

2262

soy de El lic.do ortiz de auzmendi.

BIBLIOTECA
GENERAL
DE LA RIOJA
EX LIBRIS

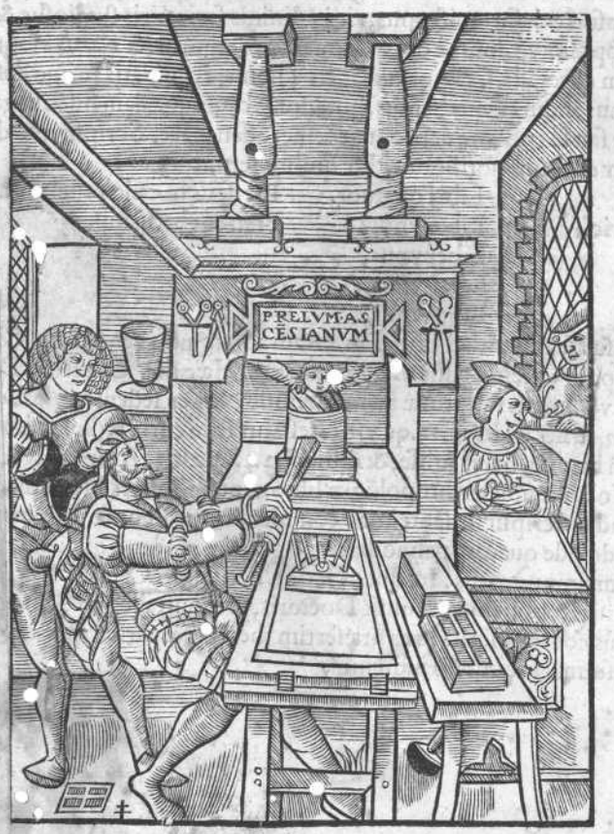
D. DVRANDI A

SANCTO PORTIANO SVPER SEN-

TENTIAS THEOLOGICAS PETRI LOMBARDI

Commentariorum libri quatuor, Per Nicolaum à Martimbos inclytæ & Regiæ Nauarræ, ex Theologorum ordine bursarium, ad fidem veterum exemplarium diligenter recogniti.

Authoris vitam, professionem, & opera, versa pagina indicabit.



R/3.137

PARISIIS,
Apud Ioannem de Roigny, via Iacobea, sub insigni quatuor Elementorum.
1550.

EX IOANNE TRITTENHEMIO ABBATE Spanhemenſi in catalogo ſcriptorum eccleſiaſticorum.

DVrandus de ſancto Portiano, ordinis fratrum prædicatorum, & poſtea, vt ferunt, Anicienſis eccleſiæ epiſcopus, vir in diuinis ſcripturis ſtudioſus & eruditus, atque in philoſophia non infimè doctus, ingenio promptus, & clarus eloquio, declamator ſermonum egregius, ſcriptorum ſancti Thomæ Aquinatis primò defenſor, poſtea verò acerrimus impugnator, cuius mutationis cauſa quædam fluctiuaga fertur, cui ego fidem nec facilè tribuere debeo, nec temerè denegare. Scripſit quædam non ſpernenda volumina, quibus nomen ſuum notificauit. De quibus feruntur.

Super ſententias	Libri quatuor.	Eſt deus in cælo reuelans myſteria.
De inſtructione cleric.	Liber vnus.	Fratres chariſsimi.
Summa notabilis	Liber vnus.	
Quæſtiones variæ	Liber vnus.	
Sermones diuerſi	Liber vnus.	

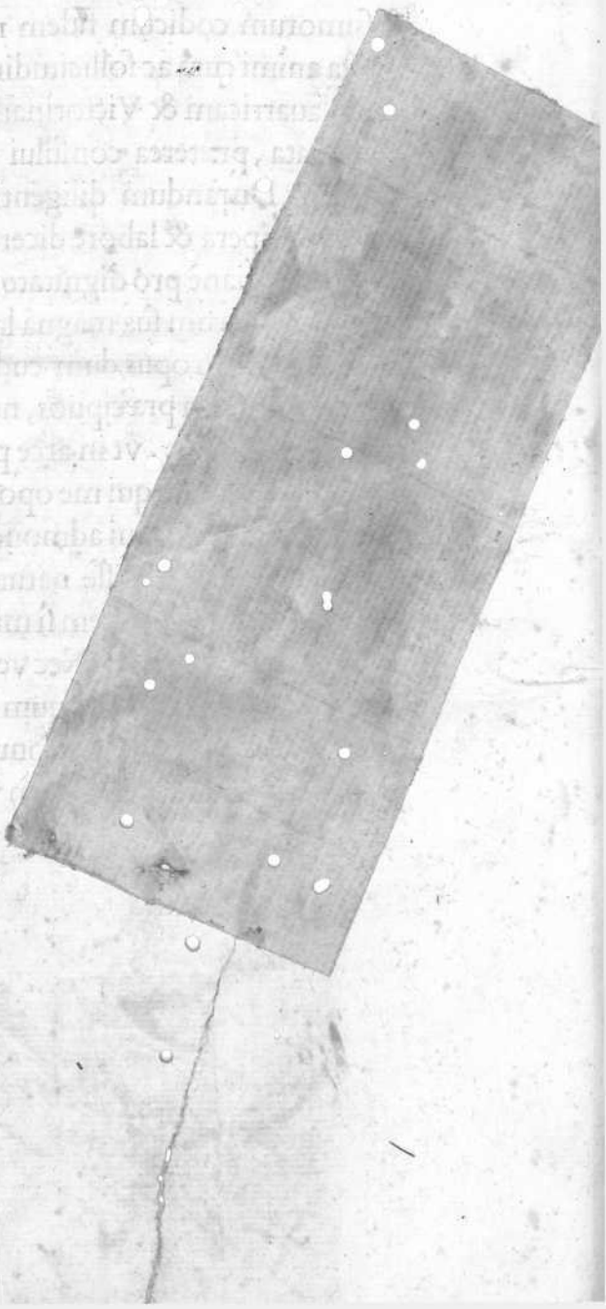
Cætera quæ compoſuiſſe dicitur ad notitiam meam adhuc non venerunt. Claruit ſub Ioanne Papa 22. & Ludouico Imp. 4. Citciter annum Domini. 1318. Hæc ille. Cæterum Durandus præfatur ſe in ſcholis ſacri palatij, veritatem ſcripturæ ſacræ docuiſſe, & per ſedem apoſtolicam ad epiſcopalem dignitatem promotum, & lib. 4. diſtin. 13. quæſt. 3. teſtatur ſe in curia Romana longo tempore ſtetiſſe, & adhuc ibidem quum hæc ſcriberet fuiſſe, & diſtinct. 24. quæſt. 3. Anicienſi eccleſiæ præfuiſſe. Huius meminit Raphaël Volaterranus anthropologiæ lib. 21. inter illuſtres Dominicani ordinis viros, in hunc ferè modum Durandus ſcripſit in ſententias commentarios Thomæ Aquinatis, cuius ferè tempore fuit priùs adſertor, deinde quadam palinodia impugnator, verùm à quodam poſtea huius etiam ordinis Durandello palam impugnatus. Ioannes Gerſon Pariſienſis Cancellarius theologis apud Nauarram ſtudentibus, huius lectionem conſuluit Doctoris, vt inquit ille, reſolutiſsimi, quique ſuper ſententias puriùs & ſolidiùs conſcripſerit, in ea præſertim theologiæ parte, quæ inter ſcholaſticos verſatur. Qua in re vt illi, ita ſuum cuique eſto iudicium.

NICOLAVS A' MARTIMBOS GVLIELMO Ruzeo & Iacobo à Prato apud inclytam & Regiam Nauarram burſariis ex Theologorum ordine fideliſsimis amicis. S. D.



VVM vt Cato ad perdiſcendas literas Græcas, ita ego ad ſtudium Theologicum ſerò acceſsiſſem, amici optimi, & cum doctiſsimis viris æqualibus meis conferri me oportere intelligerem, faciendum eſſe iudicaui vt labore improbo id aliqua ex parte contingerem, quod neque induſtria vlla mea, neque ingenio conſequi me poſſe cognoſcebam. Verum iſtum ardorem animi reſtinxerũt, & iam bene currere incipientẽ, propemodum reuocarunt, naſcentes quotidie ex deprauatis codicibus nouæ moleſtiæ, cũ ſingulis ferè locis hæſitandum mihi eſſet, & locorum viarúmque ignaro in ipſo medio curſu ſubſiſtendum. Nam vt reliquos doctores prætermittam qui Theologiam pro more Academicorum tractauerunt, certè vnus Durandus aut negligentia, aut maleuolentia eorũ in quorum manus inciderat, ſcaturiebat tam multis mendis, vt nemini homini credibile videri poſsit, niſi qui repoſitos locos, & ad vetuſtiſsimorum codicum fidem reſtitutos diligenter animaduerterit. Ego enim in iſta animi cura ac ſollicitudine, adii nobiliſsimas huiuſce Academiæ bibliothecas Nauarricam & Victorinam, è quibus exemplaria accepi certè antiqua & emendata, præterea conſului viros ex Theologorum ordine doctiſsimos, qui ante me Durandum diligentiſsimè legerant & emendauerant pluribus locis, quorum opera & labore dicere non poſſum quantum fuerim adiutus, ita amicè ac Chriſtianè pro dignitate ſui ordinis fauerunt ingredientibus eadem pericula, quibus cum ſua magna laude fuerant antea perfuncti. Atque iſtud mearum vigiliarum opus dum cudebam, mihi cudebam & vobis, quos in albo amicorum habebam præcipuos, neque vt in apertum aliquando veniret ſperabam (non enim eſt tale, vt in arce poni poſsit, quaſi minerua illa Phidiæ) quum multi ad me venerunt, qui me oportunè, importunè rogitarent, vt multorum inſeruirem commodis, qui admonerent, meminiſſem non mihi me, ſed patriæ, ſed communibus amicis eſſe natum, qui denique liberiùs exprobrarent, nefarium eſſe me ſi amicis, crudelem ſi miſeris, ſuperbum ſi meæ conditionis & ordinis hominibus non adeſſem. Nec vero dicendo tantum perficere potui, vt acciperent excuſationes meas, nec quum adducerem occupationes quotidianas, & maximas difficultates concertationum noſtrarum, quas quotidie inibamus, potui impetrare aliud, quàm vt eorum voluntati parerem, qui iuſtiſsimam (ita enim dicebant)

cebant) poſtulationem adferrent. Quare quum in iſtam neceſsitatem eſſem adductus, opus typographo emittendum tradidi, cuius fide ac diligentia ſperabam in hominum manus quâm emendatiſsimum venire, ſed longè aliter res euenit quàm expectabam. Nam poſt eas reſponſiones quas apud Sorbonam feci, mihi nouus labor ſubeundus fuit, & relegendus Durandus totus, quem ego tum minus emendatum offendi, quàm initio acceperam. Et quoniam præcipitabatur æditio, coactus ſum errores recognitos ad calcem indicis adſcribere, vnde diligens lector emendationem quæreret. Atque hîc quicquid eſt à me factum, amici optimi, volui ſub veſtro nomine apparere, vt ex conſilio viri ſua ætate doctiſsimi, & clariſsimi Theologi D. Ioan. Gerſon Cancellarii Pariſienſis, in perlegendo Durando nunc aliquantulum emendatiore, bonas horas collocetis, iſtis temporibus præſertim quibus ingenia veſtra diligenti meditatione in iſto genere ſtudiorum exercenda ſunt, quo fortioribus animis & magis fidentibus ad eas pugnas accedatis, quæ vobis ante iſtos annos duos cum æqualibus veſtris ſunt publicè ſuſcipiendæ. Quod vt accuratè faciatis hortor, &, ſi amicitia noſtra patitur, etiam vehementer oro, de ipſo authore hoc vnum dicere auſus, ab illo Theologiam non ſpinoſe, ſed tamen acutè eſſe tractatam, vt eum doctum virum, & ſolerti ingenio fuiſſe appareat. Ex inclyta & Regia Nauarra, Nonis Martiis. Anno à natiuitate Domini M. D. XLIX.



INDEX COMMENTARIO-

rum Durandi in Sententias Theologicas Petri Lombardi copiosissimus, cuius primus numerus folium, secundus columnam, tertius verò numerum indicat.

A.

ABbas non subest in omnibus episcopo, licet papæ sit subditus. fol.179.col.4.nu.12.
Abbas, prior, & decanus, an possint ferre sententiam excommunicationis. 300.2.7.
Ablatiuus aliquando construitur in ratione effectus formalis, vt pater diligit se spi. 75.3.13.
Abraham tantum meruit in suo matrimonio, quantum Ioannes in continentia sua. 316.2.2.
Absoluta in diuinis quæ sint. 78.1.39.
Absolutio an ab vno & eodem facienda sit. 298.2.8..9.10.11.12.
Absolutionem culpæ directè nunquam sibi retinet Romana ecclesia. 308.4.5.6.
Absolutionis forma Leonis papæ non est indicatiua, sed optatiua. 308.3.7.
Absolutio sacramentalis non fit per manuũ impositionem. ibid.8.
Abstractiuè an deus cognoscat. vide deus.&.1.1.3.
Abstractiua notitia dei, vide notitia.
Abstractum & concretum an differant in creaturis. 78.4.5.
An prædicentur de se inuicem. 80.1.3.4.
Abstractio proprietatum relatiuarum quomodo potest fieri in diuinis. 184.4.7.
Abusus non quilibet est peccatum mortale. 323.1.5.
Acceptum dicitur deo dupliciter, scilicet vt remunerabile præmio æterno vt temporali, sicut bonum opus factum in peccato. folio 290.4.10.
Acceptio personarum non est quando pro diuersis causis inæqualibus puniuntur aliqui inæqualiter. 306.4.6.
Quid sit in deo. 287.2.7.
Ascensus solis ad nos est duplex. 137.3.7.
Ascensus solis diurnus est maximè proportionatus licet non proprius. 137.4.7.
Accusatio quæ fit ad obseruandum bonum commune & iustitiam, fit in iudicio, non sic autem de correctione. 303.3.7.
Accusatio matrimonij in gradu prohibito primo debet fieri per consanguineos, & deinde per extraneos si desint consanguinei. folio 335.2.4.10.
Accusatio matrimonij aliquando fit cum inscriptione & obligatione ad pœnam talionis. ibidem.10.
Accidens connaturale inferior speciei non oportet esse connaturale superiori. 144.4.14.
Accidens qualiter sit entitas. 76.3.14.
Accidens potest esse sine subiecto supernaturaliter, & tunc esset creatio. 107.4.10.
Accidens ab agente naturali potest produci sine subiecto deo coadiuuante. 110.3.27.
Accidens corporale non potest esse sine angelo. 109.2.20.
Accidens perfecit solum subiectum immediatè, sic quòd ex vnione nihil redundet, nec res, nec modus. 79.1.10.
Accidenti inerè accidentaliter conuenit esse in alio. 181.4.7.
Accidens nõ potest simul esse in diuersis subiectis creatis, licet bene eadem natura substantialis increatis subiectis. 183.3.17.
Accidentia plura solo numero differentia non possunt esse in eodem subiecto. ibidem.20.
Accidens superioris naturæ non magis dependet quàm accidens inferioris. 184.4.11.
Accidentia solum recipiunt duplicem differentiam nominum. folio 83.4.1.
Accidens duplex est, & quod est per accidens ab arte dimittitur, folio 251.1.26.
Accidentia aliqua sunt absoluta, & aliqua respectiua, & eorum diffinitio & differentia. 278.1.3.
Accidens respectiuum nullo modo potest esse sine suo fundamento. ibidem.
Accidens absolutum deus potest facere sine subiecto. ibidem.2.9.&.10.
Accidentia eucharistiæ idem esse habent quod prius habebant, & idem agere. 278.4.8.
Accidens habens partes extensas secundum vnam partem potest esse in subiecto, & secundum aliam non. 279.2.8.
Actio in creaturis denominatio est producentis à producto. folio 17.1.10.
Actionis difformitas potest contingere triplici de causa. 5.1.7
Actio attribuitur supposito, & non naturæ, licet idem sint realiter, quia suppositum significat, vt quod agit, & natura vt quo. folio 77.3.34.
Actio diuina an assimiletur illuminationi. 98.2.8.
Actio dei & operatio, aut factio non dicitur propriè actio. folio 108.1.9.
Actio realis est eadem cum suo termino. 108.3.21.
Actio naturalis præsupponit subiectum tanquam aliquid existens, non autem est sic de creatione. ibidem.
Actio naturalis supponit subiectum, & producit terminum. folio 108.3.21.
Actio eadem est creationis rerum, & conseruationis earum. folio 108.2.19.
Actio momentanea non potest esse æterna. 107.3.7.
Actionis seu factionis quatuor modi. 108.2.15.
Actio quæ mensuratur nunc stante potest coexistere suo agenti. folio 108.3.20.
Actio non habens subiectum, neque terminum à quo non potest dici infinita. 110.3.24.
Actio creaturæ non de necessitate supponit subiectum. 110.2.19.
Actio siue motu est eadem cum termino producto, nisi quòd includit respectum ad producens. 110.4.33.
Actio eadem non potest esse à duobus agentibus immediatè, nisi illis sit eadem virtus numero. 111.3.12.
Actio quæ non excedit virtutem speciei agentis, sufficienter elicitur à sola virtute suæ speciei. ibidem.11.
Actio eadem potest esse à duobus immediatè ab vno, mediatè ab alio, vel immediatè ab vtroq;, sed imperfectè. ibidem. 12.13.
Actiones sumunt denominationem à suis terminis. 111.3.11.
Actionem cessare sine habito quomodo intelligitur. 118.3.47.
Actio facta ab agente voluntario potest interrumpi. 117.4.14.
Actio omnium sensibilium est vnica in medio & organo. folio 111.3.12.
Actio & motus differunt. 135.3.4.
Actio virtutis formatiuæ existentis in semine terminatur ad aliquam formam quæ non manet aduenientе anima intellectiua. folio 139.3.10.
Actio elementorum potest intelligi dupliciter. 156.2.5.
Actiones liberi arbitrij non sunt à deo, nisi secũdum differentiam ad bonum & malum. 165.4.4.
Actione peccati nullus effectus in esse producitur. 166.1.9.
Actio Christi est nostra instructio quantum ad aliqua. 255.1.9.
Actiones per quarum quamlibet producitur vnus terminus, non possunt ad eundem terminari. 337.4.14.
Actio quomodo attribuitur suppositо. 202.2.8.&.9.
Actum diuersa principaliter, & perfectè non possunt duo agentia solum eundem producere. 36.3.7.
Actiuitas libertatis non semper in actu requiritur. 146.4.16.
Actus sensuum exteriorum sunt intuitiui propter immediatum ordinem eorum ad obiecta. 6.3.9.
Actus est operatio producta, vel recepta. 13.3.11.
Actus differentes & subordinati possunt esse ab eodem principio absoluto. 12.2.14.
Actus nostri consyderari possunt secundum esse naturæ, secũdum esse moris, & secundum esse meriti. 47.4.22.
Actuum duinorum quidam transeunt in creaturam, alij non. folio 57.2.4.
Actus diuini includentes transitum realem sunt notionales, sed includentes transitum rationis sunt inflexiui. 75.2.9.
Actus vel operationes in diuinis aliquando reflexiuæ sunt & non notionales, aliquando notionales non reflexiuæ, aliquando secundum quid notionales, & secundum quid reflexiuæ. ibidem.
Actus diuini sunt in triplici differentia. 90.4.6.
Actus voluntatis & intellectus, an habeant ordinem prioris & posterioris. 93.4.6.
Actiua potentia quid sit. 95.2.4.
Actus interdum præexigitur actionis termino, qui est inclinatiuus, &c. 110.4.35.
Actus ad singularia terminantur intrinsecè. 120.1.19.
Actus malorum angelorum pollent bonitate naturæ, carent bonitate gratiæ. 124.1.1.
Actus duplex primus & secundus. 120.2.4.
Actio attributa rei producenti, quando productum incipit esse, est eiusdem speciei cum sequentibus. 122.1.8.
Actus duplex in voluntate. 123.4.6.
Actus practicæ rationis duplex. ibidem.

Actus primus exiſtens in noſtra poteſtate non ſemper eſt deliberatus. 146.1.9.
Actus aliqui poſſunt dici indeliberati dupliciter. ibidem.11.
Actus intellectus præcedit actum voluntatis. ibidem.1.12.
Actus intellectus præcedens actum voluntatis,non ſemper eſt naturalis. 146.1.13.
Actus præcedens actum liberi arbitrij non eſt eius cauſa actiua, vel paſsiua. 148.3.5.
Actus liberi arbitrij ſunt diuerſi quidam imperati, quidam eliciti. folio 146.3.13.
Aliquid dicitur actiuum dupliciter. 146.4.18.
Actus virtutis quoad ſubſtantiam ſolum præcipitur. 154.4.4.
Actus quod eſt ſecundum inclinationem rei non poteſt eſſe violentus. 147.4.13.
Actus intelligendi componens fertur in duo. 163.1.27.
Actus interiores & exteriores ſunt peccata ſecundum aliquos, & ſecundum alios non,ſed ſolum interiores. 164.1.2.
Actus eſt ſemper cum omiſsione. ibidem.
Actus exterior poteſt dupliciter comparari. 164.4.4.
Actus culpabilis includit duo. 165.2 & 3.4.
Actus multipliciter diuiditur. 165.1.1.
Actus dicitur moraliter bonus quando eſt in poteſtate voluntatis,ſiue ſit ab ea elicitus,ſiue imperatus. 166.4.5.
Actus quo voluntas vult finem, & ordinata in finem non eſt intenſior & remiſſior, niſi per comparationem ad obiecta. folio 167.1.10.
Actus idem eſt vſus & fruitio. 167.4.12.
Actus eſt idem principiorum & contrariorum, quando tales ſequuntur ex illis. ibidem.13.
Actus conſcientiæ ſunt multiplices. 169.4.13.
Actus ſunt boni vel mali,inquantum fiunt à bona vel mala voluntate. 170.3.2.
Actus aliqui de ſe ſunt boni vel mali. ibidem.
Actus moralis poteſt dupliciter conſyderari. 170.4.4.
Actus aliquis eſt indifferens, quia nec conformis rationi, eſt nec difformis. ibidem.
Actus ille,nec eſt bonus, nec malus, circa quem ratio non poteſt eſſe magis recta in affirmando quàm in negando. ibidem.5.
Actus deliberatus habens circunſtantias pro obiecto non poteſt eſſe quin ſit bonus vel malus. 171.1.5.&6.
Actus multi ſunt extra genus moris. ibidem.8.
Actus appetitus ſenſitiui indifferentes. ibidem.9.
Actum eſſe indifferentem ſecnndum ſpeciem ſuam poteſt dupliciter intelligi. ibidem.2.10.
Actus quilibet factus in gratia ſecundum aliquos eſt meritorius vel demeritorius,non autem in ſtatu peccati. 171.3.5.
Actus malus à deliberatione procedens eſt ſemper demeritorius. ibidem. 7.
Actus interior voluntatis, an poſsit ſucceſsiuè eſſe bonus & malus. 172.1.3.
Actus intellectus & voluntatis idem poteſt eſſe ſucceſsiuè verus & falſus,bonus & malus. ibidem.4.
Actus informatus bona circunſtantia & mala eſt malus.ibidem.6.
Actus infidelium videntur quodammodo dici boni. 172.2.2.
Actus idem in genere moris ſimul non poteſt eſſe bonus & malus 171.2.10.
Actus qui poteſt ordinari in charitatem, & non ordinatur, non ſemper eſt malus in habente charitatem. 172.2.2.
Actus eſt ocioſus qui non ordinatur ad finem ad quem debet ordinari. 171.3.9.
Actus voluntatis ſunt duplices. 172.1.4.
Actus exterior & interior non ſunt diuerſa peccata. 173.2.6.
Actus & exterior & interior ſunt boni eadem bonitate denominatione explicita quæ eſt in actu interiori. 173.2.6.
Actus exterior eſt obiectum actus interioris. ibidem.7.
Et dicitur bonus vel malus extrinſecus. ibidem.
Actus exterior non addit bonitatem, neque malitiam actui interiori quo ad numerum. ibidem.7.
Actus interior poteſt dici eſſe ſine exteriori, vel cum eo dupliciter. ibidem.8.
Actus imperfectus ſine exteriore habet malitiam,licet non minorem ſi non eſſet,vel maiorem ſi eſſet. ibidem.8.
Actus deducti à voluntatibus æqualibus dato quòd vna exeat in opus extrinſecum, & non alia ſunt æquè mali. 172.4.2.
Actus aliqui ſunt exteriores qui non poſſunt remittere actum voluntatis. ibidem.8.
Actus interior & exterior coniunctim prohibentur eodem præcepto,ſed actus interior prorumpens in exteriorem,& interior non prorumpens diuerſis prohibentur præceptis. 173.3.10.
Et ſunt vnum peccatum. 173.2.6.
Actus exterior & interior quibus ſunt vnum meritum. 173.4.5.
Actus exterior & interior coniuncti remunerantur vnica remuneratione. 173.4.6.
Actus interior ſolus non eſt cauſa meriti condigni hominis ad hominem. 173.4.5.
Actus appoſitus eutrapeliæ non eſt peccatum mortale. 175.3.13.
Actus peccati includit actum, & defectum debitæ rectitudinis. 177.2.5.
Actus à quo intendatur. 218.1.4.& ibidem.7.& eodem .3.8.
Actus procedentes ab habitibus naturalibus, & ſupernaturalibus aliter ordinantur ad beatitudines naturalem & ſupernaturalem. 219.3.5.
Actus ſcientiæ an ſit certior actu fidei tripliciter reſpondetur. 220.3.6.7.8.10.
Actus meritorius duo requirit. 222.3.6.
Actum fidei poſſe eſſe cum actu viſionis in nullo eſt contra ſcripturam ſacram. 232.3.6.& 10.
Actus quomodo importat imperfectionem. 232.4.10.
Actus in quo reperitur magis & minus perfectum, dicit imperfectionem ſecundum gradum. 233.2.5. & 7.
Actus quomodo concurrunt ab generatione habitus virtuoſi. 235.2.10.
Actus virtutum generatiui diſtinguntur dupliciter. ibidem .1.8.
Actus vnius non poteſt valere alteri ad iuſtificationem, niſi per modum meriti vel ſuffragij. 253.1.7.
Actio ſacramentalis non eſt determinata ad certam materiam, ſed ſolum ad materiam præſentem. 277.2.7.
Actus virtuoſus dupliciter accipitur. 283.1.5.
Actus voluntatis elicit .l.imperatus. 320.1.5.
Actus matrimonij factum propter vitandam fornicationem proximo non eſt peccatum. 323.1.5.6.
Actus intelligendi diuinam eſſentiam perfectiores communicabit deus vni quàm alteri. 353.1.28.
Adam fuit creatus in gratia,& in virili ætate. 121.1.4.
Adam erat immortalis per gratiam. 139.3.2.
Poterat mori, immortalem tamen fuiſſe conuincitur ex ſacra ſcriptura. 139.4.5.
Adam in ſtatu innocentiæ erat tranſferẽdus ad gloriam. 139.4.
Appetiit eſſe vt deus.Idque in ſcientia. ibidem.143.3.1.2.
Habuit de creaturis cognitionem non claram. 145.1.5
Adam ex gratia ſpeciali potuit clarè deum videre,& ſecundum aliquos quando deus miſit in eum ſoporem ita fecit. ibidem
Adam vidit deum per ſpeciem ſecundum curſum communem,cuius viſio erat media inter claram & ænigmaticam ſecundum aliquos,quorum opinio reprobatur. 145.1.8.
Adam in primo ſtatu vidit eodem genere viſionis, quo videmus licet perfectius. ibidem.
Adam aliud voluit directè & conſecutiuè. 157.1.8.
Adam ſi ſolus peccaſſet, adhuc totum genus humanum fuiſſet infectum. 157.2.6.
Adam & Cain interrogati à deo peccatum non recognoſcentes vituperantur. 206.4.11.
Adam & Eua ſi ſuperuiuerent,non haberent cum quibus poſſent contrahere. 333.2.10.
Adminiſtrans ſacramenta ſi pro labore aliud accipiat eſt ſimoniacus,non tamen pro ſuſtentatione ſua. 315.1.11.
Adoptio humana & diuina ſecundum aliquid conueniunt, & ſecundum aliquid differunt. 199.4.5.& 6.
Adoptio humana bis tria importat. ibidem.
Adoptare conuenit toti trinitati ſecundum tres conditiones. 200.1.7.
Adoptare conuenit patri vt actori,filio vt exemplari, & .ſſ. imprimenti perfectionem. ibidem.
Adoptare non conuenit deo ſecundum tres conditiones vltimas. ibidem. 8.
Adoptari eſt ſolius creaturæ intellectualis. ibidem.9.
Adoptio eſt in diuinis ad communicandum ſimilitudinem,& participationem filiationis naturalis. ibidem.10.
Adoptio conuenit ſingulis perſonis trinitatis ſecundum aliquam appropriationem. ibidem.11.
Adoptionis duæ ſunt ſpecies. 336.3.5.ante .6.
Adoptio eſt extraneæ perſonæ in filium, vel nepotem legitima aſſumptio. ibidem.5.
Adoptio & arrogatio differunt in quatuor. ibidem.5.ante.6.
Adoptio & arrogatio ſolum fit per illum qui poteſt carnaliter generare. eodem.2.6.
Adoptator vel arrogator adminus debet eſſe.40.annorum,& debet eſſe ſui iuris. ibidem.6.
Adoptio quomodo impedit matrimonium, & in quo gradu.ibid.
Adoptatio imaginum an ſit latria, vel quis honor opi.communis improbatur & gloſſatur. 198.2.8.9.10.
Adoratio hyperduliæ debetur humanitati Chriſti ſecundum ſe præciſè

præcisè consyderatæ. Vide consilium super hoc. ibid.3.13.
Adultus non potest cognoscere quod sit primum suum peccatum. folio 48.3.13.
Adultus tenetur habere habitum fidei per quem exit in actum. folio 223.2.6.
Adulti venientes ad baptismum debent habere voluntatem propriam suscipiendi. 260.3.10.
Adultus nullo modo debet suscipere baptismum simoniacè. folio 262.2.9.
Adulterium & furtum sunt circa de se appetibilia: ideo prohibentur duplici præcepto, alia verò non. 242.4.8.
Adulteram deprehensam permittit lex à viro occidi, non tanquã licitum. 329.3.4.5.
Aër non dicitur coloratus ratione speciei coloris. 133.1.13.
Aer non dicitur lucens licet habeat lumen. ibidem
Aër sub linea æquinoctiali est multum subtilis, quare mistus aëre incorporatur. 137.4.8.
Aër ibi inflammatus potest dici gladius flammeus. ibidem.
Aër non est ibi habitatus secundum aliquos, quorum opinio probatur. 137.4.9.
Affinitas quid sit. 334.1.7.
Affinitatum antiquitus fuerunt tria genera. 334.2.8.
Affinitatis secundum genus, & tertium non impediunt matrimonium. ibidem.9.
Affinitatis primum genus vsque ad quartum impedit matrimonium. ibidem.9.
Affinitas est effectus matrimonij non impediens matrimonium contrahendum. ibidem.10.
Agendi modus ex esse habet determinari. 82.1.8.
Agens liberum nobilius est naturali. 80.3.4.
Agens præstituens sibi finem agit per intellectum voluntatem. folio 80.3.6.
Agens primum non potest agere per accidens, aut propter finem sibi ab alio præstitutum. ibidem.
Agens per intellectum si distincta producat, ea distinctè agnoscit. 81.1.3.
Agentis proportio cum passo an sufficiat sine approximatione ipsius agentis ad hoc quod agens agat. 100.2.3.
Agens antequam agere possit, quæ requirit. ibidem.
Agens an immediatius agat per illud, per quod magis assimilatur effectui. 101.2.12.
Agens creatum non præcedere duratione suum effectum sufficit probare quòd agit ex necessitate naturę. 108.1.14.
Agens instrumentale adiunctum specialiter vt securis non potest creare per aliquam potentiam. 110.4.34.
Agens totam rem debet virtualiter continere omne illud quod producitur. 110.4.32.
Agens contra conscientiam erroneam quomodo peccet. 170.2.9.
Agens contra conscientiam erroneam peccat, quia agit aliquid quod credit esse contra diuinum præceptum aut debitum fieri. ibidem.
Agens contra conscientiam dictantem esse licitum, & non debitum semper peccat. ibidem.
Agens conformiter ad conscientiam erroneam non agit contra præceptum secúdum opinionem, sed secundum factũ. 170.3.11.
Agentium ordo correspondet finium ordini. 111.4.15.
Agens vna actione producit vnum ex pluribus plura. 117.4.14.
Agens contra conscientiam erroneam agit sicut proiiciens merces in mare. 170.2.6.
Agentium diuersorum in eodem subiecto sequitur eadem actio. folio 256.4.17.
Agentia vniuoca faciunt sibi simile, non autem in æquiuocis, aut agentibus per artem. 251.1.28.
Agens naturale nullam virtutem habet super formam separatam à materia. 337.3.11.ante.12.
Agens naturale nullam virtutem habet ad vniendum formam materiæ, sed solus deus. ibidem.
Agens naturale non potest rem corruptam eandem numero reparare contra aliquos. 338.1.4.78.
Agentium vnitas non semper sufficit ad identitatem effectus, sicut nec diuersitas. 338.2.9.
Agere solum in rem præsentem an sit imperfectionis. 85.4.2.
Agere ex necessitate naturæ multipliciter potest intelligi. 98.1.4.
Agere ex necessitate iustitiæ multipliciter potest intelligi. 98.3.3.
Agere nullo præsupposito ex parte facti potest cõmunicari creaturæ, licet non ex parte agentis. 110.3.28.
Agens creatum, agens per artem supponit aliquid productum. ibi.
Agere vniformiter semper est conditio agentis naturalis. 111.3.10.
Agere conuenit deo & creaturæ. 111.2.2.
Aliquid agere per aliquid potest dupliciter intelligi. 135.3.6.
Aliquid conuertitur cum ante dupliciter. 162.1.9.
Aggregatum ex deo & bonis creatis an sit melius solo deo. folio 99.4.4.5.6.
Agilitatem corporum beatorum probabile est esse per ablationẽ gratuiatis à corporibus. 345.3.9.
Agilitas quam habilitatem dicat in corpore. ibidem.
Alimentum est necessarium ad tria. 140.2.3.
Alimentum secundum aliquos non conuertitur in naturam aliti, vel si conuertatur, non purè, quorum rationes adducuntur, & opinio reprobatur. 157.3.4.5.
Aliud dicit differentiam substantialem, & alterum accidentalem. folio 193.2.18.
Alterationes corporum inferiorum duplicem respiciunt quantitatem. 114.4.3.
Alterans in alterabile est causa alterationis. 134.4.5.
Amat quis plus proximum quàm se, si amor sui in amore proximi includatur, aliter non. 228.4.23.
Amicitia ciuilis stat cum expectatione mercedis. 229.3.8.
Amicitia qua diligitur proximus differt à charitate. 199.1.9.
Amicitia charitatis quomodo se habet ad alias amicitias similes. folio 229.3.4.&.5.
Amicitia & amor beneuolentię nõ est hominis ad deũ. 359.1.16.
Amicus non semper plus diligitur quàm quodcunque ex eo proueniens. 229.2.29.
Amici dilectio an sit plus meritoria quàm inimici. 230.2.4.6.7.
Amici dilectio continetur in dilection inimici, & ideo minus meritoria. 230.3.10.& col.3.ibidem.
Amor est duplex, scilicet amicitiæ & concupiscentiæ. 12.1.6.
Amor concupiscentiæ potest habere rem subiecto distinctam à concupiscente. ibidem.
Amor concupiscentiæ quandoque habetur de præsenti. 12.2.12.
Amor gratuitus duo includit. 26.2.12.
Amor an sit proprium spiritussancti. 75.7.16.
Amor concupiscentiæ quid sit. 100.4.9.
Amicorum an semper conformes sint voluntates. 106.2.19.
Amor & cognitio finis supernaturalis non sufficiant ad consequendum eum, sed vltra requiritur inclinatio. 224.4.9.
Amoris nomen reperitur in appetitu intellectiuo. 225,4.6.
Amor quomodo comparatur ad alias passiones vt dicatur principalior. 226.1.11.
Amoris, desyderij, & dilectionis ordo assignatur. 225.4.7.8. & sequenti.9.
Amor non vincitur ab ira, nisi in virtute alterius. 226.1.12.
Amoris dei potest esse triplex modus .s. secundum determinationem, proportionem, & limitationem. eod.2.4.5.
Amor dei non habet modum secundum proportionem medij ad superfluum & diminutum. ibidem.4.
Amor quidam amicitiæ, alius concupiscentiæ. 226.4.4.6.&.227.4.5.6.&.228.2.6.
Amoris duplex est gradus. eodem.1.12.
Amoris amicitiæ & concupiscentiæ declaratio. eodem.2.6.
Amor mercedis est duplex. 229.2.5.
Amore mercedis an deus sit diligendus. ibidem.5.6.
Amor noster conformatur amori dei cum diligimus plus, qui plus nobiscum communicant. eodem.3.8.
Amor amici & inimici dupliciter accipiuntur. 230.2.4.&.3.5.
Amor naturalis & charitatis non est per omnia similis. 231.2.9.
Amor fertur in aliquid aliquando secundum quantitatem boni quod amatur, aliquando ex parte diligentis. 294.3.6.7.
Angelus secundum aliquos intelligit per species à deo concretas, quę interductę sunt propter species coloris, quorum opinio reprobatur. 118.4.9.
Angelus primò intuitiuè cognoscit essentiam suam, & ex ea deducit abstractiuam aliorum. 6.2.8.
Angelus an habeat locum naturalem, & an sit inclinatus ad vnum locum magis quàm ad alium. 86.3.5.6.
Angelus an sit determinatus ad mouenda aliqua corpora, sic quòd non possit alia mouere immediatè. ibidem.6.
Angelus an sic sit in loco, quod dum est in vno, distet ab alio. ibidem.6.
Angelus an sit in determinato loco ratione suæ essentiæ finitæ. ibidem.7.8.9.
Angelus an prius sit in loco quàm agat in eo. ibidem.9.
Angelus an sit in determinato loco. ibidem.9.10.
Angeli essentia an sit ei ratio essendi in loco. ibidem.11.12.
Angelo an conueniat esse in maiori vel minori loco propter suam libertatem. 87.1.14.
Angelus est motiuus corporis per intellectum & voluntatem, non tanquam per causam immediatam. 87.3.14.
Non est in loco nisi intelligibiliter. 87.2.17.
Angeli operatio an sit ei ratio existendi in loco. ibidem.19.

Angelus non eſt in loco per eſſentiam, aut operationem, vt ei cõueniunt differentiæ ſitus & vbi. ibidem.22.
Angelus ſecundum aliquos ſolum eſt in loco ſecundum effectum, & ſicut mouens in moto. ibidem.
Angelus an requirat propinquitatem per præſentiam realem ſecundum locum & ſitum ad hoc quòd moueat aliquod corpus. ibidem.
Angelus per notitiam intellectiuam perfectius cognoſcit, quam nos per intellectiuam & ſenſitiuam. 119.2.21.
Angelus non cognoſcit per ſpecies, quia illæ ſemper repræſentarent, & ſic ſimul, & ſemel diuerſa cognoſceret, & nota ibi ſimilitudinem de ſtuppa approximata igni. 120.2.5.
Angeli inclinantur rationibus rerum, & cognitionibus earum. 119.3.25.
Angelus perfectè cognoſcit totum ordinem vniuerſi ibidem. 4.16.
Angelus futura contingentia dependẽtia libertate poteſt cognoſcere. ibidem.17.
Angelus non poteſt certitudinaliter cognoſcere ea quæ dependent ex libertate alterius angeli. ibidem.
Angelus tamen aliqualiter mentem alterius poteſt cognoſcere. ibidem.18.
Angeli cognoſcunt naturalia per eorum præſentiam. ibidem.19.
Angeli triplici vigent acumine ſcientiæ ſecundum Iſidorum, quo modo debeat intelligi. ibidem.20.
Angelus non cognoſcit ſucceſsionẽ ſingularem in infinitum poſſibilem. ibidem.21.
Angelus reſpectu ſui eſt in actu ſecundo. 120.2.9.
Angelus reſpectu futurorum ſemper eſt in actu ſeuundo. ibidem.
Angelus non cognoſcit futura à libero arbitrio alterius dependentia, niſi per quandam coniecturam. ibidem.
Angelus vnico actu poteſt ſimul plura intelligere. 120.2.7.
Angeli non fuerunt creati mali, vel miſeri, quia certitudinem ſui euentus non habuerunt. 120.3.2.
Angeli ante peccatum non differebant. ibidem.
Angeli mali nunquam fuerunt boni niſi bonitate naturali. ibidem.
Angeli beati beatitudine naturali fuerunt creati. 120.4.5.
Non fuerunt creati in perfecta beatitudine. 120.4.5.6.
In creatione caruerunt culpa & pœna. ibidem.7.
Angelus eſt perfectior cælo. ibidem.4.8.
Angeli in creatione deum non viderant viſione beata. ibidem.9.
Angelus duplicem habet cognitionem veſpertinam & matutinam. ibidem.
Angelus per cognitionem ſuæ eſſentiæ cognouit deum. ibid.10.
Angeli probabiliter fuerunt creati in gratia. 121.1.4.
Angelus malus habuit gratiam in munere, & aliquem forſan elicuit actum meritorium. ibidem.6.
Angeli tam boni quàm mali per quandam coniecturam potuerũt cognoſcere ſe habituros gloriam æternam. ibidem.2.
Nequaquam potuerunt ſcire ſuum caſum. ibidem.
Angelorum conuerſio ad deum, & ab eo auerſio fuit libertas, licet haberent in creatione charitatem. 121.2.2
Indigebant gratia promouente ad bonum. ibidem.
Angelus potuit peccare. ibidem.6.
Angeli licet errore aut ignorantia careant, non tamen inconſyderatione. ibidem.7.
Angelus peccauit, quia appetiit aliquid ſine circũſtantia cum qua debeat appetere. 121.4.18.
Angelus appetiit æqualitatem dei tripliciter. 121.4.12.
Angelum appetiiſſe æqualitatem dei potest dupliciter intelligi. ibidem.
Angelus non potuit appetere æqualitatem dei quoad ſubſtantiam, nec quoad non ſubeſſe. ibidem.
Appetiit quid ſi permanſiſſet obtinuiſſet. ibidem.13.
Angelus appetiit æquàlitatem dei ſecundum quid & interpretatiuè. ibidem.14.
Angelus appetiit æquàlitatem dei, inquantum appetiit excellentiam prohibitam, ibidem.15.
Angelis in principio creationis ſecũdum magiſtrum fuit data lex obedientiæ mali ignota. ibidem.
Angelus vltra cognitionem naturalem habet aliam. 121.4.16.
Angelus cognoſcendo eligibilem ſtatum cognouit omnes circũſtantias. ibidem.
Angelus & cælum conueniunt, quia non habent aliquod malum naturæ. 121.4.17.
Angelus peccauit appetendo illud quod non erat bonum ex omnibus circunſtantiis. 121.4.18.
Angelus primus non potuit peccare in primo inſtanti ſui eſſe ſecundum aliquos, quia appetitus mali non poteſt ferri niſi in veriſimile bonum quod prætenditur à vero bono, quorum opinio reprobatur. 122.1.4.
Angelus ſecundum aliquos & alia res, quando creatur prima operatio quæ ſit à deo producitur ſecundum aliquos, quorum opinio improbatur. ibidem.7.
Angelus non potuit peccare in primo inſtanti ſui eſſe. 122.2.9.
Angelus in primo inſtanti ſui eſſe non potuit habere illam incõſyderationem quæ ad peccatum requiritur. ibidem.11.
Angelus in primo inſtanti ſui non potuit mereri, & non potuit peccare. ibidem.12.
Angelus in primo inſtanti non diſcurriſſet. ibidem.14.
Angeli ſuam beatitudinem meruerunt. 122.3.4.
Angeli poſt vnicum actum meritorium habuerunt gloriam. ibidem.
Angeli mali ex vnico actu malo fuerunt condemnati. ibidem. 6.
Angeli creati ſunt in gratia & non in gloria. 122.3.10.
Angelus non meretur gloriam ante datam. 121.2.2.
Angeli mali ſunt in aere caliginoſo ad exercitum noſtrum. folio 122.3.2.
Angeli boni conuerſio fuit cauſa cõuerſionis aliorum. 121.2.2.
Nec boni angeli habent inordinationem inter ſe. 123.2.1.
Angeli mali poſt lapſum potuerunt bonum facere, ſed non bene facere, & boni non potuerunt peccare poſt confirmationẽ, nec tamen ideo caruerunt libero arbitrio. 123.3.2.
Angeli tripliciter cognoſcunt. ibidem.
Angelus primus peccauit appetendo bonum ex genere ſuo debitis circunſtantiis. 124.2.7.
Angelus malus malo fini adhærens non ſemper videt omnia quæ ad ipſum pertinent ſicut angelus bonus. ibidem.
Angelus non peccauit ex paſsione, nec ex habitu. ibidem.8.
Angeli mali ſunt in termino ad quem meriti & demeriti. ibid.9.
Angelus apprænendit immobiliter & ſine diſcurſu, homo mobiliter & cum diſcurſu. ibidem.10.
Angelus vult immobiliter & fixè quare ſunt obſtinati, non autem homo. ibidem.
Secundum aliquos quorum opinio reprobatur. ibidem.11.
Angeli boni non ſunt confirmati per meritum, ſed per præmium. ibidem.
Angeli mali nec damnati alij non poſſunt mereri propter tempus præfixum. 124.3.12.
Angeli boni non poſſunt peccare, quia in eſſentia diuina vident quicquid eis attinet. ibidem.13.
Angeli naturam corpoream poſſunt mutare localiter, non autem ad formam. 125.1.6
Angeli ſolum coniungunt actiua paſsiuis. ibidem.8
Angelus ſecundum aliquos præter intellectum & voluntatem habet virtutem motiuam realiter ab eis diſtinctam. 125.2.4
Quorum rationes improbantur. ibidem.5
Angelus habet eandem virtutem imperantem motum, & ipſum exequentem. ibidem
Angelus non mouet per velle, neque per intelligere. 125.3.8
Angelus requirit debitam diſtantiam ad actum mouendi. ibidem 2.7.
Angeli ſecundum aliquos habent corpora aërea. 125.3.2
Angeli ſunt eſſentialiter incorporei, aſſumunt tamen corpora quando debent operari, ſecundum aliquos. ibidem
Angelum non habere corpus poteſt multipliciter intelligi. folio 125.3.4.
Angelus non eſt compoſitus ex materia & forma. ibidem.
Angelum aſſumere corpus poteſt dupliciter intelligi. ibidem.5.
Angelus virtute propria non poteſt aſſumere aliquid in vnitatem perſonæ. ibidem.6.
Angelus poteſt aſſumere corpus vt mobile à motore. ibidem.6.
Angeli non poſſunt rem materialem ad formam mouere immediatè ſecundum aliquos, quia omne agens agit ſibi ſimile. folio. 125.2.5.
Quorum opinio improbatur. ibidem.7.
Angelus præciſè mouens corpus non dicitur ſemper illud aſſumpſiſſe. ibidem.4.7.
Angeli propriè non loquuntur in corpore aſſumpto. 126.1.5.
Angeli in corpore aſſumpto propriè non comedunt. ibidem.
Angeli poſſunt cibum ſumere & tractare ac diuidere. ibidem.
Angeli poſſunt intrare & exire, ſecundum tenentes angelos eſſe in loco definitiuè. ibidem.2.5.
Angeli ſecundum tenentes quòd non poſſunt eſſe in loco, nec exeunt, nec intrant, niſi ſecundum operationem. ibidem.6.
Angeli à creatione non habuerunt diſtinctos ordines. 127.2.2.
Angeli eiuſdem ordinis non ſunt æquales. 128.1.7.
Angelis ſecundum doctores data eſt gratia proportione ſuorum naturalium, ita & pueris in baptiſmo. 127.4.6.
Angelus ſecundum aliquos cognoſcit de volitione quid ſit, & an ſit &

sit, & de quo sit, licet non de omnibus in gradu, quorum improbatio patet. 126.4.10.
Angelus secundum aliquos non secernit inter volitiones, aut alias cogitationes, licet sint eiusdem speciei, quorum opinio reprobatur. 127.1.14.
Angelum non cognoscere cogitationes, an sint affirmatiuæ vel negatiuæ est probabile, vbi author quintò remouet dubium. 126.4.8. & 127.1.15.16.
Angeli aliqui immediatè fluminatur à deo, & alij mediatè. 127.3.4.
Angelis omnibus beatior Christus. 128.1.ante.7.
Angeli omnes immediatè vident essentiam diuinam. 127.3.4.
Angeli non cognoscunt mysteria gratiæ, nisi per reuelationem. ibidem.
Angelus inferioris ordinis nunquam eleuatur ad superiorem. ibidem.
Angeli propriè dicuntur, qui ex officio mittuntur. ibidem
Angeli aliqui illuminant & illuminantur, qui maximè assimilantur deo. ibidem.
Angeli & homines viatores in varias incidunt hierarchias. ibi. 6.
Angelus dicitur mitti, quando ex imperio diuino aliquid circa nos exercet. 128.2.4.
Angeli omnes assistunt deo ipsum videndo. 128.3.3.
Angeli assistunt deo dupliciter. ibidem.4.
Angeli superiores reuelant inferioribus secreta diuina. ibidem.
Angeli illuminati à deo soli specialiter dicuntur assistere deo. ibi.
Angeli aliqui assistunt & ministrant. ibidem.
Angelus vnus plures custodit homines. ibidem.2.
Angeli maiores sciuerunt incarnationem antequam fieret, minores verò postea sciuerunt. ibidem.
Angeli proficiunt vsque ad diem iudicij. ibidem.
Angeli deputantur ad custodiam animarum à natiuitate vsque ad instans mortis. ibidem.5.
Angeli loquuntur. 129.1.1.
Angelus loquitur per signa alteri angelo, secundum aliquos, quorum opinio reprobatur. ibidem.2.5.
Angelus cognoscit naturales motus voluntatis alterius angeli. folio. eodem .3.
Angelus habet signa signata inuariabilia. ibidem.4.
Angeli non sunt variabiles quo ad naturam. ibidem.
Angeli non loquuntur per signa ad placitum significantia. ibid.
Angelus secundum aliquos loquitur applicando diuersas figuras in cœlo quorum opinio reprobatur. ibidem.6.
Angelus loquitur alteri angelo manifestando conceptum suum secundum aliquos per alium quorum opinio reprobatur. ibidem. 3.8.9.10.11.
Angelus secundum aliquos nusquam est secundum situm, sed præsentia ordinis bene est præsens cuilibet mobili ab eo antequam moueat, sed specialiter quando actu mouet. 86.4.8.9.10.
Angelus an possit dici vbique secundum aliquem sensum. ibidem. 12.& 87.1.15.
Angelus an possit simul mouere omne mobile cui potest esse præsens, folio. eodem.4.29.& 3.
Angelos plures esse simul an sit possibile. 87.4.26.
Angeli qui nunc sunt, an essent præsentes alij mundo, vel pluribus mundis si producerentur à deo. 88.1.36.
Angelus existens in cœlo an simul sit in terra, & econuerso. ibidem. 37. & 87.4.31.
Angelus potest esse in loco per essentiam, & etiam per operationem, sed diuersimodè. ibidem.39.
Angelus an possit non operari. ibidem.
Angeli operatio circa corpus an sit mouere. ibidem.
Angelus non potest infinita distincta cognoscere, nec per vnam notitiam, nec per plures. 110.2.17.
Angelus si per infinitas notitias intelligeret, esset deueniendum ad vnum infinitum. ibidem.18.
Angelus quando est, eius esse non dependet, à noua acquisione, aut deperditione. 93.2.7.
Angelus qui potest non esse, habet totum simul esse quamuis desineret esse. ibidem.12.
Angelus an possit moueri localiter. 88.3.3.
Angelus an possit moueri in instanti & etiam de loco ad locum non transeundo medium. 88.2.3.&.6.
Angelus malus si sit supremus in gradu naturæ, est mensura aliorum. 114.3.13.14.
Angeli ab initio cognouerunt dominum. 115.3.2.
Angeli naturali dilectione deum, creaturas, & se diligebant. ibidem.
Angelus non est compositus ex materia & forma. 116.1.9.
Angeli quatuor acceperunt in principio, de quibus magister tractat. ibidem.
Angeli differunt cognitione & libertate. ibidem.
Angelus caret ignorantiæ necessitate, licet omnes conueniant in natura & simplicitate, in generabilitate & corruptibilitate. ibi
Angelus est quid cuius operatio est integra, vt suppositi operantis 116.1.8.
Angelus non est principium elicitiuum per susceptionem operationis intelligendi secundum se totum. ibidem.
Angelus habet solam notitiam intellectiuam ceteris perfectiorem folio 116.2.14.
Angelus non est compositus ex genere & differentia. folio. eodem.15.
Angeli quo ad esse, ac pluralitas eorum immediatè dependent à deo. 117.2.5.
Angeli plures eiusdem speciei non possunt esse secundum aliquos, quorum opinio latè reprobatur. ibidem.6.&.7.
Angelos esse in numero multum excessiuo dicere non oportet. Folio eodem. 4.14.& 15.
Angeli omnes fortè sunt eiusdem speciei. ibidem
Angelorum pluralitas est ex beneplacito dei. ibidem.
Angelorum numerus est maior corporum cœlestium. folio. eodem.16.
Angeli præter ordinem naturæ in mouendo habent esse gratiæ. folio eodem.
Angeli aliqui deputantur ad hominum custodiam. folio. eodem, & 128.2.7.
Angelorum pauca sunt à nobis nota quæ habent coniecturam ex conditione animæ nostræ. 118.3.4.
Angelus est substantia & virtus habens operationem. ibidem 5.& 6.
Angelus intelligit per suam essentiam. ibidem.4.5.
Angelus cognoscendo se non indiget alio repræsentatiuo. folio ibidem.6.
Angelus non intelligit per species. 119.1.17.& ibi.2.20.
Angelus intelligit res per præsentiam rerum in se, vel in suis causis. eodem.2.21.
Angelus cognoscit res tam spirituales quàm corporales propter ordinem quem habent &c. ibidem.
Angelus non solum cognoscit accidentia sed etiam quantitates rerum. ibidem
Angelus cognoscit non discurrendo de ignoto ad notum. ibidem.
Angelus missus Christo in passione non erat de minoribus. folio. 128.3.8.
Angeli illuminantur, dum sacra mysteria eis reuelantur. 129.4.6.
Angelus alium angelum illuminat, confortando eius virtutem intellectiuam secundum aliquos, quorum opinio reprobatur. folio 130.1.8.
Angelus non illuminat angelum alium, proponendo veritatem. ibidem.
Angeli omnes secundum aliquos à solo deo illuminantur. folio eodem 2.19.
Angelus habet capacitatem perfectiorem nostra capacitate. folio 136.3.4.
Angelus custodiens adiuuat interiora. 28.2.4.
Angeli omnes quomodo dicuntur mitti. ibidem 4.5.& 6.
Angeli præbuerant ministerium in formatione mulieris ex costa Adæ. 138.1.2.
Angelus est liberior homine. 150.2.5.& 6.
Angelus in primo instanti sui esse non potuit demereri, potuit tamen mereri, quare & quomodo. 210.3.8.
Angeli neque boni neque mali possunt ex naturalibus suis noscere corpus Christi in eucharistia. 273.4.6.
Angeli species posset reparari absque reparatione eiusdem. folio 329.4.23.
Angeli plures possunt esse in eadem specie successiuè, licet non simul. ibidem.
Angeli non possunt introducere immediatè animam in corpus. folio 340.1.6.
An sint compositi. 116.2.18.
Angeli in resurrectione colligent pulueres suscitandorum. folio 340.1.6.
Animam non esse compositam ex materia & forma probatur. folio 31.4.4.
Anima recipit actus intelligendi, mediante potentia intellectiua. folio 33.4.15.
Animæ cæteræ omnes præter rationalem extenduntur & diuidun tur diuiso toto. 32.2.10.
Animæ interdum manent diu post diuisionem vt in plantis, & animalibus annulosis. ibidem.12
Animæ tam minus manent post diuisionem, quo animalia perfectiora sunt. ibidem.
Anima intellectiua in corpore, nex extenditur quantitate, nec afficitur qualitate. ibidem.12.13.

Anima

Anima rationalis quare in homine non ſit quanta ſicut cæteræ formæ. 32.4.14.

Anima rationalis potiſsimum poteſt probari non quanta ab indiuiſibilitate. 33.1.21.

Animam noſtram non eſſe intellectum, ſed quandam ſubſtantiam ſeparatam ponit Auerroys. 136.4.5.6.7.

cuius opinio reprobatur. ibidem.

Animæ potentiarum quædam ſunt vegetatiuæ, quædam ſenſitiuæ, quædam intellectiuæ. 12.2.8.

Animæ vegetatiuæ tres ſunt actus, videlicet nutrire, augmentare, & generare, quorum primus & vltimus, ſcilicet nutrire & generare (prout dicunt introductionem formæ ſubſtantialis in materia) poſſunt eſſe immediatè ab eſſentia animæ, præuia tamen alteratione ſecundum aliquas qualitates. ibidem.9

Anima ſeparata an eſſet in loco. 87.2.19.

Anima corpori iuncta eſt propter tres cauſas. 17.3.2.

Animas tot potuit deus producere quot fuerunt reuolutiones ſi. fuerunt infinitæ, reuolutiones infinitas. 19.3.29.

Animam eandem eſſe in omnibus hominibus eſt falſum. ibidem.23

Animas rationales eſſe plures quàm ſint angeli non repugnat. fo. 118.1.12.

Anima habet angelum cuſtodem ſui. 129.2.8.

Anima creãdo infunditur, & infundẽdo creatur. 136.3.2. & 137.2.7.

Anima vnitur corpori, ſicut forma. 136.4.1.2.3.

Anima eſt quo viuimus, ſentimus, mouemur, & intelligimus primum. ibidem.3.

Anima rationalis non eſt ex traduce. 139.1.1.

Anima intellectiua eſt ingenita & incorruptibilis. 139.2.4.

Anima intellectiua eſt ſeparabilis ſecundum operationem, & etiã à corpore contra aliquos qui reprobantur. ibidem.6.

Animal non variatur per reuolutionem materiæ. 157.4.6.

Animal rationale manet idem, licet pars formæ reſoluatur. folio 158.1.10.

Anima carni infunditur ad ſaluandam inſtitutionem humanæ propagationis. 159.3.2.

Animæ naturalia inæqualia recipiunt in creatione. ibidem.

Animæ non ſunt æquales ab origine, quo ad perfectiones gratuitas. 160.2.1.

Anima Chriſti in origine exceſsit omnes alias in ſpiritualibus. ibidem. 4.

Anima quo ad naturalia in origine poteſt tripliciter comparari. ibidem. 4.

Animæ non ſunt æquales ab origine, quo ad proprietates toti compoſito communes. ibidem.5.

Animæ non ſunt inæquales ab origine, quo ad proprietates proprias vt ſunt intellectus, voluntas. ibidem

Anima perfecta non recipitur in corpore melius diſpoſito contra aliquos. 163.10.

Anima humana à corpore dependet quo ad aliquas operationes. ibidem.

Anima non habet habilitatem ad malum remotum, ſed propinquum quæ tolletur per gloriam. 163.4.2.

Anima rationalis ſeparata eſt perſona ſecundum magiſtrum, in quo errauit. 191.2.2.

Animæ aliquæ ex priuilegio ſingulariter miſſę ſunt ad aliqua reuelanda. 204.2.8.

Anima Chriſti videndo diuinam eſſentiam nõ comprehendit ipſam. 204.3.10. & 11

Anima Chriſti quo ad lumen gloriæ excedit angelum. ibidem.12.

Anima Chriſti videndo deum cognoſcit omnia quantũ ad id quod ſunt, ſed non an ſint. 204.4.4.

Anima Chriſti ſciuit diem iudicij quando erit per reuelationem, vide. ibidem.7.

Anima Chriſti ſecundum ſe non habuit omnipotentiam, nec habere potuit. 205.4.7.

Anima Chriſti per virtutem ſibi aſsiſtẽtem potuit in omnes mutationes miraculoſas ordinabiles ad finem incarnationis. 206.1.9.

Anima Chriſti tota, & ſecundum omnes portiones non fuit beata ab inſtanti conceptionis. 207.2.10.

Anima eſt magis ratio patiendi quàm corpus. ibidem.11.

Anima nõ debet communicare cum corpore in actione meritoria. 110.3.9.

Anima ſeparata dicitur deſcendere ad inferos dupliciter. 215.2.5.

Anima Chriſti deſcendit ad inferos propter duplicem effectum quem habuit in illic exiſtentes. ibidem.6.

Anima boni latronis quomodo fuit in paradiſo immediatè poſt paſsionem. ibidem 8.&.9.

Anima Chriſti deſcenſus ad inferos quomodo eſt nobis ignotus. ibidem. 9.

Anima Chriſti quomodo ſimul fuit in inferno, & in paradiſo. ibidem. 3.10.

Animæ non omnes exiſtentes in purgatorio à Chriſto fuerunt liberatæ in triduo. 211.2.7. & col.3.

Animæ aliquæ liberatæ fuerunt à purgatorio, & quæ. ibidẽ 8.9.10.

Anima intellectiua eſt in Euchariſtia, vt forma corporea. 272.4.6.

Anima comparatur ad corpus tripliciter. 343.4.9.

Animæ damnatorum patientur ſecundum adaptationem, ſed dæmones ſecundum veritatem, opinio aliquorum. 347.1.7.

Animæ in purgatorio affliguntur per hoc quod retardantur à diuina viſione, quædam plus, quædam minus. 348.1.13.

Animæ affliguntur ab igne propter aliquem habitum infuſum ipſis ſecundum aliquos qui improbantur. 348.2.15.

Animam damnatam habere potentias ſenſitiuas, per quas paſsionem ſuſcipiat, aliqui opinantur. ibidem.

Animas ſeparatas, vel angelos pati ab igne per ſolam detentionẽ credunt aliqui. 356.2.18. & ſequen.

Animam ſeparatam habere perfectius eſſe quàm coniunctam intelligitur dupliciter. 362.4.22.

Anima reſumpto corpore, non videt deum intenſius, nec expeditius ipſa ſeparata. 363.1.6.

Animatio in reſurrectione corporum non eſt mutatio, ſed ſolum paſsio ſecundum aliquos. 340.2.10. & 3.12.

Anima non mouetur per hoc quòd pars eſſentialis mouet partem non eſſentialem, ſed quòd integralis integralem. 125.1.5.

Animalia venenoſa creata ſunt innoxia. 134.3.2.

Animalia muta non tunc fuerunt creata. ibidem.

Animalia venenoſa facta ſunt noxia propter peccatum. ibidem.

Annihilationem ante pœnam inferni nullo modo eligere liceret in quocunque caſu pro vitanda culpa. 293.4.10. & ſequen. 11.12.14.

Antecedens voluntatis quid ſit. 103.4.14.

Apoſtoli per eorum ſucceſſores ſunt vicarij dei, quantum ad regimen inſtitutæ eccleſiæ. 254.1.10.

Apoſtolica ſedes ſolum petenda eſt propter abſolutionem à ſententiis excommunicationis, vel propter diſpenſationes ab irregularitatibus. 298.3.13.

Apparitio ſpirituſſancti & miſsio differunt. 45.3.13.

Appetens aliquid apprehendit illud ſibi eſſe poſsibile. 121.4.13.

Appetitus ſenſitiuus participat aliqualiter de ratione. 149.2.12.

Appetitus quidam eſt naturalis, alius eſt electiuus. 362.4.18.

Appetitus naturalis, & elicitiuus differunt ſecundum ſuos actus. ibidem.

Appetitu naturali omnes homines de neceſsitate appetunt beatitudinem ſummè. 363.1.

Apprehenſio duplex. 149.2.4

Appropriatum eſt id quod de communi trahitur ad proprium. fo. 74.4.5.

Appropriatio eſt poſsibilis & vtilis. ibidem.5.& 6

Appropriatorum diſtinctio ducit nos aliqualiter in notitiam diſtinctionis perſonarum. ibidem.6

Appropriata cuiuſque perſonæ quæ ſint. ibidem.7

Appropriata inquantum eſſentialia priora ſunt propriis perſona tam, ſed inquantum appropriata ſunt poſteriora. ibidem.10

Approbatio pertinere poteſt tam ad intellectum quàm ad voluntatem. 63.2.4

Approbatio quid ſit. ibidem.5

Aquæ ſi ſint ſuper cœlos non poſſunt cadere. 133.3.10

Aqua per miſtionem olei quomodo illuſtratur. 133.3.10.

Aquæ diuina virtute ſecundum aliquos poſſunt eſſe ſolum ſuper cœlos, quorum opinio reprobatur. 133.2.3.

Aquæ naturaliter poſſunt eſſe ſuper cœlos, ſecundum aliquos, rationes reprobantur. ibidem.4.& ibidẽ.3.8.

Aquæ propriè non ſunt ſuper cœlos, niſi capiatur cœlum pro aere. ibidem.3.13.& 4.15.

Aqua maiorem habet terminabilitatem quàm aër. ibi.2.13.

Aquæ diluuij non aſcenderunt vſque ad paradiſum terreſtrem. 137.4.10.

Aqua baptiſmalis non habet aliquam virtutem inhærentem, ſed ſolum aſsiſtentem. 251.1.27.7.8.

Aqua baptiſmalis quam virtutem dicitur habuiſſe à contactu carnis Chriſti & quomodo. ibidem.28.

Aqua baptiſmalis ratione indigentiæ poteſt carius emi, vt baptizetur puer, non tamen ratione conſecrationis. 262.2.10.

Aqua colore vini tincta per ablutionem panni intincti vino non eſt materia debita ſacramenti Euchariſtiæ. 276.3.8.

Aquæ cum vino miſtio in calice non eſt de neceſsitate, ſed de congruitate. 276.4.4.& 277.2.8.

Aqua calici apponenda prius debet benedici, & in parua quantitate apponi. 277.1.5.ante.6.

Aquam vino appoſuiſſe Chriſtum probabile eſt. ibidem & 8.

Archangelus dicitur princeps angelorum. 123.1.8.

Argumentum accipitur dupliciter 216.2.6.ante.7

Aristoteles ponendo mundum æternum, non solum errauit contra fidem, sed contra rationem naturalem. 109.3.19.

Aristoteles ponens mundum æternum videtur sibi contradicere ei quod dixerat in 3. Physi. negando infinitum. ibidem.4.2.

Arrogatio quid sit. 336.3.5.ante.6.

Articulum fidei improbantes rationes quomodo solui possunt. folio 4.1.42.

Articuli fidei nec à priore, nec à posteriori sunt demonstrabiles. folio 3.4.40.

Articulis fidei nemo assentit, nisi libere volens. 4.1.41.

Articulum fidei nihil impossibile includere, est indemonstrabile. ibidem 3.48.

Articuli impossibilitatem magis quàm possibilitatem ex creaturis concludi posse videtur. 4.1.41.

Articuli fidei improbantes rationes clarè, & scientificè solui non possunt. ibidem.42.

Articulum fidei improbantes rationes solui non possunt, nisi ex fide. ibidem.

Articulis fidei assentimus tantum ex authoritate scripturæ sacræ. 4.3.49.

Articulos fidei quisquis confidit in via se posse intelligere, temerarius est. 5.2.12.

Articulo trinitatis plus est adhærendum propter fidem quàm propter persuasionem. 17.2.15.

Articuli fidei aliqui possunt probari & alij non. 216.3.11.

Articulos fidei aliquos nunc tenemur scire de necessitate salutis. folio 223.2.6.7.8.

Articulos fidei quomodo tenebantur credere patres antiqui, nota ibidem. 8.

Articulus quid est. 233.4.4.& 6

Articuli contenti in symbolo quomodo distinguntur. 224.1.9.

Articuli fidei non correspondent sacramentis, imò vnum continetur sub altero. 254.2.9.

Artificialia fiunt propter aliquam bonitatem, quam homo ex eis consequitur. 112.2.10

Ascendere in cœlum conuenit Christo ratione sui, & descendere ad infernum ratione nostri. 215.4.8

Ascendere ad cœlum conuenit Christo, decuit ex parte sua & nostra. ibidem.1.&.6.

Ascensio Christi in cœlum fuit nobis vtilior quàm fuisset præsentia. 216.4.10.

Ascendere in cœlum secundum quam naturam Christo conuenit ibidem. 9.& 11.

Assentiens alicui per medium contingens quod tamen putat esse necessarium opinatur, & scit interdum. 3.1.23.

Assensus duplex. 123.4.7.

Astrologi aliquando verè iudicant de hominibus sequentibus appetitum sensitiuum. 135.2.11.

Assumi possunt plures naturæ ab eadem persona. 183.1.5.

Assumi hypostaticè non est maius, quam assumi beatificè. 185.3.10.

Assumptio naturæ humanæ non includit aliquem ordinem naturæ. 186.3.12.& 3.

Assumptio includit ordinem rationis inter partes assumptas. ibidem 13.

Assumptio humanitatis includit ordinem secundum fructum. ibidem 13

Assumptum semel à verbo nunquam dimissum fuit. ibidem.15

Assumere actiuè est commune toti trinitati. 191.3.9.

Assumere actiuè dictum conuenit personæ perfectius, quàm essentiæ, quanuis vtrunque assumat. eodem.2.5.

Assumptio naturæ terminatur ad vnionem, vel ad essentiam. 191.4.5.& 192.1.13.

Assumptio naturæ humanæ ad diuinam non terminatur ad vnum in natura, sed in persona. ibidem.10.

Assumens agens est vniens, sed non omnè vniens est assumens. 192.2.5.

Attentionem requiri ad orationem, & ad quodlibet opus dupliciter intelligitur. 290.1.6.7.

Attributa diuina quomodo differant duplex opi. 14.4.5.

Attributa diuina non differre ex natura rei circunscripta omni opinione intellectus. 3.4.6.

Attributa quæ dicunt cattalitatem, vel ordinem ad creaturas non accipiuntur à deo secundum se nisi in ordine ad creaturas, opiniones duæ. 16.1.15.

Attributum dupliciter accipitur 15.3.6.

Attributum largè quid. ibidem

Attributum strictè quid 7.

Attributa sola ratione differunt 15.4.13.

Attributa quæ deo attribuimus intelligenda sunt ipsi conuenire secundum altiorem modum, quàm conueniant creaturis. 80.2.6

Attributio est dispositio imperfecta remissionis peccati, & contritio est dispositio perfecta. 292.2.8.

Authoritati magis est innitendum, quàm rationi in sacra scriptura. 1.3.12.

Authoritas ecclesiæ quomodo facit credere Euangelio. folio 221.2.8.& 222.1.9.

Audita à deo certiora sunt quibuscunque visa in lumine naturali. folio 1.2.10.

Auersio à deo non habet influxum. 174.2.7.

Auerroys posuit intellectum esse quandam substantiam separatam ab anima, & eadem in omnibus hominibus, cuius opinio reprobatur. 136.4.5.idem.6.

Augustinus videtur ponere angelos compositos, sed non ex intensione, sed solum loquendo secundum opinionem aliorum. 116.2.17.

Augmentum spirituale per gratiam fit dupliciter sicut corporale. 279.4.6.

Auxilium speciale non requiritur ad hoc quòd homo se præparet ad gratiam. 155.2.6.7.

B.

Baptismus Ioannis fuit institutus triplici causa, & quæ fuit causa primariæ institutionis. 254.4.9.& 10

Baptismus Ioannis non conferebat gratiam. ibidem.4.

Baptizati baptismo Ioannis an essent baptizandi baptismo Christi. 255.6.7.

Baptismi definitio, forma & institutio ibidem.2.2

Baptismus de necessitate requirit expressionem trium personarũ trinitatis. 255.3.4.

Baptismi forma requirit expressionem actus, & personæ baptismũ sucipientis. ibidem 10.

Baptizans non est de necessitate sacramenti nominandus, sed solum secundum institutionem ecclesię. ibidem.11.

Baptizans per formam suam intendens inducere errorem non baptizat. eodem.4.4.

Baptismus an possit simul à duobus æqualiter conferri vno proferente verba, & alio abluente. 256.2.4.5.

Baptismus an possit conferri à duobus simul proferentibus verba, & æqualiter abluentibus. 256.3.10.11.12.

Baptismus debet fieri in aqua, vt probatur, 257.1.4.5.

Baptismus potest fieri per immersionem, aspersionem, & superfusionem. ididem.9.

Baptismus & circuncisio non conueniunt per ablationem originalis, sed per collationem alicuius spiritualis ibidem.2.11.

Baptismum recipientes sunt in multiplici differentia. ibidẽ.2

Baptismo suscepto remanent pœnalitates. ibi.3.2.

Baptismus dignè suscipienti tollit omnem culpam tam actualem quàm originalem quam recipit. 257.3.4.5.

Baptismo deletur omnis pœna cuilibet peccato, quo ad forum dei, non sic autem quo ad forum ciuile. eodem.4.4.5.

Baptismus tantum est vnus, ac omnes alij habent ad vnum attributionem. 261.1.6.

Baptismus multis operibus attribui potest. ibidem.

Baptismus flaminis & pœnitentia quantum ad liberationem culpæ malo præualent baptismo fluminis. ibidem.8

Baptismus fluminis quantum ad liberationem à malo pœnæ præualet cuilibet baptismo. eodem.2.9.

Baptismus flaminis & sanguinis supplent vicem baptismi aquæ. ibidem. 11.

Baptismus flaminis non habet locum in paruulis, sed solum in adultis. ibidem.13.

Baptismum recipiens à ministro præciso cognito, peccat mortaliter. 262.1.7.8.eodem.3.11.

Baptismum recipiens à ministro peccatore non præciso, non peccat. ibidem.1.8.

Baptismus Ioannis qualis fuerit, opiniones duæ. 254.5.6.& 8

Baptismus requirit intentionem ex parte ministri. 263.3.4.5.

Baptismi sumptio potest diuidi sicut Eucharistiæ sumptio. folio 269.3.10

Baptismus quare non iteratur, & bene Eucharistia. 281.1.9.

Balsamum imponendum non est de necessitate extremæ vnctionis sicut oleum. 309.3.9.ante 10.

Baptismus potest fieri à ministro non ordinato, & ex materia non consecrata, non sic autem extrema vnctio ibidem.10.

Baptismo indigent omnes ingredientes ecclesiæ statum, sed extrema vnctione indigent soli ægroti. 310.2.10.ante.11.

Beatus non potest velle aliquid discordans voluntati diuinæ, aut defectus ordinationis, nisi dentur à consideratione. 124.1.7.

Beatitudo tam hominis quàm angeli consistit in operatione intellectus & voluntatis circa primum obiectum. 120.3.4.

Beatitudo duplex. ibidem.

Beati non possunt errare, quia vident in vniuersali & particulari. 123.4.7.

Beatus eodem actu videt verbum, & nos in vita. 233.3.5.

Beati non diligunt damnatos ex charitate. 233.3.7.

Beati.

Beati diligunt inimicos viatores ſicut nos. ibidem.
Beati reſurgent cum integritate membrorum, & ſi illa defuerint in hac vita, ſupplebitur totum. 341.4.6.
Beati reſurgent cum integritate membrorũ, licet non ma[l]. 342.1.6
Beati non cognoſcunt orationes noſtras mentales vel vocales cognitione beatifica. 351.1.11.
Beati auxiliantur nobis apud deum, quanuis nos lateat ſecundum quod vident deum velle. ibidem.9.
Beati memoriam habebunt peccatorum ſuorum in gloriam ſuam. 353.1.7.
Beato licet diſpliceant mala quæ egit, veruntamen propterea non triſtabitur. ibidem
Beati Chriſti imitatores, & mali omnes diuerſimodè iudicabunt. 354.1.9.
Beati videntes diuinam eſſentiam, vident omnia in ipſa ex natura talis viſionis ſecundum aliquos qui reprobantur. 357.4.10.11.
Beati videntes diuinam eſſentiam aliquas res vident in ea, vel omnes aliquo modo. 358.1.13.14.
Beatos omnes ſe velle dictum præſtantius quàm vilè emere, & carè vendere. 362.3.15.
Beati gaudent de pœnis damnatorum, quia in eis vident impleri ordinem diuinæ iuſtitiæ. 364.2.8.
Beati poſſunt videre corporaliter & ſpiritualiter pœnas damnatorum. 364.1.4
Beati in cœlo non vident pœnas damnatorum in inferno propter diſtantiam. ibidem.5.
Beati nullo modo compatientur de pœnis damnatorum. ibidem.
Beatitudo ſine gloria, an ſit de effectibus prædeſtinationis. folio. 94.3.11.
Beatitudo datur ſimpliciter, & non ſub conditione. 122.3.7.8.
Beatitudo accipitur pro illo quod beatificat extrinſecè & intrinſecè. 355.1.5.
Beatitudo intrinſecè & formaliter creaturam perficiẽs perfectior eſt ea quæ ſolum extrinſecè perficit. ibidem.6.& 7.
Beatitudo formalis non conſiſtit in perfectione corporali, ſed ſpirituali. ibidem.7.& 8.
Beatitudo conſiſtit in operationibus potentiarum ſpiritualium nõ corporalium, nec totius compoſiti, ſed partis. ibidem.11.
Beatitudinis inæqualitas non prouenit ex parte viſionis, ſed per reuelationes ſecundum aliquos. 357.1.27.
Beatitudo formalis dupliciter accipitur & definitur. 358.4.10.
Beatitudo formalis quæ eſt optimum hominis, conſiſtit in aliqua operatione. ibidem.11.
Beatitudo formalis hominis conſiſtit in vna operatione tantum, & non in pluribus. ibidem.12.
Beatitudo formalis ſolum conſiſtit in operatione intellectus. ibidem. 14.15.
Beatitudo non poteſt conſiſtere in amore benevolentiæ hominis ad deum. 359.1.16.
Beatitudo accipitur dupliciter. 360.4.5.
Beatitudo aggregans viſionem & delectationem perfectior eſt altera quæ eſt perfectiſsima operatio. ibidem.6
Beatitudinem ſanctorum poſt reſurrectionem augeri, intelligitur dupliciter. 361.2.4.
Beatitudo reſumpto corpore erit perfectior quàm modo per hoc quod anima promptius exercebit ſuam operationem ſecundum aliquos qui improbantur. 361.1.7.8.
Beatitudinem in ſpeciali voluntas non poteſt velle, & etiam nolle 362.4.18.
Beatitudinem in particulari appetimus libere, ideo meremur. ibidem. 18.19.
Belial etiam ſecundum aliquos, eſt nomen proprium. 128.1.2.
Benedictio ſecundæ diei quare omittitur. 133.2.2.
Benefacere non eſt ſe præparare ad gratiam, niſi in eo qui eſt in ſtatu merendi. 124.3.15.
Beneficia nobis exhibita in principio ſunt duplicia. 129.1.9.
Beneficium datum pro obſequio eſt ſimoniacum. 315.3.7.
Beneficium ſimplex non poteſt vendi ſine ſimonia. 316.1.11.
Berengarij confeſsio quantum ad ſacramentum Euchariſtiæ. folio 271.3.13.
Berengarius propter confeſsionem ſuam in maiorem hæreſim inducit nos quàm habuerit, niſi de ſpeciebus intelligatur. folio 272.2.25.
Bigamiæ annexa eſt irregularitas, duæ opiniones circa hoc. 319.1.5
Bigamia contrahitur ſex modis. ibidem.
Bigamus poteſt diſpenſari à papa, vt omnes ordines recipiat. ibi.8.
Bigamus poteſt ab epiſcopo diſpenſari, vt recipiat minores ordines. ibidem.8.
Bigamus qui inſidiatus eſt primæ vxori deſiderio ſecundæ, vel qui ſecundam duxit viuente prima, pœnitentia indiget. 337.1.7.
Bigamus eſt irregularis non propter peccatum præcedens, ſed defectum ſignificationis. ibidem.7.
Blaſphemia creatoris & periculum ſubuerſionis faciunt quòd fidelis poteſt relinquere infidelem. 332.3.16.&.4.19.
Bonitas rei eſt duplex. 98.4.4.
Bonitas dei eſt cauſa exiſtendi creaturis. 85.4.7.
Bonitas moralis ſumitur ex obiecto & circunſtantiis. 124.1.5.
Bonitas & malitia ſunt rerum habitudines. 163.2.5.6.
Bonitas vel malitia actus moralis conſiſtit in conformitate, vel difformitate rationis. 171.3.5.
Bonitas duplex moralis & meritoria. 172.3.7.
Bonitas moralis non recipit directionem in finem. ibidem.8.
Bonitas hominis eſt duplex ſcilicet naturæ & artis. 262.3.4.
Bonitas maior ineſt homini per intellectum quàm per voluntatem abſolutam. 256.4.23.
Bonitas dei præcedit bonitatem viſionis dei, ſed non bonitatem viſionis nobis bonæ. eodem.3.12.
Bona ſpiritualia quæ ſunt de neceſsitate ſalutis, non debent amitti propter quodcunque ſcandalum. 331.2.5.
Bona ſupererogationis an omittenda ſint propter quodcunque ſcandalum. ibidem.5.
Bona indifferentia dimittenda ſunt, quandiu durat ſcandalum pu ſillorum. eodem.3.7.
Bona omnia quæ ſunt circa vltimum finem, ſunt in deum referibilia. 13.4.7.
Bonum creatum additum bono increato an reddat totum melius 99.4.4.5.6.
Bona pure moralia in nõ prędeſtinatis, an ſint volita à deo. 103.1.6.
Bonum reſpectu alterius dicitur dupliciter. 112.1.10.
Bonum triplex. 124.1.5.
Bona ſunt multiplicia. 152.1.2.
Bonum ſecundum aliquos ſemper dicit aliquid abſolutum, quorum opinio reprobatur. 162.1.8.9.
Bonum & ens non conuertuntur. eodem.2.13.14.
Bonum dicit aliquid reſpectiuum. eodem. 3.17.
Bonum finis dicit perfectiorem. eodem.4.20.
Bonum & iuſtum æqualiter omnibus perſonis diuinis conueniũt. 163.1.25.
Bonum & malum diuidunt ens. eodem.2.7.
Bonum quantum bonum non eſt cauſa mali. ibidem.3.4.
Bonum per modum efficientis & finis, poteſt eſſe cauſa mali. ibid.
Bonum eſt ſui diffuſiuum ratione perfectionis. 163.4.8.
Bonum eſt duplex, & ſimiliter malum. 164.2.4.
Bonum poteſt eſſe abſque omni malo. 165.3.5.
Bonitas moralis conſiſtit in conuenientia ab eius ad rationem rectam. 166.4.7.
Bonum poteſt dupliciter conſyderari. 169.2.5.
Bonum & malum ſunt contraria mediata. 171.2.11.
Bona non omnia remunerabuntur vita æterna, nec omnia mala pœna æterna. 171.4.13.
Bonum & malum poſſunt ſumi dupliciter. 172.1.3.
Bonum difficilius ad acquirendum cadit ſub maiori merito, & cõſequente præmio. 173.4.5.
Bonum & malum in diuerſis generibus poſſunt eſſe in eodem. 172.1.3.
Bonum & malum circa actum deliberatum opponuntur priuationi ibidem.
Bonum potentius eſt ad agendum quàm malum quantum ad effectum poſitiuum. 213.2.11.
Bona gloriæ conſiſtunt in tribus. 216.4.7.
Bonum minus aliquando eſt magis meritorium quàm maius. 229.4.2.
Bona non ſemper ſunt optanda inimicis. 230.2.8.9.
Bonum maius non ſemper eſt magis diligendum, niſi à voluntate quæ mouetur ab obiecto. 234.2.10.
Bona facta extra charitatem non proſunt ad remiſsionem pœnæ licet bene ad fortificationem ſubiecti ſecundum aliquos qui improbantur. 286.4.4.5.7.
Bonum commune non eſt præferendum bono particulari, niſi quando particulare eſt pars illius communis. 294.4.11.
Bona matrimonij ſunt fides, proles, & ſacramentum. 322.2.6.
Bonorum tripliciũ matrimonij numerus & ſufficientia. ibidem.
Bonum commune melius bono priuato quando ſunt eiuſdem generis. 326.2.8.
Boni & mali reſurgent in illa quantitate ad quam natura non errans nata eſt producere. 342.1.6.
Bonorum & malorum reſurrectio, ſine quibus defectibus fiat ibidem. 8.9.
Bonorum & malorum cognitio vniverſaliter inerit omnibus iudicandis per modum reuelationis. 352.4.5.
Bonum per ſe & per prius cadit ſub obiecto intellectus quàm voluntatis, licet in ipſum voluntas propriè tendat. 359.3.19.
Bonum maius nõ ſemper opponitur deteriori malo. eodem.4.23.
Bonum habitum maius habitione quàm habetur, eſt immediatum obiectum

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

obiectum amoris amicitiæ. 360.2.11.
Bruta habent voluntatem, prout dirigitur contra rationem. 150.1.6
Bruta ex simplici apprehensione, & magis conuenientis apprehendunt ipsum. ibidem.
Bruta non solum cognoscunt obiectum exterius, sed etiam actum proprium. 13.1.22.
Bruta habent actus reflexos, ibidem.

C.

Calix & patena ex qua debent esse materia. 281.1.8
Calor si per se subsisteret à virtute diuina, calefaceret. 125.1.5.
Capitale dicitur quod multa continet. 174.4.4.
Capacitas intellectus & voluntatis potest terminari per aliquod finitum informatiuè, non tamen obiectiuè. 13.1.13.
Capacitas animæ propinqua semper augetur in via, sed remota, neque augetur, neque minuitur. 203.2.13.
Caput habet rationem conuenientiæ & differentiæ cum aliis membris ordine, professione, & virtute. 203.3.4.
Carentia scientiæ & virtutis fuisset in pueris in primo statu. 141.3.7.
Carentia visionis æternæ potest dupliciter intelligi. 155.3.4.
Carentia iustitiæ originalis est à deo subtrahente iuste donum suum folio 157.3.15.
Caro à fœditate purgatur secundum aliquos. 158.4.4.
Caro Christi ante conceptionem fuit peccato obligata in parentibus. 187.1.2.
Caro Christi vt vniretur fuit purgata per spiritum sanctum. ibidē.
Caro Christi fuit talis qualis fuisset in statu innocentiæ. ibidem
Carne apparente in eucharistia quid faciendum. 273.4.8.& 274.9.10.11.
Casus & fortuna sunt causæ per accidens quæ non sunt attribuendæ primæ causę. 81.2.6.
Casualia & fortuita videntur subterfugere diuinam prouidentiam sed non subterfugiunt. 92.2.8.9.
Casus est tempus præfixum angelis merendi. 124.3.4.
Catechumenus quid est, & in quibus tenetur instrui. 264.1.56.
Catechismus rectè præcedit baptismum. ibidem.6.
Catechismo contrahitur quoddam vinculum spirituale cognationi simile. 336.1.8.
Causalitas secundarum causarum deducit nos in notitiam primæ causæ. 17.4.6.
Causalitas omnis in vna persona existens est alia. 18.1.12.
Causa cognosci quid est ex effectu potest duobus modis. 18.2.11.
Causare per intellectum & volūtatem est nobilissimus modus causandi. 80.3.5.
Causa non est in diuinis respectu diuinorum. ibidem.7.
Causalitas dei siue se extendat immediatè ad omnes, siue non arguit deum omnia distinctè cognoscere. 81.4.19.
Causa vniuersalis tripliciter dici potest. ibidem.20
Causa vniuersali cognita an cognoscantur effectus distincti. ibidē
Causa immediata est duplex scilicet producens & conseruans, de prima non est verum quòd deus sit semper causa immediata, sed de secunda verum est. 85.4.5.
Causarum triplex gradus. 89.2.6.
Causa totius vel totalis effectus prædestinationis, an reddi possit. folio 94.2.7.
Causa creationis rerum est bonitas creatoris. 107.2.2.
Causam agentem præcedere suum effectum duratione siue per intellectum, aut inquantum agens absolutè non est necesse. folio. 18.1.12.
Causa non præcedit semper tempore effectum. 123.2.7.
Causalitatem aliquid dicitur habere super actum dupliciter. folio 135.1.4
Causalitatem aliquid habere super actum in causando, tripliciter potest intelligi. ibidem.
Causalitatem aliquid habet impediendo super actum dupliciter. folio eodem.5
Causa non est quærenda voluntatis diuinæ. 144.2.2.
Causa efficiens peccatum est triplex 111.3.8.
Causa efficiens remissionis peccati triplex est. ibidem.
Causæ secundæ possunt suo effectu multipliciter impediri, licet non deus. 111.2.7.
Celare confessionem est de iure diuino. 97.2.6.
Cœlum quod inter creaturas visibiles est pars nobilior significat vniuersum. 1.2.9.
Cælum tria continet, opacitatem, deformitatem, & diuersitatem. folio 107.1.1.
Cælum habet diuersitatem in partibus suis ibidem
Cælum habet duplicem motum. ibidem
Cælum nunc secundum vt plures loquentes non dicitur creari, quā uis conseruetur à deo quanuis secundum rei veritatem oppositum sit sentiendum. 108.2.19.
Cæli reuolutionibus datur prima & vltima. 109.1.9
Cælum à nihilo vltra cœlum distat distantia locali. 101.3.15.
Cælum empyreum esse non potest demonstrari, nec quòd sit corporeum. 112.3.3.
Cœlum aut corpus aliud cœleste cognoscitur per visum aut per motum. ibidem.
Cœlum empyreum visu non comprehenditur, nec subiacet motui. ibidem.
Cælum empyreum esse tenetur authoritate Strabi & Bedæ, potest tamen aliqualiter persuaderi. ibidem.
Cælum stellatum partim diaphanum, & partim lucidum est cælum cristallinum omnino diaphanum, & cælum empyreum erit omnino lucidum. ibidem.
Cælum empyreum secundum aliquos est factum propter ordinem vniuersi, quorum opinio reprobatur. ibidem.4.
Cælum empyreum licet sit immorum, non tamen est immobile. ibidem. 4.
Cælum empyreum non est factum propter angelos, cum non sit in loco secundum aliquos, nisi per operationem. ibidem. 4.5.
Cælum empyreum factum est propter corpora sanctorum. ibidem. 6.
Cælum empyreum debet esset non motum, quia sancti sunt ibi in plena fruitione quietante ipsorum intellectum. ibidem.
Cælum empyreum est locus contemplationis non propter angelos, sed propter homines. ibidem.7.
Cælum empyreum non influit cum non sit motum, & sit deputatum ad locum sanctorum. ibidem.3.
Cælum empyreum influit probabiliter. ibidem.4.
Cælum empyreum agit per lumen in corpus propinquum & influit. ibidem.
Cælum empyreum in ordine ad alios non habet nisi rationem cōtinentis & non conseruantis. 113.1.7.
Cælum secundum aliquos non habet materiam. 131.1.16.
Cælum large potest dici materia. 131.3.13.
Cælum secundum aliquos intelligitur aër. 133.2.2.
Cælum cuius figuræ sit. ibidem.
Cælum an moueatur & quomodo dicatur firmamentum. ibidem.
Cælum cristallinum potest dici aquęum propter proprietates. ibidem. 4.13.
Cælum non diuiditur propter motum planetæ in ecentricis & epiciclis. 134.2.8.
Cælum si diuideretur, adhuc non corrumperetur. ibidem.
Cælum ante alia ornatur. ibidem.3.2.
Cælum secundum aliquos est figuræ semicircularis, quorum opinio reprobatur. 134.2.3.
Cælo conuenit figura capasima. 134.2.4.
Cælum secundum aliquos causat aliqua viuentia ratione intelligentiæ vnitæ. 134.4.6.
Quorum opinio reprobatur. ibidem.
Cælum habet virtutem generatiuam rei vnientis, sicut habent multa semina. ibidem.7.
Cælum habet causalitatem respectu generabilium & corruptibilium. ibidem.5.
Cælum non habet causalitatem productiuam, aut impressiuam super actus nostros. 135.1.7.
Cælum non habet aliquam impressionem in liberum arbitrium. ibidem. 8.
Cælum habet causalitatem super liberum arbitrium impediendo actum eius indirectè per impedimentum virium sensitiuarum. ibidem. 2.10.
Cælum habet causalitatem vt remouens, vel prohibens respectu voluntatis. 1.2.10.
Cælum est causa dispositiua corporis. ibidem.12.
Cælum coagit per motum tanquam per formam. ibidem.3.7.
Cælum non agit per motum tanquam per rationem agendi. ibi.6.
Cælum secundum aliquos non ageret nisi moueatur. ibidem.10.
Cælum non oportet moueri ad hoc quod agat. ibidem.11.
Cælum empyreum agit in hæc inferiora sine motu. ibidem.
Cælum in ascensu Christi cessit corpori Christi. 344.4.15.
Cælum est subtilioris naturæ quàm quodcunque inferius. 133.3.10.
Cælum aquæum non immediate produceret frigiditatem in istis inferioribus si esset. ibidem.8.
Cęlum non videtur ratione sui motus localiter esse causa alterius alterationis. 347.2.13.
Certus esse quis potest certitudine fidei de paruulo quod sit in gratia de se nequaquam. 48.3.13.
Certius potest dici aliquid dupliciter. 219.2.8.9.
Certitudo est duplex. 220.3.7.
Certitudo cognitionis causatur ex medio causante eum, quomodo vide. 220.4.12.
Certitudo quid est. 225.2.5.
Character baptismi quid est, opi. & improbatio. 255.3.4.5.

Characterem

Characterem baptiſmalem ponentes in potentia intellectiua improbantur. ibidem.7.& 258.1.10.
Character ſecundum veram opinionem eſt relatio rationis,qua deputatur aliquis ad ſacras actiones. 258.2.11.
Characteris traditio à beato Dionyſio ortum ſumpſit. ibidem.
Character imprimitur in confirmatione. 265.2.11.
Character ordinis quid ſit, & an in vnoquoque ordine imprimatur. 312.2.5.& 3.11.
Character ſemper imprimit in traditione inſtrumenti pertinentis ad principaliorem actum. eodem 2.6.
Character diaconatus in quo actu impri.opi.duæ. eodem 3.7.8.
Characteres tot differentes ſpecie vel genere poſſunt eſſe in aliquo quot diſtincti faciendis poſſunt deputari. eodem 10.
Charitas non neceſſariò exigitur ad hoc vt quis ſit charus.46.3.4.
Charitatem pro actu quo diligimus omnes ponunt habitualem magiſter negat. 47.1.5.
Charitatem habitualem negantes quomodo ſuſtinent opinionem magiſtri. ibidem 6.
Charitas pendet ex duobus, ſcilicet ex deo influente, & ſubiecto recipiente. 47.4.4.
Charitas datur interdum inæqualiter his qui ſunt æqualiter diſpoſiti. ibidem.
Charitas non datur ſecundum proportionem naturalium ibi.5.
Charitatis intenſio datur ſecundum conatus intenſionem. ibi.
Charitas non ſemper augetur ſecundum augmentum conatus quo ad difficultatem. 48.1.8.
Charitatẽ receperunt angeli ſecundũ proportionẽ naturæ ſuæ.ibi.
Charitatis aut alterius formæ augmentatio attenditur ſecundum gradus eſſentiæ. 49.3.22.
Charitatem nobis ineſſe poſſumus aſſentire probabiliter.47.3.20.
Charitatis cognitionem ſumimus,vel ab obiecto, vel ab actu ipſo ibidem. 21.
Charitatis inexiſtentis maximum ſignum eſt carere remorſu conſcientiæ. 48.3.9.
Charitatem noſtram angelus poteſt videre in anima noſtra,& per conſequens ſcire nos eſſe in charitate. ibidem.
Charitas minima in patria eſt maior charitate maxima in via. folio 52.2.11.
Charitas viatoris ex natura ſua poteſt augeri vſque ad maximam beatorum tamen non ſic eſt ex ordinatione. ibidem.
Charitas ex natura ſua poteſt minui cum non conſiſtat in indiuiſibili. 52.3.6.
Charitas nunquam minuitur quantum ad eſſentiam habitus,quantuis feruor actus minuatur. 52.4.15.
Charitatis venenũ eſt cupiditas,quomodo debeat intelligi.53.2.14
Charitatem minui per venialia, etiã quo ad eſſentiam habitus eſt aliqua opinio. 52.3.6.& ibidem 4.14.
Charus deo quis poteſt dici tripliciter. 53.2.26.
Charitatem æqualem habentes ſunt æqualiter deo chari, quo ad præmium eſſentiale,inæqualiter autem quo ad præmium accidentale. ibidem
Charitas an cadat ſub præcepto. 225.3.2 & 226.3.6
Charitas omnes actus perficit, ſed quoſdam mediatè, & alios immediatè. 151.3.8.
Charitas in habente eam non ſemper ordinat actus illius.171.3.7.
Charitas eſt principium quo viuimus ſpiritualiter. 175.2.11.
Charitas qua diligitur deus & proximus,attendunt eandem rationem. 199.1.9.
Charitatis intenſio non prærequirit intenſionem fidei. 220.2.13.
Charitas eſt forma fidei acceptæ ſecundũ eſſe meritorium.ibi.4.5.
Charitatẽ eſſe formã aliarũ virtutũ poteſt dupliciter intelligi. ibi.
Charitatis obiectum eſt deus. 222.2.18.
Charitate non diligitur proximus niſi propter deum, & quando propter ſe tunc eſt amicitia ibidem.
Charitas magis reſpicit amorem amicitiæ, quàm concupiſcentiæ. folio 227.1.ante.7.
Charitate non omnia ſunt diligenda. ibidem.7.8
Charitate non diliguntur dæmones damnati,neque angeli. ibi.8.
Charitas quomodo habeat ordinem ſecnndum velle complacentiæ & deſyderij nota. ibidem.7.8.
Charitas habet ordinem in diligendis, ſed non fides,vide quare. 228.1.11.& 229.3.5.6.
Charitatis præcepta quomodo ſunt ad inuicem connexa. 225.3.2.
Charitatis diffinitio. ibidem.7.
Charitas an inclinet ad diligendum deum amore concupiſcentiæ. folio 228.1.11.12
Charitas inclinat in odium inimici,inquantum talis 230.2.8.9.
Charitatem quomodo intelligendum eſt nunquam excidere. folio ibidem.4.2.& 231.1.1.5.6.
Charitas ſemel habita poteſt amitti. ibem.6.7.
Charitas incipiens minor eſt charitate perfecta,licet in vno incipiens,maior ſit proficiente in alio aliquando. ibidem.2.7.
Charitas manet in beatis quantum ad habitum, & quantum ad actum. 233.2.5.
Charitas vtrum diminuat charitatem vel augeat. 238.4.4.5.
Charitas inter habitus viæ eſt nobilior vno modo,non tamen ſimpliciter. 356.2.18.
Charitas intenſior aliquando ſequitur cognitionem remiſsiorem. eodem. 3.21.
Charitas pertinet ad amorem amicitiæ,& frutitio ad amorem cõcupiſcentiæ. 362.3.13.
Cherubin dicitur plenitudo ſcientiæ. 123.1.9.
Seraphin autem ardens diciter. ibidem.
Cherubin & flammeus gladius ante paradiſum terreſtrẽ quomodo ſint. 155.2.2.
Chriſma habet maximam conuenientiam cum effectu confirmationis. 265.1.6.
Chriſma debere conſecrari vt fiat debita materia confirmationis opiniones duæ, quarum prima improbatur. 265.1.5.6.
Chriſto data eſt beatitudo animæ ſine vllo merito. 202.4.2.
Chriſtus operabatur quędam humana,quædam diuina.209.1.5.6.
Chriſtum habere vnum eſſe,vel plura declaratur. 193.4.10.14.15.
Chriſtus non ſic meruit nobis per paſsionem ſuam, vt ſuum meritum cedat nobis in meritum. 210.4.7.
Chriſtum incæpiſſe eſſe, an concedatur. 201.3.5.6.7.
Chriſto competit poteſtas excellentiæ reſpectu ſacramentorum. 262.3.4.
Chriſtus pœnam peccatorum noſtrorum portauit. 211.1.2.
Chriſtus non eſt cognitus à dæmonibus, niſi per reuelationem. 120.2.19.
Chriſtus licet minor fuerit angelis in ordine naturæ,non tamen gratiæ. 128.3.8.
Chriſtus habuit angelum cuſtodem. 129.1.11.
Chriſtus non fuit decimatus in lumbis Abrahæ. 187.1.2.
Chriſtus non eſt filius ſpirituſſancti, licet de eo ſit natus. 189.4.2.& 190.1.4.& 2.col.7.
Chriſtus eſt filius ſpirituſſancti per creationem & adoptionem cum dupla determinatione. 190.1.5.
Chriſtus eſt filius totius trinitatis ſicut ſpirituſſancti.ibidem. 2.6.
Chriſtum eſſe filium ſpirituſſancti per creationem & adoptionem quare Auguſtinus negauit. ibidem.
Chriſtus dicit tantum vnum ſuppoſitum, & non plura. 193.1.6.7.
Chriſtus eſt vnum licet importet plures naturas. 193.2.9.ante.10.& ibidem.14.
Chriſtum eſſe plura dicunt aliqui, aliis dicentibus ipſum,nec eſſe vnum,nec plura. ibidem.10.11.
Chriſtus ſecundum plures ſubſtantias non poteſt dici plures,quia altera non prædicantur de eo. ibidem.16.
Chriſtianus ſi licitè alicui ſeruit,tenetur obedire in his ad quæ eius poteſtas extenditur. 178.2.4.
Chriſtiani legitimè ſubſunt principi ſæculari fideli.ibidem. 4.5
Chriſtus poteſt dici aliud, & aliud ſecundum diuerſas naturas 193.2.18.
Chriſtus non eſt compoſitus ex partibus per inhærentiam,ſed ſecundum ſubſiſtentiam. 193.2.18
Chriſtus non omnino eſt ſic compoſitus ſicut homo ex corpore & anima. 194.3.7.8.
Chriſtus per incarnationem factus eſt verus homo. ibidem.3.
Chriſtum ſolum aſſumpſiſſe corpus & animam diuiſa reprobatur. ibidem. 3.
Chriſtus non fuit bis natus propriè. 197.1.6.ante.7.
Chriſtus an habuerit plures filiationes tres opiniones ſunt, quarum tertia inter primas mediat. 197.1.6.7.
Chriſto ſecundum duplicem excellentiam debetur dulia & latria. 198.2.7.
Chriſtus ſecundum quod homo,an & quomodo dicatur perſona. 199.2.2.
Chriſtus ſecundum quod homo,an ſit filius adoptiuus. ibidem.
Chriſtus ſecundum quod homo nullo modo eſt perſona. ibid.3.8.
Chriſtus aliter habet naturam humanam,& aliter alij homines. ibidem. 9.
Chriſtus ſecundum quod iſte homo,an dicatur perſona.ibid.9.11.
Chriſtus an ſit creatura,ſunt tres modi dicendi. 200.3.6.7.& 8.9.
Chriſtum eſſe creaturam poteſt abſolute concedi in vno ſenſu. 201.1.7.
Chriſtum ſemper fuiſſe diſtinguendum eſt ſicut Chriſtum incepiſſe eſſe. 202.1.5.6.
Chriſtum potuiſſe peccare eſt dubitabile ſecundum diuerſos modos dicendi. ibidem.
Chriſtus potuiſſet peccare ſi aſſumpſiſſet naturam in puris naturalibus. ibidem.7.
Chriſtus potuit peccare ſecundum quod homo. eodem.2.9.10.
Chriſtus ſecundũ naturam diuinam non potuit peccare, quia non voluit. ibidem.12.

Chriſtus ab inſtanti ſuæ conceptionis habuit gratiarum plenitudinem. 202.4.
Chriſtus quomodo intelligitur profeciſſe ætate & ſapientia. ibid.
Chriſtus habuit gratiam gratum facientem, & gratis datam. 203.1.7.
Chriſto ſecundū quòd homo conuenit ratio capitis in eccleſia ſecundum tria quæ inueniuntur in capite naturali. eodem.3.6.
Chriſtus non eſt caput angelorum ſecundum ynam conditionem, licet bene ſecundum alias. ibidem.8.
Chriſtus eſt caput angelorum & hominum, aliter tamen & aliter vide, ibidem. 9.col.4.
Chriſtum habere aliud caput ſupra ſe, non repugnat aliquo modo. ibidem.10.
Chriſto ſecundum quòd deus conuenit dare. ſſ. per authoritatem & ſecundum quod homo per meritum. ibidem.11.
Chriſtus ab inſtanti ſuæ conceptionis habuit cognitionem beatam & infuſam in proprio genere. 205.1.5.
Chriſtus ex vno actu conſiderato potuit cognoſcere aliud non actualiter conſyderatum. ibidem.6.
Chriſtus cognouit actualiter aliqua vtendo phantaſmate. eo.2.7.
Chriſtus an habuerit ſcientiam modo humano acquiſitam, duo modi dicendi. 205.3.5.6.8.
Chriſtus non proficit ſecundum habitum in ſcientia. ibidem.11.
Chriſtus fecit mirabilia per virtutem diuinam, & non per virtutem creatam ſibi datam. eodem.4.7.& 206.1.8.
Chriſtus debuit aſſumere naturam humanam cū defectibus corporalibus. 206.3.5.
Chriſtus aſſumpſit defectus naturæ naturales, & indetractabiles. ibidem.7.
Chriſtus non contraxit defectus prouenientes à remouente prohibens. eodem.4.10.
Chriſtus debuit aſsimilari nobis in illis quæ eum non dedecent, & requiruntur ad opus redemptionis. ibidem.11.
Chriſtus habuit paſsionem, inquantum dicit motum voluntatis. 207.2.8.
Chriſtus ſi non fuiſſet occiſus, tandem naturaliter fuiſſet mortuus. 208.1.9.
Chriſtus habuit neceſſitatem ſuppoſitionis moriendi. eodem.2.10.
Chriſto multa occurrerunt præter naturalem uſus, quo voluntas naturalis refugit non autem ſanctis. 209.2.11.
Chriſtus ſemper voluit quod deus voluit eum velle. ibid.12.
Chriſtum dubitaſſe poteſt dupliciter intelligi. 209.3.10.
Chriſtus multa ſibi meruit. eodem.4.2.
Chriſtus non poteſt habere tantum ynam actionem in vno genere cauſæ. 210.1.6.
Chriſtus mereri potuit. eodem.2.4.
Chriſtus meruiſſe in primo inſtanti ſuæ conceptionis diuerſi diuerſè ſentiunt. ibidem.6.& 7.
Chriſtus ab inſtanti conceptionis ſuæ fuit perfectus quantum ad habitum ſcientiæ, gratiæ, & virtutis, ſed non quantum ad vſum. 210.3.10.
Chriſtus per paſsionem ſuam meruit ſibi impaſsibilitatem. 210.4.5.
Chriſtus meruit nobis per paſsionem ſuam, vt fructus ipſius redundet in nos. 210.4.7.
Chriſtus in paſsione nouo actu nobis meruit, quod prius non meruerat. 211.1.9.
Chriſtus paſsione redemit nos, licet aliter potuerit. ibidem.2.
Chriſtus traditus eſt à patre, à ſeipſo, & à iuda. ibidem.
Chriſtus non potuit ſatisfacere ſecundum æqualitatem quantitatis. 212.4.6.
Chriſtus an fuerit à patre derelictus. 113.2.13.
Chriſto in triduo ceſſauit vnio, ſed nō fuit partiū ſeparatio. 213.3.4.
Chriſtus mortē debuit ſuſtinere, & non incinerationem. 214.1.5.
Chriſtus in triduo non fuit homo. eodem.2.3.4.
Chriſtū fuiſſe hominē in triduo aliqui ſunt opinati. ibi.5.& co.3.6.
Chriſtus in triduo non potuit dici rationalis. 214.2.7.
Chriſtus non fuit homo ab æterno, licet hic homo fuerit ab æterno. ibidem.9.
Chriſtus in triduo vbi fuerit an totus in ſepulchro, opinio allegatur. eodem.4 4.5.
Chriſtus ſecundum diuinitatem fuit vbique, & ſecundum humanitatem in determinato loco dum viueret. ibidem.
Chriſtus in triduo ſecundum corpus fuit in ſepulchro, & ſecundum animam in limbo. ibidem.
Chriſtus totus eſt deus quomodo intelligitur. 215.1.8.
Chriſtus quomodo deſcendit ad infernos ſecundum animam, & quomodo anima in loco operatur. ibidem.4.
Chriſtus deſcendit ad inferos, quia eius merito ſumus liberati à pœna. 215.3.11.
Chriſtus non deſcendit ad infernum damnatorum, nec ad limbū puerorum, ibidem.5.
Chriſtum reſurgere à mortuis fuiſſe conuenientiſsimum oſtenditur. eodem.4.5.
Chriſtum ſtetiſſe tribus diebus & noctibus in ventre terræ quomodo oſtenditur. 216.1.10.
Chriſtum reſurrexiſſe tertia die, quibus argumentis eſt probandum. ibidem.5.6.
Chriſtus aliter manducauit quàm manducent angeli in corporibus aſſumptis. eodem.3.10.
Chriſtum aſcendere in cælum fuit conueniens ex parte ſua & noſtra. ibidem.4.
Chriſtum immediatè poſt reſurrectionem in cælum aſcendere non decuit. ibidem.6.
Chriſtus an habeat fidem 217.2.2.
Chriſtum aſcendere ad ſupremam partem cęli empyrei ſolum fuit congruum. eodem.1.7.
Chriſtus potuit aſcendere ſupra conuexum cæli empyrei. ibid.5.
Chriſtus inquantum viator habuit dona quantum ad actum licet non beatificum. 235.3.6.
Chriſtus quia ſecundum aliquid fuit viator, decuit ipſum habere aliquas virtutes morales. eodem.4.9.ante.10.
Chriſtus dedit diſcipulis poteſtatem eiiciendi dæmonia miniſterij, non ſolius authoritatis. 262.4.7.
Chriſtus nulli commiſiit authoritatem variandi neceſſaria ſacramenti, licet circa ſolennitatem poſſit aliquid Papa. 265.4.11.
Chriſtus per verba cōſecratiōis an conſecraueri. 267.2.10.& 4.5.
Chriſtus ſub propria ſpecie venit vt medicus, & ſub ſpecie Euchariſtiæ venit vt medicina. 270.4.11.
Chriſtus triplicem totalitatem dicit. 272.4.4.
Chriſtus omnimodo totaliter eſt in hoc ſacramento. 273.1.8.
Chriſtus vt deus nouerat Iudam incorrigibilem, ideo non præmonuit antequam accuſaret. 303.3.8.
Chriſtum reſurrexiſſe clauſo tumulo ex nullo textu ſcripturæ poteſt trahi. 344.4.12.
Chriſtus intrauit ad diſcipulos ianuis clauſis, id eſt, dum ianuæ eſſent clauſæ, ſed non per ianuas clauſas. ibidem.13.
Chriſtum intraſſe ad diſcipulos ianuis clauſis intelligitur multipliciter. ibidem.14.15.
Chriſtum iudicaturum in forma humana, vel ſecundum formam humanam differunt. 353.4.5.
Chriſtum iudicare in forma humana nulli dubium eſt. ibidem.
Chriſtus ſecundum formam humanam, ſe & ſolum ſecundum diuinam iudicabit authoritate primatia. ibidem.6.
Chriſtum iudicare ſecundum naturam humanam authoritate delegata oſtenditur. ibidem.7.
Chriſtus iudicans in corpore glorioſo videbitur à damnatis ſecundum aliquos ſecundum autem alios non. 354.2.5.
Cibi reliquię traiectus caſualiter, & aqua poſt ablutionem non impediunt ab Euchariſtia ſumenda. 269.1.14.15.
Cibus ſpiritualis dupliciter poteſt manducari, non autem ſic eſt de corporali. 269.3.11.
Cibi ſumptio ordinata ad detrimentū ſanitatis eſt peccatum mortale. 326.1.13.
Circuminceſsio perſonarum diuinarum inter ſe quomodo debeat intelligi. 55.2.3.
Cicatrices fuerunt in Chriſto reſurgente ex ſpeciali diſpenſatione. 271.2.2.
Cicatrices quomodo reſurgent in martyribus. ibidem.
Circunciſio cui data, quare, quo tempore, & in qua parte. 252.1.2.
Circunciſio fuit ritè inſtituta quantum ad tempus, & populum & ritum. eodem.2.4.
Circunciſio debuit dari populo Iſraëlitico viris, & non mulieribus. ibidem.5.
Circunciſionis rituj quædā fuerunt neceſſaria neceſsitate præcepti alia de ſolennitate, alia de ſacramenti neceſsitate. ibidem.7.
Circunciſio quare fiebat die octaua, & vtrum liceret præuenire propter neceſsitatem. ibidem.8.9.
Circunciſio non fuit ſatisfactoria pro culpa. 252.3.11.
Circunciſionem culpam auferre non conuincitur ex eius ſignificatione, ſed ſolum ex eius inſtitutione. ibidem.5.6
Circūciſio culpam auferebat, ſed quòd non conferret gratiam opinio eſt magiſtri quæ improbatur. eodem.8.9.10.11.12.
Circunciſione in adulto auferebatur culpa originalis, & actualis. 253.1.14.
Circulus ecentricus quomodo ponitur ſed non habet epiciclum. 134.2.8.
Circunſtantia non conſyderata ſi ſit pœna iure volita ratione mali actus electionis erit malus. 121.3.10.
Circunſtantia excuſans, alleuiās, vel aggrauās, & informans. 14.1.5.
Circunſtantia concomitans & non informans actum, non imponit bonitatem aut malitiam illi actui. 258.2.1.
Circunſtantiæ nomen tractum eſt ex his quæ inueniuntur in loco & in quantitatibus corporalibus. 291.1.5.

reconſtantiarum triplex eſt genus. ibidem.6.
Circunſtantiæ quæ ponunt in actu conuenientiam ad rectam ra-
Citionem,ponunt in actu rationem etiam perfecti ſecundum mul
titudinem. eodem.2.7.
Circunſtantiæ quæ ſolum important conuenientiam, vel diſcon-
uenientiam ad rectam rationem aliquo ſuppoſito, ſolum in ea-
dem ſpecie augent culpam,vel minuunt. eodem.2.8.
Circunſtantiæ quæ nullã diſconuenientiã includunt ad rectã ratio
nem,nec ponunt aliquid in actu peccati,nec poſitum augent.ibi.
Circunſtantiæ intrinſecę ſunt actui in eſſe mortale, & ideo muta-
re poſſunt,vel augere ſpeciem peccati. ibidem.9
Circunſtantiæ quæ ponunt in eſſe peccati nouam ſpeciem,ſunt ne
ceſſariò confitendæ. 261.3.4.5.6.
Circunſtantias quæ ſolum ſunt malæ aliquo ſuppoſito,an teneatur
quis confiteri,opiniones duæ. ibidem.4.
Circunſtantiæ quæ nullo modo addunt,neque ad actum,neque ad
ſpeciem peccati,non ſunt confitendæ. ibidem.4.
Circunſtantia non exiſtente de neceſsitate confeſsionis à confi-
tente eſt dimittenda,ne alium prodat. eodem.4.8.
Circunſtantia exiſtente de neceſsitate confeſsionis confitenda eſt
abſolutè,& nullo modo omittenda. ibidem.
Ciuis quomodo exponit ſe,& ſua pro communitate. 228.4.18.
Claritatem naturalem non differre à glorioſa probatur tripliciter.
208.2.5.
Claritatem tranſſigurationis fuiſſe glorioſam probatur tripliciter.
eodem.3.6.
Claritas tranſſigurationis non fuit glorioſa quo ad modum eſſen-
di. ibidem.7.
Claritas tranſſigurationis non fuit in profundo, ſed ſolum in ſu-
perficie corporis. ibidem.
Claritas glorioſa poteſt videri ab oculo corporali cum ſit eiuſdem
ſpeciei cum noſtra. ibidem.9.
Claritas glorioſa in tranſſiguratione,vel fuit temperata, vel oculi
diſcipulorum confortati. ibidem.
Claritas fuit triplex in tranſſiguratione,ſcilicet corpore, veſtimen
tis, & nube. ibidem.10.
Claritas quid importat, & quomodo dupliciter eſt in corporibus
beatis. 346.1.5.6.
Claritas beatorum non erit à cauſa naturali,ſed immediatè à deo.
ibidem. 2.9.
Claritas corporum beatorum poteſt non immutare oculum præ-
ſentem ſi beati velint. ibidem.10.
Clauis vocatur poteſtas qua oſtiũ regni cœleſtis aperitur. 299.1.5.
Clauis eſt vna quo ad eſſentiã, licet ſint duæ quo ad actus & offi-
cia. ibidem.6.& 2.8
Clauis ſcientiæ & poteſtatis propter diuerſa officia nomen ſibi aſ
ſumunt. ibidem.6.
Claues nihil operantur ad dimiſsionem culpæ vel pœnæ.eod.4.6.
Claues ſe extendunt ad dimiſsionem culpæ,& collationem gratiæ
per modum miniſterij. ibidem.6.
Clauium vſus præceſsit in ſacerdotibus veteris legis. 301.2.5.
Claues nullis aliis à ſacerdotibus ſunt traditæ. eodem3.6.
Clauium traditio in ordinatione oſtiarij non ſignat traditionem
ſpiritualem clauium. ibidem.7.
Clauiũ actus eſt ſolum ligare & ſoluere in foro pœnitentiæ. ibi.8.
Clauium poteſtas eſt duplex. eodem.4.5.
Clauium poteſtas quæ reſpicit forum conſcientiæ,promiſſa fuit Pe
tro & Apoſtolis. ibidem
Clauium virtute non dimittitur aliquid de pœna peccato mortali
debita licet de temporali. 299.3.7
Clima temperatiſsimum non eſt ſub linea æquinoctiali. 137.3.6.
Clima maximè diſtans à linea æquinoctiali eſt frigidiſsimum ibid.
Coactio capitur dupliciter. 148.2.21.
Coactio & violentia differunt. 150.1.3.
Coactio & violentia poſſunt capi dupliciter. ibidem.
Coactio eſt duplex ſcilicet ſimpliciter,& ſecundum quid. 320.1.5.
Coactio eſt duplex. ibidem.
Coactione accepta pro impulſione aliquali circa cõtrarium actum
voluntas poteſt cogi circa actum elicitum. eodem 2.11.
Coactus conſenſus metu cadente in conſtantem virum, an ad ma-
trimonium ſufficiat,opiniones duæ. 320.4.6.7.
Cogi & neceſsitati non ſunt idem. 150.3.7.
Cogere homo poteſt hominem nõ quo ad inclinationem, ſed quo
ad motum ſequentem. ibidem.8.
Cogitur voluntas quantum ad actum elicitum coactione accepta
pro impedimento actus. 320.1.6.& 3.14.
Cogitur, nemo conſtans ad committendum malum culpæ pro ma
lo pœnæ vitando. eodem.3.4.
Cogitare quis poteſt deum non eſſe. 18.2.11.
Cogitationes noſtræ dupliciter poſſunt cognoſci. 126.3.5.
Cogitatio ſolum ſcitur coniectura,quando effectus non concludit
cauſam. ibidem.
Cogitationes prout ſunt in omnia à ſolo deo ſecũdum aliquos co-
gnoſcuntur.quorum opiniones reprobantur. ibidem.6.
Cogitationes non ſequentes volitiones & affectiones non cogno-
ſcuntur ab angelo,licet de aliis aliter ſit dicendum. 126.4.7.
quorum opinio reprobantur. ibidem.9.
Cogitationes futuræ certitudinaliter non poſſunt cognoſci à dæ-
mone. 126.3.3.
Cogitatio eſt duplex ſcilicet naturalis & gratuita. 150.4.2.
Cogitatio non eſt putabilis,niſi ſubiaceat voluntati. 149.2.5.
Cognatio ſpiritualis quid eſt. 336.1.5.
Cognatio ſpiritualis per ſeptem contrahitur ſecundum aliquos,
qui improbantur. ibidem.6.7
Cognatio ſpiritualis contrahitur per baptiſmum & confirmatio-
nem. ibidem.8
Cognationis ſpiritualis tres ſunt ſpecies. ibidem.9.
Cognatio ſpiritualis inter quas perſonas contrahitur. ibidem.9.
Cognatio ſpiritualis contracta per baptiſmum & confirmationem
impedit matrimoniũ cõtrahendũ,& dirimit contractũ.eodẽ 2.10
Cognatio ſpiritualis principaliter contrahitur per hoc quod ſpiri-
tualis pater conuenit cum carnali,quo ad generationem.336.3.13
Cognatio legalis quid ſit. ibidem.5.
Cognatio legalis impedit matrimonium ſolum ex ſtatuto iuris.
eodem.4.6.7.
Cognatio legalis eſt triplex. ibidem.7.
Cognoſcendi deum ſupremus modus eſt in libro vitæ, infimus in
libro creaturæ,medius in libro ſcripturæ. 1.1.2.
Cognoſcendi deum ex infimo modo ad ſupremũ venire non poſ-
ſumus niſi per medium. ibidem.
Cognoſcere poteſt quis eandem concluſionem per medium de-
monſtratiuum & probabile. 3.4.37.
Cognitio qua cognoſcitur deus in ſe, & immediatè, vocatur co-
gnitio facie ad faciem. 5.3.16.
Cognitio facie ad faciem non poteſt haberi à puro viatore. 6.2.8.
Cognitionem abſtractiuam de eclipſi habet aſtrologus ſciens lu-
nam eclypſari actu,quanuis non videat. 6.1.7.
Cognitio dei abſtractiua haberi poteſt à viatore,vt per eam aſſen-
tiat firmiter deum eſſe trinum ſecundum quoſdam. ibid.6.
Cognitionem dei abſtractiuam qualis poteſt concludi ex creaturis
poteſt habere viator. 6.2.8.
Cognitionem abſtractiuam cuiuſcunque rei impoſsibile eſt primã
eſſe. ibidem
Cognitio duplex,abſtractiua & intuitiua. 6.1.7.
Cognoſcere non poſſunt vires interiores, niſi præuia cognitione
exteriori. 6.2.9.
Cognitionem virium interiorũ ſemper præit notitia exterior. ibi.
Cognoſci non poteſt non ens niſi per ens,nec ens in potentia, ni-
ſi per ens in actu. ibidem.10.
Cognitio intuitiua eſt illa quæ fertur immediatè in rem vt ſibi præ
ſentem actu. ibidem
Cognitio non eſt de eſſentia fruitionis,niſi antecedenter. 11.4.5.
Cognitio beatifica eſt intuitiua eſſentiæ diuinæ, & abſtractiua a-
liorum ab eſſentia. 15.1.12.
Cognoſcere & velle in deo non differunt ex natura rei,ſed ſolum
ſecundum vocem. ibidem.13.
Cognitio fit per proportionem inter rem cognoſcentem & rem
cognitam. 18.3.15.
Cognitionem dei quid nominis & quid rei in generali per creatu-
ras quomodo poſſumus acquirere. 18.2.7.
Cognitionem dei quia eſt & quid eſt in ſpeciali non haberi à crea-
turis probatur. 18.2.11.
Cognoſcere de deo quid ſit in ſpeciali nõ poſſumus p creaturas.ib.
Cognoſcimus de deo quia eſt,& quid eſt ignoramus. ibidem.3.13
Cognitio dei qua cognoſcit res ab æterno terminatur ad verã rem
non quæ ſit ab æterno in actu,ſed tantum in potentia. 30.1.13.
Cognitio triplex,cognitio rei,quid noĩs,quid rei,& an ſit. 48.2.5.
Cognoſcere cõprehẽſiuè & pfectiſſimo modus cognoſcẽdi.80.4.10
Cognitio aliquo toto quid eſt, num per aggregationem bene co-
gnoſcuntur in eo partes eius diſtinctæ. 81.3.15.
Cognitio dei tantũ ſe extendit quantum eius cauſalitas. 82.1.4.5.
Cognita cauſa ſingulari & neceſſaria cognoſcitur effectus ſecun-
dum rationem ſuæ ſingularitatis antequam exiſtat.ibidem. 2.12.
Cognitio dei aliquando dicitur ſimplex intelligentia, aliquando
intellectus principiorum, aliquando ſcientia, aliquando experi-
mentalis cognitio. ibidem.3.15
Cognitio dei an reſpectu omnium ſit ſcientifica. ibidem.
Cognita à deo non ſunt in eius eſſentia,ſed bene in eius præſentia
83.1.2.
Cognita à deo notitia approbationis dicuntur eſſe in eo. ibidem
Cognoſci aliquam rem contingit dupliciter in ſua cauſa, & in ſua
exiſtentia. 89.2.6.
Cognitio rei quantum ad actualem exiſtentiam, an ſit tantum rei
præſentis. ibidem.3.12.

Cognitio dei eſt duplex. 90.1.21.
Cognitio dei eſt ineffabilis, nec tamen imponit rebus neceſsitatem. ibidem.21.
Cognitio quam habet deus de rebus creatis, eſt duplex. 89.4.19.
Cognoſci nihil poteſt, niſi quod habet, vel habere poteſt naturam entis. 91.3.6.
Cognitio in nobis duplex. 119.2.21.
Cognitio an media fuerit, & ſi deus eam infuderit, latet nos. folio 145.1.8.
Cognitio principiorum iuris naturalis, & correſpondens inclinatio non tolluntur ab homine. 83.3.16.
Cognoſcens non ſuam pro ſua ſe cõformat alicui dictamini probabiliter verò ſcilicet hæc eſt à me cognoſcenda. 167.1.9.
Cognitio vltimi finis in Chriſto fuit perfectior, quàm cognitio fidei. 172.3.10.
Cognitio quæ habetur de rebus, diſtinguitur. 204.4.4.
Cognitio beata fuit in Chriſto ab inſtãt' ſuæ cõceptionis. 204.1.4
Cognitio beata animæ Chriſti excellit cognitionem omnium hominum licet de angelis aliqui dubitent. eodem.2.5.6.7.8.
Cognoſcitur eadem res numero cognitione in verbo, & cognitione in proprio genere. 205.2.8.
Cognitio perfecta ſecum patitur imperfectam reſpectu eiuſdem rei. ibidem.9.
Cognitionis æqualitas non arguit æqualitatem dilectionis in deo. 205.2.9.
Cognitio mali importans perfectionem eſt in deo & beatis. ſed nõ quatenus importat paſsionem. 345.3.23.
Cognitio triplex. ſ. naturalis, beatifica, & reuelatoria. 350.4.8.
Cognoſcunt beati orationes noſtras, ſed non cognitione naturali ibidem.
Cognoſci poteſt peccatum cuiuſlibet multipliciter. 353.1.9.
Cognitio confuſa non ducens in cognitionem rei quidditatiuam cauſatur propter medium. 355.3.8.
Cognitio non poteſt fieri per ſpeciem, niſi quando ſpecies & res per ipſam repræſentata ſunt eiuſdem ſpeciei. 356.2.18.
Comeſtio indiget aliquibus circunſtantiis excuſantibus, ſed non tantis ſicut matrimonium. 322.2.8.
Comeſtiones plures factæ in die ieiun.j quomodo dicuntur repugnare inter ſe. 289.4.14.
Commenſuratio pœnæ ad culpam a.t-nditur ſecundum grauitatem iniuriæ offenſæ, illius in quem committitur. 175.3.5.
Commenſuratio pœnæ ad culpam non attenditur quantum ad durationem, nec quo ad acerbitatem. ibidem.4
Commentator turpiſsimè errauit dicendo deum non habere notitiam rerum diſtinctam. 81.1.5.82.1.4
Commiſsio conſiſtit in actu exteriori vel interiori. 164.3.4.
Commune & ſpeciale vel etiam ſuperius & inferius, an realiter differunt. 2.3.16.
Communicatio ſupremi doni poteſt fieri creaturæ infimæ, nõ per inhærentiam ſed relationem. 185.4.15.
Cõmunicari puro viatori virtute diuina cognitio abſtractiua de articulis fidei poteſt, qualis põt cõcludi ex creaturis. 6.2.7 & ibi.8.
Compatres & commatres filij poſſunt contrahere, ſiue ſint antegeniti, ſiue poſt. 333.4.2.
Compaternitas quomodo dicatur impedire matrimonium. ibidem
Compoſitum non eſſe deum in ſe probatur. 31.3.4.
Compoſitio duplex. ibidem.5.
Componibilis alij non eſt deus, nec aliquid ipſi eſſe componibile probatur. ibidem.6.
Compoſitio non arguitur ex pluralitate rerum, etiam exiſtentium in eodem ſuppoſito, vel in vna ſubſtantia. 77.4.37.
Compoſitio & diuiſio intellectus quomodo accipiatur. 88.4.5.
Compſitio & diuiſio an ſint actus ſ. npliciter. ibidem.
Compoſitum ex genere & differentia eſt ex partibus eſſentialibus 116.2.12.
Cõpoſita habent aliud quo differunt, & quo conſtituuntur. ibi.15.
Comparabilia adinuicem debent eſſe eiuſdem generis. 166.2.4.
Compoſitum non ſemper dicitur eſſe ..nouens ad formam. 125.1.7.
Compoſitio duplex eſt. 94.2.4.
Compoſitio huius adhuc eſt duplex. eodem.4.5.
Compoſitum pe. ſubſiſtentiam non eſt melius partibus componẽtibus. ibidem 9
Comprehendere rem eſt cognoſcere omnimodo, quo eſt cognoſcibilis. 80.4.10.
Comprehenſum eſt finitum in comprehenſione intelligentis quo modo intelligatur. ibidem.
Conatus dicitur maior, aut propter difficultatem, aut propter intenſionem. 48.1.7.
Conatus angelorum fuit ſecundum poteſtatem naturæ vniuſcuiuſque. ibidem.8.
Conatus maior propter mala naturalia, aut malos mores non facit maiorem charitatem. ibidem.
Conceptus æquè determinati ſub indeterminato conceptu generis ſunt ambo ſpecifici. 116.2.14.
Conceptio naturæ humanę præceſsit naturaliter animationem, & animatio aſſumptionem. 186.3.13. & col.4.18.
Conceptionis Mariæ feſtum non bene fit, aut non bene nominatur, vt putat Richardus. 187.4.4.
Conceptum & genitum non excludunt à ſuppoſito Chriſti naturam diuinam ſicut eſſe creatum. 201.1.13.
Concluſio deliberationis eſt rationis. 146.1.12.
Concretum triplex inuenitur. 24.3.7.
Concretum & abſtractum an ſint idem in creaturis puta homo & humanitas. 78.4.6.7.
Concretum & abſtractum non differunt niſi quia concretum connotat & non abſtractum. 79.2.15.16.17
Concretum propriè non dicitur de eo quod habet rationem partis, vel inhærentis alteri innitentis, aut alio modo habiti. ibi. 18.
Concretus terminus poſitus à parte ſubiecti & prædicati aliter, & aliter ſupponit. 199.3.7.
Concubinatus eſt prohibitus lege diuina ſicut fornicatio. 325.4.9.
Concubinæ patrum legis ſcriptæ dictæ ſunt quia non erant vxores principales. ibidem.9.
Concupiſcentia in baptiſmo remanet, & reatus aufertur. 159.3.2.
Concupiſcentia habitualis remanet poſt remiſsionem originalis. 160.2.6.
Conditionalis cuius antecedens eſt neceſſarium, & conſequentia eſt neceſſaria, an conſequens ſit ſemper neceſſarium. 90.2.25
Conditiones rei inordinatæ in finẽ debent cõuenire fini. 246.2.11.
Conditio liberi arbitrij eſt peccare vel non peccare &c. 153.2.2.
Conditiones agentis naturalis ſunt duæ. 338.2.7
Conditio aliqua inhoneſta vitians contractum accipitur multipliciter. 246.2.10.
Conditio inhoneſta contra naturam contractus voto addita tollit obligationem. ibidem 10.11. & 246.3.13.14.15.
Conditio inhoneſta aliquando non vitiat contractum. ibid.
Conditio impoſsibilis in ſponſalibus habetur pro non adiecta. 318.3.5. & 319.4.6.
Conditio inhoneſta contra bona matrimonij facit ſponſalia nulla. 390.3.5. & eodem.4.5.6.
Conditio honeſta in ſponſalibus ſtans facit ſponſalia, non ſtans diſſoluit. 390.4.6.
Contritio, confeſsio, & ſatiſfactio non ſunt partes pœnitentię, quę eſt ſacramentum. 290.2.4. & eodem.3.5.
Confeſſor curioſè interrogans de circunſtantiis, vt in notitiam criminis alterius veniat, grauiter peccat. 291.3 &.
Confiteꝛs vitare debet de neceſsitate illa quæ includunt mortale, & illa de congruitate quæ ſunt occaſiones peccatorum. eod.4.5.
Confeſsio dupliciter accipitur. 295.2.5.
Confeſsio quam aliquis facit per ſe ipſum, vel ab alio interrogatus extra iudicium non cadit ſub aliqua lege. ibidem.
Confeſsio facta ſacerdoti ſub ſpecie veniæ obtinendæ non eſt de iure naturali, neque purè humano. eodem.3.6.7
Confeſsio ſacramentalis eſt ſolum de iure diuino. ibidem.8.
Confeſsio tam in lege veteri quàm in lege noua continebatur inſtituta licet differenter. ibidem.8.
Confeſsionis inſtitutio poſt reſurrectionem à Chriſto eſt inſtituta. ibidem.9.
Confeſsionem fuiſſe inſtitutam ab vniuerſali eccleſiæ traditione gloſſator decreti ponit. 296.1.6.
Confeſsionem facere poſt peccatum nullus immediatè obligatur, niſi in quinque caſibus. 297.1.11.5.
Confeſsionem facere an aliquis obligetur non ſacerdoti, opiniones duæ. 296.3.4.5.6.
Confeſsio ſolum eſt ſacerdotibus facienda. ibidem.4.5.6.
Confeſſus fratribus mendicantibus non tenetur illa reconfiteri curato proprio contra Ioannem de Poliaco. 297.1.10.11.
Confeſsio facta à non contrito, qui dolet de peccatis, ſed non ſufficienter valet. ibidem.5.
Confeſsio facta à non contrito qui non pœnitet, nec proponit pœnitere an valeat. Opiniones duæ. eodem.2.6.7.
Confeſsio cum abſolutione eſt facienda, non autem contritio, neque ſatiſfactio. eodem.3.10
Confitendi & ſatiſfaciendi propoſitum ſufficit contrito. ibidẽ.11.
Confeſsio ſacramentalis inſtituta fuit à Chriſto. ibidem.5.
Confeſsionem faciendam præcepit Eccleſia Chriſti authoritate. eodem 4.7.
Confitens impœnitens an præceptum de ſemel in anno confitendo adimpleat. ibidem.8.
Confeſsionis ſtatutum non eſt pœnale à fidelibus reputandum, ſed ſalubre. ibidem.9.
Confitenda ſunt de neceſsitate omnia peccata vni & eidẽ. 298.1.6
Cõfeſsio põt fieri per plura ſigna contritionẽ oſtendẽtia. eod.3.15.
Confeſsionis materia eſt ſolum vna ſecundum analogiam. ibidem

Confiteri non poteſt vnus pro alio, neque conteri licet bene ſatisfacere. 304.2.7.
Confeſſor in nullo caſu pro quocunque incommodo debet reuelare confeſsionem niſi in generali. 307.3.12.
Confeſsio generalis valet ad meritum. 307.14.6.
Confeſsio generalis valet ad dimiſsionem venialium & mortalium oblitorum. ibidem.6.9.
Confeſsio generalis eſt duplex. ibidem.4.6.
Confeſsio ſacramentalis facta ſacerdoti de venialibus nō eſt neceſſaria. ibidem.8.
Confitens non poteſt licentiare ſacerdotem vt dicat peccata audita in confeſsione. 307.3.9.
Confiteri fide abſcondita tempore pacis eſt actus fidei,ſed tempore perſecutionis pertinet ad fortitudinem. 264.4.7.
Confirmari in bono contingit dupliciter. 189.3.6.
Confirmatio eſt ſacramentum à baptiſmo diſtinctum. 264.4.5.
Confirmatio non eſt ſacramentum ſimpliciter neceſſarium ad ſalutem,niſi in caſu quo imminet perſecutor. ibidem.6.
Confirmatio inſtituta eſt à Chriſto licet non legatur. ibidem.8.
Confirmationis materia eſt chriſma conſecratum per epiſcopum. 265.1.5.
Confirmabant Apoſtoli cum chriſmate,licet nō legatur .265.2.11.
Confirmationis effectus datus eſt aliquibus ſine ſacramento.ibid.
Confirmatio an poſsit ab alio quàm ab epiſcopo conferri excommiſsione papæ,nota opinionem. 265.4.11.12.& 266.1.5.6.7.8.
Confirmationem miniſtrandam per ſolum epiſcopum non poteſt ex ſecra ſcriptura trahi. 265.4.12.
Confirmationem non poſſe conferri per diaconum aut ſubdiaconum habetur per ſacram ſcripturam. ibidem.
Confirmatio confertur per ſolos epiſcopos. eodem.2.4.
Confirmatio an poſsit tradi per ſolus epiſcopos,vel poſsit per ſacerdotes excommiſsione Papæ,duæ opiniones,quarum prima improbatur. eodem.3.5.6.& 9.10.
Confirmatio non poterit à non epiſcopo, ſi ſit de inſtitutione Chriſti quantum ad miniſtrum. 266.2.12.16.17.18.19.
Conformitas voluntatis noſtræ ad diuinam an ſit, eſſéque ſemper debeat. 105.2.1.&3.5.
Conformitas voluntatum eſt triplex. ibidem.5.
Conformitas non eſt ſemper ſecundum participationem formæ ſpecificæ. ibidem.7.
Conformari plus importat quàm eſſe conformæ. ibidem.8.
Conformare tenemur voluntates noſtras voluntati dei ſaltem in aliquo ibidem.4.6.
Conformare intellectum noſtrum intellectui diuino, an teneamur ſicut & tenemur conformare voluntatem. 106.2.16.
Conformatio fit per actionem. 130.1.6.
Coniuges an licitè conuenire poſsint in actu matrimonij propter delectationem ſolam duæ opi. 322.1.4.5.
Confuſæ notitiæ quæ non eſt intuitiua cauſa eſt medium præcognitum. 316.3.
Coniuges debent habere obligationem perpetuam ad commorandum ſimul propter bonum prolis. 322.2.6.7.
Connexio appropriatur ſpiritui ſancto. 74.4.8.
Connexio virtutum eſt duplex. 240.3.5.6.
Conſangeineitas impedit quando eſt in linea aſcendentium vel deſcendentium de iure naturali. 333.2.9.
Conſanguineitas in linea collaterali impedit in primo gradu de iure diuino,& in aliis gradibus de iure poſitiuo. ibidem.
Conſanguinei non ſuccedent quantum ad vxorem defuncti, quia non eſt poſſeſſio viri. eodem.3.1.
Conſcientia ſecundum aliquos importat aliquid pertinens ad intellectum per modum actus. 169.4.12.
Conſcientia habet tria ſecundum aliquos. ibidem.3.6.
Conſcientia ſecundum aliquos pertinet ad voluntatem. folio 169.3.9.
Conſcientia non eſt aliquid vnum, ſed includit aliquid pertinens ad intellectum, & aliquid pertinens ad voluntatem.ibid. 4.11.
Conſcientia eſt ſcientia cum aliquo. ibidem.12.
Conſcientia dicitur ſciẽtia particularium operandorum cum inclinatione voluntatis correſpondente. ibidem.
Conſcientia errare poteſt. 170.1.4.
Conſcientia ſi notet actum, non poteſt fieri contra eam aliquid. ibidem. 6.
Conſcientia importat habitum ſi fiat contra eam. ibidem.2.9.
Conſcientia erronea non obligat ſed ligat. ibidem.2.7.
Conſcientia erronea poteſt aliquis dictare quid eſt de præcepto, aliquando vt opus miſericordiæ. 170.2.9.
Conſcientia erronea quæ non eſt ex errore proprio, non ligat quin faciens ſecundum eam excuſetur. ibidem.10.11.
Conſecratio vnius ſpeciei poteſt fieri ſine alia abſolutè. 268.3.9.
Conſecratio vnius ſpeciei poteſt fieri ſine alia à duobus ſacerdotibus in neceſsitate. ibidem.
Conſecrandi Euchariſtiam authoritas data eſt Apoſtolis non ſolum pro ſe,ſed etiam pro poſteris. 280.6.
Conſecratio qua intenditur conſecrare decem hoſtias vnitas aliis quas non intendit conſecrare ſacerdos, an effectum faciat,folio 277.3.4.5.6.
Conſecratus domino per votum continentiæ ſolennizatum poteſt diſpenſatiuè tradi ad matrimonium. 330.3.7.ante 8.& 4.10.
Conſecratum domino poteſt in alios vſus commutari propter magnam neceſsitatem. ibidem
Conſenſus mali procedit ex libero arbitrio. 143.2.2.
Conſenſus conditionatus limitatione temporis matrimonium vitiat. 319.3.6.
Conſenſus de futuro addito iuramento non eſt certior conſenſu præſenti conditionato. eodem.4.7.
Conſenſus coactus metu qui non cadit in conſtantem virum ſufficit ad matrimonium. 320.4.5.
Conſenſus coactus non ſufficit ad matrimonium, neque iudicium eccleſiæ,neque conſcientiæ, 321.1.9.10.
Conſenſus matrimonij debet cadere ſupra contrahentes, non ſic in baptiſmo. 320.4.5.
Conſenſus contrahentium an feratur in carnalem copulam, an in cohabitationem,an in vtranque,opiniones duæ. 331.3.6.
Conſequens voluntas quid ſit. 130.3.6.
Conſyderatio mali aliquando eſt mala. 168.4.5.
Conſignatio frontis in modum crucis eſt vſus materiæ confirmationis. 265.1.9.
Conſilium an ſit in deo. 86.2.15.
Conſtitutiua alicuius rei non poſſunt intelligi, vt vnita,quin ſimul intelligatur conſtitutum ex eis. 78.2.8.
Conſuetudo eſt circa actus naturales. 166.4.5.
Continentia non poteſt vergere in periculum corporis ſicut abſtinentia. 330.4.11.
Contingens futurum eſt triplex. 89.2.6
Contingentis futuri non poteſt certa cognitio haberi per cauſam ſuam. ibidem.2.8.
Contingentia futura an poſsint deo eſſe præſentia quo ad ſuum actuale eſſe ab æterno. ibidem.12.13.
Contingenter multa euenĩant. 90.1.20.
Contingentia ſimpliciter ſtant cum neceſsitate. ibidem.22
Contingentia ad vtrumlibet ſunt determinata reſpectu dei. folio 92.3.11.
Contra,ſecundum,& præter differunt. 103.1.4.
Contra & præter voluntatem dei antecedentem multa fiunt. ibidem.5.
Contradictoria ſimul eſſe vera opinari eſt impoſsibile. 2.4.21
Contradictoria non poſſunt ſimul eſſe vera in eodem inſtanti fluenti,ſed eidem nunc ſtanti ſucceſsiuè poſſunt exiſtere. 113.2.12.
Contraria quantumcunque remiſſa ſunt incompoſsibilia. 5.3.9.
Contraria non ſolum contrariis curantur, ſed eiſdem modo contrario acceptis. 248.4.15.
Contrariarum qualitatum contrariæ ſunt ſpecies ſenſibiles in eodem medio ſaltem ſecundum continentiam. 356.1.16.
Contritio,confeſsio,& ſatiſfactio non ſunt partes pœnitentiæ virtutis. 290.2.4.
Contritio ordine naturæ præcedit gratiam licet ſit ſimul duratione. 292.2.8
Contritionis diffinitio eodem.3.5.
Contritio eſt dolor qui eſt diſplicentia voluntatis ibidem.5.
Contritio accipitur per ſimilitudinem ad ea quæ in corporalibus inueniuntur. ibidem.
Contritio cum propoſito confitendi aufert peccatum ante actualem confeſsionem. eodem.4.6.
Contritio quæ ad ſui initium requirit deteſtationem de ſingulis peccatis,in ſui tamen conſummatione eſt vna & generalis.ibidem.7.
Contritione quandoque dimittitur culpa,& omnis pœnæ culpæ ibidem.7.
Contritione pœna æterna totaliter ſoluitur ſecundum vnum modum dicendi. ibidem.4.
Contritione commutatur pœna æterna in temporalem, & ſic homo non totaliter liberatur à pœna per contritionem. 293.1.5.
Contritionem habere,poteſt teneri aliquis dupliciter. 296.1.5.
Conueniens aliquid multipliciter dicitur eſſe. 162.4.22.
Conuerſus ad fidem non liberatur à dominio infidelis, ſi permittat illum viuere more chriſtianorum. 178.3.9.
Conuerſus de nouò ad fidem cum prima vxore debet remanere, ſi plures habuerit in infidelitate. 332.4.20.
Conuerſio & creatio inter ſe differunt. 275.2.5.
Conuerſio cuiuſlibet in quodlibet non poteſt fieri,niſi illorum quę communicant in materia. eodem.3.9.10.11.
Conuerſio ſubſtantiæ panis in corpus Chriſti nota per quem modum fiat. 276.1.5.

Conuersio panis in corpus Christi est summè miraculosa in modo faciendi, sed non quantum ad substantiam facti. eodem.2.7
Cor prauum habet qui non vult quod deus vult quomodo intelligitur. 106.2.20.
Corona non est ordo propriè, sed impropriè. 312.4.4.7.
Corona est dispositio congrua ad ordines. ibidem.5.
Corona non est dispositio necessaria præsuppositа ab ordinibus. ibidem.6.
Correctio fraterna cum sit præceptum affirmatiuum, non obligat pro semper, nisi pro loco & tempore. 302.4.11.
Correctionem fraternam tenentur facere religiosi, quanuis pro ea facienda non teneantur exire claustrum. ibidem.13.
Correctionem peccati publici & notorij non debet præcedere secreta admonitio. 303.1.4.
Correctionem fraternã debet præcedere secreta admonitio, quãdo peccatum non est adeò notum quòd possit probari. ibidem.
Correctionem fraternam debet præcedere processus, quem dominus ponit in euangelio si peccatum non sit omnino notum, nec omnino occultum. eodem.2.5.6.
Correctio fraterna & pœnæ peccatorum inflictio non simpliciter omittenda sunt metu scandali. 337.4.8.
Corpora cœlestia post resurrectionem influent inuicem. 113.2.5.
Corpora omnia post diem iudicij pertinebunt ad eundem statum. ibidem.
Corpus assumptum à dæmone non potest diuidi. 125.4.7.
Corpora assumpta à dæmonibus ab aëre inspissato quod maximè figurari & colorari potest, formantur. ibidem.
Corpus ab angelo assumptum debet esse formatum, & habere proprietates apparentes. ibidem
Corporalia & incorporalia eandem habent materiam secundum aliquos, quorum opinio reprobatur. 130.4.12.
Corpus Adæ egebat alimentis. 139.3.2.
Corpus habet magis esse à forma quam à materia. 131.3.26.
Corporum subtilium lumen esse defluxum à sole & stellis improbatur tripliciter. 132.3.5.
Corpus Adæ non fuisset passibile passione corruptiua in primo statu. 140.1.3.
Corpus Adæ fuit passibile passione quæ consistit in abiectione alicuius conuenientis. ibidem.
Corpus humanum est compositum ex contrariis. 156.2.4.
Corpori Christi in triduo erat diuinitas vnita tanquam rei irrationali. 185.3.12.
Corpus Christi non debuit post mortem pati aliquam corruptionem & putrefactionem. 214.1.4
Corpus Christi post resurrectionem fuit idem numero quod prius 216.2.8.
Corpora simplicia habent ordinem in loco secundum gradum suę perfectionis, licet non mista. 217.2.8.
Corpus Christi consecrari potest per hæc verba præcisè, hoc est corpus meum, opi. duæ. 267.3.6.
Corpus Christi & sanguinem contineri sub speciebus potest dupliciter intelligi. ibidem.11.
Corpus Christi sumendum esse interdum post cibum per modum medicinæ acceptum non est prohibitum ab ecclesia secundum vnam opinionem, quæ improbatur. 268.3.6.
Corpus Christi existit in altari modo speciali. vnde tres sunt opiniones. 271.4.14.
Corpus Christi in Eucharistia non assumit panem hypostaticè. ibidem. 15.
Corpus Christi non est in sacramento per cõmunicationem idiomatum. 272.1.19.20.21.
Corpus Christi quomodo est sub speciebus. 272.1.8.9.10.15.
Corpus Christi non mouetur ad motum hostiæ. 273.3.5.6.
Corpus Christi verum est realiter in hoc sacramento. 272.3.27
Corpus non potest esse in pluribus locis simul circunscriptiuè. ibidem. 30.
Corpori Christi ea ratione qua substantia non repugnat esse in pluribus locis sicut angelo. ibidem.31.
Corpus Christi solum est in hoc sacramento Eucharistiæ directè. 272.4.4.6.
Corpus Christi est in Eucharistia sine quantitate secundum aliquos. ibidem.7
Corpus Christi in Eucharistia videtur oculo mentali glorificato. 273.4.6.
Corpus Christi non est in loco circunscriptiuè, neque diffinitiuè. 274.3.7.8.
Corpus Christi & sanguis sunt realiter præsentia speciebus panis & vini. 274.4.10.
Corpus Christi potest esse in Eucharistia remanente substantia panis. 275.1.11.12.13.14
Corpus Christi existens in sacramento nõ est in aliquo, vbi in quo prius non fuerit. ibidem.
Corpus idem potest habere diuersa capita, quorum vnum erit naturale, & aliud similitudinarium. 203.4.10.
Corporale debet esse de lino. 281.1.8.
Corpora duo non sunt in pane intincto vino. 344.1.14.
Corpus gloriosum non potest impediri à suo motu per aliud corpus propter diuinam virtutem sibi assistentem. ibidem.15.
Corpora plura possunt esse in eodem loco virtute diuina, quod secundum aliquos probatur. ibidem.2.4
Corpora plura nullo modo possunt simul esse in eodem loco secundum vnum modum. 344.2.6.
Corpora sanctorum non erunt impassibilia sic quod non recipiãt formam conuenientem naturæ. 342.3.7.
Corpora glorioſa non erunt impassibilia per priuationem principij passiui vt dicunt aliqui qui improbantur. 342.2.11.
Corpora beatorum absoluentur à defectibus, & animæ perficientur collatione donorum. 344.4.15.
Corpus post resurrectionem erit plenè subiectum animæ. 344.2.4
Corpus Christi potuit fuisse in duobus extremis per motum non transeundo per medium in sepulchro in vtero matris cum intrauit ad discipulos. 344.4.14.
Corpus Christi in sacramento, sed non modo quantitatiuo. ibi.16
Corpus esse in loco localiter, & non occupare locum est impossibile. 345.1.18.
Corpus idem simul esse in pluribus locis circunscriptiuè implicat expressam contradictionem. ibidem.20
Corpora beatorum sunt agilia. 345.3.8.
Corpora glorioſa quandoque localiter mouebuntur. ibidem.9.
Corporibus beatis an conueniat alius motus, quo corpus ab anima mouetur non organicè opiniones duæ. ibidem.4.16.17.
Corpora glorioſa non æquè citò attingent distans sicut propinquum licet imperceptibiliter moueantur. 346.1.19
Corpora beatorum possunt esse peruia respectu oculi, propter poros in eis existentes. ibidem.2.10.
Corpora damnatorum secundum aliquos solum patientur ab igne intentionaliter, & secundum alios realiter. 347.1.7.
Corpora & si non sint culparum capacia ex eis tamen, quandã impuritatem contrahunt, à qua sunt purganda. 353.3.9.
Corporales perfectiones imperfectiores sunt spiritualibus, quanuis pluribus conueniant, quàm spirituales. 355.2.10.
Creatura mundi est homo. 17.2.2.
Creaturæ ducunt nos in cognitionem creatoris in via remotionis secundum aliquos. 18.1.10.
Creatura imò etiam omnis res est in deo. 83.3.1.& 4.6.
Creatura secundum suum esse formale est in deo, id est, in dei scientia & potentia, sed non est in essentia. ibidem.4.6
Creaturæ secundum suum esse virtuale suæ causæ sunt in essentia dei, imò ipsa essentia. ibidem.
Creatura verius esse habet in deo, quàm in propria natura. ibi.7.
Creatura an habeat aliquid esse æternum. 84.3.15
Creaturæ causantur à deo per scientiam vt dirigentem voluntatem, vel inclinantem & potentiam vt exequentem. 88.3.4.
Creaturæ an habeãt diuinam essentiam pro sua idea, quantum ad suas rationes specificas, & perfectiones suo modo quo eis conueniunt. 84.4.2.
Creaturæ an ab æterno coextiterunt deo per præscientiam. folio 89.3.13.& 4.14.
Creaturæ non potest communicari omnipotentia. 98.1.3.
Creatura capitur dupliciter 98.4.4.
Creatura an possit à deo meliorari. ibidem.5.6.
Creare an sint capaces necessitatis simpliciter. 102.1.6.
Creauit deus hominẽ ad se laudandum, & sibi seruiendum ex qua laude potest sibi homo proficere & perfici habet. 107.2.2
Creatus est mundus propter hominem. ibidem.
Creaturæ est de nihilo aliquid facere. ibidem
Creatio rerum non ab æterno fuisse facta ostenditur authoritate Gene. ibidem.
Creatura quælibet facta est propter dei bonitatem. ibidem.
Creatio accipiendo communiter importat omnem actionem, per quam aliquid producitur ex nihilo. 107.3.5.
Creaturam posse fieri ex nihilo tripliciter potest intelligi, vel ex nulla materia, aut ordinabiliter &c. ibidem
Creatio dicitur esse de nihilo negatiuè, quia non habet terminum à quo fit. ibidem.8
Creatio est ipsamet creatura sub respectu ad creatorem. 107.4.12
Creari est habere esse ab alio secundum se totum. ibidem.
Creaturam habentem esse permanens potuisse ab æterno produci, potest dupliciter intelligi, secundum qui ab æterno potest determinare ly creare aut potuisse. 108.1.11.
Creaturam fuisse ab æterno potest intelligi dupliciter. ibi.12.
Creaturam aliquã ab æterno fuisse non implicat, & maximè illam cuius esse non consistit in successione quod tripliciter probatur. 108.1.14.

Creatio ſiue fiat in inſtanti ſiue ſucceſsiuè, creatura tamen ſemper de nouo fit. ibidem.
Creationis menſura eſt nunc inſtans quod poteſt pluribus tempo ribus nunc coëxiſtere. ibidem.2.19.
Creatura in quolibet inſtanti habet eſſe, ideo adeo pro quolibet verum eſt dicere quod creatur & creata eſt. loco eodem.
Creatio quia eſt ſine motu creare & creari dicunt ſolos reſpectus inter deum & creaturam. ibidem.
Creare eſt dare eſſe ſuppoſito ex nihilo & creari eſt ſic habere eſſe à deo. ibidem.
Creatura non prius tempore nec natura fuit nihil quàm aliquid. ibidem. 3.21.
Creatura prius ſecundum aliquos dicitur eſſe non ens quàm ens quomodo debet intelligi. ibidem.22.
Creatura licet ſit de nihilo nullus tamen ordo aut naturæ, aut du rationis importatur ad nihil. ibidem.24.
Creatura dum creatur,ſimul fit & facta eſt. 108.4.26.
Creatura ſiue ſit ab æterno producta, ſiue in tempore,ſemper à deo libere producitur. ibidem.27.
Creatio nihil ſupponit. ibidem.28.
Creare eſt dare totum ſuum eſſe. ibidem.29.
Creatura ſi ab æterno fuiſſet,non tamen æquaretur deo in æternitate. ibidem.31.
Creare & non creare ſucceſsiuè coëxiſtunt æternitati. folio. 113.2.12.
Creatio dicitur productio alicuius nullo ſuppoſito dupliciter poteſt intelligi. 110.1.9.
Creare & non inniti alteri non poteſt communicari creaturæ. ibidem.
Creare poſſe poteſt communicari creaturæ. 110.3.23.
Creando non eſt neceſſe habere infinitam virtutem propter infinitam diſtantiam inter ens & non ens. ibidem.23.24.
Creatio eſt de nihilo negatiuè. ibidem.24.
Creatura intellectualis peccare poteſt ratione inconſyderationis. ibidem.
Creatura reſpectu dei propriè in coagendo non debet dici inſtrumentum. 111.2.1.
Creatura aliqua ſine errore conſyderat omnia agibilia. folio. 144.3.8.
Creatura poteſt eſſe ſpiritualis perfecta in ſua operatione ſicut & corporalis. ibidem.9.
Creatura eſt impeccabili per naturam,quo ad legem naturæ. ibidem. 10.
Creatura non poteſt eſſe impeccabilis circa principia fidei per naturam. ibidem.
Creatura præconcipitur à deo ſub ratione boni honeſti. folio. 112.1.10.
Creatura aliqua per ſuam naturam eſt impeccabilis. folio. 144.3.7.
Creatura rationalis eſſet ex ſua natura impeccabilis,ſi ex naturalibus ſemper conſyderaret omnes circunſtantias,ex quibus aliquid poteſt iudi ri eligibile & cætera. ibidem.8.
Creatura ex ſe non habet quòd ſit ex nihilo. 177.3.6.
Creare filios in eſſe naturæ conuenit toti trinitati, licet ad intra generare filium ſoli patri conueniat. 200.1.11.
Creaturam dici de deo oſtenditur. 200.3.7.8.9.
Creatura potens peccare melior eſt ea quæ non poteſt peccare comparando rationalem irrationali. 202.3.13.
Creatura pura abſolutè non poterat ſatiffacere pro natura humana. 213.1.8.
Creatio non eſt aliquid maius conuerſione illorum inter ſe quæ non communicant in materia. 275.3 11.
Creaturæ repræſentantur in verbo neceſſariò quo ad ſuam eſſentiam,ſed non quo ad ſuam exiſtentiam. 358.3.17.
Credibilia non poſſunt in via intelligi. 5.2.12.
Credibilium duplex e[x] notitia. 5.4.20.
Credere in deum non eſt præciſè actus fidei. 220.2.6.
Creditum aliquid licet quandoque ſit ſupra rationem humanam, medium tamen credendi concurrit cum ratione humana. 222.3.7.& 3.col.8.
Credere eſſe meritorium. 222.3.5.
Credere implicitè accipitur dupliciter. 223.2.5.
Crux Chriſti quor..odo adoranda ſit,& aliæ cruces ſimiliter,& de earum differentia. 198.3.14.
Cupiditas mortalis, & cupiditas venialis non ſunt eiuſdem rationis. 175.1.6.
Cupiditas quæ eſt in veniali non eſt contra præceptum dei. ibidem.
Cupiditas poteſt tripliciter accipi. 174.2.7.
Cupiditas & ſuperbia ſpecialia peccata ſunt radices aliorum peccatorum ſecundum intentionem ſcripturæ. ibidem.8.
Secundum aliquos quorum opinio reprobatur. ibidem.3.9.
Cupiditas pecuniarum eſt radix omnium malorum, ſeu peccatorum. 170.3.8.
Cupiditas quæ eſt pronitas naturæ corruptæ ad bona corporalia inordinatè appetenda dicitur radix ſecundum aliquos omnium malorum. 174.2.7
Quorum opinio reprobatur. ibidem.
Culpa non imputatur deo,licet peccati ſit cauſa. folio 165.4.4.
Culpa nobis efficitur actiuè. 147.3.32.
Culpa originalis eſt à principio per originem deducta. folio 158.1.2.
Culpa originalis ſecundum magiſtrum eſt quædam concupiſcentia vitioſa &c. ibidem.
Culpa eſt de his quorum habemus dominium. 164.2.4.
Culpa dicit defectum bonitatis moralis,& peccatum defectum operationis. ibidem.4.4.
Culpa eſt malum moris & pœna malum naturæ. 166.2.4
Culpa verius habet rationem mali quàm pœna. eodem.5
Culpa propter ſe vitanda eſt,etiam ſi nulla pœna ſequeretur folio eodem.3.6
Culpa dicitur per prius de actu voluntatis quàm rationis. folio 168.3.6.
Culpa in generali ſicut excedit culpam, ſic pœna pœnam ſignificatur per illud Apocalip.quantum ſe glorificauerit in delitiis,tãtum date ei tormentum. 175.3.4.
Culpa non eſt in intellectu. 168.3.4.
Culpa & gratia poſſunt deperdi diuiſibiliter. 252.4.9.10.
Culpa non poteſt auferri quin conferatur gratia. ibidem
Culpæ maiori non ſemper imponenda eſt máior pœna vt præſtet remedium contra recidiuum, & contra ſcandalum. folio 303.4.5.
Culpa dimiſſa punietur in inferno infinita pœna quantum ſi non fuiſſet dimiſſa. 286.1.9.
Culpæ diſcretio & eius remiſsio multum differunt ex parte miniſtri. 299.3.8.
Cultellus lapideus in circunciſione fuit de ſolennitate ſacramenti. 252.3.10.
Cura ſpirituali non contrahitur cognatio ſicut cura temporali.fo. 336.4.9.
Curabile & incurabile poſſunt dupliciter aſſumi. 206.4.12.
Curabile fuit aſſumptibile, & incurabile in aſſumptibile. folio ibidem.
Curati & medij in eccleſia tenentur ſcire ea quæ pertinent ad officium ſuum. 224.3.9.
Curatus vultum pecoris ſui cognoſcere poteſt dupliciter. folio 296.3.8.
Curati parœciales infra annum promoueri tenentur. folio ibidem.
Curatum poſſe abſoluere à ſententia maioris excommunicationis aliqui crediderunt. 300.2.7

D.

Dabile eſt minimum in natura. 138.2.5.
Damnationem ſuam ſibi reuelatam,an aliquis debeat velle ſe conformando voluntati dei. folio 106.2.18.
Damnatis non conuenit prælatio in nos. 123.2.6.
Damnantur qui non ſunt participes paſsionis Chriſti. folio 211.4.12.
Damnati non habent ſpem neque charitatem. folio 221.2.9.
Damnatis non proſunt ſuffragia eccleſiæ. 285.3.7.
Damnatis non proſunt ſuffragia,licet bene exiſtentibus in purgatorio. ibidem.7.
Damnatis diſplicet eorum culpa ratione pœnæ, & non quia eſt cõtra mandatum diuinum,vel rationem. 295.2.13.
Damnati reſurgent in illa conditione membrorum quam habuerunt in vita, ſic quòd nihil addatur nec minuetur. folio 341.4.6.
Damnati reſurgent cum incorruptibilitate, propter æternitatem pœnæ. ibidem.
Damnati punientur in inferno non per pœnam hæc inflictam, ſed per illam quam exiget rigor diuini iudicij. ibidem.6.& 7.
Damnati cur de carentia viſionis diuinæ plus triſtẽtur, quàm paruuli decedentes in ſolo originali. 348.1.11.
Damnati poſt generale iudicium non poterunt aliquo modo iuuari per operationes & ſuffragia. 349.4.5.
Damnatis poſſunt prodeſſe ſuffragia viuorum ſecundum aliquos. 350.1.11.
Damnati poſſunt totaliter liberari à pœna inferni per ſuffragia, vſque ad diem iudicij ſecundum Præpoſitum. 349.4.9.
Damnatio accipitur multipliciter. 350.1.13.
Damnati ad preces Macharij habuerunt ſolum gaudium phantaſticum. ibidem.2.15.

Damnatorũ punitio aliquid misericordię relaxãtis includit.352.2.8
Damnatus potest clarè deum videre de potentia absoluta, & in eo non delectabitur. 354.1.4.
Damnati Christi humanitatem videntes plus tristabuntur quam gaudeant. ibidem.354.2.6
Damnati si viderent diuinitatem, præ gaudio suam tristitiam absorberent. 354.2.7.
Damnati appetitu elicito efficaci non appetunt beatitudinem. folio 362.4.19.
Damnati appetitu naturali appetunt beatitudinem. ibidem.
Damnati maximè dolent propter culpam suam vt est impeditiua beatitudinis quam appetunt. 363.1.6.
Damnati habebunt quadruplices pœnas ab extrinseco, scilicet ignis, aëris, terræ, & aquæ. ibidem.2.7.
Damnati quomodo perpendent beatitudinem bonorum, & de ea recordabuntur. 364.2.7.
Dari aliquid dupliciter intelligi potest. 43.1.3.
Datio spiritualis ad præces facta pro indigno est simoniaca secus si fiat pro digno. 315.3.6
Datio alicuius rei in perpetuum. potest fieri, non tamen ad tempus folio 325.4.10.
Debitum obedientiæ religiosi consurgit ex voto. 179.1.4.
Debitum reddendum est petenti, nisi habeatur legitima exceptio contra petentem. 231.2.8.
Debitor siue homini, siue deo aliquis efficitur dupliciter. folio 283.3.5.
Debitum sicut & meritum est duplex. 286.3.4.
Debitum reddere tenetur quilibet coniugum ex necessitate præcepti. 323.4.5.6.
Debitum reddere neuter coniugum tenetur quando exredditione imminet periculum. ibidem.6.
Debiti redditionem non potest alteri coniugum ecclesia prohibere, licet bene exactionem. eodem.4.9.
Decimæ & oblationes quomodo & quantum & ad quid cessauerunt. 253.3.9
Deducta ex articulis præcipuè deducuntur ad sustinẽdum, vel declarandum articulos. 4.3.48.
Deductio ex articulis non est scientia. ibidem.4.9
Deductio ex scriptura sacra interdum habetur per reuelationem diuinam, & tunc habetur ex fide. 2.3.15.
Deducuntur aliqua ex aliquo loco sacræ scripturæ quæ alibi expressè traduntur in sacra scriptura. ibidem.
Deficere quis potest multis modis, & rectè agere vno modo. folio 167.4.4.
Defunctos non possumus facere participes malorum viuorum, licet bene bonorum. 350.3.11.
Defectus rationis habet rationem peccati naturæ, & non moris. folio 168.3.5.
Defectus indetractibiles qui sunt. 206.3.7.
Defectus qui toti naturæ non sunt communes, Christus non assumpsit. ibidem
Defectus sunt in nobis ex duplici causa, scilicet tanquam ex conditione, vel à remouente prohibens. eodem.4.8
Defectus sequentes naturam fuerunt in Christo. ibidem.9.
Defectus naturæ aliqui fuerunt à Christo assumpti, & aliqui non folio 206.2.2.
Defectus assumpti à Christo non impediebant fidem incarnationis, sed promouebant. eodem.4.10.
Defectus naturæ non omnes à Christo assumpti fuerunt. folio 206.2.2.
Defectus naturæ non fuerunt à Christo assumpti, nisi quãtum decuit reparationem. 214.1.4.
Deformitas in corpore potest contingere tripliciter. folio 230.3.8.
Delectatio maior est in tactu & gustu, quàm in aliis sensibus. folio 174.4.4.
Delectatio se habet ad fruitionem sicut genus ad speciem, & quietatio sicut differentia. 11.4.5.
Delectatio vtrum sit principaliter concupita. 12.2.12.
Delectatio in deo est actus voluntatis. 100.3.5.
Delectatio voluntatis sequitur apprehensionem rationis. folio 149.2.4.
Delectatio duplex est sequens apprehensionem. ibidem
Delectatio curiosa circa materiam moralem est peccatum mortale. ibidem.3.5.
Delectatio morosa est deliberatiua. ibidem.
Delectatio sequens actum reflexum principaliter circa primum obiectum est mortalis. ibidem.5.7
Delectatio circa cogitationem quæ est de mortali quandoque est mortalis, quandoque est venialis. ibidem.5.6.
Delectatio in actu matrimonij, licet sit intensissima, nõ tamen excedit limites rationis. 322.4.6.
Delectatio de visione dei nõ augebitur resumpto corpore.361.3.8
Delectatio minuit tristitiam eo quòd trahit potentiam ne tantum tendat in suum obiectum. ibidem.
Delectatio non est de deo, sed de visione dei. 359.3.20.
Delectatio beatifica non est de deo immediatè, sed de aliqua creatura. 360.1.6.
Delectatio pertinet ad amorem concupiscentiæ. 360.2.ante.9.
Dæmon victus potest iterum tentare de illo de quo fuit victus. folio. 123.3.4.
Dæmon non tentat aliquem de vitio à quo fuit superatus quando tentatus se habet eodem modo, licet de alio. ibidem.5
Dæmon victus ab vno potest alios tentare. ibidem.2
Dæmones dantur ad exercitium &c. ibidem.
Dæmones non possunt creare licet ex pluribus seminibus possint producere. ibidem.
Dæmones nulla possunt quæ deus non permittit facere. ibidem
Dæmones non possunt bene agere moraliter. 124.1.5.
Dæmones non possunt bene agere moraliter non quia adhærent prauo fini contra aliquos. ibidem.1.5. & 124.2.7.
Dæmon format voces aut sonos in aëre, quibus nobis exprimit cõceptum suum. 124.3.5.
Dæmon potest facere quòd immutationes sensibilium quæ manẽt in nobis, ab omnibus sensibus veniant ad organum phantasiæ, & fiant operationes eorum quæ dæmon vult reuelare. ibidem.
Dæmon reuelat nobis aliquid secundum aliquos per hoc quod se opponit animæ nostræ per modum quo opponitur speculum speculo, quorum opinio reprobatur. 124.4.67.
Dæmon per certitudinem, & quilibet angelus cognoscit omnia futura, quæ dependent ex ordine causarum naturalium. ibi.8.
Dæmones coniectura cognoscunt ea quæ dependent ex libero arbitrio. ibidem.
Dæmones non cognoscunt ea quæ subiacent voluntati diuinæ, nisi per reuelationem. ibidem
Dæmones possunt prædicere ea quæ dependent ex causis naturalibus. ibidem.
Dæmones non possunt reuelare ea quæ subiacent voluntati diuinæ, nisi prius sint reuelata. ibidem.7.
Dæmones non possunt reuelare ea quæ subiacent nostro libero arbitrio, nisi coniecturaliter. ibidem.8.
Dæmon aliquando apparuit in persona alicuius personæ in diuinis. ibidem.
Dæmones an assumant corpora inferiora, relinquitur insolutum. ibidem.
Dæmon oppressione & suggestione dicitur intrare in corpus hominis. ibidem.
Dæmon est in simulachro secundum essentialia per operationem folio 126.2.9.
Dæmonem oportet esse prius succubum ad hominem quàm incubum ad mulierem. ibidem.1.5.
Dæmon potest immutare sensum nostrum. ibidem.2.4.
Dæmon quodcunque organum potest immutare ad indebitam dispositionem. ibidem.
Dæmon potest immutare vim nutritiuam. ibidem.3.5.
Dæmon ita immutando non mutat ordinem naturæ. ibi.6.
Dæmon propriè solus tentat. 142.2.8.
Dæmones an habeant fidem duo modi dicendi. 221.2.10.
Dæmon in sortilegiis non potest causare motum ad formam. fo. 251.2.33.
Dæmon potest sumere species Eucharistiæ sacramentaliter. folio 270.1.5.
Deum esse vnum multi fideles sciunt per demonstrationem, neque tamen perdunt fidem de illo. 3.4.39.
Demonstrationem de diuinitate Christi quomodo habuerunt videntes Lazari suscitationem. 4.2.45.
Demonstrandi ea quæ sunt fidei duplex ille modus quem ponunt aliqui, est insufficiens. ibidem.46.
Demonstrationem diuinitatis Christi si miracula causassent, non esse meritorium credere. 4.2.47.
Demonstrari non potest deum fecisse hoc vel aliud, in testimonium veritatis. ibidem.173.2.6.
Denominatio duplex intrinseca & extrinseca. 173.2.6.
Deordinatio non est in potentiis, sed in actu. 168.2.2.
Deordinatio potest inueniri in potentiis aliis à potentia voluntatis. ibidem.
Deordinatio quæ est circa media ordinata in finem. 176.1.6.
Deordinatio actus simpliciter est magis odienda in peccato, quàm quicquid aliud. 287.3.10.
Dependentia naturæ creatæ perfectius terminatur per personam diuinam, quàm faceret per propriam. 183.2.16.
Deperditio fiebat in corpore Adæ. 140.1.3.
Desyderium ac delectatio non semper sunt respectu eiusdem obiecti. 12.2.14.

Deſperatio eſt differentia bonitatis diuinæ. 375.4.5.
Deſperatio abiicit ſpem præmiorum. 176.3.8.
Deſtinatio quid ſit. 92.2.6.
Determinata forma an requirat determinata accidentia. folio. 97.4.23.
Determinatio eſt duplex extra genus & ſpeciem & intra. ibidem.
Dei notitia acquiritur in nobis ex notitia creaturarum quanuis ſit multum imperfecta. 1.1.3.
Deus iis quæ per ſe immediatè operatus eſt prærogatiuam quandam indicit. 1.1.6.
Deo aliquid attribui per accidens poteſt intelligi dupliciter. 71.4.9.
Deus nihil abſtractiuè cognoſcit, niſi cognoſcendo eſſentiam ſuã intuitiuè. 6.2.8.
Deus facere aliquid in teſtimonium veritatis quomodo per ſe notum fieri poſsit dupliciter. 4.2.45.
Deus non habet duas cogitationes de creaturis ſed ſolum vnam, qualitercunque illa vocetur. 7.1.20.
Deus eſt ſubiectum theologiæ quæ eſt habitus quo defenduntur & declarantur ea quæ tradit fides. 213.&.9.1.25.
Deus ſecundum rationem ſuam abſolutam eſt ſubiectum theologiæ vno modo acceptæ ſecundum aliquos. 8.2.14.
Deus eſt obiectum remotum fruitionis. 12.4.18.
Deo non vtimur, licet bene operationibus, ſub quibus cadit deus. ibidem. 2.13.
Deo ſeruire propter mercedem poteſt dupliciter accipi. 13.1.14.
Deum ſignificare quidditatem entem vel poſsibilem non eſt per ſe notum. 19.1.12.
Dei ratio per ſe nota non eſt aliquid quo nihil maius excogitari poteſt. ibidem.15.
Deo impoſita ratione creaturarum non dicuntur tranſlatiuè. 80.1.3.
Deo metaphoricè attribuũtur ea quæ ſignificant ſpeciales quidditates rerum, vel perfectiones ſecundum quod creaturis conueninnt. ibidem.
Deorum pluralitatem eſſe impoſsibilem probatur. 14.2.5.
Deum eſſe per ſe notum ſecundum ſe, & ex natura rei, ſed nõ quo ad nos probatur. 18.4.6.
Deus genuit deum alium à ſe. 23.4.2.
Deus genuit deum qui non eſt deus, poteſt habere duos ſenſus. ibidem.
Deus genuit deum conceditur, non iſta deitas genuit deitatem. 24.3.8.
Deum eſſe terminum diſcretum aliqui opinantur. ibidem.9.
Deus non eſt vniuerſale, nec ſingulare. ibidem.4.11.
Deum generare & deum non generare ſimul ſtant de rigore. ibidem. 13.
Deo non eſſe nullo modo competere poteſt. 29.4.7.
Dicere ſumitur dupliciter. 75.3.12.
Deum cognoſcimus tripliciter per cauſalitatem, & motionem, & eminentiam. 59.2.4.
Deo nihil tribuendum quod prædicetur de eo abſolutè ex tempore. 71.3.5.
Deo aliqua tribuuntur, quæ de eo prædicantur reſpectiuè ex tempore. ibidem.4.8.
Deus ſupponit pro aggregato ex perſona diuina & humanitate, licet ex eis non efficiatur vnum per compoſitionem. 79.3.23.
Deo an conueniant aliqua tranſitiuè & metaphyſicè. 80.1.3.
Deo multa attribuimus quibus poſſumus intelligere ea quæ illi attribuuntur non conuenire ſecundum modum, quo conueniunt creaturis. ibidem.
Deo omnia ſunt præſentia, omnia quæ in eo ſunt. 80.2.2.
Deus habet ſcientiam, ſeu certam cognitionem aliorum à ſe. 80.3.4.
Deus cognoſcit ſe, & alia à ſe perfecta & compræhenſiuè. ibidem. 4.8.
Deus & creatura cadunt ſub obiecto diuini intellectus. ibidem.9.
Deus intelligit alia à ſe per ſuam eſſentiam. ibidem.12.
Deum nihil intueri extra ſe, quomodo intelligitur. 81.1.15.
Deus plus poteſt in notitiam aliorum ex cognitione ſui quã anima ex cognitione aliorum in notitiam ſui. 81.2.7.
Deus non poteſt punire malos, & præmiare bonos, niſi cognoſceret diſtinctè culpas & merita. ibidem.
Deum eſſe cauſam entitatis in rebus, & quidditatis aliarum perfectionum, ſatis arguit ipſum cognoſcere diſtinctè quidditates & perfectiones rerum. ibidem.8.
Deum eſſe cauſam rerum in eſſe ſingulari arguit ipſum cognoſcere res, non ſolum vniuerſaliter, ſed etiam ſingulariter. ibidem.9.
Deus eſſet incipiens, ſi non ſciret ea quæ ſcimus, licet ſcientia ipſius non ſit eiuſdem rationis cum noſtra. ibidem.10
Deus an habeat notitiã diſtinctam rerũ. 81.2.7.8.9. & ſeqnẽtibu
Deum diſtinctè res intelligere, duplicem poteſt habere ſenſum. ibidem.1.13.
Deum non cognoſcere res, niſi ſecundum quod exiſtunt in ipſo in vno ſenſu conceditur, & in alio negatur. ibidem.4.21.
Deus cognoſcit ſingularia quantum ad rationem ſuæ ſingularitatis, ex eo quod eſt cauſatiuus materiæ, à qua ſumitur ſingularitas & indiuiduatio. 82.3.15.
Deus cognoſcit ſingularia abſque hoc quod determinetur per eſſe actuale, quia eſt ſuum eſſe. ibidẽ.1.8.
Deus neſcit mala culpæ. 83.2.7.
Deus cognoſceret malum ſaltem ſecundum ſpecialem rationem mali ſi non cognoſceret aliud bonum à ſe. ibidem.3.14.15.
Deo tria genera perfectionum & conditionum attribuimus. 92.2.8.
Deus cognoſcit res per eſſentiam ſuam non prout eſt exemplar, vel ſimilitudo earum, ſed vt earum cauſa. 84.4.20.& 22.
Deus eſt cauſa immediata omnium. 85.4.5.
Deum & creaturam eſſe ſimul, an arguat deum eſſe in omnibus. ibidem. 8
Deus quare dicatur eſſe in rebus per præſentiam. 86.1.10.11.12.
Deus quomodo dicatur eſſe in rebus per potentiam. ibidẽ.
Deus quomodo dicatur eſſe in rebus per eſſentiam. ibidem.
Deus ſecundum aliquos eſt in creaturis non ſecundum ſuum eſſe formale, ſed ſecundum eſſe cauſale. ibidem.11
Deus exiſtit in Chriſto per gratiam vnionis, & in homine reparato per gratiam adoptionis. ibidem.13.
Deus quomodo dicitur eſſe in rebus. 85.4.8.
Deo an conueniat eſſe in loco finito, vel infinito ſi eſſet ex ſua libertate. 87.1.14.
Deus non intelligit diſcurrendo. 82.1.6.
Deus ſcit enunciatione & enunciabilia. 88.4.4.5
Deus an cognoſcat futura contingentia, quantum ad eorum actualem exiſtentiam. 89.3.11.& 12.
Deum præſciſſe à fore an ſit neceſſarium, dato quòd ita ſit quòd deus præſciuerit. 90.2.25.
Deus an neceſſariò ſciat & velit quicquid ſcit & vult. folio 90.4.6.7.8.9.10.
Deus an velit liberè, an verò neceſſariò res fore, vel non fore. fo. 91.1.11.
Deus an poſsit neſcire quod ſcit, & ſcire quod neſcit. folio 90.4.10.& ſequen.
Deus quodammodo cognoſcat infinitum ſecundum magnitudinẽ aut multitudinem. 91.4.8.
Deus an ſimul & actu cognoſcat totam ſucceſsionem temporis, & motus. 91.4.11.
Deus an cognoſcat quot erunt cogitationes hominum. ibidem. 12.13 & ſequentibus.
Deo an ſit cura æqualiter de omnibus 92.3.15.
Deus poteſt facere quicquid reſpicit potentiam actiuam ſolum. 95.3.6.
Deus an ſit cauſa damnationis malorum. 93.3.10.
Deus virtualiter eſt illud quod alij ſunt formaliter. 95.4.13.
Deus an poſsit facere quæcunque poſsibilia ſunt. ibidẽ.4.10.& 11.
Deum eſſe infinitæ virtutis & vigoris an ſufficienter arguatur ex eo quòd manet tempore infinito. 96.2.6.
Deus non poteſt producere indiuidua ſub omnibus ſpeciebus figurarum. 97.4.25.
Deum agere ex neceſsitate naturæ dupliciter poteſt intelligi. folio 98.2.5.
Deus an producat aliquid ex neceſsitate naturæ. ibidem.4.5.6.
Deus an operetur ex natura. ibidem.1.4.
Deus an determinetur ex iuſtitia ad aliquid faciendum ſic quod non poſsit illud omittere. ibidem.3.4.
Deus an poſsit facere quæ non facit, & velle quæ non vult. ibidem
Deus cum mille bonis an ſit aliquid melius ſolo deo. 99.4.6.
Deus an poſsit creare vniuerſum aliud ab iſto & melius. ibidem. 4.8.
Deus an poſsit facere plures mundos. ibidem.9.
Deus fecit aliquid melius beata virgine, & in natura, & in gratia. folio 100.2.1.
Deus an facit aliquid melius humanitate Chriſti in natura, & ipſam eandem meliorauit in gratia gratis data in reſurrectione. ibidem.2.
Deus an poſsit nunc facere quicquid olim potuit ibi.3.
Deus poteſt velle, & etiam actu vult alia à ſe. 100.4.6.7.
Deus vel angelus an immediatius agant per intellectum quàm voluntatem. 101.1.4.9.
Deum velle omnes ſaluos fieri, quomodo intelligitur. 102.2.11.
Deus an poſsit velle voluntate conſequente oppoſitum eius quod vult voluntate antecedente. 103.3.5.
Deus an poſsit præcipere mala fieri. 104.1.3.
Deus nihil aliud à ſe vult ex neceſsite. 108.4.27.

Deum

Deum immediatè ad quemlibet effectum concurrere ratione materiæ improbatur. 111.2.5.
Deus potuit facere mundum sine hominibus. 109.3.23.
Deus omnia immediatè produceret si potentiam producendi non communicasset aliis 111.4.fi.
Deum agere propter finem potest dupliciter consyderari. folio 112.1.8.
Deus agit propter finem qui est sua bonitas quæ est finis omnium actionum dei, & rerum productarum per eum. ibidem
Deus aliter est factor artificialium quàm homo. 111.3.10.
Deus nihil de nouo vult, licet aliquid de nouo producat. folio 112.2.11.
Deus agit propter finem qui est ipse. ibidem.12.
Deus agit propter aliud à se. ibidem
Deum vniuersa propter semetipsum operatum esse Prouerbiorū 16. quomodo debet intelligi secundum aliquam condecentiam ibidem.1.10.
Deus qualibet reuolutione cœli si essent infinitæ, potuit vnam creare animam in omnibus simul. 109.3.24.
Deum agere vniformiter ad quodlibet rem habere improbatur. 111.2.7.
Et effectus solum distinguuntur ex parte, qua sunt à causis secundis. ibidem
Deum non posse producere plures angelos eiusdem speciei negare est eius potentiæ derogare 117.4.15
Deum semper agere vniformiter, est ipsum agere non liberè. fo. 111.3.10.
Differentia dicit partem speciei. 116.2.13.
Deus non est in genere, quia est illimitatus. ibidem.12.
Deus non est causa principalis, quare dæmones semper malè agūt. 124.3.12.
Deus solus illabitur animæ. 125.3.2.
Deus solus plenè nouit corda hominum. 127.1.16.
Deus materiam informem cum angelica natura produxit. folio 130.2.2.
Deus per sex dierum intercalationes ex materia ista diuersas species produxit. ibidem.
Deus quicquid potest facere cum causa secūda, potest se solo quomodo debet intelligi. 132.1.12.
Deus qualiter dixit, vtrum vocem proferendo. ibidē.2.2.
Deus quomodo dicitur requieuisse 134.3.2.
Dies septimus dicitur sanctificatus in mysterium. ibidem.
Deus dicitur animam insufflasse 136.3.2.
Deus potest facere quantum sine raro & denso. 138.3.9.
Deus propriè non tentat. 142.2.6.
Deo esse æqualem accipitur dupliciter, aut secundum æqualitatem vel intensionem, & iterum dupliciter. 143.3.3.
Deus permisit hominem tentari ad saluandam conditionem naturæ. 144.2.2.
Deus creauit hominem quem præsciuit casurum, propter bonum quod volebat elicere. ibidem.
Deus bene creauit naturam quæ peccare non posset, aliā quæ peccare, & peccare non posset. ibidem
Deus dimisit malos libertati eorum. ibidem
Deus fecit creaturam natura peccabilem circa eligibilia principiorum legis naturæ. 144.3.7.
Deus vult liberè producere. 146.3.14
Deus se habet solum actiuè ad actus nostros. ibidem.1.
Deus est liberior homine & angelo. 150.2.5.
Deus causat in malis virtutes. 152.2.2.
Deus si non daret gloriam pro merito, non esset iniustus. ibidem. 4.12.
Deus interius docet causando in nobis vim intelligendi. folio 153.4.9.
Deus dicitur irasci secundum effectum præparando pœnam. folio 157.1.11.
Deus dicitur bonus in ordine ad nos. 163.1.25
Deus dicitur relatiuè ad creaturas. ibidem.2.
Deus non dependet à creatura, sed econuerso. ibidem.
Deus non est causa peccati. 165.4.2.
Deus est causa mali pœnæ. ibidem.
Deus est causa non immediata actionis malæ vniuersalis. folio ibidem.4.
Deus specialiter inclinat liberum arbitrium ad bonum, & nunquā ad malum. ibidem
Deus non potest esse causa immediata adulterij. ibidem. 166.1.5.
Deus est actor mali pœnæ licet non cuiuslibet. ibidem.2.3.
Deus non est causa immediata actus mali. ibidem.
Deum esse in rebus per essentiam potest dupliciter intelligi. folio 182.1.16.
Deus nunc annihilato mundo, non haberet eandem habitudinem extrinsecam quam habuit ante creationem. 195.1.2.
Deum esse hominem, & econtra, varij vario modo opinantur. folio 195.1.2.
Deum factum esse hominem est distinguendum secundum aliquos eodem 2.6.7.
Deus nō mundus punirent iustè, si punirent actum exteriorem sine interiori. 173.3.11
Deus per subtractionem suæ influentiæ est causa non esse. folio 177.3.7.
Deus factus est homo, est propositio vera. 195.2.8.
Deus factus est homo, vt fieri dicit factionem cum determinatione respectiua. 195.3.9.
Deus non debuit debito obligationis naturam reparare. folio 212.2.4.
Deus se habet ad actum credendi tripliciter. 220.2.6.
Deitas non fuit separata ab anima Christi in triduo. 215.3.6.
Deitas an fuit separata à corpore, duo modi dicendi. eodem.3.8.9.
Deus an plus vel æqualiter sit diligendus à nobis quàm nos. folio 228.2.7.8.9.10.11.12.
Deus potest amari amore concupiscentiæ. eodem.4.23.24
Deus aliqualiter potest diligi amore mercedis. 229.3.7.
Deus diligit vnum plusquam alium, accipiendo gradum ex parte voliti, & non dilectionis. ibidem.6.
Deus aliquos plus diligit quàm alios. 233.4.2.
Deus solam creaturam intellectualem diligit amore amicitiæ. folio 234.1.5.
Deus creaturam diligit. 234.1.1.
Deus omnem creaturam diligit inquantum sibi vult aliquod bonum. ibidem.
Deus quomodo diligat se, & omnem creaturam inæqualiter. folio ibidem.7.
Deus dat virtutes solum mediantibus actibus. 235.2.11.
Deus in essentia sua cognoscit res quid sint, & futuræ sint. folio 83.1.2.
Deus non potest per se agere, quod agit mediantibus causis formalibus & materialibus. 348.3.19
Deus cognoscitur secundum aliquos per speciem, & lumen gloriæ secundum aliquos. 355.4.12.13.
Deus videtur secundum aliquos per solum lumen gloriæ quod est confortans, vel disponens, qui improbantur. 356 2.20.21.
Deus cadit sub ratione formali obiecti nostri intellectus. fo. 357.1.29.
Deus potest cognosci ab intellectu nostro alio modo, quàm per creaturas, sicut visus colores aliter quàm per speciem receptam ibidem. 2.30.
Deum hominem nunquam vidisse tripliciter est intelligendum. ibidem.2.33.
Deus plus diligitur quàm cognoscatur, quo ad intensionem actus, sed non quo ad conditionem obiecti. 359.3.21.
Diabolus ab initio homicida fuit, quomodo intelligitur. folio. 115.4.2.
Diabolus est initium figmenti dei ad illudendum. ibidem.
Diabolus inuidens homini in specie serpentis tentauit Adam. folio 142.1.2.
Diabolus per serpentem tanquam per instrumentum locutus est, ibidem.
Diabolus de triplici genere peccati tentauit. ibidem
Diabolus iustè perdidit authoritatem quam habuit supra peccatorem. 212.2.2
Diabolus iniustè detinebat hominem, & homo iniustè detinebatur. eodem.3.9.
Diaconus cardinalis Romæ clericis capellæ papæ in præsentia presbyterorum dat Eucharistiam. 282.1.6.7.
Diaconus in præsentia sacerdotis non debet communicare Eucharistiam, nisi ex necessitate, & ex præcepto episcopi, vel sacerdotis. ibidem.7
Diacono licet Euchatistiam communicare mediante vase, sed non immediatè tangere. eodem.2.9
Diaconus olim actus inferiorum ordinū exercebat propter paucitatem. 312.1.18.
Diaconissa vocatur non ab ordine, sed ab officio. 314.4.11.
Diaphaneitas aëris est immediata ratio recipiendi lumen. folio 21.4.45.
Dicere vel loqui non est aliud, quàm habere verbum, seu notitiam. 67.2.29.
Dicere me peccatum non habere à Christo prolatum potest dupliciter accipi 202.3.14.
Dies diuersimodè accipitur. 132.2.2.
Dies prima habuit vesperam, sed non mane. ibidem.
Differentia media inter differentiam realem, & differentiam rationis non probatur. 14.4.6.
Differre realiter, aut ratione quid sit. 76.2.10.
Differentium realiter, an vnum sit alterum. ibidem.3.11.& 12

Differentia realiter in aliquo bene ſunt idem in aliquo, ſed non adæquatè & conuertibiliter. ibidem 13.& 14.
Differentia realis inter eſſentiam, & perſonam non impedit prædicationem vnius de altero. 77.4.36.
Differentia realis plurium arguit compoſitionem. ibi.38.
Differentiam realem eſſe inter perſonas non poteſt ſaluari, niſi ponendo aliquam differentiam realem perſonæ & eſſentiæ. folio 78.1.39.
Differentiam realem nullo modo eſſe inter eſſentiam, & perſonas non poteſt argui ex authoritatibus ſanctorum, licet aliquæ authoritates illud videantur ſignificare. ibidem.38.& 39.
Differre ab alio realiter & non eſſe rem aliam, nec includere aliã rem eſt impoſsibile. 78.4.6.7.
Differentia habet locum in compoſitis, & non in ſimplicibus. fo. 116.2.15.
Differentiæ non ſunt accidentium. ibidem
Differentia ſecundum formam, & non ſecundum abſolutam rationem formæ facit differentiam numeralem. 117.2.7.
Differentia eſſentialis poteſt ſupernaturaliter ſeparari. fo. 151.1.7.
Difficultas operis ſolum auget meritum accidentale. 156.1.6.
Difficultas in opere vnde proueniat. 219.2.8.
Diffinitio dicitur terminus. 86.4.13.
Diffinitio ex genere & differentia eſt ſolum ſubſtantiæ. folio 116.2.15.
Diligere nihil aliud eſt quàm velle bonum. 46.4.6.
Diligunt perſonæ ſe & nos ſpiritu ſancto an ſit verum. folio 75.2.4.& ibidem 3.13
Diligere ſumitur eſſentialiter & notionaliter. 75.2.7.
Diligere nullus poteſt niſi amore à ſe procedente, quomodo intelligatur. 75.4.17.
Dilectio qua diligitur deus & proximus, per quid diſtinguatur. folio 225.3.2.
Dilectio dei includit quatuor 226.3.6.
Dilectio dei totalis eſt duplex. ibidem.7.
Diligere deum totaliter in patria, in ſtatu innocentiæ, & in via quomodo intelligitur. ibidem 8.& 4.col.10
Dilectio totalis accipitur ex parte rei dilectæ diligentis, & relatione dilectionis ad diligibile. ibidem.9.
Diligenda ſunt quatuor ex charitate. 266.4.2.
Dilectio ſui non præcipitur, & quare. ibidem
Dilectionis proximi præceptum ad quos ſe extendit. ibi.2.
Diligit res plus ſeipſam, quàm alias res. 27.1.5.6.
Dilectionis ordo poteſt attendi ex parte obiectorum volitorum, vel ſecundum intenſionem actus. 227.4.5.
Dilectio ſui magis habet rationem charitatis, quàm dilectio proximi. 227.1.6
Diligendorum ex charitate numerus, & ſufficientia. eodé.2.7
Dilectio quomodo debet cadere ſuper corpus, & animam tam ſui quàm proximi. 227.2.7.8.10
Diligendi ſunt omnes homines æqualiter ſecundum affectum, ſed ſecundum effectum quomodo ſint diligendi vide. folio 226.4.& 227.1.10.
Dilectio qua deum diligimus, an debeat eſſe maior dilectione qua nos diligimus, ſunt opiniones duæ. 228.2.9.10.11.& ſequentibus.
Dilectio totius cõmunitatis quomodo præfertur dilectioni vnius partis incluſæ in ea. 228.3.17.& col.4.18.19.
Diligere inimicos an ſit plus, vel æquè meritorium, quàm diligere amicos. 229.4.2.
Dilectio eſt multiplex. 234.1.5.6.
Dilectio dei in ordine ad omnes creaturas eſt æqualis ex parte ſui ſed non ex parte boni, ad quod diligitur. eodem.2.8.
Diluuium & ſtatus ante diluuium, & poſt diluuium. folio 140.1.7.
Diluuium, ſubmerſio AEgyptiorum pœnitentia dicuntur baptiſmus, quia ſigna, & ſecundum proportionem. 261.1.5.6.
Diſcordare vel deuiare quid ſit, cognoſci non poteſt, niſi cognoſcatur quid ſit concordare. 83.3.14
Diſparitas cultus aliter impediebat matrimonium ante legem, aliter ſub lege, & aliter tempore euangelij. 332.1.8.
Diſparitas cultus dirimit matrimonium contractum ex ſe diſpoſitiuè, & ex ſtatuto eccleſiæ completiuè. ibidem
Diſparitas cultus impedit matrimonium inter infideles, ſi habeant ius poſitiuum quale nos. ibidem.10.
Diſpenſatio in præceptis tam affirmatiuis quàm negatiuis quando habeat locum. 104.2.7.8.
Diſpenſari an aliquis poſsit à deo in præceptis. ibidem.4.
Diſpenſatio quid ſit, ibidem.6.
Diſpenſatio nullo modo poteſt cadere circa ſecretum confeſsionis, vt reuelatio poſſet fieri. 307.1.8.
Diſpenſare poteſt eccleſia circa illa quæ ſunt de apoſtolorum inſtitutione. 319.1.8.
Diſpoſitio conſiſtit in ratione ordinationis partium vniuerſi ſecundum diuerſos gradus naturarum. 92.1.5.6.
Diſpenſatum ne fuerit aliquando à deo in fornicatione, & furto. folio 105.1.23
Diſputando Auguſtinus aſſumit frequenter conceſſa, quanuis non ſint ſecundum mentem ſuam. 57.4.20.
Diſtantia dabilis eſt maior inter ens & non ens ſi diſtent. folio 110.3.26.
Diſtantia dei à non deo eſt maior, quàm ſit illa quæ ab ente ad nõ ens. 110.4.30
Diſtantia inter omnia contradictoria non eſt eadem. ibidem.
Diſtantia aliquarum partium non ſolum eſt per ſpatium medians inter eas. 217.1.4.5.6.
Diſtinctio exiſtens vel poſsibilis eſſe in creaturis prius apprænditur à deo, quàm formet circa ſe diſtinctionem rationum. folio 84.1.7.
Diſtinctione relatiua non ſemper cauſari diſtinctionem inter abſoluta probatur dupliciter. 183.1.13.
Diuerſitas actuum prouenit ex diuerſitate principij. folio 160.2.4.
Diuerſitas diſpoſitionum in corpore arguit diuerſitatem animarum quo ad operationes. 160.3.10.
Diuerſitas operationum intellectus eſt ex diuerſitate operationũ corporis. ibidem.4.11.
Diuinæ eſſentiæ aliquæ conditiones materiæ non conueniunt. 25.4.9.
Diuinorum excellentia non capitur ab intellectu, niſi aſcendendo à ſenſibilibus ad intelligibilia. 23.3.23.
Diuinum ſuppoſitum nominatur diuerſis nominibus. 200.3.6.
Diuinitas in aliquibus actibus vſa eſt humanitate, vt inſtrumento in quibus non potuit peccare. 202.2.10.
Diuinitatis & humanitatis in Chriſto fuit vna actio in diuerſis tamen generibus cauſæ. 210.1.4.5.9.
Diuinitas & humanitas in ſanatione leproſi diuerſa ſunt operatæ. ibidem.8.
Diuinam eſſentiam non repræſentari per ſpeciem oſtenditur. folio 357.2.30.
Diuina eſſentia magis eſt proportionata intellectui creato quàm ſubſtantia ſeparata ſenſui. ibidem.31.
Diuiſio naturæ cauſans in indiuiduo differt à diuiſione quantitatis tripliciter. 117.3.9.
Diuiſio quantitatis in ſuas partes non eſt cauſa plurificationis indiuiduorum. 118.1.5.
Diuiſio gratiæ in operantem & cooperantem eſt diuiſio eiuſdem per diuerſa officia. 151.4.13.
Diuiſio peccati per capitalia eſt diuiſio generaliſsimi in ea, quę immediatè continet. 174.4.4.
Diuiſio duplex analoga, ſiue analogi in ſuas ſpecies. 175.1.6.
Diuiſio non arguit corruptibilitatem, ſed ſolum facilitatem ad corruptionem. 357.2.32.
Diuortium ſoluit matrimonium, quo ad thorum & cohabitationem, ſed non quo ad vinculum. 328.2.9.
Diuortio celebrato inter coniuges datur authoritas contrahendi partibus 327.2.8.
Doctrinam per reuelationem haberi eſt neceſſe, vt homo ordinetur ad beatitudinem ſupernaturalem. 8.1.11.
Doctrina ſpiritualis an omittenda ſit propter ſcandalum audientis. 331.3.9.
Dolor vel triſtitia non debet æquari delectationi culpæ. 175.3.4.
Dolor ſtrictè acceptus quid ſit. 207.3.6.
Dolor Chriſti fuit dolore damnatorum minor ibidem.
Dolor Chriſti fuiſſe maximus dolorum viatorum oſtenditur tripliciter. ibidem.7.8.9.
Dolor paſsionis in nullo minuebat delectationem fruitionis. ibidem. 10
Dolor vel triſtitia ſolum impedit delectationem dupliciter. ibidem.
Dolor Chriſti licet fuerit maximus, non tamen fuit ſuperfluus. ibidem. 11.
Dolor contritionis debet eſſe maior dolore de aliis rebus, non tamen dolore habito de aliis peccatis. 293.1.4.
Dolor contritionis vt eſt paſsio ſenſitiuæ partis, nõ poteſt eſſe maximus, & ſi poſſet non deberet. eodem.2.5.
Dolor deſperantis maior eſt dolore contritionis, ſed talis dolor non eſt debitus ibidem.8.
Dominus inferior nitens diſſenſionem facere inter eius ſuperiorem & ſubditos, meretur priuari officio. 178.3.8.
Donum eſt datio irreddibilis. 53.3.5.
Donum tria connotat. ibidem.4.6.
Donum eſſe cur maximè competat ſpiritui ſancto in diuinis. ibidem. 4.8.
Donum linguarum fuit in Chriſto, licet eo non fuerit vſus, & quare. 203.2.12.

Dona spiritussancti sunt virtutes, nec cessabunt in patria. 236.4.2.
Dona septem fuerunt in Christo. ibidem.
Dona an distinguantur à virtutibus, diuersi modi ponuntur. 237.1.5. & col.2.6.7.8.9.
Dona sunt tot quot virtutes secundum aliquos. ibid.
Donorum virtutum an sit eadem diffinitio. 237.3.10.
Donorum numerus & sufficientia ponitur. ibidem.4.
Donorum distinctio & numerus. ibidem.5.
Dona spiritussancti quantum ad habitum remanebunt in patria, licet aliqua non quantum ad actum. 237.4.4.5.
Dos impassibilitatis pertinet ad corpus, inquantum anima plenè illi subiicitur. 343.2.22.
Dos subtilitatis pertinet corpori inquantum corpus plenè subiicitur animæ quo ad operationes cognitiuas, & appetitiuas. ibidem.2.1.
Dos agilitatis est plena subiectio corporis ad animam vt ad motorem. ibidem.
Dos subtilitatis facit solum operationes beatorũ puriores ac subiectas rationi. 344.1.12.
Dubitatio in muliere non fuit primum peccatum eius. 143.1.7.
Dubitatio est duplex. 206.3.10.
Dulia solum debetur personæ ratione alicuius excellentiæ & dominij. 298.4.5.&.299.1.6.
Dulia accipitur tripliciter. ibidem.5.
Dulia generaliter & specialiter est superius ad latriam. ibidem.
Dulia appropriatè est virtus distincta contra latriam. ibid.7.8.
Dulia data Mariæ inter omnes est excellentior, & dicitur hyperdulia. 299.1.8.
Dulia primo debetur cuicunque personæ secundum gradus suarum virtutum. ibidem.
Dulia & latria debentur deo secundum diuersas considerationes. ibidem.9.
Duo accidentia licet possint esse in eodem subiecto, duo tamen corpora nunquam in eodem loco. 345.2.22.
Duratio creaturæ intercluſa inter duo fluentia est necessario finita, cuiusmodi non est duratio rei permanentis. 108.3.25.
Duratio attenditur secundum esse substantiæ. 113.3.7.
Duratio alicuius æuiterni non est mensura alterius. ibidem.1.6.
Duratio vnius æuiterni non est mensura Durationis aliorum. folio 114.2.12.
Duratio duplex in generabilibus. ibidem.4.5.
Duratio non successiua est quadruplex, & earum differentiæ. ibidem.
Duratio successiua est duplex, & earum differentiæ. ibidem.
Duratio indiuidui est incerta. 115.2.12.
Durandus in Romana curia in scholis sacri palatij veritatem docuit. 1.3.12.
Durandus ad episcopatum est prouectus per sedem apostolicam. ibidem.

E

Ebrius ex culpa non excusatur. 144.1.6.
Ebrius occidendo minus peccat quàm si non fuisset ebrius. ibid.
Ebrius & phreneticus occidendo non peccant nouo peccato. folio 146.1.10.
Ecclesia potest statuere quòd quicunque serui Iudæorum baptizati sint à seruitute liberati. 178.2.6.
Ecclesia nunc licitè non permittit quemque fidelẽ subdi infideli. folio 178.4.11.
Ecclesia non prætermittit prælationem nouam infidelibus super fideles. ibid.12.
Ecclesia sola sacramẽtalia potest instituere sicut benedictionem, vnctiones ac consecrationes. 203.3.5.&.266.2.14.
Ecclesia est vnum corpus mysticum per similitudinem ad naturale. ibidem.6.
Ecclesia militans recepit influentiam à septem sacramentis, sicut mundus à septem planetis. 248.1.1.
Ecclesia nunquam consueuit auferre filios parentum infidelium, & filios baptismo offerre. 260.1.15.
Ecclesia accommodat puero cor & omnes sensus ad credendum. folio 264.1.8.
Ecclesia pro aliquo tempore potest præcipere ea quæ sunt supererogationis. 285.4.8.
Ecclesia non potest dispensare quin peccator teneatur confiteri, licet bene de confitendo semel in anno. 296.1.9.
ecclesia non fert sententiam super Iudæos & Paganos, licet bene super fideles. 301.1.13.
ecclesia rationabiliter statuit quòd non quilibet sacerdos posset quemlibet peccatorem absoluere secundum aliquos. 302.1.11.12.
Ecclesia prohibẽdo quemliber absolui à quoliber sacerdote, nihil mutat de essentialibus sacramenti secundum aliquos. eod.2.13.
Ecclesiastica hierarchia licet exemplata sit à cælesti, non tamen oportet quòd eam imitetur in omnibus. 312.1.16.
Ecclesia Aniciensis in ordinatione diaconi non tradebat olim librum euangeliorum quod Durandus correxit. 312.3.7.
Ecclesia habet determinare circa matrimonium, an sit contractus legitimus, an non. 320.4.7.
Ecclesia interdicit aliqua, ne fiant, quasi facta fuerint non irritat, & aliquando oppositum. 329.2.5.
Ecclesia habuit diuersas consuetudines in cohabitatione fidelis cum infideli in principio, medio, & nunc. 332.3.11.
Effectus an bene denominet suum agens. 75.2.7. & ibid.3.13.
Effectus qui requirunt potentiam passiuam in eo cui attribuuntur, non possunt deo attribui. 95.3.8.
Effectus productus ab aliqua causa secũdum totam eius virtutem, an possit ab ea meliorari. 99.1.7.
Effectus an magis assimiletur agenti immediatiori. 100.2.3.
Effectus qui producitur à causa qua impediri non potest, an semper necessario producatur. 102.2.10.
Effectus nunquam potest subterfugere causalitatem causæ vniuersalissimæ. 103.2.9.
Effectus semper innititur suæ causæ principali. 110.1.9.10.
Effectus creationis non arguit virtutem infinitam. 99.4.7.
Ens & non ens non distant, nec differunt. ibidem.8.
Effectum vniuersalem posse reduci ad causam vniuersalẽ, ad causam particularem, & per particularem debet intelligi per prædicationem. 111.3.10.
Effectus à deo producti mediantibus causis secundis non fiunt ab eo immediatè. ibidem.11.
Electio non est mala, nisi ratio sit mala. 168.4.5.
Electio est in deo. 93.4.5.
Electionis ratio in quo consistat. ibidem.
Electio tantum est eorum quæ sunt ad finem. 149.4.3.
Electio est eius quod est conclusum per consilium. ibid.4.
Electio est eorum quæ sunt in nostra potestate. ibidem.5.
Electio præsupponit iudicium rationis. 150.1.4.
Electio & intensio sunt vnus & idem actus. 167.3.8.9.
Electionis obiectum est bonum sub ratione boni ostensum voluntati. 293.3.5.
Electio mortis pro conseruanda vita amici non est recta. folio 294.4.11.
Eligere mala pati cum aliquo modo sit agere quoad actum interiorem nullo modo est licitum. 294.1.14.
Eleemosyna & ieiunium licet non sint satisfactoria in peccato, facta, tamen non sunt iteranda. 286.2.13.
Eleemosynam esse satisfactoriam probatur dupliciter. 287.3.6.
Eleemosyna quandoq; cadit sub præcepto est meritoria, sed non est satisfactoria, at quando non cadit sub præcepto est meritoria & satisfactoria. ibidem.9.
Eleemosyna quandoque est sub præcepto, quibus & quando. ibid.10. & col.3.11.
Eleemosynæ corporales ponuntur esse septem contentæ in vno versu. 287.4.5.
Eleemosynæ spirituales sunt septem contentæ in vno versu. ibidem.6.
Eleemosynæ spirituales sunt meliores & maioris meriti eleemosynis corporalibus. 288.1.7.
Eleemosyna quæ magis sustrahit de substantia est magis satisfactoria, sed non magis meritoria. ibidem.8.
Eleemosynam spiritualem in casu quilibet tenetur facere. ibid.5.
Eleemosyna à quibus personis fienda est. eod.2.6 &.3.9.
Eleemosyna ex quibus bonis est fienda. 288.2.8.
Eleemosyna non est fienda diuiti. ibidem.8.
Eleemosyna quibus pauperibus est danda. ibid.8.10.
Eleemosyna facta à malo potest prodesse. 349.4.7.
Eligibilia & circunstantiæ dupliciter possunt deduci. 144.3.8.
Emanationes sunt tantum duæ, scilicet paternitas, & spiratio actiua. 28.3.35.
Empyreum dicitur igneum. 112.4.6.
Entitas & bonitas in eodem differunt solum secundum rationem & non secundum rem. 15.1.9.
Ens rationis est illud quod est subiectiuè in anima secundum vnã opinionem. 56.1.10.
Entia rationis sunt obiectiuè in anima, licet non sint subiectiuè. ibidem.
Ens rationis dicitur quod attribuitur rei solum secundum esse intellectum. 56.3.14.
Ens rationis interdum dicitur quod nihil est reale. ibid.4.16.
Ens diuiditur in ens rationis, & in ens reale. ibidem.
Entia rationis in triplici sunt differentia. 57.1.11.
Ens inquantum ens diuiditur per idem & diuersum. 76.2.10.
Ens capitur dupliciter, scilicet pro ente reali, & pro ente rationis. 76.2.10.
Ens per accidens, vel dictum per accidens quid sit. 78.4.7.
Ens secundum rationem entis est obiectum intellectus. 80.4.9.

Entitas ſecundum quid, vt quæ eſt in reſpectibus, & modis exiſtendi priuationibus, & ſimilibus ſufficit ad verificandas iſtas locutiones modus eſſendi eſt, cæcitas eſt in oculo &c. 78.4.20.

Ens & non ens eſſe terminos creationis imaginantur aliqui doctores, quod propriè non eſt verum. 170.3.6.

Ens quodlibet nō poteſt conuerti in quodlibet, ſed ſolum illa quæ communicant in materia. 275.3.6.

Entium quædam ſunt permanentia, & quædam tranſeuntia. 338.4.8.

Epiciclus eſt, infra ecentricum. 134.2.8.

Ecentricus eſt contiguus circulus ſphæræ. ibidem.6.

Epiciclus eſt ſolum contiguus. ibidem.8.

Epiſcopus nō obligatus exercere opera ad quæ tenetur per ſe, ſed ſufficit quod per alium faciat. 281.1.10.

Epiſcopo conſecranti ab eo ordinati ſimul cum eo conſecrant & celebrant opinio recitatur, & improbatur ſecundum aliqua. Epiſ. 2.6.7. & col. 3.8.9.10. & ſequenti. 9.

Epiſcopus audire poteſt confeſsiones omnium diœceſanorum ſine licentia propriorum curatorum, 296.4.5.6.

Epiſcopus poteſt committere officium audiendi confeſsiones aliis quàm curatis. ibidem.6.

Epiſcopi poſſunt committere officium audiendi confeſsiones monachis & religioſis. ibidem.7.

Epiſcopus poteſt abſoluere à ſententia excommunicationis lata à iure, ſi ius eam non retinuerit. 300.2.7.

Epiſcopus eſt ſolum ſponſus eccleſiæ commiſſæ, & papa eſt vniuerſalis. 305.2.9.10.

Epiſcopus ſolus poteſt conferre confirmationem, & extremam vnctionem omnis ſacerdos. 310.1.9.

Epiſcopus conſecratur in dominico die propter maiorem ſolennitatem. 313.4.10.

Epiſcopus eſt maioris poteſtatis ordinis ſimplici ſacerdote ex natura rei ſecundum aliquos. eodem.2.9.

Epiſcopalis poteſtas maior eſt ſacerdotali. eodem.3.7.8.

Epiſcopus celebrando & ordines faciendo repræſentat Chriſtum vt ſe obtulit & eccleſiam fundauit, ac miniſtros inſtituit. eodem. 2.11.

Epiſcopatus eſt ordo & ſacerdotium perfectum, à ſacerdotio ſolū diſtinctum ſecundum magis & minus, licet aliqui ſentiant oppoſitum. eodem.3.8.

Epiſcopalis poteſtas includit ſacerdotalem. eodem.4.9.

Epiſcopus quilibet poteſt conferre omnes ordines. 314.1.4.

Epiſcopus præciſus, hæreticus, degradatus continuatur Chriſto in adminiſtratione ſacramentorum. eodem.2.6.

Epiſcopo conuenit ordinare alium ratione conſecrationis quæ non admittitur, ſed abſoluere à peccatis conuenit ratione curæ, quæ poteſt amitti. ibidem.7.

Epiſcopus poteſt conferre beneficium famulo, cuius dignitatem eſt expertus ex diuturnitate ſeruitij. 315.3.8.

AEqualitatis & ſimilitudinis tria ſunt, fundamentum relationis, extrema ipſius, & ipſa habitudo relatiua. 74.3.3.

AEqualitas & ſimiliter do directè ſignificat habitudinem relatiuā, non autem ſignificat fundamentum relationis, nec extrema, licet de illa intelligatur. ibidem.

AEqualitas quantum ad ſuum formale ſignificatum & poſitiuū, & quantum ad fundamentum, ſed quantum ad ipſum fundamentum conſyderatum ſub ratione formali eſt priuatiuū. ibi. 4.

AEqualitas fundatur ſuper vnum. ibidem.

AEquale capitur priuatiuè quando dicitur ipſum opponi, & magno & paruo, vel quādo dicitur eſſe illud quod nec excedit nec exceditur. ibidem.

AEqualitas appropriatur filio. ibidem.4.8.

AEqualitas fuiſſet filiorum genitorum & genitarum. 141.2.5.6.

AEqualitas proportionis duplex eſt. 152.3.4.

AEqualitas quantitatis ſecundum aliquos eſt inter opus formatum gratia & gloria. ibidem.5.

Duobus modis hoc oſtenditur, quorū opinio reprobatur. ibi. 6.

AEqualitas vel inæqualitas animarum poteſt dupliciter intelligi. 160.2.4.

AEqualitas in ſatiſfactione poteſt dupliciter accipi. 285.3.6.

AEquinoctium eſt cauſa temperationis illius loci. 137.3.5.

AEquiuoca non numerantur ſub eodem nomine, ſed bene analogica. 17.4.1.

Errare circa cognitionem mali aliquando eſt peccatum. 169.1.6.

Error vnde proueniat. 89.1.1.

Error eſt falſum approbare pro veris. 121.2.7.

Error non fuit in intellectu angelico circa principale ſubiectum. ibidem. 3.11.

Error fuit in angelo ſicut in homine intemperante iudicante fornicationem eſſe bonam pro tunc. ibidem.

Error non poteſt eſſe circa principium vniuerſale legis naturalis. 170.1.5.

Error perſonæ vel conditionis deterioris impedit matrimonium, & non quilibet alius. 321.2.7.

Error in fide qui non cauſat diſparitatem cultus, non impedit matrimonium. eodem.3.8.

Eſca ſumpta ante Euchariſtiæ ſumptionem facit illi maiorem irreuerentiam quàm poſt. 269.1.16.

Eſſe & eſſentiam non differre in creaturis, duplex eſt modus dicendi. 30.1.11.

Eſſe deo competere maximè probatur 29.3.5.

Eſſe nomine dei eſt aliquo modo appropriatum. ibid.4.7.

Eſſe non diſtingui realiter ab eſſentia probatur. 30.2.16.

Eſſe, ſubſtare, ſubſiſtere, quid importent. 61.1.3.

Eſſe diſtans ab eſſentia an habuerit rationem omnis eſſentiæ, vt etiam poſsit includere res non determinatas per eſſe actuale. 82.2.13.

Eſſe ex deo per ipſum, & in ipſo idem ſunt. eodem.3.15.

Eſſe conuenit alicui rei ſex modis. 84.1.8.

Eſſe cognitum alicui creaturæ quid ſit. 90.1.11.

Eſſe in rebus contingit multis modis. 86.1.10.

Eſſe in loco dicitur tripliciter. ibidem.2.4.

Eſſe in loco circunſcriptiuè, vel diffinitiuè non poteſt deo conuenire. ibidem.

Eſſe in pluribus locis circunſcriptiuè, vel diffinitiuè eſt impoſsibile. 87.2.18.

Eſſe vbiq; an cōueniat deo ratione ſuæ eſſentiæ infinitæ. 86.4.13.

Eſſe nihil, nec duratione, nec natura præcedit eſſe creaturæ. 108.3.21.

Eſſe ſimul natura eſt vnum non preintelligi alteri, nec ſupponi ab altero, &c. ibidem.4.30.

Eſſe & viuere in eodem non debent reduci in cauſas realiter differentes, ſed ſolum ratione. 111.3.10.

Eſſe creaturæ immediatè à deo conſeruatur, ſed agere cauſæ ſecundæ non eſt effectus immediatus cauſæ primæ. ibidem.4.17.

Eſſe vnius æuiterni poteſt alteri ſuccedere. 113.2.7.

Eſſe rei corruptibilis, & duratio non ſunt quanta, ſed extenſa ſecundum rem. 115.2.15.

Eſſe in genere, & eſſe compoſitum ex genere & differentia non ſunt idem. 116.2.12.

Eſſe in aliquo vno, vel pluribus eſt duplex. ibidem.3.7.

Eſſe in pluribus per inhærentiam non eſt de ratione vniuerſalis. ibidem.

Eſſe in pluribus per realem identitatem, & dici de pluribus per prædicationem eſſentialem eſt de ratione vniuerſalis. ibidem.

Eſſe angeli non differt ab eſſentia angel. 118.3.5.

Eſſe vniuerſale non eſt aliud, quàm eſt intellectum abſque conditionibus ſingularitatis & indiuiduationis. 119.3.7.

Eſſe vniuerſale eſt denominatio obiecti ab actu. ibidem.

Eſſe intentionale dupliciter poteſt intelligi. 132.4.6.

Eſſe debile aliqua dicuntur habere tripliciter. ibidem.

Eſſe in loco eſt terminus motus localis. 135.4.16.

Eſſe dei in rebus eſt triplex. 186.4.1.

Eſſe in loco, & eſſe præſens loco differunt. 274.3.7.

Eſſe in loco propriè, & largè, propriè dupliciter. ibidem.

Eſſe ſubſtantiæ comparatum ad eſſe diuinum, & eſſe ſecundum quid, ſed comparatum ad accidens eſt eſſe dupliciter. 201.3.6.

Eſſe homicidis ipſo corrupto remanet anima ſeparata. 337.3.10.

Eſſe nunc & prius cuilibet rei repugnat cum interruptione ſuæ entitatis, licet non repugnet ſucceſsiuis cum continuatione. 339.4.22.

Eſſe in tempore, & eſſe in loco differunt, ideo idem corpus poteſt eſſe in diuerſis locis diſtantibus ſine hoc quod ſit in medio, nō ſic de tempore. ibidem.24.

Eſſentia aliter ſe habet ad perſonam, quàm perſona ad eſſentiam. 25.2.9 & ſeq.

Eſſentiæ diuinæ perfectio inquantum fœcunda eſt, requirit eſſe à patre in filio, ſed inquantum vna hoc non requirit. 74.3.11.

Eſſentialia attributa communia ſunt omnibus perſonis, ſed quædam maiorem habent conuenientiam cum propriis vnius perſonæ quàm alia. 75.1.1.

Eſſentia non poteſt attribui alicui perſonæ per appropriationem. 74.4.10.

Eſſentiæ nomen deo propriiſsimè conuenit articulo tertio. 61.2.6.

Eſſentiam diuinam eſſe paternitatem, vel e diuerſo non propriè dicitur quia non ſunt idem formaliter. 78.2.31. & ibidem.3.34.

Eſſentia diuina licet aliquo modo realiter differat à qualibet perſona, non tamen ponit innumerum cum tribus perſonis, ſic quia ipſa eſſentia, & tres perſonæ ſint quatuor res. ibidem.4.36.

Eſſentia diuina non refertur, licet in ea ſint relationes. 78.2.8.

Eſſentia diuina ſecundum aliquos, non eſt idem quod perſona. ibidem.3.2.

Eſſentia vna trium perſonarum, & tres perſonæ vnius eſſentiæ rectè

rectè dicitur deus trium personarum, vel tres personæ vnius dei. ibidem.
Essentiæ & vnius essentiæ,an sit eadem ratio. 80.1.3.
Essentia diuina est ipsi deo ratio cognoscendi alia, tam ex parte cognoscentis, quàm ex parte cogniti. ibidem.4.12.
Essentia diuina an possit repræsentare plures res distinctè. 81.3.16.
Essentia diuina ex se, & non per rationem vnam vel plures repræsentat quicquid repræsentat. ibidem.
Essentia diuina non habet in se res,sicut senarius vnitates,vel speculum imagines,nec repræsentat, sicut exemplar exemplata. ibidem.4.19.
Essentia diuina an sit res singularis. 82.4.6.
Essentia diuina non est obiectum scientiæ dei,inquantum scientia est. ibidem.
Essentia diuina est prima ratio cognoscendi mala,sed non proxima. 83.3.16.
Essentia diuina differt à relatione non purè & precisè secundū rationem,sed realiter aliquo modo,& secundum quid. 77.2.23.
Essentiam diuinam differre à relatione non debet concedi simpliciter & absolutè. ibidem.25.
Essentiæ & relationis est differentia realis. ibidem.26.&.27. & ibidem.3.32.
Essentiam diuinam formaliter differre à relatione, quid sit. folio 77.2.29.
Essentiam diuinam inueniri in aliquo sine paternitate, an arguat eam realiter distinguì à paternitate. ibidem.
Essentia diuina an sit idea respectu creaturarum. 84.3.19.&.20.
Essentia diuina quare citius dicitur idea in ordine ad perfectiones creaturarum communes deo quàm quantum ad alias proprias. 84.4.22.23.
Essentia dei non potest dici exemplar,aut imago rerum. 85.1.25.
Essentia diuina etiam si diceretur exemplar, & idea àliorū à deo, non tamen suiipsius. ibidem.26.
Essentia diuina an necessario repræsentet res, non solum quo ad quidditates earum,sed quo ad esse & fore. 90.4.10.
Essentia diuina & eius duratio sunt idem, tamen esse simul cum deo duratione, & simul natura cum eo differunt realiter propter respectum. 108.4.30.
Essentia supremi æuiterni est mensura eorum indirectè & comparatiuè 114.2.7.
Essentia sicut se habet ad essentiam,ita esse ad esse, & simultas ad simultatem quomodo debet intelligi. ibid.10.
Essentia diuina sola potest non plurificari. 117.4.16.
Essentia angeli est separata ab omni corpore. 118.3.4.
Essentia angeli non repræsentat sibi omnes res alias à se sicut essentia diuina. 119.2.22.
Essentia angeli limitata in tali genere non impedit quin possit cognoscere alias res. ibidem.3.26.
Essentia diuina non potest videri à mortalibus. 356.4.23.24.
Essentia propriè non dicitur imago. 136.1.2.
Essentia animæ non prius est grata deo,q̄ eius potentia. 151.3.7.
Essentia non glorificatur,nisi mediante potentia. ibidem.
Essentia animæ est vna & simplex. ibidem.10.
Essentia diuina differt aliquo modo ex natura rei à proprietate relatiua. 32.3.14.
Essentiæ diuinæ potest aliquid reale competere,quod non conuenier personis. 184.1.8.
Essentia diuina necessario repræsentat intellectui omnes res entes & possibiles. 204.4.4.5.
Essentia diuina rationem habet speculi voluntarij, quo se ostendit vt vult. 357.4.9.
Essentia diuina non repræsentat res necessario quantum ad suam existentiam,licet bene quo ad suam essentiam. 358.3.17.
Essentialiter subordinata sic se habent, quòd vltimum non habet habitudinem ad primum,nisi per medium. 164.4.6.
Aeternum dicitur quasi extra terminos existens. 54.4.1.
Aeternus dicitur interdum pluraliter adiectiuè, substantiuè verò nunquam. 35.2.5.
Aeternitas appropriatur patri. 74.4.7.
Aeternitatis totalitas potest accipi dupliciter. 89.4.17.
Aeternitati toti aliquid coexistere, vel toti æternitati dupliciter intelligitur. ibidem.
Aeternitatem mundi ponens Aristoteles,& principia rerum naturalium improbatur. 107.2.2.
Aeternitas creatoris est semper simul tota vniformiter se habens. 108.4.31.
Aeternitas creaturæ deficit ab æternitate dei, licet illa impropriè dicatur æterna cum mensuretur æuo. ibidem.
Aeternitas,tempus,& æuum differunt. 113.1.6.
Aeternitas mensurat,&c. ibidem.
Duratio attenditur secundum actualem existentiam. ibidem.
Eua non attinebat Adæ in aliquo gradu consanguineitatis, quia non fuit producta naturaliter. 333.4.13.
Eua an resurget cum illo corpore quod formatum est de Adam. 341.3.10.
Eua si stetisset in innocentia cum aliis mulieribus peperisset per dilatationem membrorum. 344.3.11.
Eucharistia dignissimum est sacramentum. 267.1.6.
Eucharistiæ sacramentum fuit figuratum pluribus figuris in veteri testamento. ibidem.7.8.
Eucharistia diuersis nominibus nominatur. 267.3.9.
Eucharistia est vnum sacramentū vnitate integritatis,& non indiuisibilitatis. ibidem.10.
Eucharistiæ sumptio impeditur per cibum sumptum post mediam noctem per modum cibi. 269.1.14.15.
Eucharistiæ maiorem irreuerētiam facit cibus præsumptus, quàm postsumptus. ibidem.16.17.
Eucharistiæ vsus,est manducatio. 269.2.5.
Eucharistia sumitur ex parte modi manducandi dupliciter. ibid.6
Eucharistia & extrema vnctio sunt de necessitate salutis ratione præcepti ipsis viatoribus. 269.4.7.
Eucharistia sumitur à solo homine sacramentaliter & spiritualiter. ibidem.4.&.270.1.5.6.7.8.
Eucharistia indignè sumitur à peccatore. 270.2.4.5.
Eucharistia an sine peccato possit sumi ab homine qui non est conscius peccati. eodem.3.7.8.9.
Eucharistiam dare an teneatur sacerdos homini existenti in peccato,distinguitur & ponitur opinio. eodem.4.5.
Eucharistia apparentiæ in forma pueri vel carnis an adoranda & sumenda sit a sacerdote. 273.4.8.&.274.1.9.10.11.
Eucharistiæ panem & vinum esse debitam materiam ostenditur. 276.2.5.6.
Eucharistiæ effectus consistit in sola consecratione materiæ. 279.3.4.
Eucharistia conseruat vitam spiritualem auget & fortificat. ibi.5.
Eucharistiæ sumptio quotidiana laudabilis est ex genere facti. eodem.4.4.5.
Eucharistiam non sumere omni die est quandoque laudabile ratione facientis. 280.1.6.&.10.
Eucharistiam sumere omni die laudabilius est homini, qui potest laudabiliter sumere vel abstinere. ibidem.7.
Eucharistiā sumere pluries in die ex genere facti est multū vtile, nisi contraueniret statuto ecclesiæ. ibidem.8.
Eucharistiam conficere conuenit omnibus sacerdotibus & solis. eodem.2.6.&.3.7.
Eucharistiam communicandam statuit Anacletus singulis diebus, & Fabianus papa ter in anno, & Innocentius semel in anno. 297.3.5.
Eucharistiæ sumptionem aliquando impedit illud quod nullo modo est peccatum. 301.1.11.
Euidens propositio cum altera credita non inferunt euidenrem, sed solum creditam propositionem. 4.4.52.
Euidentia duplex,scilicet visionis & intelligentiæ,& vtraque declaratur. 5.2.11.
Euidentiam visionis habet rusticus de eclipsi quam videt astrologus habet euidentiam intelligentiæ. ibidem.
Euidentiam articulorum nemo adhuc fecisse probatus est. ibi.12.
Aeuiterna omnia simul inceperunte sse. 114.3.13.
Aeuiternorum eadem est duratio. ibidem.15.
Aeuiterna vsq; nunc mensurantur mensura heterogenea.ibid.14.
Aeuum est mensura vel duratio concreati vniformiter & stabiliter se habentis. 113.1.6.
Aeuum est mensura & non essentia. ibidem.
Aeuum non habet successionem. ibidem.2.7.
Aeuum & æui nunc idem sunt realiter. ibidem.3.1.
Aeuum est duratio indiuisibilis secundum se. ibidem.
Aeuum superioris angeli est mensura omnium æuiternorum secundum aliquos. 114.2.8.
Aeuum supremi angeli mensuratur esse inferioris secundum aliquos.ibidem opinio reprobatur.
Aeuum mensurans omnia æuiterna nō oportet quòd sit in aliquo subiecto transcendente genus æuiternum. ibidem.3.17.
Ex appropriatur patri. 74.4.9.
Ex & de differunt. 83.1.2.
Exercitus ordinatus plus nocet quàm non ordinatus. 123.2.5.
Excommunicatus & degradatus non possunt absoluere in foro pœnitentiæ licet bene consecrare. 280.4.13.
Excommunicatus & degradatus non potest verè conficere. ibid.
Excommunicatus, hæreticus, & schismaticus non debet eucharistiam ministrare,neque ab eo accipi. 282.1.8.
Excommunicatio est separatio à communione ecclesię quoad fructum,& suffragia generalia. 299.4.5.
Excommunicatio maior separat hominem à cœtu fidelium, quo

ad omnem actum legitimum. eodem.4.7.
Excommunicatio ritè fertur ab eccleſia. ibidem.6.
Excommunicatio ſolum ferenda eſt pro peccato mortali,cui annexa eſt contumacia. ibidem.7.
Excommunicatione traditur homo in manu hoſtis ſ' gellandus, vt à culpa recipiſcat. 300.1.8.
Excommunicationis ſententia eſt multiplex. ibidem.6.
Excõmunicationis ſententia poteſt eſſe nulla multipliciter. ibi.5.
Excommunicationis ſententia lata à iudice non cadit ſub arte. eodem. 2.8.
Excommunicatus iniuſtè non fruſtratur ſuffragiis eccleſiæ.ibi.9.
Excommunicatio non pertinet ad forum ſecretum pœnitentiæ. eodem. 1.6.
Excommunicatus publicus vitãdus eſt in publico& priuato .ibi.7.
Excuſatio alicuius actus peteſt ex parte duorũ prouenire. 322.2.6.
Excuſatione indiget actus carnalis. ibidem.7.
Exemplar eſt duplex. 101.1.4.
Exemplar ſub ratione exemplaris non eſt principium factiuum alicuius rei. ibidem.7. & 8.
Exiſtens in dei potentia,ſcientia, vel eſſentia dicitur eſſe in deo. 83.4.6.& 87.1.8.
Exiſtentia dei in rebus per præſentiam, eſſentiam & potentiam probatur ex operatione dei,eſſentia, & virtute. 86.1.13.
Exiſtens non actualiter,an coëxiſtat deo,& æternitati. 89.3.13.14.
An non exiſtens actualiter coëxiſtat deo,& æternitati. ibidem.
Exorciſmus quid eſt, & fit rationabiliter ante baptiſmum. 264.2.4.5.
Exorciſmus multa complectitur quid verò ſignificent vide. ibi.6.
Exorciſmus non eſt ſacramentum, neque eſt ad ſpiritualem effectum ſed eſt ad remouendum impedimentum à ſuſceptione ſacramenti. ibidem.6.7.8.
Exorciſmo compeſcitur poteſtas dæmonis,ne peccato primorum parentum impediat à baptiſmo. ibidem.
Extenſio materiæ non eſt niſi ad præſentiam quantitatis, & tamen non eſt ipſa quantitas ſecundum aliquos,ſed malè dicunt. 78.4.8.79.3.28.
Extremæ vnctionis figura non præceſſit in veteri lege. 254.2.11.

F.

Facere non eſt de nihilo aliquid facere,ſed de materia. 107.2.2.
Facilitas operis minuit meritum, & aliquando auget. 218.1,11.
Factum contra, vel præter voluntatem dei, an obſequatur ipſius voluntati. 103.2.4.
Falſitas attribuitur phantaſiæ,licet ſit intellectu. 169.1.6.
Fantaſma eſt repræſentatum rei ſingularis. 119.4.13.
Fatigatio & tarditas in motu progreſſiuo prouenit ex duobus cauſis. 345.3.9.
Fatum dupliciter accipitur. 92.3.3.
Fatum in multis differt à prouidentia. ibidem.4.
Fatum eſt in cauſis ſecundis, & eſt temporale,nec omnia illi ſubdnntur. ibidem.
Eerrum ignitum non habet ignem incluſum in ſe. 132.4.13.
Ferrum ignitum r›n habet ſimul ferrum & ignem. 344.1.14.
Feruor charitatis eſt actus voluntatis, & non virium ſenſitiuarum. 53.1.18.
Feruor charitatis non opponitur peccato veniali, neque formaliter,neque conſecutiuè. ibidem.23.& ſequentibus
Fictio an eſſet in deo ſi præciperet quod nõ vellet.103.3.6.& 4.10.
Fictus quis ſit,& quot modis aliquis dicitur fictus. 258.1.4.
Fictus non intendens ſuſcipere ſacramentum,nihil ſuſcipit quantumcunque circa eum operetur per exteriora. ibidem.
Fictus, id eſt, non eſt bene poſitus ad dignè ſacramentum ſuſcipiendum,an ſuſcipiat effectum & quando tres opiniones.ibidem. 5.6.& 3.col.7.
Fide polleant plurimum. 3.4.38.
Fides duplex vna quæ innititur humanæ authoritati, altera quæ innititur diuinæ. 2.4.19.
Fides quæ innititur humanæ authoritati, non differt ab opinione. ibidem.
Fidei aliqua ſubſunt,quæ ſecundum curſum humanæ cognitionis non ſunt demonſtrabilia. 3.4.39.
Fidei meritum conſiſtit in difficultate actus credendi. 4.1.41.
Fides & ſcientia non ſtant ſimul in eodem de eodem. ibidem.
Fidei plus innitendum eſt,quàm cuicunque perſuaſioni ad trinitatem perſonarum. 36.1.5.
Fides præſupponitur adhoc, vt quis habeat notitiam illam ſuperiorem,quæ theologia dicitur. 5.4.21.
Fides accipitur dupliciter,& ſecundum vnum modum actus,meritorius eſt ſubiectum theologiæ quæ eſt fides. 8.1.12.
Fides ſecundum ſuam latitudinem eſt practica,non autem contracta. 20.1.25.
Fidem infuſam non poſſumus certitudinaliter cognoſcere nos habere. 48.3.11.
Fidei profunda occultanda ſunt infidelibus & idiotis,ſiue ſimplicibus. 80.2.7.
Fides infuſa & ſcientia de eodem haberi poſſunt. 3.4.36.
Fides eſt gratia præparans intellectum. 150.4.2.
Fides non eſt niſi in eo qui vult credere. ibidem.
Fides dirigit intentionem reſpectu vltimi finis ſpecialiter. folio 172.3.9.11.
Fides iuſta perditur per diſſenſum vnius articuli. 153.4.7.
Fides infuſa non eſt abſolutè neceſſaria ad aſſentiendum articulis fidei. ibidem.8.
Fides eſt directiua bonitatis meritoriæ. 172.3.7.
Fides non neceſſariè dirigit bonitatem moralem. 172.3.8.
Fides in Chriſto intentionem dirigebat, non ratione ænigmatis. ibidem.10.
Fidei diffinitio,& circa eam plures quæſtiones habentur.217.2.2.
Fides quomodo dicitur virtus. 219.4.6.&.220.1.7.8.
Fides per inexiſtentiam Charitatis non eſt magis virtus.ibidem.8.
Fides eſt habitus infuſus. ibidem.8.
Fides,ſpes,& charitas inter ſe ordinantur. 220.1.9.
Fides quomodo fuit in Chriſto. ibidem.10.
Fides infuſa eſt virtus generaliter accepta virtute. ibidem.2.11.
Fides quem actum habet. 220.2.6.
Fidei actus an ſit certior actu ſcientiæ. 220.3.7.8.9.
Fides an ſit certior aliis habitibus. 220.4.11.
Fides eadem poteſt eſſe informis & formata. 221.1.6.
Fides informis manet in omnibus peccantibus contra bonos mores. ibidem.7.
Fide tenemus dictum ſcripturæ eſſe fulcitum diuina authoritate. 220.4.12.
Fides in eſſe naturæ non formatur charitate. ibidem.7.
Fides an remaneat in hæreticis. 221.1.8.
Fides aliqualiter remanet in damnatis. eodem.2.9.
Fides an fuerit in dæmonibus ab initio creationis. ibid.10.11.12.
Fides poteſt remanere extra viam. 221.3.14.15.
Fides & ſpes quantum ad habitum non perduntur per vnum actũ contrarium ipſis. ibidem.16.
Fides accipitur dupliciter. 221.4.5.
Fidei obiectum duobus modis capitur. ibid.6.
Fides requirit aliquid ex parte ſui obiecti, quod non cæteri habitus. 222.1.10.11.12.13.14.
Fides eſt de deo, & de habentibus attributionem ad deum. eodem.2.17.
Fidei non poſſe ſubeſſe falſum tripliciter oſtenditur. ibid.18.
Fides nunquam deuiat totaliter à ratione humana. 222.3.7.
Fide quomodo creduntur ea quæ ſunt ſupra rationem, & quomodo non. ibid. &.4.col.8.
Fidei meritum an diminuatur per rationem adductam. ibid.9.10.
Fides explicita neceſſaria fuit adultis quantum ad aliquid pro omni ſtatu. 223.2.7.8.
Fides innititur authoritati diuin› reuelanti. eod.3.11.
Fidei perſonali alterius qui poteſt deficere non eſt innitendum, ſed fidei eccleſiæ. ibidem.
Fidem infuſam non poſſe inclinare ad actum credendi ſine acquiſita. 224.1.4.
Fides & charitas habent eundem modum ſecundum limitationẽ eſſentiæ,& determinationem circunſtantiæ. 226.2.6.
Fidei habitum poſſe remanere in patria non eſt dictum hæreticum. 231.3.10.11.
Fides poteſt remanere in patria ſine actu. eod.4.13.
Fides & opinio ſecundum habitum poſſunt ſtare cum actu viſionis & ſcientiæ. ibidem.14.
Fides ſecundum habitum poteſt ſimul ſtare cum habitu gloriæ. 232.1.16.
Fidei actus licet ſit compoſsibilis habitui, viſione tamen ſuppoſita eſt illi incompoſsibilis. ibid.19.
Fidei habitus in patria ſi ſit,non eſt fruſtra. eod.4.20.
Fides quomodo poſsit eſſe ſine operibus. ibidem.22.
Fidei & viſionis actuum ſimultas non negatur neque contrauenit ſcripturæ. 232.3.6.7.
Fidei & viſionis actus poſſunt ſimul aliqualiter ſtare.eodem.4.11.
Fides ſecundum actum fuit neceſſaria ad iuſtificationem. folio 253.1.4.5.
Fides aliena fuit ſufficiens ad iuſtificationem paruuli. ibid.6.
Fides interior ad iuſtificationẽ impij non ſufficiebat ſine fide exteriore. ibidem.8.
Fides noſtra non eſt efficacior fide patrum, quamuis ad iuſtificandum nos non ſufficiat. eodem.2.11.
Fidei proiectio manifeſtius fit per expreſsionem trium perſonarum quàm vnius. 255.4.13.
Fides miniſtri eſt cauſa vniuerſalis collationis ſacramenti,ſed immediatè eſt cauſa particularis. 264.1.7.
Fidei poſitio faciliter poteſt impugnari,& euidenter non poſſunt

ſolui rationes in oppoſitum adductæ. 274.3.6.
Fides non ſemper eligit illa circa quæ pauciores occurrunt difficultates. 275.2.16.
Fidei defectus non impedit conſecrationẽ euchariſtiæ.280.3.8.9.
Fides & proles ſunt eſſentialia matrimonio quantum ad obligationem,ſed non quantum ad exemptionem. 322.3.7.8.
Fidelis & exiſtens in peccato æqualiter obligantur. 171.3.10.
Fidelis tenetur ſoluere vectigal infideli. 178.3.9.
Fidelis non ſubditur infideli inducenti eum ad infidelitatem. ibi.
Fidelis compellendus eſt ſacramentum ſeruare. 258.4.7.8.
Filius dicitur multipliciter,& æquiuocè de ſuis ſignificatis.190.1.4
Filius in diuinis vnica actione producitur,quia illa non poteſt interrumpi. 117.4.14.
Filius dei an ſit bis natus. 196.3.2.
Filius dei quomodo eſt mediator dicendus,cùm tota trinitas peccata dimittat. 211.1.2.&.212.1.4.5.6.
Filius dei ſemper gignitur,& genitus eſt à patre ex neceſsitate naturæ,ſic creatura quandiu conſeruatur à deo,& ideo creatur. 108.2.19.
Filius dicitur imago patris. 136.1.2.
Fidelis aſſcriptus inter filios eccleſiæ aſſumitur ad cœtum fideliũ, & participationem ſacramentorum. 290.4.5.
Fidelis de nouo conuerſus ad fidem poteſt infidelem dimittere, vel retinere ſi vult. 232.2.8.
Fidelis de nouo conuerſus cum vxore quomodo debet facere, ſi primum contraxerat in gradu prohibito vel diuino. e 1.4.20.
Fieri vel factum eſſe poteſt dupliciter intelligi.1.ſimpliciter, & cũ determinatione,dupliciter adhuc. 195.2.8.3.9.
Fieri accipitur, vel ſecundum principium actiuum vel paſsiuum. 235.2.9.
Figura ſigilli an habeat rationem exemplaris factiui reſpectu formæ quam imprimit. 101.2.4.
Filiationes plures eſſe in Chriſto diuerſimodè conantur oſtendere tres opiniones poſitæ. 197.1.5.6.& col.3.7.8.9.
Filiatio poteſt dupliciter accipi. 197.3.17.
Filiationes duaseſſe in Chriſto non arguit Chriſtum fuiſſe bis filium,vel duos filios. eod.4.10.
Filium eſſe de ſuſtantia patris probatur ibi ly diceret circunſtantiam materiæ,vel quaſi circunſtantiam materiæ. 25.4.8.
Filius qui eſt perfecta imago patris, imitatur patrem ſecundum quantitatem, aut qualitatem, vel in illis quæ ſunt per modum quantitatis,aut qualitatis accepta, non autem in his quæ ſunt ſecundum relationem. 29.2.14.
Filius dici debet ſemper naſci,& ſemper natus. 35.3.6.
Filio conuenit per ſe ſpirare,inquantum habet vim ſpiratiuam. 39.1.12.
Filio appropriatur ſapientia,ſpecies,æqualitas,ars, & iſta præpoſitio per. 75.4.15.& ſeq.
Filius eſt ſapiens ſapientia genita in vno ſenſu eſt verum, in alio falſum. 75.1.2.ibid.4.4.5.
Filius an ſit ſapiens ſapientia ingenita. ibidem.
Filius nihil habet niſi genitum quomodo intelligatur.ibid.76.2.1
Filius Adæ ſi quis ante peccatum natus fuiſſet,non caruiſſet iuſtitia originali. 141.4.6.
Filius debet honorem matri, inquantum includunt præcile eandem naturam ſpecificam. 198.3.12.
Filius dei debet aſſumere naturam humanã ex ſtirpe Dauid, propter quatuor rationes. 202.3.4.
Filius dei debuit aſſumere naturam humanam in ſexu virili. ibi.6
Filius dei debuit naturam in Adam aſſumere. eodem.4.8.
Filij Iſraël accipientes bonum Aegyptiorum non peccauerunt, niſi ex cupiditate fecerint. 242.2.2.
Filij infidelium an baptizandi ſint inuitis parentibus. 259.4.9. &.260.1.10.11.13.14.
Filiorum quatuor ſunt genera. 335.2.6.
Filij quare dicantur aliqui legitimi,alij autem illegitimi. ibidem.
Filij illegitimi legitimantur octo modis. ibidem.7.
Filius comitiſſæ Flandriæ legitimatus per papam non ſucceſsit in comitatu,ſed eo iunior. eodem.3.9.
Filius quomodo punitur pro peccato patris,& quomodo non. ibidem.11.
Finis dicitur dupliciter. 12.1.5.
Finis non debet quæri vbi non eſt cauſa. 80.3.7.
Finis dicitur dupliciter. 91.2.5.
Finis ad quem res creatæ diriguntur,eſt duplex. 92.2.6.
Finitum quodlibet poſſe excedi ab alio finito,an implicet cõtradictionem. 99.2.10.11.
Finis operantis & operis non in quacunque re inueniuntur diſtingui. 112.1.6.
Finis operantis duobus modis poteſt conſyderari. ibidem.5.
Finis poteſt eſſe alicuius operantis,& non operis. ibidem.6.
Finis præcepti cadit ſub intentione,nõ ſub obligatione. 154.4.4.
Fines poſſunt eſſe plures intermedij. 166.3.2.
Finis bonus eſt charitas. ibidem.
Finis generaliter vltimus conſyderatus eſt idem omnium voluntatum. 168.1.5.
Finis vltimus in operationibus non ſemper debet actualiter conſyderari,ſed ſufficit habitualiter. ibidem.8.
Finis duplex eſt proximus & remotus. 167.4.4.
Finis non eſt ſemper bonum illorum quæ ordinantur in finem. 229.1.28.
Finitum idem numero quoad effectum poteſt ſimul eſſe in pluribus locis. 215.3.10.
Firmamentum ſecunda die factum eſt. 133.2.2.
Firmamentum quarta die ornatum eſt Sole,& Luna,& ſtellis. 134.3.2.
Fletus & eſuries non fuiſſent in primo ſtatu. 141.3.7.
Fletus & ſtridor dentium quomodo erit in damnatis. 361.2.8.
Fomes quid eſt. 189.1.6.
Fomes poteſt multipliciter impediri & ligari ne exeat in actum, ſicut quælibet potentia. eod.2.8.
Fomes per ſe eſt à natura & à peccato,ſicut à cauſa remouẽte prohibens. ibidem.9.
Fomes non poteſt ligari per gratiam gratum facientem.ibidem.9
Fomes in Maria per primam ſanctificationem fuit ligatus, & per ſecundam fuit ablatus. ibidem.10.11.
Fomes vt dicit naturalem inclinationem ſecundum aptitudinem non poteſt ligari. ibid.11.
Fomitis ablatio non facit impeccabilitatem. eod.3.5.
Forma ſubſtantialis generantis in omnibus, tam animatis, quàm inanimatis eſt immediatum principium generationis. 20.3.18.
Formis ſubſtantialibus quare non conueniat ſuſcipere magis & minus. 50.1.8.
Formæ eſſentiam variari eſſentialiter poteſt contingere dupliciter. 51.2.36.
Forma intenſa & remiſſa poſſunt eſſe partes vnius formæ numero. ibidem.3.39.
Forma quę per motum continuè acquiritur,continet infinitas formas partiales. ibid.4.2.
Forma & accidens aliter perficit ſuum ſubiectum,quàm agens paſſum. 79.1.10.
Formale & conſtitutiuum alicuius rei denominat rem illam.ib.12
Forma an ſit aliud ab eo cuius eſt forma. ibidem.
Forma ab aliquo producta prius ordine naturæ eſt aliquid in ſe, quàm vnita materiæ,quanuis ſint ſimul tempore. 111.1.39.
Forma ſeparabilis perfectior eſt inſeparabili. 116.1.10.
Formas ſeparatas ſi Plato intellexit vniuerſali prædicatione, erranit. 117.1.19.
Formæ eiuſdem ſpeciei diuerſæ in prima rerum creatione fuerũt productæ in diuerſis partibus materiæ. ibid.3.12.
Formæ quę educuntur e potentia materiæ,habẽt ſufficientia principia ſuæ eductionis in materia corporali. 125.1.8.
Forma intentionalis in anima non eſt principium operationum. 133.1.13.
Formæ baptiſmi variatio quo ad voces ſolum non obeſt ſacramento. 255.4.5.
Formæ baptiſmi variatio,quo ad voces & ſignificata,vel corrumpens ſenſum,vel per ſubſtractionem,trãſpoſitionem,vel interruptionem,an ſacramentum variet. 256.1.6.7.8.9.10.
Formæ baptiſmi variatio quot modis contingit. ibidem.
Forma conſecrationis panis & vini eſt conueniens. folio 267.2.4.5.
Forma conſecrationis ſanguinis an ſit præciſa,opiniones duæ recitantur quæ improbantur. eod.3.11.12.13.
Forma conſecrationis ſanguinis & corporis ſecundum Græcos. 267.4.16.
Formæ conſecrationis Romana eccleſia addidit aliqua quæ non ſunt de eſſentia. ibidem.17.
Formam conſecrationis euchariſtiæ præcedentia & ſequentia nõ ſunt de eſſentia. ibidem.
Forma conſecrationis corporis eſt diſtincta à forma cõſecrationis ſanguinis. 268.2.5.6.
Forma conſecrationis corporis an & quomodo præeminet formę conſecrationis ſanguinis. ibidem.7.
Formæ conſecrationis panis & vini non dependent à ſe inuicem. 268.3.11.
Forma verborũ efficit in hoc ſacramento principaliter illud quod ſignificat,& illa quæ ſecundariò. 275.2.17.
Forma abſolutionis ſacramentalis ſit per hæc verba, abſoluo te, &c. 308.3.5.
Formæ abſolutionis aliquid addendum eſt præcedens vel ſequẽs. ibidem.6.
Forma eſt immediatum receptiuum ipſius eſſe,& ratio recipiendi materiæ. 337.3.9.

Forma eadem numero poteſt redire actione naturæ in aliis ab homine ſecundum aliquos. 338.1.5.2.8.
Forma organica licet poſſit virtute naturæ eadem reparari, tamē natura non poteſt animam rationalem corpori reunire ſecundum aliquos. ibidem.
Forma remanente eadem ſecundum numerum cuicunque materiæ reuniatur, ſemper erit idem homo. 341.3.10.
Fornicatio accipitur dupliciter. 325.3.6.
Fornicatio quælibet eſt peccatum. ibidem.7.
Fornicatio vt eſt concubitus ad meretricem omnibus expoſitam eſt peccatum mortale de iure diuino veteri, & non prohibita. eodem. 4.9.
Fornicatio eſt contra dilectionem dei, inquantum eſt contra præceptum. ibidem.12.
Fornicatio eſt magis contra bonū prolis, quam ſterilitas. 327.4.9.
Fornicarius vir non poteſt dimitti ab vxore fornicaria, nec econtra. eodem.3.5.& 328.1.10.
Fornicaria vxor poteſt licitè dimitti ab innocente. 327.4.6.
Fornicaria vxor non debet dimitti à viro ſuo in ſeptem caſibus. ibidem.
Fornicaria quæ non eſt incorrigibilis poſt repudiationem, poteſt à viro reconciliari. 328.1.6.
Fornicationem eſſe in ſecundis nuptiis quomodo intelligitur 337.1.8.
Fortitudo per ſe conſiſtit in hoc quod virtuoſè agit non obſtantibus periculis quæ retrahunt frequēter à bono rationis. 294.2.5.
Forti purè morali non licet eligere mortem pro defenſione reipublicæ. eodem.3.6.7.8.
Forti fide illicitum eſt eligere mortem pro confeſsione fidei, & conſeruatione ac multiplicatione ibidem.8.
Forus pœnitentiæ non eſt ſic voluntarius quòd quilibet poſsit quemlibet pro libito eligere. 302.2.14.
Frater ſecundum legem veterem non debebat accipere vxorem fratris, niſi in caſu. 334.2.12.
Fruitio quid eſt. 11.4.4.
Fruitio tria complectitur, ſcilicet cognitionem, & delectationem, & quietationem. ibidem.5.
Fruitio eſt actus voluntatis. ibidem.6.
Fruitio non eſt actus nobiliſsimus, ſed delectatio ſequens nobiliſſimum actum. ibidem.6.
Fruitionis deus non eſt immediatum obiectum. 12.1.6.
Fruitionis obiectum poteſt eſſe illud quod amatur propter illud quod amatur amore amicitiæ. 13.1.24.
Fruitionem quando duo actus, & quando vnus præcedit. 12.4.21.
Frui & vti dupliciter poſſunt accipi, nota quomodo ſumma perfectio eſt frui vtentis & contra. 13.4.11.
Fruitio bonorum poſt reſurrectionem extenſiuè augebitur. 362.3.16.
Fuiſſe & fore in angelo non ſunt idem. 113.2.11.
Futurum quid ſit. 89.2.6.
Futurum contingens eſt triplex quoddam quod euenit frequenter aliud rarò, & aliud ad vtrumlibet. ibidem.
Futura contingentia cognoſci à deo, quantum ad eorum actualem exiſtentiam dupliciter poteſt intelligi. ibidem. 3.11.& 12.
Futura contingentia an ſint deo præſentia ab æterno. ibidem.12.
Futura contingentia ab æterno deo fuiſſe præſentia, an arguat deum habere notitiam determinatam, & certam eorum. ibid. 4.16.& ibidem.18.
Futurum contingens habet neceſsitatem ſuppoſitionis ex parte cognitionis dei. 90.1.22.

G.

Gaudium admiſtum dolori contritionis non eſt maximum ex ſpe veniæ. 293.2.8.
Generabilia & corruptibilia ſola videntur habere materiam, quę ſit altera pars compoſiti. 130.3.5.
Generare genito ſpirare ſpiritu, vel ſpirato diligere ſpiritumſancto, an rectè dici poſsint. 75.2.6.
Generationem in diuinis eſſe non poteſt efficaciter, & per rationem humanam probari. 24.1.5.
Generationem aliquam originem habere in diuinis probatur. ibidem. 2.8.
Generationis formalis mutatio non eſt ratione. ibidem.9.
Generatio in creaturis includit veram mutationem quæ contingit ex imperfectione eius quod communicatur, & modis communicandi. ibidem.
Generatio non dicitur vniuocè in deo & in creaturis. ibidem.10.
Generandi actus alicui dupliciter poteſt attribui, 25.2.4.
Generādi potentia non dicit tantum naturam, ſed proprietatem. 27.1.1.
Generandi potentiam eſſe in diuinis probatur. ibidem.2.4.
Generandi potentia in diuinis non dicitur vniuocè cum potentia generandi in creaturis. ibidem.2.6.
Generandi potentia quid importet, triplex modus dicendi. ibidem.3.7.
Generandi potentia quæ eſt principium, quo generans generat ſit ſola relatio paternitatis. ibid.&.28.2.23.
Generationem eſſe opus naturæ idem per eam natura communicatur. 28.2.21.
Generandi potentiam eſſe in filio tripliciter poteſt opinari. ibidem.23.
Generandi potentia tripliciter accipitur. ibidem.24.
Generandi potentia quare non conuenit omnibus perſonis licet ſcientia. ibid.3.32.
Generationis ad ſpirationem eſt ordo originis indirectè & concomitanter. 38.4.8.
Generatio non potuit eſſe ab æterno. 108.3.21.
Generans quodlibet præcedit omnia ab eo genita coniunctim. ibidem.
Generatio ſecundum aliquos fit per hoc quòd purum poſsibile, quod eſt in materia tranſmutatur in naturam formæ, quorum opinio reprobatur. 138.4.8.
Generatio mulieris contingit ex hoc quod ſemen viri non poteſt digerere ſemen mulieris. 141.2.5.
Generatio fœminæ non ſemper eſt occaſionata. ibidem.
Generatio tria in ſe complectitur. 196.3.5.
Generationem ſpiritualem vnius hominis plures ſimul poſſunt facere, ſed non carnalem. 257.1.18.
Generatio ſpiritualis proportionatur carnali, & ſolum apponitur quantum ad terminum. 258.1.8.ante.9.
Genitus includit illud quod terminat generationem, & illud quod formaliter terminat eam. 25.2.9.10.
Genuit filium deus neceſsitate immutabilitatis. 26.2.6.
Genus moris incipit eſſe vbi eſt dominium voluntatis. 149.1.9.
Genus humanum non fuit formaliter corruptum in Adam, ſed ſolum virtualiter. 158.3.12.
Glacies & aqua ſolidatæ poſſunt eſſe ſuper cælos. 133.2.2.
Gloria in quolibet angelo amplior eſt quàm in quocunque deſcendente in baptiſmum. 127.4.6.
Gradus ſupremus an poſsit ſemper dari vbi datur infimus. folio 97.4.26.
Gradus immutabilitatis plures eſſe in deo reſpectu creaturarum ſpiritualium, quàm corporalium an pauciores eſt incertum. 118.2.10.
Graduum in materia debet attendi diuerſitas. 130.4.8.
Gradus non poteſt eſſe ſimpliciter nec ſupremus. ibid.10.
Gradus non inuenitur in animabus. 160.3.9.10.
Gradus conſanguineitatis. 333.1.7.
Graduum conſanguineitatis computatio tam in linea recta q̄ col laterali ſecundum canones & ſecundum iura. ibid.8.9.
Gradus affinitatis computandi ſunt ſecundum gradus conſanguineitatis. 334.1.7.
Grammaticus per eandem artem cognoſcit tam in generali q̄ in ſpeciali omnes congruitates ſuæ arti concordantes, & omnes ab ea diſcordantes. 83.3.13.
Gratia eſt duplex, perſonalis & vniuerſalis. 45.2.7.
Gratia redundare poteſt in aliquos dupliciter. 45.4.4.
Gratia vel charitas cur donum aliquod dicatur potius quàm reliqua dona. 46.4.6.
Gratia non eſt ponenda neceſſario neceſsitate abſoluta ad merendum. 47.4.24.
Gratiæ ſubtractio dicitur excæcatio & obduratio. 93.3.8.
Gratia tria facit. 115.3.1.
Gratia eſt ſeminarium gloriæ. 121.1.5.
Gratia in anima dicitur creari, quia non fit per rationes ſeminales. 139.1.14.
Gratia habet duplicem actum. 151.2.8.
Gratia ſecundum aliquos eſt in eſſentia animæ, & non in potentia eius, quorum opinio reprobatur. 151.2.5.6.
Gratia & habitus infuſi ſunt in potentiis, & ad actus ordinantur. ibidem.3.11.
Gratia ſecundum aliquos eſt diuinum beneplacitum. 151.4.4.
Gratia ſecundum aliquos eſt quoddam habituale donum. ibidem
Gratia ſecundum aliquos habet duplicem effectum, quia dicitur operans & cooperans. ibidem.5.
Gratia dupliciter capitur. 153.3.4.
Gratia operans & cooperans differunt. 150.4.2.
Gratuita à deo prouenientia non cadunt ſub merito. ibidem.
Gratia eadem dicitur operans & cooperans. ibidem.
Gratia & virtus realiter differunt ſecundum aliquos quorum opinio reprobatur. 151.1.4.5.
Gratia eſt eadem cum charitate. ibidem.7.
Gratia accipitur dupliciter. 186.4.4.
Gratia ſanctificationis poteſt valere ad duo. 187.2.4.
Gratia dupliciter accipitur, ſcilicet pro acceptatione diuina alio modo

modo pro dono creato,& hoc dupliciter. 203.1.5.
Gratia gratum faciens & gratis data fuisse in Christo probatur. ibidem.7.8.
Gratiæ plenitudo fuit in Christo intensiuè & extensiuè. 203.2.9.
Gratia animæ Christi non fuit infinita. ibidem.10.
Gratia perdita semel potest recuperari in maiori minori gradu, quàm fuerit perdita. 231.2.6.
Gratia est duplex,scilicet vnionis & habitualis. 191.1.4.
Gratia nō fuit in Christo connaturalis propriè,sed bene similitudinariè. ibidem.6.7.8.9.
Gratia personalis & gratia capitis in Christo est eadem gratia. 203.4.9.
Greci dicunt Ioannem correxisse alios tres euangelistas.276.3.11
Gubernatio supponit prouidentiam sicut actus imperatus ab ea. 92.2.6.

H.

Habitus intellectuales septem enumerat Aristoteles. 6. Ethicorum. 2.1.1.
Habitus fidei non potest exire in actū nisi præsente obiecto,ideo opus est studio theologico. 2.3.16.
Habitus fidei importat adhęsionem præcipuè propter authoritatem dicentis. 5.2.15.
Habitus causæ ex actibus formaliter incomposibilibus, sunt incomposibiles. 2.4.26.
Habitus scientificus importat adhæsionem præcipuè propter euidentiam rationis. 5.2.15.
Habitus plures impossibile est quòd concurrant ad vnam scientiam. 7.2.7.
Habituum denominatio secundum practicum & speculatiuū debet attendi secundum fines proprios & communes. 9.3.11.
Habitus acquisiti causantur ex actibus nostris, infusi autem à solo deo. 51.4.5.
Habitus vel dispositio ex vno actu habente effectum positiuum generatur. ibidem.6.
Habitus acquisitus causatur ex vnico actu, & per quemlibet sequentem augetur. ibidem.8.
Habituum infusorum essentiam non possumus augere,aut minuere nisi meritoriè. 52.3.4.5.
Habens & quod habetur an sint idem in creaturis. 79.3.27.
Habitus infusus non est in essentia animæ. 151.3.8.9.
Habitus est duplex. ibidem.9.
Habitus sunt in potentia quæ ordinantur ad actus. ibidem.10.
Habilitas animæ ad bonum est duplex. 164.1.7.
Habilitas animæ prima remota nunquam totaliter tollitur, licet propinqua possit minui. ibidem.7.8.
Habilitas animæ ad bonum propinqua mutatur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem. ibidem.9.
Habitus duplex in intellectu practico. 169.4.11.
Habitus est quo quis bene disponitur ad se,vel alterum. 171.1.7.
Habitus non potest generari ex actibus indifferentibus. ibidem. 7.&.2.12.
Habitus in voluntate successiuè potest esse bonus & malus. folio 172.1.4.
Habitus correspondens prudentiæ non potest esse malus.ibidem.
Habitus primorum principiorum in speculatiuis dirigit respectu omnis conclusionis speculatiuè, sicut habitus ostensiuus vltimi finis ad omnem conclusionem practicam. 172.3.6.
Habitus accipitur tripliciter. 217.8.7.
Habitus ad habere dupliciter deriuatur. ibidem.
Habitus quo aliquis bene vel malè se habere dicitur, differt ab habitu primo & secundo modo dictis. ibidem.8.
Habitus diuersæ dispositiones. ibidem.
Habitibus indigemus si boni sint. ibidem.9.
Habitibus non indigent potentiæ naturales. 218.1.12.
Habitus acquisitus non facit ad intensionem actus. ibidem.4. & eodem.3.9.
Habitibus indigemus ad determinandum potentiam ad certum modum agendi. 218.1.11.
Habitus moralis per actus facit ad intensionem actus.eodem.3.8.
Habitus bonus vel malus nihil facit ad determinationem actus. 218.4.6.&.219.1.10.
Habitus bonus vel malus facit ad determinationem actus secundum esse morale per accidens. 218.4.7.8.
Habitibus quandoque bene vel malè vtimur. 219.1.9.
Habitibus theologicis indigemus præter habitus naturaliter acquisitos. 219.3.4.5.
Habituum theologicorum numerus probatur per sufficientiam. ibidem.6.
Habitus theologici distinguuntur ab habitibus moralibus & intellectualibus naturaliter acquisitis. eodem.4.7.
Habitus an facit aliquid ad substantiam actus, vel ad modum. folio 219.2.10.
Habitus distinguuntur ex subiectis & obiectis. eod.3.1.4.
Habitus possibilis est in aliquo statu, cui non est possibile obiectum. 232.2.21.
Habitus infusus non est quo quis potest vti cum voluerit, sed acquisitus. 224.2.6.
Habitum fidei posse remanere in patria non est contra aliquod dictum scripturæ. 231.3.11.
Habitus virtutum moralium secundum aliquid remanebunt in patria. 235.4.5.7.
Habitus perficientes intellectum & voluntatem remanebunt in patria. ibidem.7.
Habitus vitiosus non potest causari per non operari secundum aliquos qui improbantur. 235.1.6.7.
Hæretici an habeant fidem,& quomodo. 221.1.8.9.
Hæresis quid sit,& quod nomen est hæresis,& quis dicatur hæreticus. 282.2.5.6
Hæreticus ex grauitate criminis meretur occidi, & quia aliorum infectiuus nequaquam tollerandus. ibidem.7.
Hæretici compellendi sunt obseruare fidem,non autem sic Iudæi & infideles. 282.3.8.9.
Hæretici non sunt extirpandi quandiu incertum est, an sint hæretici. ibidem.9.
Hierarchia quomodo definiatur secundum Dionysium. 127.3.4.
Hierarchia dicitur sacer principatus. ibidem.
Hirci duo,quorum alter mittebatur in desertum, & alter immolabatur,quid significatur. 213.2.2.
Homo ad tantam gratiam vel maiorem pluribus actibus peruenire potest quàm angelus vno. 48.1.9.
Homo & humanitas an sit propria loquutio & concedenda. folio 79.2.19.20.
Homo & humanitas idem penitus significant. 79.3.25.
Homo non fuit totaliter creatus ob ruinam angelorum,licet partialis sit causa. 107.2.2.
Homo generat hominem præcognoscendo, & equus equum appetendo. 110.4.35.
Homo non potest non cognoscere repræsentato obiecto in phantasmate. 119.2.21.
Homo habet diuersas virtutes, quarum vna exequitur motum, & alia imperat. 125.2.4.
Homo & natus productus virtute dæmonis non est eius filius. 126.1.5.
Homo à dæmone incubo quodammodo genitus est optimæ complexionis. ibidem.
Homo non generatur à dęmone,vel si generetur,hoc erit per semen susceptum ab homine, & in matricem deinde transfusum. ibidem.
Homo per vnicum actum meritorium non potest sibi acquirere tantum gradum gloriæ,quantum potuit angelus per primum. 127.4.6.
Homines aliqui assumentur ad æqualitatem præmij cum angelis. ibidem.
Homines assumi ad ordines angelorum dupliciter potest intelligi. ibidem.5.
Homines non assumentur ad ordines quo ad officia. ibidem.
Homo potest tantum mereri quantum angelus. ibidem.6.
Homines dicentur de ordinibus angelorum, quia reparabunt loca eorum. 127.2.2.
Homo factus est tanquam dominus creaturarum. 134.3.2.
Homo factus est ad imaginem,quo ad naturalia,ad similitudinem quo ad virtutes theologicas fallitur. 136.1.2.
Homini in statu innocentiæ erant duo necessaria. 137.3.4.
Homo creatus est ad imaginem dei. 136.1.2.
Homo in resurrectione habebit corpus spirituale. 139.3.2.
Homo in paradiso fuisset optimè complexionatus, & conseruatus ratione multorum. 140.1.7.
Homo post peccatum si mansisset in paradiso,& conseruatus fuisset ab extrinseco comedendo de ligno vitæ, forsitan habuisset eandem immortalitatem. ibidem.9.
Homo corruit in tentatione exteriori, quare grauius peccauit. 142.1.2.
Homo quia tentatione cecidit,ideo reparatorem habuit,non autem dæmon. ibidem.
Homo peccauit per elationem præcedentem tentationem. folio 143.2.2.
Homo fuit triplici cognitione rerum præditus. 144.2.2.
Homo non potest actu consyderare omnes circunstantias legis superioris. ibidem.4.11.
Homo in statu innocentiæ quomodo poterat dici beatus.145.1.11
Homo sine gratia gratum faciente potest cognoscere veritatem. 153.3.4.
Homo in primo statu potuit quodcunque mortale vitare sine gratia. 154.1.3.

Hominem vitare mortale ſine gratia in ſtatu naturæ lapſæ, poteſt intelligi dupliciter. ibidem.
Homo non poteſt ſatisfacere de peccato ſine gratia. ibidem.5.
Hominem vitare peccatum commiſſum, poteſt dupliciter intelligi ibidem.2.6.
Homo actu peccans non poteſt diu ſic ſtare quin in peccatum cadat. ibidem.
Homo habens reatum peccati poteſt ſine gratia peccata vitare ſed non diu ſecundum aliquos, quorum opinio reprobatur. ibidem. 1.6.& 7.8.
Homo poteſt vitare omnia venialia ex genere, licet non omnia ex imperfectione. 155.1.4.& ſeqnentibus
Homo poteſt adimplere præcepta ſine gratia. 154.4.4.
Homo ſine gratia non poteſt adimplere præcepta iuris ſupernaturalis de ſuſcipiendis ſacramentis. 155.1.5.6.
Homo damnatur pro ſola culpa originali. ibidem.7.
Homo poteſt ſe præparare ad gratiam ſine nouo dono habituali. ibidem. 4.
Homo in primo ſtatu ſine gratia poterat euitare peccatū. 155.3.3.
Homo in primo ſtatu non potuit mereri ſine gratia. ibidem.3.
Homo in primo ſtatu poterat deficere à rectitudine voluntatis ad deum & proximum non tamen à rectitudine appetitus ſenſitiui. ibidem.4.6.
Homo in primo ſtatu potuit facilius mereri, quàm in ſecundo. ibidem. 4.& 156.1.6.
Homo miracnloſè factus non contraheret originale. 159.1.4.
Homo ſeruatus miraculoſè de digito vel pede non eſſet de poſteritate Adæ. ibidem.2.5.
Homo per aſſuefactionem non habituatur ad volendum malum ſub ratione mali. 169.2.7.
Homo tenetur ad bonum, cuius omiſsio eſt mala. 171.3.10.
Hō dicitur peccare ex malitia, quia nō ignorat malitiā. 176.4.10.
Homo poteſt licitè non obedire papæ præcipienti coniugium ſine cauſa. 179.2.7.
Homo non tenetur obedire papæ præcipienti eſum carnium vel non eſum, & multa alia. ibidem.3.8.
Homo prædicatur de deo, & tamen non prædicatur de aliqua perſona. 183.1.13.
Homo non fuit à verbo aſſumptus. 193.3.21.
Homo prædeſtinatus eſt eſſe filius dei, ſed non econtra, poteſt concedi. 196.1.8.
Hominem eſſe prædeſtinatum eſſe filium dei intelligi poteſt ſecundum rei veritatem, vel manifeſtationem. eodem.2.11.
Homo æquiuocè dicitur de deo & de homine. ibidem.13.
Homo factus eſt deus non poteſt verificari. 191.3.11.eodem.4.6.9.
Homines puri poſſunt parificari angelis in beatitudine, non tamen in officio. 204.2.3.& 3.5
Homo dicitur eſſe dei dupliciter. 212.1.9.
Homo tanquam creatura media participans cum angelis & cum brutis indiget habitibus, in quantū participat cū brutis. 217.4.10.
Homines quomodo erunt ſimiles angelis. 236.1.10.
Homo ordinatur ad proximum dupliciter. 242.3.7.
Homo non poteſt in operationem ſupernaturalem de per ſe ſed ſolum de per accidens. 258.2.12.
Homo poteſt ſatiſfacere deo pro peccato mediante merito paſſionis Chriſti ſecundum aliquos qui improbantur. 285.3.7.
Homo pro conſeruatione boni communis cuius ipſe eſt pars, ſolum tenetur ſe exponere periculo de quo præſumitur euaſio poſſibilis. 294.4.11.
Homo comparebit coram deo talis qualis exibit de corpore vt ly dicit qualitatem non mutantem ſtatum. 198.4.1.
Homo idem ſecundum numerum in reſurrectione erit cuicunque reuniatur anima. 341.1.6.
Homo reſultat ex partibus integralibus tripliciter. ibidem.3.4.
Homo reſurget cū illis partibus ſine quibus nō poteſt eſſe. ibi 4.5.
Homouſion an debeat vitari in locutionibus noſtris. 78.3.2.
Honorari poteſt aliquis dupliciter. 198.2.7.
Honoratus poteſt ſecundum duo conſyderari. ibidem.8.9.
Honor deo exhibitus eſt alterius rationis ab illo qui exhibetur creaturis. 198.4.1.
Hoſtiam conſecratam nullo modo debet dare ſacerdos illi quem ſcit in peccato ſi petat. 271.1.10.
Hoſtia eadem an & quomodo poſsit à pluribus ſacerdotibus tota ſimul vel ſecundū partes conſecrari. 281.2.4.5.6.& eodem.4.15.
Humanitas Chriſti non eſt homo. 79.3.26.
Humanitas aſſumpta habet modum inſtrumenti intrinſeci non aduenientis accidentaliter. 194.4.8.
Humanitas aſſumpta comparatur, veſti propter duo. ibidem.9.
Humanitas Chriſti adoratur de per accidens latria quia incidit in idem ſuppoſitum cum deo. 198.2.7.
Humanitati Chriſti ſeparatæ nec per ſe nec per accidens debetur latria. 198.3.13.
Humanitas Chriſti videri poteſt cum triſtitia, & deitas nunquam ſine gaudio. 354.2.6.
Humor in homine eſt triplex. 342.1.9.
Humor qui recidit à perfectione indiuidui qualitercunq; ordinetur, non reſurget in homine. ibidem.
Humor quis reſurget in homine. ibidem.

I.

Iacob cognoſcendo Lyam primo non peccabat. 144.1.6.
Idea quid ſit. 84.1.6.
Ideæ propriiſsimè ſunt in deo. ibidem.7.8.
Idearum quinque conditiones. ibidem.2.9.
Idea nō ſe habet per modū intellectus diuini, nec per modū rationis aut actus intelligendi, ſed per modum rei intellectę. ib.10.11
Idea eſt exemplar ac obiectum ad quod artifex inſpicit. ibi. 11.12.
Idea eſt res creabilis & intellecta. ibidem.14.15.
Idea quandoque eſt cauſa ſaltem remota rei productæ. ibi.3.18.
Idea non eſt ſemper res, ſed ratio rei apud intellectum. ibid.17.
Idea eſt æterna. ibid.14.
Idea eſt principium producendi creaturam. ibid.16.&.18.
Idea & ideati ratio nō eſt perfectè inter eſſentiam diuinā & creaturas. 84.4.21.&.85.1.24.
Ideæ quare ponuntur in deo. ibid.1.26.
Ideæ à beato Dionyſio vocantur exemplaria & rationes determinatiuæ rerum & factiuæ. ibid.2.3.
Idea dicitur dupliciter. ibidem.2.5.
Ideæ an plures ſint. ibid.5.&.7.
Ideæ ſimpliciter pertinent ad rationem practicam & ſecundum quid ad ſpeculatiuam. ibidem.6.
Ideæ an æquales, an inæquales. ibid.3.9.
Ideę infinitæ nō poſsūt eſſe ī deo, nec ſimul nec ſucceſsiuè. 99.13.14
Idea inquantum idea an ſit factiua rerum. 101.1.8.
Ideas Plato vocat cognitiones rerum vel res cognitas, & non ſicut imponit ei Ariſtoteles. 119.3.24.
Identitas & differentia aliquando eſt realis, aliquando ſecundum rationem. 74.1.5.
Idem realiter vno modo & differens realiter vno modo ſunt oppoſita. ibidem.
Identitas realis inuenitur cum aliqua reali differentia. ibid.2.6.
Identitas tollens omnem differentiam realem non ſufficienter arguitur ex eo quòd aliqua prædicentur de ſimplici in abſtracto. 74.1.5.
Ieiunium quadrageſimale ſi à papa reuocaretur, nullus ad ipſum obligaretur. 104.2.6.
Ieiuno ſtomacho præcipitur ſumi euchariſtia, quare. 269.1.17.
Ieiunium & eleemoſyna in peccato facta ſecundum aliquos ſunt ſatisfactoria, non tamen meritoria. 286.2.13.14.
Ieiunium eſt magis ſatisfactorium quàm oratio & eleemoſyna ſuppoſita pari gratia. 287.3.7.
Ieiunium valet ad tria. 288.3.5.
Ieiunium quadrageſimale & alia ieiunia per eccleſiam inſtituta, vel generali conſuetudine approbata quomodo cadūt ſub præcepto. eodem.4.6.
Ieiunium an obliget ad non pluſquam ſemel comedendum, opiniones duæ. 289.2.5.6.
Ieiunans tertia vice comedens & quarta, & ſic de aliis non peccat mortaliter. ibidem.6.
Ieiunium quodlibet requirit ne in eo carnibus vtamur. 288.4.7.
Ieiunans non debet pluries in die cibum ſumere. ibidem.
Ieiunans quomodo non debet comedere vſque ad veſperas, quomodo intelligitur. ibidem.
Ieiunium in generali cadit ſub præcepto iuris naturalis, ſed ſpecialis modus eſt de iure poſitiuo. 289.1.9.
Ieiunare non tenentur pueri, infirmi, & pauperes non validi. ibidem.4.5.
Ieiunium ſtatutum eſt ab eccleſia, vt tantum ſemel comedatur, & finis intentionis eſt maceratio carnis. 289.3.11.
Ignis quàm primum eſt, eius lumen eſt. 108.1.12.
Ignis infernalis non habet aliquam virtutem inhærentem detinentem ipſum. 251.2.30.
Ignitio ferri quid eſt. 344.1.14.
Ignis inferni non pōt certitudinaliter cognoſci qualis ſit. 347.4.8
Ignis inferni eſt corporeus. ibidem.
Ignis idem & æqualiter & inęqualiter affliget corpora damnatorum ſecundum diuerſa demerita eorum. 346.3.1.
Ignis inferni aget vt inſtrumentū diuinæ iuſtitiæ, à quo eius actio modificatur. ibidem.
Ignem eſſe materialem dicere dubitauit Damaſcenus. ibi.3.
Ignis ceſſante motu cæli ſtuppę approximatus ipſam combureret. 347.2.13.
Ignis inferni aliter affligit animam ſeparatam, & aliter dæmonem. 349.1.31.
Ignem inferni animas punire per veram immiſsionem diuerſi diuerſimodè

uersimodè opinantur. 349.1.33.
Ignis non immittit in animam aliquid, sicut in instrumentum diuinæ iustitiæ. 348.2.17.
Ignem purgare mundum est rationabile. 353.2.7.
Ignis qui purgabit mundum, generabitur de nouo, vel ex præadiacente materia. ibid.8.
Ignis post iudicium inuoluet reprobos, & descēdet cum eis in infernum. 353.3.8.
Ignis iudicij quatenus instrumentum diuinæ iustitię totum orbem circundabit. ibid.10.
Ignorantia est nescientia eorum quæ quis potest scire aut tenetur scire. 121.2.7.
Ignorātia eorū quæ quis nō tenetur scire, non est peccatū. 143.4.3
Ignorātia eorum quæ quis tenetur scire, est peccatum ratione adiuncti. ibidem.
Ignorantia potest se habere dupliciter ad actum. 144.1.4.
Ignorantia concomitatiua non excusat peccatum. ibi.5.6.7.8.
Ignorantia causalis duplex. ibidem.
Ignorantia est multiplex. ibidem.
Ignorantia inuincibilis in se & sua causa excusat. ibidem.
Ignorantia particularis non adhibita partim excusat. ibidem.
Ignorantia vincibilis est multiplex. ibidem.
Ignorantia affecta aggrauat, sed crassa partim excusat. ibidem.
Ignorantia particularis adhibita diligentia excusat. ibidem.
Ignorantia causat culpam quodammodo. 143.4.7.
Ignorātia est causa peccati, quādo hō nō faceret si sciret. 177.1.5.
Ignorantia inuincibilis circa articulos fidei est excusabilis, sed nō circa præcepta iuris naturalis. 223.3.10.
Illabi in animam conuenit soli deo. 143.4.6.
Illegitimatio ciuilis attenditur penes illegitimum exordium, & dei penes finem. 335.3.10.
Illuminationes angelorum de mysteriis gratiæ habet ordinem. 127.3.4.
Illuminatio est de his quę dependent à voluntate diuina. 129.4.6.
Illuminatio intellectus est manifestatio veritatis. ibid.5.
Imago quid importat. 19.4.5.
Imaginem trinitatis esse in homine probatur. ibidem.
Imago dicitur alterius non participando naturam, sed repræsentando. ibidem.
Imago duo amplectitur in sua ratione. 69.4.3.
Imaginem esse conuenit spiritui sancto sicut & filio, sed magis filio per appropriationem. ibid.5.
Imago quid habet ex ratione sua. 69.4.3.
Imago vtrum conueniat diuinis. ibi.5.
Imago quomodo sit propria filio. ibid.70.1.7.
Imago deducens in cognitionem alicuius rei, & primò cognita. 119.1.11.
Imago dicit perfectam repræsentationem illius cuius est imago dupliciter. 136.2.4.
Imago dei in creaturis dicitur dupliciter. ibid.5.
Imago trinitatis in repræsentatione trinitatis increatæ non consistit per creaturam. ibidem.
Imago trinitatis consistit in simili proportione partium. ibidem.
Imago dei in solis creaturis intellectualibus inuenitur. ibidem.
Imago trinitatis inuenitur quoad memoriam, intelligentiam, & voluntatem. ibidem.
Imago dei quoad essentialia magis inuenitur in homine quàm in angelo, licet imago trinitatis quoad personalia æqualiter inueniatur in ipsis. ibid.3.3.
Imago quomodo sit adoranda secundum opinionem communem quæ reprobatur, & tandem exponitur. 198.2.8.10.
Imagines patris & spiritussancti non faciendæ in ecclesia, vt adorentur latria. eod.4.15.
Imagines in quibus apparuit pater & spiritus sanctus non fuerunt assumptæ hypostaticè. ibidem.
Imagines assumptæ à spiritu sancto & patre solum repræsentabant effectus missionis & apparitionis. ibidem.
Imaginari non possunt plura corpora esse in eodem loco. 347.1.7.
Imitatio creaturarum ad deum est imperfecta. 84.4.2.
Immolatio Isaac an fuit volita à deo. 103.3.3.4.
Immortalitas hominis in primo statu & sanctorum differebant. 139.3.2.
Immortalitas status innocētię fuit qua poterat nō mori. ibid.4.5.
Immortalitas in primo statu erat secūdū liquid sui naturalis. ib.6.
Imnortalitas Adæ erat partim supernaturalis. 140.1.7.
Immortalitas conferebātur per frequentē esum ligni vitæ. 155.2.2.
Immortalitas primi status fuit ex gratia. 156.3.10.
Impassibile aliquid dupliciter dicitur. 342.4.10.
Impassibilitas corporum gloriosorum erit per aliquid præstans impedimentum actualis passionis. 343.1.12.
Impassibilitas in corporibus beatis secundum aliquos erit per formam inexistentem, & secundum alios erit per diuinam virtutem inexistentem. ibidem.13.14.& sequen.
Impassibilitas status innocentiæ non erat per aliquam formam inexistentem. ibidem.2.17.
Impedimenta matrimonij aut sunt naturæ, aut assumpta voluntariæ. 328.3.4.5.
Impœnitentia finalis negat propositum. 176.2.2.
Impœnitentia & obstinatio capiuntur dupliciter. ibidem.3.8.
Imperator vendens magistratum peccat in legem naturalem. 316.2.16.
Imperfectio qualitercunque accepta æqualiter est vel non est de essentia actus fidei, & cuiuslibet alterius actus. 233.2.8.
Imperfectū nō est principale principiū effectiuū perfecti. 235.2.12.
Impius iustificatur reddendo deo per obedientiam quod subtraxit. 292.2.6.
Impij non resurgent in iudicio disceptationis. 352.3.13.
Implicitum dicitur dupliciter. 223.2.5.
Impossibile per implicationem contradictionis non potest dici, siue non potest esse verbum. 95.4.16.
Impossibile dicitur dupliciter. ibidem.9.
Impotentia ad actum carnis est multiplex. 327.2.5.
Impotentia naturalis vel accidentalis si sit perpetua antecedens matrimoniū impedit contrahendū, & dirimit contractum ibid.6.
Impotentia ad actum carnis multiplicitcr probatur. ibiem.7.
Impotentia ad actum carnis non solum impedit actum, sed etiā, obligationem. ibidem.9.
Impressionem quam quis vidit, non percipit oculus. 119.1.15.
Impugnatio veritatis est contra agnitionem veritatis. 176.3.8.
In, appropriatur spiritui sancto. 74.4.9.
Incarnatio filij probatur tribus rationibus. 181.2.2.
Incarnatio diuinæ personæ cum natura humana quid importat. ibidem 3.6.
Incarnationem fore possibilem persuadetur. ibidem.7.
Incarnatio assimilatur magis insitioni quàm alicui alteri vnioni. ibidem.4.11.
Incarnatio aliqualiter dissimilis est insitioni. ibidem.4.12.
Incarnatio dicit mutationē in creatura & non in deo. 182.1.14
Incartionem terminare potest vna persona sine alia non tamen incarnationem facere. 182.2.6.
Incarnario terminatur ad personā ratione essentiæ. ibi.7.& 3.12.
Incarnatio actiua non est actus reciprocus. 182.4.17.
Incarnatio non est actus notionalis quia non est productio. ibi.18.
Incarnatio filij specialiter attribuitur spiritui sancto, & quare. 189.4.1.2.
Incipere esse quomodo dicatur de Christo, declaratur per tres modos dicendi. 201.3.5.6.7.
Inclinatio voluntatis est duplex. 169.1.4.
Inclinatio intellectus non est determinata. 148.1.14.
Incommunicabilitas an sit de ratione singularis. 82.4.6.
Incorporea natura an est vbi operatur. 86.3.3.
Incorporalia an sint in loco. 88.1.4.
Incorruptibilitas corporum cœlestium ineſt illis à natura & illa gloriosorum per gratiam. 343.2.19.
Inconsyderatio est solum defectus actualis cognitionis eorū quæ quis scit in habitu. 92.3.11.
Indifferens dicitur dupliciter. 98.2.7.
Indifferens ad plura an indigeat determinari per illud. ibidem.
Indispensabilitas alicuius præcepti an proueniat ex eo quod continet rationem debiti. 104.3.13.14.15.
Indigentia facit quòd eleemosyna sit magis debita, sed non facit quod sit melior. 288.1.9.
Indiuiduatio an sumatur à materia & vniuersalitas à forma. 82.1.5.& 7.8.
Indiuiduum est esse in vno solo. 116.3.7.
Indiuisibile an possit esse in pluribus partibus temporis vel pluribus locis. 86.2.7.
Indiuisibile est multiplex. ibidem.
Indiuiduo vnius speciei quicquid conuenit, conuenit alteri diuisim non coniunctim. 117.1.16.
Indiuiduum quodlibet à simili est per generationem secundum speciem licet sit dabile aliquod in toto multitudine quod non est simile secundum speciem. 109.3.18.
Indiuidua eiusdem speciei non sunt æqualis durationis. 115.2.12.
Indiuiduum suppositum & persona aliquo modo conueniunt & differunt. 116.2.4.
Indiuiduū est natura singularis in quocunque genere sit. ibidem.
Indiuidua conueniunt in natura communi secundum rationem. 117.1.16.
Indiuidua eiusdem speciei differunt secundum realem existentiā. ibidem.
Indiuiduum & suppositum quomodo differunt inter se. 182.1.17.
Indulgētias fore, nullā certitudinaliter potest persuadere. 304.3.4.
Indulgentiæ vnde & ex qua causa valorem habent. ibidem.

Indulgentiæ per quem modum valẽt ad remissionem pœnę. ibi. 5.
Indulgentia non tollitur ordinatio dei, sed impletur. 305.1.11.
Indulgentiæ secundum aliquos solum valent in foro ecclesiæ, & non in foro dei. ibid. 5.
Indulgentiarum valor penes quid attenditur, & an sit tantus quãtum sonant indulgentiæ, opiniones quatuor recitantur. eodem. 2. 6. 7. 8. 9. 10.
Indulgentiæ valent illi qui pœnitentias iniunctas adimplet. ib. 10.
Indulgentiæ non valent existentibus in peccato mortali, neq; existentibus extra charitatem. ibidem. 11.
Indulgẽtiæ non valent existẽtibus in purgatorio directè. eo. 3. 12.
Indulgentias posse acquiri quanuis homines non essent contriti, neque confessi, neque aliquid darent. eod. 2. 11.
Indulgentiæ fructus pensatur secundum auxilium conueniens quod præstat qui indulgentias acquirit. eod. 3. 13.
Indulgentias consequuntur omnes officiãtes in ecclesia, sicut qui à terris longinquis veniunt. eod. 4. 16.
Indulgentiarum forma videtur sonare quod solum semel acquirantur. ibid. 17.
Indulgentiarum datorem oportet habere potestatem ordinis, & curam vniuersalis ecclesiæ secundum aliquos. eod. 4. 4. 5. 6.
Indulgentia multipliciter accipitur. 305. 2. 6.
Inæqualiter æqualibus dare an sit iniquum & iniustum. 94. 4. 15.
Inæqualitas secundum plus & minus aut maius an possit conuenire infinitis. 96. 3. 16. 17.
Infallibilis cognitio certa & determinata potest haberi de re necessaria ex suppositione. 90. 1. 22.
Infallibilitas cognitionis dei prouenit ex eo quòd nihil subterfugit cognitionem dei. ibid. 23.
Infamia min⁹ est fugiẽda q̃ sumptio eucharistię indigna. 271. 1. 10.
Infectio carnis est fomes. 158. 3. 2.
Infernus dicitur dupliciter. 215. 2. 7.
Infernus est quadruplex secũdũ quadruplex gen⁹ pœnarũ. 215. 3. 4
Inferni locum alsignant opiniones duæ. 346. 3. 7.
Infernus est infra terram vt omnes communiter sentiunt. ibid.
Infernus dicitur non esse corporeus ratione continentiæ, quia anima in eo corporaliter non continetur. ibidem.
Inferior non potest reuocare concessionem superioris. 178. 4. 10.
Infidelitas & blasphemia directè deordinant à fine. 176. 1. 6.
Infidelitas non impedit matrimoniũ quatenus est peccatum, sed propter periculum subuersionis. 332. 1. 10.
Infidelis non potest se disponere ad fidem suscipiẽdam per actus malos. 172. 3. 8.
Infidelis potest præesse fideli non nouo dominio. 178. 2. 6.
Infidelis non est cogendus nec compellendus minis & pœnis, licet possit induci persuasionibus & exemplis. 259. 4.
Infidelis relictus propter cõtumeliam creatoris potest contrahere si conuertatur ad fidem, secus si remaneat in infidelitate. 332. 1. 7.
Infinitas naturæ non semper arguitur per hoc quòd natura est in pluribus suppositis extrinsecè. 182. 1. 17.
Infinitum quid sit. 91. 2. 5.
Infinitum dicitur secundum substantiam, & secundum quantitatem, & secundum qualitatem, adhuc dupliciter secundum magnitudinem & multitudinem. Item infinitum secundum actum simpliciter, & secundum actum mistum potentiæ, & omnes alij modi ad istos reducuntur. ibidem.
Infinitum secundum magnitudinẽ non cognoscuntur à deò scientia visionis, sed bene scientia simplicis intelligenti. 91. 3. 6.
Infinitum secundum quod infinitum, est ignotum. ibidem.
Infinitum secundum multitudinem bene cognoscitur à deo scientia visionis. ibid. 7.
Infinitum secundum magnitudinem aut multitudinem si à deo sit totum simul producibile, etiam & intelligibile ab eo, & si non simul totum producibile, nec intelligibile. ibid. 4. 10.
Infinita potentia an argui possit ex eo quòd non est limitata ad genus per speciem. 96. 2. 7. & 10.
Infinita potentia an argui possit ex eo quòd nihil supponit in arguendo. ibid. 11.
Infinitum an aliquid argui possit, quia excedat omnem perfectionem entẽ & possibilẽ in omnibus speciebus & generibus. ib. 12.
Infinitas dei arguitur, quia potest producere infinitum simul vel successiuè. ibid. 3. 13.
Infinitas an sit deo attribuenda. 96. 1. 5. & 13.
Infinitus processus rerum secundum gradus specie differentes, vel saltem secundum numerum possibilis arguit infinitatem dei. ibidem. 3. 14.
Infinitas simpliciter an arguatur ex possibilitate ad infinitos effectus secundum numerum, & non secundum speciem. ibi. 15. 16.
Infinitas intensionis an arguit infinitatem simpliciter. ibid. 4. 17.
Infinita causa actu ex infinitate in potentia suorum effectuum an argui possit. ibid. 17. & 19.
Infinitum dicitur priuatiuè & negatiuè. ibid. 20.
Infinitas an arguit perfectionem. ibidem.
Infinitum secundum essentiam à deo produci non potest. 97. 1. 6.
Infinita multitudo in ordinatis per se essentialiter est impossibilis. ibid. 7.
Infinita multitudo secundum numerum incipiendo ab vno vel à finitis, & successiuè procedendo non est dabilis. ibid. 7.
Infinitam multitudinem, puta infinitas animas simul à deo produci an sit possibile. ibid. 1. 8. 9. 10.
Infinitus numerus an certitudinaliter sciri possit. 97. 4. 27.
Infinito secundum magnitudinem aut multitudinem an possit fieri additio. ibid. 2. 14. 15. 16.
Infinito posse additionem fieri an arguat plus & minus, maius & minus posse conuenire infinito. ibid. 3. 17.
Infinitas essentiæ an repugnet creaturæ. ibid. 4. 24.
Infinitum corpus mathematicum si esset, an esset figuratum. ibidem. 3. 22. & 4. 23.
Infinitum secundum magnitudinem siue sit ens naturale siue mathematicum an possit deus producere. ibidem.
Infinitum an repugnet rationi quantitatis. ibid. 29.
Infinitum secundũ magnitudinem an esset infinitæ virtutis. ib. 31.
Infinitas potentiæ an requirat quod possit in infinita possibilia specie distincta. 99. 2. 9.
Infinitæ ideæ an sint in deo. ibid. 2. 12. 13. 14. 15.
Infinitum an possit esse inter terminos infinitè distantes. ibid. 14.
Infinitus processus naturarum specificatarum non potest argui ex infinito processu numerorum & figurarum. ibid. 3. 19.
Infinito secundum partem secundum quam est finitum potest fieri additio, licet non secundum alteram partem. 109. 3. 21.
Infinitum duratione non habet mensuram durationis. 115. 1. 6.
Infinita esse inter deum & materiam est impossibile. 118. 2. 10.
Infinitum priuatiuè secundum quod huiusmodi est ignotum, sed infinitum negatiuè est maximè cognoscibile, nisi cognoscendi difficultas proueniat ex parte potentiæ vel modi cognoscendi. 357. 2. 31.
Inhabitatio dei in sanctis. 85. 3. 2.
Inhærens primo modo semper inest. 137. 1. 15.
Inhærentia coloris ad corpus dicit duo. 182. 3. 11.
Inimicorum dilectio quibus est præceptum & quibus consilium. 229. 4. 2.
Inimicus capitur dupliciter. 230. 1. 4.
Inimicus inquantum talis non est diligendus, imo magis odiendus. ibid. 5. 6.
Inimicus est diligendus de necessitate salutis, inquantum est creatura ad imaginem dei. ibidem.
Inimicis signa amicitiæ aliquando sunt exhibenda. 230. 1. 7.
Inimicis licitũ est optare aduersa fortunę & tribulationes. 230. 2. 8
Inimicum diligere an sit plus meritorium quàm amicum diligere. ibid. 4. & col. 3. 6.
Influentia generalis dei principia in esse conseruat. 154. 1. 4.
Ingenitus potest capi dupliciter. 4. 2. 2.
Ingenitum & innatcibile super quo fundatur. 68. 3. 7. 8. 9.
Ingenitum & innatcibile vtrum sit notio patris. 68. 4. 12.
Ingenitum potest aliquid dici dupliciter. ibidem.
Innatcibile & ingenitum quid important. 68. 3. 5.
Innatcibilitas vtrum constituat personam patris. 69. 1. 3.
Inniti non idem est quod inhærere. 77. 1. 22.
Innititur vna res alteri tanquam causæ conseruanti, vel subiecto, vel suo fundamento, sicut nnituntur respectus modi essendi. ib.
Inseparabile dupliciter põt dici de aliqua forma vel actu. 90. 2. 26
Instans diuidi in tria signa impro. 188. 1. 7.
Instans temporis discreti potest esse immediatum instãti. 188. 3. 14
Instrumentum est duplex, & liquod recipit aliquam virtutem à principali agente ad agendum. 250. 3. 18.
Instrumenta extrinseca aduenium agenti accidentaliter, sed non intrinseca. 194. 4. 8.
Instrumentum animatum indigt habitu ad operandum, sed non instrumentum inanimatum. 203. 2. 11.
Instrumentum motum ab agente suscipit vnam virtutem ad aliquid producendum vltra suam naturalem, secũdum aliquos qui improbantur. 250. 1. 11. & 3. 18.
Instrumentum non habet præter suam naturalem virtutem, aliam virtutem à principali agente sibi inexistentem. 348. 2. 16.
Integritas carnis se habet solum vt materia respectu virginitatis. 141. 1. 7.
Integritas membri corporalis se habet de per accidens ad virginitatem. ibid. 10.
Intellectus in cognoscẽdo semper sequitur ordinẽ naturæ. 18. 3. 15.
Intellectus agens non agere in phantasmata aliquid imprimendo vel abstrahendo proba. 23. 1. 5. & 7.
Intellectum agentem non esse ponendum propter actionem eius in intellectum possibilem probatur. ibid. 2. 15.

Intellectus agens non debet poni. ibidem.2.26.
Intellectum agente ponere ratio Aristotelis non concludit.ibi.29.
Intellectus diuinus est potētia cognoscitiua perfectissima.80.4.8.
Intellectus vna intellectione non potest simul plura intelligere æquè primò & principaliter. 81.1.13.
Intellectum intelligere primò alia à se & postea seipsum prouenit ex imperfectione ipsius. ibidem.
Intellectionis nobilitas aut ignobilitas attenditur secundū ordinē nobilitatis obiectorum principalium & per se. ibidem.1.15.16.
Intellectus intelligendo vilius se tanquam principale obiectum vi lescit. ibidem.
Intellectum non intelligere lapidem nisi secundum illud quod de lapide est in intellectu,an sit verum. ibidem.21.
Intellectus creatus an intelligat res creatas antequam determinentur per esse actuale. 82.1.8.9.
Intellectus cuius natura determinatur per esse actuale,an possit cognoscere rē singularē non determinatā per esse actuale.ib.2.10.
Intelligi potest res sub esse essentiæ,licet illud non habeat, & sub esse existentiæ,licet illud non habeat. ibidem.11.
Intelligere diuinum tria habet, intellectum,rationem , actum intelligendi & rem intellectam. 84.2.10.
Intelligere componendo & diuidendo quid sit. 88.4.5.
Intellectus an aliquando necessitetur. 90.4.8.
Intelligi positiuè nō est nisi eius quod habet rationē entis.91.4.10
Intellectus an se habeat magis de propinquo in productione rerum quàm voluntas. 102.3.5.6.8.
Intelligere & velle necessariò prærequiruntur termino producto & non sunt principia in creatione. 110.4.35.
Intellectus beatus videns verbum videt in ipso omnes res creatas & creabiles, & tamen cognitio est finita. 111.1.38.
Intellectio aliqua dicitur alicuius dupliciter. 116.1.8.
Intelligens habet materiam, ibidem.
Intelligendi principium elicitiuum non habet materiam. ibidem.
Intellectiua operatio non indiget materia. ibidem.1.11.
Intelligere non conuenit materiæ tum propter quantitatem,tum propter impotentialitatem. 116.2.4.5.
Intelligentia optimè non disponitur mouendo suū orbē. 118.1.6.
Intelligentia mouendo non assimilatur deo. ibidem.
Intelligentiæ & aliæ creaturę spirituales excedūt corporales substantias virtute. ibidem.8.
Intelligere ut in nobis & in aliis per hoc quòd est præsens intellectui. 118.4.7.
Intellectus humanus non intelligit se per suā essentiam. 119.1.13.
Intelligentia prima non creauit secundam , nec secunda tertiam contra Auicennam. 118.4.9.
Intellectus non primò cognoscit vniuersaliter sed singulariter, quanquam aliqui oppositum dixerunt. 119.3.7.
Intellectus si vellet non cognoscere singulare, præcognosceret illud. ibidem.4.
Intellectus alius à diuino semper est in potentia ad intelligendum. 120.2.7.
Intellectus potest lactis dulcedinem ab eius albedine secernere quanuis in eodem sint. 121.3.9.
Intellectus considerans absq uevllo errore non potest peccare. 123.4.5.
Intelligentia non habet situm, nec in ipsa est eadem species & in alio. 136.4.6.
Intellectus conjunctus & separatus habet alium & alium modum operandi, 137.1.11.
Intelligere deum est idem cum deo,& similiter velle. 146.3.14.
Intellectus practicus habet actiuitatem per aliquem actum qui non est liber. 147.3.29.
Intellectus primo est liber à necessitate. 148.1.15.16.
Intellectus agens non est liber. 147.3.31.
Intellectus est liber à coactione. ibidem.4.12.
Intellectus dei practicus per prius est liber. 148.2.24.
Intellectus practicus mouetur à bono. 163.1.27.
Intellectus assentit principiis, & conclusioni diuersis assensibus. 197.3.6.
Intellectus habet semper habitum correspondentem habitui voluntatis. 172.3.5.
Intellectus idem potest esse determinatus & indeterminatus ad infallibilem veritatem. 233.1.33.
Intellectus prout est habitus principiorum, dupliciter accipitur. 234.4.7.
Intellectus humanus non videt corpus Christi in Eucharistia. 273.4.6.
Intellectus nunquam cogitur quantum ad actum qui est intelligere,licet possit necessitari. 304.1.6.
Intellectus creatus per nullam formam potest eleuari ad recipiendum formam supernaturalem. 357.2.30.
Intellectum videntem diuinam essentiam videt ea quæ sunt in ipsa realiter,& non creaturas aliqui opinantur & improbantur. ibidem.3 5.6.
Intellectus intelligendo non potest cogi , sicut nec voluntas volendo. 359.2.17.
Intellectus per suum actum perfectius nos vnit deo quàm voluntas. ibid.4.20.
Intēperatus peccat,licet velle nō sit tūc in sua potestate.146 1.10.
Intendere est ex vno in aliud tendere. 167.2.3.
Intendere est actus voluntatis. ibid.3.&.5.
Intendere est respectu finis,sed non absolutè. ibid.
Intendere potest respicere finem dupliciter. ibid.8.
Intentio directè est de fine. ibidem.
Intentio potest dici electio respectu diuersorum. ibidem.
Intentio est actus voluntatis tendentis in finem mediantibus his quę sunt ad finem. 172.3.5.
Intentio potest esse in actu volūtatis, vbi erit remissio in actu intellectus. 167.2.5.
Intentio duplex,vna mentalis,& alia exterior. 263.3.5.
Intentio mentalis non requiritur in sacramentis habentibus actū exercitum secundum vnam opinionem. ibid.6.7.8.9.10.11.12.
Intentio mentalis actualis non semper requiritur, licet bene habitualis ad collationem sacramentorum. ibidem.
Intentio recta requiritur in ministro ad conferendum sacramentum,sed non ad effectum sacramenti. ibid.13.
Intentionale propriè quid sit. 133.1.9.
Inuisibilia de quare in plurali dicit Apostolus. 17.2.2.
Ioachin abbas in duobus errauit circa mysterium trinitatis. folio 41.3.29.
Ioachin fuit verus Arrianus , ponendo tres personas esse vnum collectiuè solum , ita quòd in nulla essentia conuenirent,& imponendo magistro quòd ponendo essentiam non generantem, nec genitam, nec procedentem oportet in diuinis ponere quaternitatem. 77.4.36.
Ioachin opinio in duobus est condemnata. ibidem.
Ioseph fratres præmonuit antequam accusaret eos , & si secus fecerit,errauit. 303.3.8.
Iudas plus horruit mendacium quàm fornicationem. 325.4.11.
Iudæ melius fuisse si natus non fuisset quo intelligitur. 363.4.12.
Iudæi multipliciter peccauerunt blasphemando in deum.177.3.6.
Iudex non potest licitè vendere suum iudicium. 315.1.11.
Iudicandorum quadruplex est differentia. 352.3.13.
Iudici infideli comparere non tenetur fidelis. 178.4.14.
Iudicandi omnes vniuersaliter cognoscent bona & mala per reuelationem. 352.4.5.
Iudicare potest competere alicui multipliciter. ibid.3.10.
Iudicialia legis veteris mutata sunt lege durante, & fortiori ratione lege cessante. 253.2.5.
Iudicium astrologorum de futuris particularibus deficit in multis. 135.2.11.
Iudicium intellectus est causa potestatis liberi arbitrij. 147.1.23.
Iudicium conclusiuum est primus actus liberi arbitrij. 148.2.18.
Iudicium rationis in somnis, & aliis ægritudinibus absorbetur, & tamen non deperditur. 140.4.6.
Iudicium faciet Christus in media nocte, id est , in medio climate quod est vallis Iosaphat secundum aliquos. 340.4.15.
Iudicium generale esse futurum ostenditur. 352.3.8.
Iudicium disceptationis fiet mentaliter inter deum & homines,licet sententiæ prolatio secundum aliquos vocaliter fiat. ibid.
Iudicij vniuersalis tempus non potest sciri per certitudinem rationabiliter. ibid.10.
Iudicij locus fiet super vallē Iosaphat, in qua Christus ascēdit.ibi.
Iudicium particulare fit in morte cuiuslibet,& vniuersalis separatio fiet in generali iudicio. ibid.3.11.12.
Iudicio particulari & vniuersali iudicandus est homo,inquantum persona singularis est & pars communitatis. ibid.12.
Iudicio retributionis omnes iudicabuntur, ad iudicio discutionis iudicabuntur illi,quorum merita demeritis permiscentur. ibid.
Iuramentum quid est. 245.1.5.6.
Iuramentum non est de se illicitum, sed non est de se appetendū. eodem. 2.7.8.
Iuramento subuenitur incredulitati audientis. ibidem.9.
Iuramentum duplex.s.assertorium & promissorium. ibid.4.5.
Iuramentum coactum per metum cadentem in constantem virū non est obligatorium in foro contentioso. 245.3.6.
Iuramentum coactum in foro conscientiæ est obligatorium si id quod promittitur sit licitum. ibidem.7.
Iuramentum dicitur incautum dupliciter. eod 4.4.
Iuramentum incautum quo iuratur illicitum, vel aliquod quod est maioris boni impeditiuum,non est obligatorium. ibid.5.6.
Iuramentum exactū per iudicem solū est partis & legis. 247.1.10.
Ius diuinum ex gratia non tollit ius humanum, quod est ex uatu-
rali ratione. 178.1.6.& ibid.2.6.

Ius & dominium ſecundum aliquos infidelis ſuper fideles poteſt auferri illi ab eccleſia. 178.2.6.
Ius patronatus nullo modo plus debet vendi propter ſpirituale annexum, & de modo quo rectè venditur. 316.2.13.
Ius naturale diuiditur & diffinitur. 324.3.6.
Iuſtum ſecundum quid tantum eſt reperibile inter deum & hominem. 47.3.18.
Iuſtitia puniens an ſit neceſſaria ad perfectionẽ vniuerſi. 94.3.11.
Iuſtitia dupliciter poteſt capi. 98.3.3.
Iuſtitia gratuita fuit cauſa cõſeruatiua iuſtitiæ originalis. 141.4.4.
Iuſtitia originalis fuit ſubiectum corporis reſpectu animæ & obedientiæ virium inferiorum ad rationem. ibid.6.
Iuſtitia originalis non fuit gratia gratum faciens. 141.4.10.
Iuſtitia originalis auferebat omne læſiuum à corpore. 156.2.5.
Iuſtitia in deo dicitur reſpectu noſtri. 163.1.25.
Iuſtitia commutatiua eſt quando redditur præmium pro merito. 173.3.4.
Iuſtitia circa quæ conſiſtit, nota. 198.1.9.10.
Iuſtitia dupliciter accipitur. 247.3.6.
Iuſtitia originalis capitur dupliciter. 141.4.4.
Iuſtitia originalis an poterat transfundi. 251.2.31.
Iuſtificatio impij quid ſit. 292.2.5.6.
Iuſtitia impij plena requirit ſatisfactionem quę frequenter ſequitur infuſionem gratiæ. eod.3.11.
Iuſtificatio impij primò requirit ex parte peccantis q̃ peccatum deteſtetur, & ex parte dei quòd gratiam infundat eod.2.7.
Iuſtitiam conſtituere æqualitatem in acceptionibus & dationibus dupliciter intelligitur. 351.2.6.
Iuſtitia commutatiua requirit æqualitatem quantitatis inter dantem & accipientem. ibidem.
Iuſtitia diſtributiua requirit æqualitatẽ proportionis, & non quãtitatis. ibid.7.
Iuſtitia diſtributiua magis dependet ex commutatiua quàm econuerſo. ibidem.
Iuſtitia commutatiua non eſt inter deum & hominem reſpectu bonorum licet bene malorum. 351.3.12.
Iuſtitia diſtributiua ponitur in deo reſpectu creaturarum. 351.3.8.
Iuſtitia diſtributiua propriè dicta non eſt propriè in deo. ibidem.
Iuſtitia dei punitiua eſt bona per modum medicinæ, & ſecundum quòd eſt rectitudo voluntatis. ibid.10.
Iuſtitiam ponere in deo per comparationem ad materiam ciuilem eſt ridiculum. ibid.11.

L.

Laborantes autem qui tenentur ieiunare, & qui non. 289.1.6.
Labor in adminiſtratione ſacramentorum nullo modo vendatur ſine ſimonia. 315.1.10.
Labor nunquam vendi poteſt, ſed fructus operis ex labore pendens. ibidem.
Lachrymæ ſunt effectus immediatus triſtitiæ, ſed non ſunt immediatus effectus diſciplinæ voluntatis. 293.2.7.
Laico quantumcunque ſancto non licet euchariſtiæ ſacramẽtum communicare aliis. 282.1.4.5.
Latria quid eſt. 197.2.6.
Latria ſeu cultus deo exhibitus accipitur tripliciter. ibidem.
Latria eſt virtus. ibid.7.
Latria non eſt virtus theologica. 198.1.9.10.
Latria reducitur ad virtutem iuſtitiæ. ibid.10.
Latria vt eſt actus iuſtitiæ non eſt propriè ad deum. ibid.10.
Latria quomodo conſiſtit circa medium non rei, ſed rationis, nota. ibid.11.
Latria ſecundum aliquid eſt de iure naturali, & ſecundum aliquid eſt de iure merè poſitiuo. ibid.12.
Latria exhibetur alicui dupliciter per ſe & per accidẽs. 198.2.6.7.
Latria propriè debetur ſoli deo. ibid.7.
Latria poteſt dari aliis à deo dupliciter. ibid.7.
Latria cruci Chriſti ſecundum ſe conſyderatę non debetur. ibi.8.
Latria exhibendâ eſt tribus actibus. 1. corporis, animæ, & exhibitione exteriorum. eod.3.11.
Latria, pietas, theoſebia, & religio, quomodo differunt. ibidem.
Legalia an ſint obſeruanda ex Apoſtolorum præcepto. 253.3.11.
Legitimatio facta per papam, an teneat quo ad ſucceſsionem in bonis temporalibus extra terras papæ duæ opiniones. 335.3.8.9.
Legitimus nunquã illegitimatur, licet bene econtra cum iura proniora ſint ad abſoluendum quàm ad puniendum. ibid.12.
Legitimatio ciuilis non ſemper ſequitur legitimationem dei, quia vna ex parte animæ, & alia ex parte bonorum attenditur. ib.10
Lepra interdum cedens in malũ prolis non debet impedire à tra ditione debiti. 323.4.10.
Lepra non impedit matrimonium, quantum ad proprium actum, licet aliqua grauamina inferat, quantũ ad ſecũdos actus. 328.4.6
Leproſæ vxori, vtrum vir ſanus teneatur debitum reddere, & cohabitare, opiniones duæ. 323.3.4.8.
Lepræ periculũ imminet viro cognoſcenti vxorem leproſam magis quàm vxori ſanæ cognitæ à leproſo. ibid.8.
Lex euangelica eſt lex libertatis à peccato & à vet. lege. 178.4.13.
Lex vetus prohibebat manum & animum, & ſolam manum cohibebat. 247.3.5.6.7.8.
Lex vetus multipliciter accipitur. ibidem. infr. 6.
Lex vetus ante aduentũ Chriſti iuſtificabat iuſtitia acquiſita. ib. 6.
Lex vetus bene obſeruata iuſtificabat meritoriè, ſed non effectiuè. ibi. & 4.7.
Lex vetus quare dicta eſt lex timoris. ibid.9.12.
Lex noua quomodo liberat ab oneribus legis veteris. 249.2.14.
Lex quomodo impleta eſt per Chriſtum. 253.3.10.
Lex humana non poteſt præcipere alicui, vt peccatum ſuum coram ſacerdote confiteatur. 295.3.7.
Liber vitæ dupliciter dicitur. 63.2.9.
Liber vitæ dicitur per ſimilitudinẽ ad librum materialem. 231.1.7.
Liber vitæ prius repræſentat bonos quàm malos. ibidem.
Liber vitæ diſtinguitur in paginam præſentis iuſtitiæ, & paginam prædeſtinationis æternæ. ibidem.
Libertas quomodo poteſt contenire. 22.3.13.
Libertas an ſit in deo reſpectu omniũ actuum diuinorũ. 90.4.6.7
Libertatis ratio vel neceſsitatis ſumenda eſt ex habitudine potentiæ ad obiectum. 108.4.27.
Libertas abſoluta, & libertas arbitrij differunt. 146.3.12.
Libertas arbitrij eſt qua quis poteſt exire in aliquem actum, & etiã contrarium contrariè & contradictoriè. ibidem.
Libertas arbitrij priuatiua non eſt reſpectu actuũ imperatorum. ibidem.13.
Libertas de ratione ſua nõ importat q̃ ſit actiua vel paſsiua. ib.15
Libertatis cauſa eſt connexio contingens aliquorum volibilium, &c. ibid.4.16.
Libertas in nobis duplex reſpectu concluſiui & electiui. ibid.17.
Libertas in cognoſcente excludit coactionem & neceſsitatem. ib.
Libertas non poteſt eſſe reſpectu potentiæ purè paſsiuæ, ſic quòd nullo modo ſit actiua. 147.1.21.
Libertatis ratio conſiſtit in notitia quam habemus de contingenti connexione aliquorum viſibilium, &c. ibid.23.
Libertas in deo non eſt ad habendum actum. ibid.3.30.
Libertas largè eſt immunitas à quocunque bono, &c. ibid.4.12.
Libertas ſumitur tripliciter. ibidem.
Libertas electiõis cõtinetur in libertate iudicij cõcluſui. 148.2.17.
Libertas triplex. 149.3.2.
Libertas an ſit ad bonum & malum, nota. ibidem.
Libertas arbitrij tripliciter poteſt conſyderari. ibidem.
Libertas voluntatis non eſt æqualis in omnibus. 150.2.5.
Libertas eſt magis in bonis quàm in malis per impulſionem. ib.8.
Libertas eſt reſpectu futurorum, ſed non omnium. 149.3.2.
Libertas eſt diuerſa ſecundum diuerſos ſtatus. ibidem.
Libertas poteſt dupliciter accipi, & ſecundum vnum modum intellectus eſt liber. 359.2.17.
Libertas oppoſita neceſsitati non facit actum liberiorem perfectiorem. ibidem.
Liberum arbitrium non poteſt impediri directè. 135.1.7.
Liberum arbitrium quid ſit. nota. 145.3.2.
Liberum arbitrium dicit facilitatẽ voluntatis & rationis. 146.1.8.
Liberum arbitriũ eſt potentia intellectus, vel voluntatis, vel vtraque ſimul. 145.4.4.
Liberum arbitrium nec eſt actus, nec habitus. ibidem.
Liberum arbitrium poteſt eſſe actiuum, vel quoad exercitium, vel quoad determinationem. 146.1.11. & 12.
Liberum arbitrium per peccatum recipit difficultatem. 161.3.1.
Liberum arbitrium per peccatum recipit difficultatem. 149.3.2.
Liberum arbitrium eſt ſolis habentibus intellectum. 150.1.4.
Liberum dicitur liberum ab aliquo & ad aliquid. ibid.1.4.
Liberum arbitrium eſt vulneratum. 150.2.8.
Lignum vitæ quare dicebatur. 136.3.2.
Limbus patrũ dicitur infernus inferior, & quomodo, vide. 215.2.5.
Limitatio eſt duplex ſecundum eſſentiam, & ſecundum qualitatem molis. 86.4.13.
Limitari aliquod genus vel ſpeciem quid ſit. 96.2.7.
Linea ſeipſa terminatur, non puncto. 113.4.13.
Linea ſe habet ad punctum, ſicut ad priuationem vlterioris continuationis. ibid.14.
Linea conſanguineitatis quid eſt. 333.1.5.
Linguas igneas fuiſſe veras res extra animã probabilius eſt. 46.1.9
Litera occidit quomodo intelligitur. 247.4.9.
Locatum eſſe in loco, & non occupare locum eſt impoſsibile. 345.1.17.18.
Locus poteſt conſyderari dupliciter. 86.2.3. & 3.4.
Locus quid ſit. 86.3.5.
Locus eſt duplex, mathematicus & naturalis. ibidem.
Locus & ſitus eſt duplex, mathematicus & naturalis. ibidem.

Locus diffinitus an conueniat alicui rei ratione eſſentię limitatę. 86.4.13.
Locus cœleſtis non competebat Lucifero. 122.4.2.
Loci diſtantia non minuit inclinationem. 133.3.12.
Locus non eſt terminus motus localis, ſed eſſe mobilis. 191.4.6.
Locus poteſt acquirere de nouo aliquod corpus abſque ſui mutatione & abſque mutatione alterius in ipſum. 275.1.12.13.
Locutio eſt duplex exterior & interior. 129.3.12.
Locutio exterior duo requirit. ibidem.
Locutio interior fit per directionem affectionis in alterum. ibid.
Locutio interior fit per directionem conceptus ſui in alterum. ibi.
Lucifer dicitur religatus quia non habet tantam poteſtatem, quãtam poteſt habere in die iudicij. 122.4.2.
Lucifer incertum eſt cuius ordinis fuerit. ibidem.4.
Lucifer ſecundum Gregorium fuit de ſupremo ordine. 123.1.6.
Lucifer ſecundum aliquos fuit de angelicis virtutibus. ibidem.
Lucifer peccauit ratione propriæ excellentiæ. ibidem.
Lucifer de primò ordine principij recidit. 122.4.2.
Lucifer conſyderans eminentiam ſuę dignitatis elatus eſt. 123.1.6.
Lucifer non eſt inter nos, ne nunc infeſtet nos. 122.4.2.
Lucifer licet fuerit fortè ex ordine Seraphin, tamen dicitur Cherubin. 123.1.9.
Ludi triplices quorum aliqui de neceſſitate vitandi ſunt à pœnitentibus alij poſſunt permitti. 291.4.6.
Lumem medium habentes habent euidentiam intelligentiæ, neque in eis perditur fides. 5.2.11.
Lumen quod medium inter lumen fidei & lumen gloriæ ponitur ſecundum opinionem aliquorum. 5.1.6.
Lumen illud medium inter lumen fidei & lumen gloriæ eſt veluti lumen auroræ inter lumen meridianum & tenebras mediũ. ibi.
Lumen medium habentes (ſi ponatur) at adhuc non cauſaret in aliis euidentiam eorum quæ docent. 5.2.12.
Lumen medium inter lumen fidei & lumen gloriæ improbat doctor. ibidem.
Lumen medium inter lumen fidei & lumen gloriæ multi docto. experiuntur ſe non habere. ibidem.
Lumen medium ſi eſſet ad vtilitatem communitatis inductum, manifeſtaretur per actum proprium. ibidem.
Lumen nullum medium eſt quod reddat articulos euidentes euidentia intelligentiæ. 5.3.16.
Lumen medium etiam ſi ponatur non facit euidentiam articulorum. ibidem.
Lumẽ mediũ ſi eſſet, euacuaret authoritatẽ ſacræ ſcripturæ. ibi.18.
Lumen medium & obſcuritas fidei contrariè opponuntur, ideo ſimul ſtare non poſſunt. ibidem.
Lumen medium inter fidem & lumen gloriæ ſecundum ſic opinãtes ponitur quaſi retinens formas contrarias. ibidem.19.
Lumen ideo appellatur theologia, quia eſt fidei declaratiua & aliqualiter perſuaſiua. 5.4.20.
Lumine tali quod dicitur theologia pollere debent maiores relati. ibidem.
Lumen nullum eſt in via ponendum quod faciat articulos euidentes. ibidem.
Lumen nullum eſt quod tantũ poſſit reſpectu articulorum, quantũ poteſt lumẽ naturale reſpectu principiorũ naturaliũ. ibi.4.22.
Lumen gloriæ ſecundum ponentes facit euidentiam tantam vel maiorem de articulis, quantum habemus de principiis naturalibus. ibidem.
Lumen ſi eſſet cognitiuũ cognoſceret tenebras non aliunde quã à ſe. 83.3.16.
Lumen intellectuale non intenditur. 130.1.14.
Lumen intellectuale vnius angeli non poteſt intendere reliquum. ibidem. 18.
Lumen defluxum corporum ſubtilium à ſole & ſtellis ſecundum aliquos, quorũ opinio reprobatur. 132.3.5.
Lumen ſecundum aliquos eſt forma ſolis, quorum opinio reprobatur. ibidem.9.
Lumen dicitur habere eſſe debile. ibidem.4.7.
Lucet nihil niſi denſum. 133.1.8.
Lumen dat non colori eſſe intentionale. ibidem.11.
Lumen habet eſſe reale. ibidem.
Lumẽ nõ requiritur ad viſionẽ niſi ad diſpoſitionẽ medij. 153.1.8.
Lumen habet non ſolum illuminare ſed calefacere & frigefacere virture corporis in quo eſt. 133.3.8.
Lumen gloriæ & lumen naturale non ſe habent eodem modo ad habitudinem. 204.3.9.
Lumen gloriæ animæ Chriſti plus facit ad viſionem beatã quam naturalis perfectio potentiæ. ibidem.11.
Lumen in viſione corporali quomodo requiritur. 356.2.20.21.22.23.
Lumen gloriæ an requiratur ad viſionem beatam. ibidem.
Lumina duo rũ luminariũ in eadẽ forma faciunt vnum lumen, licet radij & fulgores vlterius procedẽtes diſtinguantur. 132.4.14.
Luminaria cæli quoad ſubſtantiam & aliquam ſuam operationem non ceſſabunt priuſquam iudicium. 355.3.1.
Lux & lumen ſunt eiuſdem ſpeciei, quo color & ſpecies coloris, quia ſe habent eodem modo. 119.1.18.
Lux prima fuit ratio diſtinctionis. 132.2.2.
Lux creata in principio mundi poteſt dici quòd fuit ſpiritualis, vel corporalis. ibidem.
Lux facta eſt vbi ſol modo poſitus eſt. ibidem.
Lux primo facta motu ſuo faciebat noctem & diem. ibidem.
Lux & lumen ſunt qualitates in aëre ſolum exiſtentes. 132.3.10.
Lux & lumen quare dicuntur formæ intellectuales. ibidem.

M.

Machina mundi diſtincta ex tribus primis diebus. 134.3.2.
Magdalenam poſt Chriſti paſsionem peccaſſe, & fuiſſe confeſſam eſt probabile. 296.1.10.
Magiſter ſententiarum non tenetur in hoc quod dicit eandem eſſe dilectionem qua deus diligit nos, & nos deum. 233.4.2.
Magi non virtute ſua produxerunt ſerpentes, ſed per applicationem requiſitorum ad eorum productionem actu cito producebantur. 125.1.8.
Magicæ artes fiunt virtute dæmonum. 123.3.2.
Magnum non poteſt facere deus de paruo ſine rarefactione, aut additione materiæ, nec natura ſecundum aliquos, quorum opinio reprobatur. 138.2.5.&.6.7.
Magnum deus de paruo poteſt facere ſine additione cuiuſcunque aut rarefactione & non natura. ibid.3.9.
Magnes non motus localiter agit in ferrum, 135.4.11.
Maieſtas trinitatis eſt vna, ſic eſt vnum peccatum quod cõmittitur in quamlibet trium perſonarum vt de expulſione ſpirituum immundorum, quæ attribuebatur à Iudæis dæmonibus. 176.4.9.
Maiores ordines ſolum poſſunt conferri ab epiſcopo. 313.1.6.7.
Maius interdum alicui conuenit cui non conuenit minus. 185.3.10
Mala pœnæ poſſunt referri in vltimum finem, & ideo illis licitè poſſumus vti. 13.4.8.
Malis culpæ an ſit vtendum & quomodo. ibid.9.10.
Maledictio pœnę optatiua eſt illicita niſi ſit ad correctionem delinquentis. 300.1.9.
Mala licet cognoſcantur à deo, nõ tamen dicũtur eſſe in eo. 83.1.2
Malum an cognoſcatur à deo per ſolum bonum quo priuat. ibidem.2.12.&.13.14.
Mala tam naturæ quàm pœnæ & culpæ cognoſcuntur à deo. ibidem.2.8.
Malum opponitur bono diuino generali & ſpeciali oppoſitione. ibidem.2.12.
Mala fieri an poſsit à deo præcipi. 104.1.3.
Mala ſunt aliqua ſolum quia prohibita. ibid.2.7.
Malum & peccatum differunt. 143.4.3.
Malũ habet priuationem connenientiæ ad rẽ pro formali. 163.2.4
Malum per prius dicitur de priuatione conuenientiæ per eorum quæ conueniunt rei intrinſecè. 163.2.5.
Malum & bonum dicunt naturas. 163.2.4.
Malitia eſt ipſa corruptio formaliter. ibi.2.7.
Malum non præceſsit primùm voluntatem malam. 161.4.2.
Malum inquantum malum, non habet aliquam cauſam. ibid.3.7.
Malum habet cauſam de per accidens & ſecundariò. ibidem.
Malum pœnæ conſiſtit in paſsione. 166.2.3.
Malum inquãtum malũ non eſt intẽtum à natura, nec à deo. ibi.5.
Malum naturæ aliquando bonum eſt in genere moris. ibidem.
Malum non vniuocè dicitur de malo culpæ & pœnæ. ibid.4.
Mala an cadunt ſub prouidentia dei. 155.4.7.
Mala fieri non poteſt à deo magis eſſe volitum, quàm ab eo mala ſint volita. 102.3.4.
Malum culpæ vel pœnæ non poteſt à deo vel alio eſſe per ſe volitum. ibidem.
Malum naturæ vel pœnæ poteſt à deo eſſe volitum per accidens. ibi.3.6.&.4.9.
Malum culpæ non poteſt à deo eſſe volitum, nec per ſe, nec per accidens. ibid.3.7.&.4.9.
Mala fieri ân ſit bonũ. i. cõferens ad perfectionem vniuerſi. ib.4.8
Mala culpæ ſunt præter voluntatem dei. 103.1.6.
Malus dicitur per malum culpæ & non pœnæ. 135.1.7.
Malum ſufficienter diuiditur in pœnam & culpam in habentibus liberum arbitrium. 164.2.4.
Malum in operatione dicitur peccatũ, in voluntate culpa. 168.4.5.
Malum conſiſtit in priuatione boni debiti in eſſe. 170.4.5.
Malum non fugitur niſi propter amorem boni. 226.1.10.
Malum minus an aliquo modo poſsit eligi propter fugam maioris mali. 243.3.6 ante.7.
Malum dicitur dupliciter. 368.3.4.
Malum culpæ non poteſt rectè eligi neque ſecundum ſe, nec pro vitando quocunq; malo culpæ vel pœnæ. 293.3.6.&.4.9.10.

Malum pœnæ minus aliquando eſt eligendum pro vitando malo pœnæ maiori. 293.3.8.
Malum pœnæ minus aliquando eſt eligendum pro vitando malo culpæ de neceſsitate aliquando ſolum eſt licitum. ibidem.
Malum de ſe non excuſatur, & bonum de ſe non indiget excuſatione, ſed ſolus actus indifferens. 322.1.5.
Manducatio Chriſti poſt reſurrectionem fuit alia à manducatione angelorum in aſſumptis corporibus. 216.3.10.
Manducatio euchariſtiæ eſt duplex. 269.2.6.
Manducatio corporis Chriſti non eſt ſic de neceſsitate ſalutis vitæ ſpiritualis, ſicut manducatio cibi carnalis vitæ corporalis. 269.4.9.
Manducatio Chriſti ſpiritualis & euchariſtiæ differunt. 270.1.8.
Manifeſtatio peccati eſt homini naturale, licet obligatio ad manifeſtationem ſit de Chriſti inſtitutione. 295.4.10.
Maria virgo cum Apoſtolis ſuſcepiſſe creditur ſpiritum ſanctum. 45.4.6.
Maria virgo oſtenditur non concepta in originali triplici via. 187.2.5.3.6.7.
Maria potuit à peccato originali præſeruari. eod.3.8.9.
Mariam à peccato originali præſeruari non decuit. ibidem.10.
Maria à Chriſto honorata eſt non quantum potuit, ſed quantum decuit. eod.4.13.
Maria non fuit præſeruata à peccato originali. ibid.14.
Ideo indiguit ſanctificatione. ibid.15.
Maria fuiſſet verè redempta, dato etiam quòd fuiſſet præſeruata ab originali. ibid.14.
Maria non fuit ſubdita legi doloris partus. ibid.15.
Maria priuilegiata fuit ne corpus ſuum in terram verteretur.ib.16
Mariam fuiſſe ſanctificatã ante ſuã natiuitatẽ eſt certũ. 188.1.14.
Maria ſecundum aliquos in eodem inſtanti fuit in peccato & ſanctificata, quæ opinio improbatur. ibid.7.
Maria nõ fuit ſanctificata in illo inſtanti in quo eſt concepta. ibi.
Maria potuit fuiſſe per ſolum inſtans in peccato. eod.2.8.&.3.15.
Mariam non fuiſſe per ſolum inſtans in peccato probatur ab aliquibus. eod.2.10.11.12.
Maria prius habuit quod eſt animale, & deinde quod eſt ſpirituale. 188.4.18.
Mariam fuiſſe in vtero ſanctificatam aliqualiter poteſt probari. 189.1.19.
Maria fuit bis ſanctificata. ibid.5.
Maria immunis fuit à peccato veniali quod ineſſe poterat. eodem.3.12.
Maria non fuit impeccabilis per gratiam ſibi inhærentem.eo.3.5.
Maria confirmata fuit in bono per auxilium dei ſpiritualiter aſſiſtentis. eod.4.8.
Maria in paſsione filij dubitauit ex admiratione, ſed non ex infirmitate fidei. ibid.9.
Maria caruit inani gloria dicens, fili vinum non habent. ibid.10.
Maria dicitur vera mater Chriſti, & quare. 190.2.8.&.eod.4.20.
Mariam eſſe matrem dei eſt locutio vera & propria. eod.3.5.
Mariam non poſſe dici matrem dei locutione propria oſtenditur quinque rationibus. ibid.9.10.11.12.
Maria & crux conſyderatę ſecundum habitudinem quam habent ad deum, poſſunt latria adorari. 198.2.8.
Mariæ virgini ſecundum ſe conſyderatæ non debetur latria.ibid.
Maria plus tenetur honorare Chriſtum filium quàm econtra. eodem.3.12.
Maria alio honore debet honorari, quàm Chriſtus, ſcilicet hyperdulia. ibidem.
Mariæ non debetur dulia, prout dulia eſt honor datus habentibus dominium ſuper nos. 199.1.6.
Maria virginitatem vouit. 321.3.4.
Mariam conſenſiſſe in matrimonium abſque præiudicio voti ſui intelligi poteſt dupliciter. ibid.4.8.
Maria certificata fuit quòd carnalis copula non ſequeretur inter ipſam & Ioſeph. ibid.9.
Maria in partu non peperit cum aliqua corruptione membrorum, neque in partu fuerant duo corpora ſimul. 344.3.11.
Maria peperit Chriſtum per ſolam dilatationem membrorum.ib.
Martyres aliqui quantum ad aliquid paſsi ſunt maiorem dolorem dolore Chriſti, ſed non quantum ad omnia. 207.4.13.
Martyrium præualet cuilibet ad liberationem à malo ſequelæ & tollitionem maioris boni.. 261.2.9.10.
Martyrium habet efficaciam à charitate patientis, & à cauſa patiendi. ibid.14.
Materia recipit formas accidentales mediante forma ſubſtantiali. 20.3.16.
Materia ſola non eſt cauſa recipiendi quantitatem. 33.1.&.2.
Materia extenſa an differat à ſeipſa non extenſa. 79.3.28.
Materiam habere plures partes ſub pluribus quantitatibus vel pluribus partibus eiuſdem quantitatis an arguat materiam habere extenſionem aliam à ſua quantitate. ibidem.
Materialitas vel ſingularitas non impedit quin aliud cognoſcatur à deo. 82.2.14.
Materia ab angelis & aliis dicitur ingenita non à carentia principij productiui, ſed principij durationis. ibid.1.7.
Materia eſt aliquid productum per creationem. 107.4.9.
Materia eſt vltimum ſubiectum quo nihil eſt prius in eius productione. ibidem.
Materia prima habet cauſã ipſam deducẽtẽ de nõ eſſe ad eſſe. ibi.
Materia prima non poteſt eſſe ſine forma. ibidem.
Materia fit propter formam. 116.1.11.
Materiæ non vnita forma niſi quia indiget. ibidem.
Materia ſecundum aliquos eſt principium indiuiduationis, quorum opinio reprobatur. 116.1.6.
Materia ſic ſignatur ratione entis vel vnius. 117.1.16.
Materia non facit differre niſi quando vnum non habet materiã. ibidem.2.7.
Materia non ſeruit ad nutum dæmonum. 123.3.2.
Materia prima à ſolo deo creatur. 130.2.2.
Materia creata eſt in loco in quo eſt mundus. ibidem.
Materia illa magnum ſpatium occupabat. ibidem.
Materia terræ & abyſſus dicta eſt. ibidem.
Materia dicta eſt informis ne videretur vnicam formã habere.ib.
Materia omnis corporabiliũ & incorporabilium ſecundũ aliquos eſt alia & alia materia, quorum opinio reprobatur. 130.3.5.&.6.
Materia non poteſt eſſe abſque priuatione. 131.1.14.
Materia poteſt capi dupliciter. ibid.16.
Materia prima ſecundum aliquos non poteſt eſſe ſine forma.ibid.
Materia non poteſt eſſe ſine omni forma accidentali & ſubſtantiali. 131.4.5.&.132.1.8.
Materia non poteſt eſſe ſub forma eſſentiali. 132.1.7.
Materia & forma conſtituunt vnum, non autem materia & accidens. 132.1.8.
Materia plus dependet à forma ſecundum actualem exiſtentiam quàm accidens à ſuo ſubiecto. ibid.11.
Materialia à materia coſtæ non fuit ex qua mulier fuerat formata. 138.1.2.
Materia coſtæ ipſius Adæ fuit multiplicata ſicut quinque panes Chriſti. ibidem.
Materia ſecundum ſe non eſt alteri æqualis nec inæqualis.ibi.3.11.
Materia virginitatis eſt in experientia delectationis. 141.1.10.
Materiæ baptiſmi variatio quo ad accidentalia non variat ſacramentum. 256.1.6.
Materia eadem poteſt eſſe in diuerſis ſacramentis, quia ſacramenta diſtinguuntur principaliter per formas. ibid.6.7.
Materia de ſe non poteſt eſſe eadem cum alia materia, neque diuerſa. 339.4.26.
Materia hominis annihilata & eadem producta non eſſet cum præcedente, neque diuerſa. ibidem.
Materiæ competit duplex diſtinctio per hoc quòd ipſa eſt aliquo modo ens & aliquo modo diſtinguitur ab actu. 341.2.9.
Materia non diſtinguitur, neque cum ea habet vnitatem. ibidem.
Mater aliquando tantum honorẽ tenetur impendere filio ratione excellentiæ ſicut econtra. 198.2.12.
Matrimonium fuiſſet inter omnes primi ſtatus. 141.2.4.
Matrimonium fuit inſtitutũ ante peccatũ & poſt peccatũ.316.2.2.
Matrimonij prima inſtitutio differt à ſecunda multipliciter. ibid.
Matrimonium eſt ſignum duorum. ibidem.
Matrimonium probatur eſſe bonum & licitum. ibid.3.4.5.
Matrimonium ſeparat coniunctionem per contemplationem cũ deo, ſed non illa quæ eſt per gratiam. ibid.6.
Matrimonium per bona matrimonij excuſatur à toto, & non à tanto. ibid.7.
Matrimonium cadit ſub præcepto nondum reuocato. ibi.4.4.5.
Matrimonij præceptum ſecum patitur virginitatis votum. ibid.5.
Matrimonij inclinatione ceſſante in omnibus ceſſaret matrimonij obligatio. ibid.6.
Matrimonium eſt licitum, & probatur eſſe ſacramentum. 317.3.5.
Matrimonij ſacramento non confertur gratia ſecundum Canoniſtas, licet bene ſecundum theologos. ibi. 6.7.8.
Matrimonium non habet plenam vniuocationem cum aliis ſacramentis nouæ legis. ibid.9.11.12.13.14.
Matrimonium non eſt ſacramentum propriè, licet ſit remedium contra peccatum. ibid.4.17.
Matrimonium poteſt eſſe inter infideles, dummodo non contrahunt in gradu prohibito iure naturali vel diuino. 332.1.7.
Matrimonium contractum dirimitur, & contrahendum impeditur per diſparitatem cultus. ibid.8.
Matrimonium eſt ſacramentum eccleſiæ ratione ſignificationis. 329.2.6.
Matrimonium in tribus vltimis gradibus erat multum periculoſum & inutile. 333.2.11.

Matrimonium inter consanguineos & affines contractum est dis soluendum. 335.3.5.
Matrimonium in gradu prohibito accusandum est primo per cō sanguineos,& demum per extraneos. ibidem.4.7.
Matrimonium vnius fratris cum aliqua sorore consanguinea cum alia sorore,non separetur. ibidem.4.9.
Matrimonium secundum est licitum sicut & primum. 337.1.7.
Matrimonium primum habet duas honestates quas non habet secundum. ibidem.6.
Matrimonium contractum dirimentia & impedientia contrahendum multa sunt quæ probantur per sufficientiam. 327.1.7.
Matrimonio fratris cum consanguinea separato quid facere debet alius frater qui subtile matrimonium contraxit 335.4.7.
Matrimonio quæ est maxima distãtia,quæ dissoluit & nimia propinquitas. ibidem.8.
Matrimonij causa pertinet ad iudicem ecclesiasticum. 317.4.17.
Matrimonij diffinitio ponitur. ibidem.4.2.
Matrimonium requirit consensum per verba, aut verbis æquiualentia expressum. ibidem.4.2.vlt.
Matrimonij consensus expressus non obligaret si cessaret diuina institutio. ibidem.5.
Matrimonium soluitur per religionis ingressum, opiniones quatuor recitantur. 318.1.6.7.& seq.
Matrimonium habet duplicem statum. ibidem.3.16.
Mors est duplex,corporalis & ciuilis. ibidem.
Matrimonium contractum non consummatum non soluitur per susceptionem sacri ordinis. ibidem.3.17.
Matrimonium consummatum per violentiam an sit dissoluendum per ingressum religionis. 318.2.14.
Matrimonium consummatum de consensu vtriusque partium nō soluitur quo ad vinculum per ingressum religionis. ibid.3.16.
Matrimonium consummatum potest solui dupliciter quo ad thorum. ibidem.
Matrimonij contractus requirit dispositionem corporis ad generandum. 319.1.8.
Matrimonium per quē consensum expressum habeat fieri.ibi.2.2.
Matrimonium non dirimitur condicione præsente, præterita & futura necessaria. 319.4.6.
Matrimonium impeditur secundum aliquos, & secundum matrimonium factum cum consensu coactione extorto non tenet. ibidem.320.1.2.
Matrimonij obligatio maior est quàm obligatio iuramenti, & quare. 245.3.8.
Matrimonium factum per consensum coactum metu cadente in constantem virum an ab ecclesia censendum sit legitimum. 320.4.5.6.
Matrimonium est contractus subiacens determinationi iuris naturalis,positiui,ciuilis & canonici,vltra quod dicitur sacramentum ex institutione diuina. ibidem.7.
Matrimonium inquantum est purum sacramentum non impeditur per metum cadentem in constantem virum. ibid.4.9.
Matrimonium impeditur per errorem. 321.2.5.
Matrimonium habet aliqua bona excusantia ipsum. 322.1.5.
Matrimonium tripliciter consyderatur, & secundum illam triplicem consyderationem,triplicia sunt eius bona. ibid.6.
Matrimonij actus licitè fit propter vitandam fornicationem in se & in proximo contra aliquos. ibid.2.6.8.
Matrimonij actus sufficienter excusatur per duo bona,scilicet fidem & prolem. ibid.4.4.
Matrimonium in statu innocentiæ non fuit in remedium concupiscentiæ,sed solum in officium. 249.2.10.
Matrimonium in aliquo statu tantum fuit meritorium, quantum continentia virginitatis in alio statu. 326.3.9.
Matrimonium pluribus modis potest impediri. 327.1.5.
Matrimonium contrahendum impeditur per defectum illorum quæ sunt de solennitate. ibid.6.
Matrimonium contractum dirimitur per defectum illorum quæ sunt de necessitate. ibidem.
Matrimonium redintegrandum est inter illos qui propter maleficium fuerant superati cessante maleficio. ibid.2.8.
Medicina corporalis habet virtutem inhærentem ad inducendum sanitatem,sed non sic spiritualis. 251.2.32.
Medium contingens, &medium necessarium vtrum possint simul concurrere ad causandum vnum assensum. 3.2.29.&.30.
Medium euidens & medium inuidens possunt esse respectu eiusdem. 3.3.35.
Medium inter contraria non retinet formas contrarias sub esse remisso. 5.3.19.
Medium inter contraria si seruaret formas contrarias, non esset aliquid vnum. ibidem.
Medium inter contraria extrema non dicitur medium, quia participat quodammodo naturam vtriusque. ibidem.
Medium vnionis est duplex. 186.4.4.
Medium in virtute accipitur secundum quantitatem virtutis, non autem rei. 198.1.11.
Medium virtutis dupliciter accipitur secundum duplicem acceptionem extremorum. 235.3.4.
Medium virtutis attenditur penes circunstantias secundum quas potest esse excessus & defectus. eod.4.8.
Melior secundum præscientiam plus diligendus quàm melior secundum præsentem iustitiam. 229.4.7.
Membra quorum nullus erit actus, remanebunt post resurrectionem ad ostendendum virtutem agentis. 342.1.ante.9.
Membra possunt dupliciter consyderari. ibidem.
Memoria est præsentium. 19.3.2.
Memoriam esse potentiam realiter ab intellectu dei voluntate distinctam opinantur aliqui. 21.4.4.&.5.
Memoria dicitur intellectus agens ab aliquibus. ibidem.
Memoriam & intelligentiam esse realiter vnam & eandem naturam probatur. 22.1.10.
Memoria,intelligentia,& voluntas, in nullo absoluto differunt. 22.4.20.
Mendaciorum triplicia sunt genera.s.officiosum,iocosum,& pernicio sum. 244.1.2.
Mendacij diffinitio,& qualiter omne est peccatum.ibid.&.6.2.8.
Mendacij diuisio potest sumi dupliciter. ibid.2.7.
Mendacium est de se peccatum, & ideo nulla circũstantia est excusabile non sic de homicidio. eod.2.10.
Mendacium consistit circa verba,& non circa facta. ibid.12.
Mendacium quodlibet non est mortale,licet bene pernicio sum. eodem.3.5.&.4.9.
Mendaciũ quodlibet in viris perfectis perfectione status,vel persona est peccatum mortale secundum aliquos. ibid.5.6.7.
Mensura fidei in duobus consistit. 1.3.12.
Mensuræ & durationes differentes sunt mensuræ rerum differentium. 113.3.3.
Mensurabilia dupliciter respiciunt quantitatem. 114.4.3.
Mensura dat certitudinem rei mensuratæ. ibid.3.19.
Mensura non semper est causa mensurati. ibid.4.1.&.2.
Merces an possit esse causa sufficiens quare deo seruimus.13.1.24.
Mensura vltra quantitatem importat certitudinem. 115.3.16.
Meretricibus & vsurariis qui publicam pœnitentiam non egerũt, deneganda est eucharistia. 271.1.8.
Mereri augmentum charitatis maius est quàm mereri vitam æternam. 51.4.7.8.
Meretur quis de condigno apud alium aliquid transferendo in alium,ita merentur de congruo apud deum exhibẽdo opera exteriora. 173.4.5.
Mereri alteri potest dupliciter intelligi. 210.4.7.
Meriti diffinitio & diuisio in meritum de cõdigno,& in meritum de congruo. 47.2.13.
Meremur de congruo sine gratia, de condigno nequaquam.ibi.14
Meritum est duplex propriè dictum & largè. ibid.3.15.
Meritum de condigno est duplex. ibidem.
Meritum de condigno strictè sumptum nō est inter deum & nos, licet sit inter homines. ibid.3.18.
Meritum de condigno quale sit in nobis per gratiam. 47.3.22.23.
Meritum de condigno in nobis comparatum ad meritum de condigno strictè est meritum de congruo,sed comparatum ad meritum hominis est de condigno. ibid.23.
Meritum in sui causatione tria habet, siue ad ipsum tria concurrunt. 122.3.9.
Merita Christi & virginis excedũt merita angelorũ.128.1.ante.7.
Merita non fiunt sine libero arbitrio. 152.1.2.
Meremur de condigno gloriam quomodo. ibid.4.7.
Mereri de condigno quis potest per gratiam secundum aliquos, quorum rationes reprobantur. ibid.3.4.5.6.
Meritum non potest esse sine gratia. 154.1.4.
Merita possunt dupliciter comparari. 155.4.4.
Merita primi stat⁹,& moderni fuisset paria cæteris obseruatis.ib.
Merita moderni status si includant Christũ fuerunt maiora meritis primi status. ibidem.
Merita moderna ex difficultate superant merita primi status. ibi.
Meritum requirit actum positiuum. 164.4.10.
Meritum & demeritum vitæ æternæ non opponuntur priuatiuè circa actum deliberatum. 171.4.11.
Meritum vel demeritum respectu alterius est, quia est quid ei vtile,vel nociuum. 173.3.4.
Meritum formaliter consistit in actu exteriori, licet dependeat radicaliter ab interiori. 174.1.7.
Mereri de condigno non est nobis concessum. ibidem.
Meriti vel demeriti fructus per meritum vnius potest alteri valere. 210.4.7.
Meruit Christus sibi & nobis per passionem diuersimodè. ibid.

Meritum eſt duplex. ſ. de condigno & de congruo. 212.4.4.5
Meritum interdū augetur ex facilitate proueniēte ex parte operantis. 218.1.11.
Meriti augmentum quandoque accipitur ex parte operis, & quādoque ex parte operantis. 222.4.9.
Metus quidam cadit in conſtantem virum, & quidam non cadit, & differunt quo ad duo. 320.3.4.
Michaël, Gabriël, & Raphaël ſunt propria nomina ſecundum aliquos, & ſecundum alios nomina officiorum. 128.1.2.
Minæ diminuunt conſenſum, ſed blanditiæ augent, ideo per vnū cogitur homo, non per aliud. 321.1.9.
Minimum ſeparatum non poteſt dari. 138.2.5.
Minimum terræ poteſt conuerti in minimum aquæ coniuncti. ibi.
Miniſter malus non poteſt ſacramentum conferre ſtante ſua malitia artis. 261.3.4.4.5.
Miniſter malus malitia moris poteſt verum ſacramentum conferre. 261.4.6.7.8.
Miniſter malus baptizando ſiue cum ſolennitate, ſiue ſine ſolennitate, an peccet, opiniones duæ. 262.1.6.
Miniſter ſacramentorum non eſt agens naturale, ſed per artem. 265.4.13.
Miracula Chriſti & Apoſtolorum cauſare veram ſcientiam de diuinitate viuentibus aliqui opinantur. 4.1.44.
Miraculum non debet quæri vbi veritas poteſt ſaluari cum naturali curſu rerum. 137.4.11.
Miracula facere qūo datum eſt Chriſto & aliis ſanctis. 206.1.11.
Miraculum de tranſſubſtantiatione panis in corpus Chriſti eſt vnum de maximis totius fidei. 274.3.6.
Miſericordia diuina maximè apparuit in opere reparationis. fol. 212.3.10.
Miſericordia dupliciter accipitur. 352.1.6.
Miſericordia quæ dicit paſsionem nullo modo eſt in deo, licet bene miſericordia qua vult ſubleuare alterius miſeriam. ibidem.
Miſericordia totaliter liberans eſt in vita præſenti, ſed relaxans etiam in futuro. ibidem.2.9.
Miſericordia & iuſtitia dei accipiuntur dupliciter. 352.1.7.
Miſericordia dei naſcitur ex iuſtitia. ibidem.
Miſericordia non concurrit ad omne opus diuinum, neque iuſtitia ſecundum vnum modum excepta. ibidem.
Miſeria noſtra totaliter repulſa ſecundum ordinem ſapientiæ dei vocatur miſericordia liberans, aliqua vero minuēs vocatur relaxans. ibid.6.
Miſeria damnatorum non augebitur intenſiuè reſumptis corporibus, ſic nec beatitudo bonorum. 63.2.7
Miſeriam pœnæ huius vitæ patientes fideles poſſunt eligere non eſſe in hac vita. ibid.4.11.
Miſſa non eſt celebranda ſine ſacris veſtibus, ſine lumine, & ſine coadiutore viro. 281.1.9.
Miſſam omnino non celebrare non debet ſacerdos. ibidem.
Miſſa celebranda in die artificiali, & non omni hora diei. ibid.8.
Miſſas plures celebrare in die eſt prohibitum propter figurā paſſionis dominicæ, & humanam fragilitatem niſi in die natiuitatis. 289.4.13.
Miſsio non ſemper dicit ſuperioritatem in mittente. 44.1.7.
Miſsio filij triplex, in carnem, in mentem, & ad prædicationem. 44.4.16.
Miſsio ſpirituſſancti ad Chriſtum facta eſt in inſtanti ſuæ conceptionis. 45.1.12.
Miſsio viſibilis ſpirituſſancti eſt ſignū miſsionis inuiſibilis. 45.3.1.
Miſsio cur facta ſit in ſpecie columbæ die qua Chriſtus eſt baptizatus. 45.4.5.
Miſsio cur ad Apoſtolos viſibiliter facta eſt primo ſub ſpecie flatus, ſecundo ſub linguis igneis. 46.1.6.
Miſsio viſibilis ſpirituſſancti fuit vtilis credentibus. 45.3.8.
Miſsio viſibilis quomodo competit ſpirituſancto. ibid.10.
Miſsio viſibilis ſemper ſignificat gratiam quæ datur alteri potentem etiam redundare in alios. ibidem.12.
Miſsio viſibilis non debuit fieri ante aduentum Chriſti. 45.3.4.
Miſsio viſibilis nunc non debet fieri. ibid.4.5.
Miſsio viſibilis non debet fieri ad mulierem. ibidem.6.
Myſterium eſt ſacrum ſecretum, & quod occultam habet intelligentiam. 1.3.11.
Myſteria gratiæ vel incarnationis non cognouerunt angeli, niſi per reuelationem. 120.1.17.
Myſterium quid eſt. 248.1.1.
Mitti an conueniat angelis ſuperioribus. 128.2.4.
Mittere perſonam eſt cauſare effectum mediante perſona à mittente producta. 43.4.5.
Mitti dicitur filius tunc quando dona perficientia intellectum, vt ſapientia tribuuntur. 44.4.5.
Miſtum non corrumpitur per hoc quòd elementa ex quibus corrumpitur agant & patiantur ad inuicem. 156.3.7.
Miſtū nō habet principiū actiuū ſuæ corruptionis, ſed paſſiuū. ibi.
Miſtio de qua loquitur Ariſtoteles non fit per illa quæ ſolo numero differunt, ſed per illa quæ diſtinguuntur ſpecie. 279.3.9.
Mobile durāte motu nunquāeſt in vna eadē diſſolutione. 113.4.10.
Modales an ſemper debeant diſtingui per ſenſum compoſitum, & diuiſum. 90.2.26.
Modus ſciendi eſt non excedere menſuram fidei. 1.3.11.
Modi eſſendi non ſunt res, niſi ſecundum quid. 76.3.15.
Modo eſſendi non conuenit quod ſit per ſe ſubſiſtens, vel alteri inhærens cum ipſe modus eſſendi conueniat denominatione rei ſubſiſtenti, vel alteri inhærenti. ibidem.16.
Modus eſſendi non facit compoſitionem cum re cui cōuenit denominatiuè, licet differant aliquo modo realiter ab ea. ibi.17.
Moyſes vidit diuinam eſſentiam ſicut Paulus. 231.4.13.
Monachus non tenetur obedire papæ, aut abbati ſine cauſa præcipienti tranſgreſsionem voti. 179.3.9.10.
Mora nulla fuit inter creationem angelorum, & lapſum ſecundū aliquos, & probatur multis authoritatibus. 115.4.2.
Moralia præcepta ſemper debuerunt manere. 253.2.5.
Mors hominibus eſt tempus præfixum merendi. 124.3.12.
Mors ſpiritualis prior eſt morte corporali. 155.2.8.
Mors, fames, & ſitis ab eodem principio cauſantur in nobis & in brutis. 156.3.9.
Mors, fames, & ſitis ſunt in nobis à natura tanquam à cauſa per ſe à peccato tanquam à cauſa remouente prohibens. ibidem.2.6.
Morienti neceſsitas contracta eſt ex peccato originali. 154.4.14.
Moriendi neceſsitas an fuerit, & quomodo in Chriſto. 207.4.2.
Moriendi neceſsitas eſt à natura tanquam à cauſa per ſe, & à peccato, vt eſt à cauſa remouente prohibens. 208.1.1.6.
Moriendi neceſsitas prouenit à ſubiectione contrarietatis qualitatum primarum. ibidem.6.
Mors Chriſti fuit voluntatis, & neceſſaria diuerſimodè. eod.2.10.
Mors Chriſti fuit volita voluntate deliberatiua, & ideo meritoria. ibidem.11.
Mortale ex genere efficitur veniale propter imperfectionem actus moralis. 149.2.11.
Morte Chriſti plura nobis cedunt in vtilitatem. 211.4.13.
Mortui ſunt quadruplices. 349.4.6.
Mortuus corporaliter, vel ciuiliter poſt reſurrectionem ſecūdam poteſt ducere prima viuente. 330.4.9.
Motus an attribuatur angelo. 87.4.29.
Motus accipit ſpeciem à termino. 102.3.4.
Motibus cœli ſignificatur auerſio angelicæ, vel humanæ creaturę à deo, vel conuerſio ipſius in deum. 108.1.1.
Motus non præcedit creationem. 108.2.19.
Motus ſub ratione motus non poteſt eſſe ab æterno. 109.1.9.
Motus ex natura requirit ordinem partium, in quibus neceſſe eſt dare primam & vltimam. 109.3.21.
Motus & tempus reſpectu aliorum habent omnes conditiones menſurę & menſurabiles. 114.3.19.
Motꝰ in corpore aſſumpto, peccatiuus nō eſt operatio vitę. 126.1.5.
Motus velociſſimus no ſemper phibet caſū grauis deorſū. 133.3.11.
Motus cœli eſt ab intelligentia. ibidem.4.4.
Motus cœli non eſt ab anima vnita, nec à natura illi vnita. ibidem. & 134.1.7.
Motus cœli non eſt propriè naturalis. 132 4.5.6.
Motus cœli eſt voluntarius. 134.1.7.
Motus retrogradationis, quare ponitur in planetis. ibidem.2.7.
Motus localis non ponit aliquod abſolutum in cælo. 135.3.7.8.
Motus cæli requiritur ad nouitatem rerum. 135.4.12.
Motus cæli eſt propter indigentiam inferiorum, quantum ad alterationem caliginis & frigoris. ibidem.14.
Motus localis eſt minus pfectus q̄ generatio vel alteratio. 136.1.17.
Motus localis aliquando eſt cauſa ignitionis. ibidem.18.
Motꝰ ſinguli carnis poſſūt vitari per præuentionē ratiōis. 142.3.10.
Motus diu manens in ſenſualitate eſt mortalis. 148.4.2.
Motus in ſenſualitate aliquando eſt venialis, ſi perueniat ad ſuperiorem portionem eſt mortalis. ibidem.
Motꝰ ſenſualitatis eſt peccatū, quia illū præuenire poſſumꝰ. 149.1.9.
Motus ſubiti carnales habēt rationē peccati ſecundū quid. 175.1.7.
Motus denominationē ſumūt à termino & nō à ſubiecto. 196.4.7.
Motuū diuerſitas non arguit diuerſitatem in terminis. 338.3.10.11.
Motus nō poteſt idē numero reparari. ibid. 4.9.10. & 339.1.13.14.
Motus in reſurrectione an fiet in inſtanti modus dicendi qui improbatur. 340.2.8.9.10.11.
Motus localis non eſt ponendus fieri in inſtanti propter reſurrectionem & organizationem. ibidem.3.13.
Motu cæli ceſſante totaliter nihil corruptibile remaneret naturaliter loquendo. 347.2.12.
Motus localis ſolū cōpetit quanto quātitatiuè ſumpto, ideo aliter dicitur motus Chriſti in ſacramēto, & in tumulo. 345.1. ante.17.
Motus in homine eſt duplex. 345.3.7.

Motiuum hominis secundum natura elementi prædominantis, & progressiuum tripliciter differunt. ibidem.8.
Motus corporum glorioſorum non erit in inſtanti, ſed in tempore. ibidem.4.17.
Motus cæli & tempus ceſſabunt poſt reſurrectionem. 354.3.5.
Motum cęli nunquam ceſſare duplici ratione probat Philoſophus quæ improbantur. ibidem.6.
Motũ cæli ceſſare de poſſibili & de facto oſtẽditur. ibi.7.10.11.12.
Motus localis minorem perfectionem addit mobili, quàm quies. ibidem. 4.13.
Mouens an requirat præſentiam cũ mobili ad hoc quod moueat. 87.3.23.& ibidem.25.
Moueri localiter an competat angelo. ibidem.26.
Mulier de latere fuit formata. 138.1.2.
Mulier formata de coſta Adæ dormientis fuit ad diuinæ voluntatis oſtenſionem. ibidem.
Mulieris formatio fuit ſecundum virtutem diuinam. ibidem.
Mulier in primo ſtatu peperiſſet ſine amiſsione cuiuſcunque virginitatis ſecundũ aliquos,quorũ opinio reprobatur 141.1.8.&9.
Mulier citius generatur q̃ vir prꝛpter tres cauſas. 139.1.12.& 13.
Mulier peccauit per ignorantiam. 143.2.2.
Mulier ſola ſi peccaſſet,tota poſteritas nõ fuiſſet infecta. 156.2.5.
Mulier cõuerſa ad fidẽ,deobligatur à vinculo matrimonij, ſi alius velit habitare ſolum in contumeliam creatoris. 178.3.8.9.
Mulier nõ poteſt ſuſcipere ordines, quia ſuſcipiens debet eſſe vir. 314.3.6.
Mulier propter fornicationem derelicta an maritum poſt diuortium fornicatum poſsit petere tres opiniones. 328.2.7.
Mulieres poſſunt ſuſcipere ſacramenta ordinata contra defectum communem non autem illa quæ conſtituuntur in gradu eccleſiæ. 314.3.9.
Mulieri nunquam licuit repudiare virum. 326.1.5.6.7.
Mulier propter arctationem ſeparata à viro ſi ab alio eiuſdẽ cõditionis cum primo cognoſcatur,debet redire ad primũ. 327.2.8.
Multitudo qua numeramur,debet eſſe in aliqua ſpecie. 97.2.12.
Multitudo eſt in plus quàm numerus. ibidem.
Mundum æternum ponens Ariſtoteles errauit non ſolum contra fidem ſed etiam contra rationem naturalem. 109.3.19.
Et etiam vbi ipſi contradicere videtur negando tertio phyſicorum infinitum. ibidem.4.27.
Mundus purgabitur & innouabitur circa tempus iudicij. 333.2.5.
Mũdi purgatio cõſiſtet in duobus ſecũdũ duplicẽ impuritatẽ.ibi 6.
Mundus non purgabitur vniuerſaliter niſi ſecundum illam partem quæ ceſsit in vſum hominum. ibidem.
Mundi purgatio per ignem verum præcedet dei iudicium. ibi.3.8.
Mutabiliter eſſe creaturam per potentiam quæ eſt in alio& in ſeipſo probatur. 31.1.4.
Mutabilem nullo modo eſſe deum probatur. ibidem.
Mutari per tẽpus vel locũ non cõuenit deo ſed creaturis.865 3.2.
Mutatũ eſſe ipſius mobilis menſuratur ſolo nunc temporis.113.3.9
Munera exhibebantur prophetis non ad emendum prophetiam, ſed ad eorum ſuſtentationem. 315.2.14.
Munus à manu eſt duplex. 315.3.6.
Munus à lingua conſiſtit in præcibus. ibidem.
Mutatum eſſe in motu non eſt aliquod indiuiſibile. 115.1.7.
Mutuans exigere aliquid vltra ſortem dupliciter poteſt intelligi & quando hoc poteſt facere. 245.1.6.
Mutuum dans poteſt per actum dedicere recõpenſationem damni ſui & accipere. ibidem.7.
Mutuum dans ſub vſura non facit gratiam. ibidem.8.
Mutui traditio procedit ex affectu beniuolentiæ,ſed non traditio ſub vſuris. eodem.2.7.
Mutus per ſola ſigna non poteſt conferre baptiſmum. 256.3.9.

N.

Naſci cum ſit via ad naturam, ideo vnum ex altero denominatur. 196.4.7.
Naſci conuenit naturæ & perſonæ, diuerſimodè. ibidem.8.
Naſci bis competere Chriſto poteſt concedi. 197.1.8.
Natiuitas ſolum conuenit viuentibus, quorum generatio ſortitur triplex eſſe. 196.3.5.
Natiuitas Chriſti & dei ſunt duæ natiuitates. 197.1.7.
Natura dupliciter accipitur, cum dicitur pater genuit filium natura. 27.1.19.
Natura & ſuppoſitũ an differãt in creaturis.78.3.1.6.7.8.&79.2.15.
Natura & ſuppoſitum dupliciter poſſunt accipi. 78.4.5.
Natura humana in Chriſto an ſit ſuppoſitum. 79.1.13.
Natura vniuerſalis & indiuidua ſolum differunt ſecundum rationem. 116.4.14.
Natura communis non diuiditur in indiuidua tanquam prior ſit vna ſecundum rem,ſed ſolum ſecundum rationem. 117.3.9.
Natura communis habet vnitatem ex indiuiduis. ibidem.
Natura materiæ eſt pura potentia ad eſſe. 131.4.5.
Naturę ordo in diuinis reperitur capiendo naturam ſecundo modo.58.1.4.
Natura de paruo magnũ poteſt facere ſine rarefactione & additione materię ſecũdũ aliquos,quorũ opinio reprobatur. 138.2.5.6.7.
Natura regitur in genitiuo ab habente naturam, dummodo ſint duo genitiui vel vnus habeat vim plurium. 80.1.3.
Natura cõmunis pluribus eſſet vna ſecũdũ rem, ſicut in diuinis oportet prærer naturã cõmunem quærere alia principia.116.4.15.
Natura corporis ſimplicis inclinat ad vnum motum. 133.4.4.
Natura quicquid facit,facit mediante calido & frigido. 138.3.10.
Natura aſſumptibilis poteſt dici vna dupliciter. 183.1.7.
Natura eadem poteſt aſſumi à pluribus perſonis. ibidem
Natura humana à verbo ſemel aſſumpta,poteſt ab alia perſona aſſumi,non tamen ſi ſit perſona propria perſonalitate. ibid.2.16.
Natura eadem non poteſt aſſumi à tribus perſonis ad vnam perſonalitatem. ibidem.3.19.
Natura humana à tribus perſonis aſſumpta, habet tres perſonalitates communicatas ſibi. ibidem.22.
Natura imperfecta ex ſe conſtituens ſuppoſitũ,poteſt in alio creato ſuppoſito exiſtere. 184.4.6.
Natura perfecta ſicut humana per nullam virtutem poteſt in alieno ſuppoſito exiſtere. ibidem.6.& 7.
Naturã irrationalẽ nõ poſſe aſſumi,probatur ab aliquibus. 1852.6.
Natura aſſumpta non habet eſſe,neque poſſe ſupernaturale,niſi in ſuppoſito operante. ibidem.2.9
Natura irrationalis poteſt aſſumi de potentia abſoluta. ibidẽ.3.12.
Naturam irrationalem aſſumi non decuit. ibidem.4.15.
Natura irrationalis poteſt perſonari perſonalitate aliena. ibid.16.
Natura non attingit quod excedit ſuam facultatem, ſi non eleuetur per gratiam. 187.1.6.
Natura & perſona quomodo diſtinguuntur inter ſe. 192.1.12
Naturam humanam aduenire verbo accidentaliter poteſt duplici ter intelligi. 194.4.5.
Naturam humanam induere naturam accidentis reſpectu verbi poteſt tripliciter intelligi. ibidem.6.7
Naturam humanam vniri filio dei eſt prædeſtinatum. 196.2.10.
Natura diuina quomodo intelligatur nata. 196.3.2.
Natura humana denominat Chriſtum natum, licet ſibi aduenial poſt eſſe completum. 197.1.8.
Natura humana quomodo eſt in Chriſto adorãda notatur.197.3.2
Natura humana habuit quod fuerit vnita à gratia vnionis.199.3.11
Naturæ humanæ conueniunt multa prædicata. 201.2.5.
Natura humana aliqua prædicata communicat Chriſto in concreto,& in abſtracto,& aliqua non. ibidem.
Natura humana prædicatur de filio dei in concreto,non tamen bene in abſtracto. ibidem.8.
Natura aſſumpta à filio non debuit opere naturæ formari triplici cauſa. 202.4.8.
Natura aſſumpta non debuit formari de viro ſed de muliere tripli ci cauſa. ibidem.9.
Naturam humanã reparari per ſatisfactionẽ fuit cõgruum.212.3.6.
Natura panis remanet ſecundũ naturam, licẽt non ſecundũ ſuppoſitum in Euchariſtia ſecundum aliquos qui improbãtur. 271.3.9.
Naturalia intendunt finem metaphoricè. 168.1.8.
Neceſsitas multiplex. 26.1.4.
Neceſsitas ſuppoſitionis & contingentia ſimpliciter ſimul ſtant. 90.1.22.
Neceſſariũ ex ſuppoſitiõe nõ infert neceſſariũ ſimpliciter.ibi.3.27
Neceſſariò eueniũt quædã res,aliæ nõ neceſſariò,& intelligitur de neceſsitate quæ eſt ſub libertate dei per cauſas medias. 102.1.7.
Neceſſariò omnia euenire per cõparationẽ ad deũ eſt falſum.ibi.8
Neceſsitas & cõtingentia quæ eſt in rebus,eſt à deo intenta & ordinata. ibidem.2.9.
Neceſſarium in quibus tenetur religioſus obedire prælato ſunt dupplicia. 179.1.5.
Neceſsitas eſt triplex ſcilicet naturalis,coactionis,& ſuppoſitionis 208.1.9.
Neceſsitas coactionis moriẽdi aliqualiter fuit in Chriſto.208.2.10
Negatiua purè poſſunt dici tam de ente quàm de nõ ente. 42.1.4.
Negationes quomodo diſtinguantur. 83.2.9
Negatio ſecundum ſe non poteſt natura præcedere habitum nec etiam duratione. 107.3.7.
Negationi puræ propriè nulla menſura correſpondet. 113.2.12.
Negatio ſequens productionem rei & præcedens ſunt eiuſdem rationis,aliquid tamen facit præcedens quod non ſequens.338.3.14
Nihil & aliquid an in infinitum diſtent. 96.2.11.
Nominum impoſitiones conuenientium deo & creaturis, fuerunt acceptæ ex iis quæ conueniunt creaturis. 1.51.11.
Nomen importans vnitatem vel pluralitatem tantummodo cum determinatione de deo prædicatur. 27.4.8.9.
Nomina quædam non recipiuntur in diuinis, eo quod fuerunt aliquando cauſa erroris. 27.4.12.

Nomina adiectiua de perſonis diuinis poſſunt dici pluraliter, ſubſtantiua nequaquam. 35.2.5.
Nomen aliquod conuenire deo propriè poteſt dupliciter intelligi. 59.4.4.
Nominū quędā dicūtur de deo purè negatiuè, & quędā positiuè. ibi
Nominum quæ dicuntur de deo quædam ſignificant per modum ſubſtantiæ, quædam quantitatis, quędam qualitatis. 60.1.7.8.
Nomina habere conuenit angelis propter nos. 127.3.4.
Nomina illa ſunt cauenda, quæ diſtinguunt eſſentiam, vel confundunt perſonas. ibidem.
Nomina ſubſtantiua in abſtractu ſignificantia non dicuntur pluraliter. 71.1.6.
Nomen imponitur rei quam intelligimus, & nullum nomen imponitur deo niſi ex creaturis. 81.1.3.
Nomina ſubſtantiua prædicātur de vno ſuppoſito, vel de pluribus ſecundū vnitatē, vel pluralitatē formæ importatę per ea. 70.2.5.
Notitia inſtruendi, perſuadendi, ac defendendi ea quæ ſunt fidei dicitur ſcientia & ſapientia. 5.4.20.
Notitia huiuſmodi quæ theologia dicitur à beato Auguſtino vocatur lumen, ſcientia, & ſapientia. ibidem.
Notitiam abſtractiuam intellectiuā præcedit in nobis notitia intuitiua ſenſitiua. 6.2.8.9.
Notitia dei abſtractiua preſupponit intuitiuam, quæ in via haberi non poteſt. ibidem.10.
Notitia intuitiua eſt prior notitia abſtractiua. 6.4.17.
Notitia abſtractiua haberi poteſt de deo quod ſit trinus & vnus ſecundum quoſdam. 6.1.5.
Notitia creaturarum tribus modis deducit in notitiam dei. 17.3.4.
Notitia perfectionis creaturarum deducit primo modo ad notitiam dei. ibidem.
Notitia intellectiua eſt inter omnes notitias nobiliſsima. 116.1.11.
Notitia ſenſitiua eſt in organo compoſito ex contrariis. ibidem.
Notitia matutina non eſt glorioſa. 120.4.9.
Notitia matutina eſt quæ fit in laudem creatoris. ibidem
Notitia habita de contingenti connexione aliquorum volibilium eſt cauſa quare eximus in aliquem actum. 148.1.15.
Notitia de eo quod conſcientia erronea dictat, tollit obligationē. 170.2.7.8 & reliq.
Notitia Chriſti ſe extendit ad omnes res naturales, ad omnia myſteria, cogitationes & facta. 205.1.6.
Notitia collatiua eſt duplex. eodem.2.7.
Notitia confuſa dupliciter accipitur. 355.3.8.
Notitia, vide plura in vocabulo cognitio.
Notiones dicuntur inquantum per eas poſſumus venire in notitiam alicuius perſonæ. 64.4.7.8
Notio ad hoc vt ſit tria requiruntur. ibidem.
Notiones ſunt quinque. ibidem.
Notionale quid ſit. 44.1.4.
Eſſentiale quid. ibidem.
Notionale nūquā includit id quod eſt cōmūe omni perſonę. 75.3.10.
Notionalis actus nunquam includit niſi productum, licet ad illud poſsit habere aliquem alium reſpectum. ibidem
Numerus duplex eſt. 118.1.4.
Numerus inuenitur in angelis. ibidem.
Numerus ſaluandorum erit iuxta numerum angelorum qui cecidерunt. 127.2.2.
Numerus qui eſt quantitas diſcreta & multitudo quæ eſt de tranſcendentibus, non poſſunt eſſe ſine ſuo fundamento. 278.1.7.
Nunc temporis diſcreti differt realiter à tempore diſcreto. 113.3.5.
Nunc tēporis cōtinui, & tēpus ſecūdū aliquos differūt ſpecie. ibi.6
Nunc temporis continui non menſurat ſubſtantiam mobilis. ibi.7.
Nunc indiuiſibile non eſt tempore. ibi.4.14.

O.

Obiectum ſummæ dilectionis non eſt obiectum ſummæ delectationis. 360.3.12.
Obiectum ſcientiæ quid eſt. 7.4.7.
Obiectum potentiæ eſt illud quod primò cognoſcitur & ſubiecto ſcientiæ comparatur. ibidem.
Obiectum proportionatum intellectui noſtro eſt aliquid prius ſenſatum. 118.4.8.
Obiectum intellectus eſt natura rei, ſeu quidditas. 121.3.9.
Obiectum primum præcedit actum potentiæ. 119.3.7.
Obiectum fidei dupliciter accipitur 221.4.6.
Obiectum ſcientiæ dicitur dupliciter. ibidem.
Obiectum fidei an ſit complexum an incomplexum deus vel quid ibidem 8. & 222.1.9.
Obiectum fidei quę ſit formalis ratio. 222.1.10.11 & 2.16.
Obligari & ligari differunt. 170.2.7.
Obligatio non poteſt eſſe illiciti. ibidem.
Obligatio eſt duplex. 245.3.5.
Obligatus ſatiſfacere pro alio peccat ſi non ſatisfaciat, licet ſatisfactio in ſui vtilitatem quandoque ſolum vergat. 304.2.8.
Obligatio minor ſoluitur per maiorem quando ſunt eiuſdem naturæ. 318.3.17.
Obſequi aliquid voluntati dei dupliciter intelligi poteſt. 103.2.3.
Obſequens voluntati dei per modum materiæ vel agentis, non ex intenſione. ibidem.3.6
Obſtetrices non fuerunt remuneratæ pro mendacio, ſed pro timore dei, & beneuolentia. 244.2.11
Obſtinatio eſt quid commune angelis malis & hominibus damnatis, quare requirit cauſam communem. 124.2.11.
Obſtinatio eſt obduratio mentis in malitia. 176.2.2.
Odium inimici nunquam probandum eſt fuiſſe ex lege. 230.2.11.
Occidere innocentem an ſemper ſit malum & quomodo intelligitur illud præceptum, non occides. 104.4.18.19.
Occidere vxorem quantumcunque adulteram non licet ſecundum leges ciuiles, nec ſecundum legem conſcientiæ. 329.3.5
Occidi poteſt vxor à viro cauſa triplici. ibidem.6.
Occupare locū non poteſt non cōuenire corpori in loco. 345.2.23.
Oculus corporalis non poteſt videre corpus Chriſti, nec ſuus, neque alienus. 273.4.5.
Offenſa capitur dupliciter. 175.4.7.
Offenſa poteſt eſſe in peccato veniali. ibidem.
Offenſa poteſt capi actiuè & paſsiuè. 295.1.6.
Offenſa dei ſecundum aliquos aliud eſt quàm pœna peccati realiter quod improbatur. ibidem.7.
Officia ordinum quæ ſunt, nota. 127.4.5.
Officia ordinum angelorum competunt ipſis ſecundum gradum naturæ & gratiæ. ibidem.6.
Oleum aſcendit in aqua, & deſcendit in aëre quæ ſit ratio nota. 133.3.10.
Oleum propter conuenientiam quam habet cum effectu extremæ vnctionis, eſt materia eius. 309.3.6.
Oleum vnctionis conſecratum eſt certa benedictione. 309.3.5.
Oleum vnctionis conſecrandum eſt per epiſcopum. ibidem.8.
Omiſsio ſecundum aliquos etiam requirit actum interiorem, quorum opinio reprobatur. 164.3.5.
Omiſsio antequam ſit imputabilis non quòd ſit mediante aliquo actu voluntatis. ibidem.7.
Omiſsio qua quis nō exit in actum in quē tenetur exire. ibi. 7. & 8.
Omittens peccat ratione obligationis. ibidem.4.9.
Omnipotentia attenditur ſolum ſecundum actus tranſeuntes in creaturam. 57.4.14.
Omnipotēs quomodo filius dicatur, cum tamen generare non poſſit. 57.3.7.
Omnipotentia non poteſt creaturæ communicari. 98.1.3.
Omnipotentia & omni ſciētia vtrū potuerit dari Chriſto. 203.4.2.
Omnipotentia eſt qua ipſam habens poteſt tranſmutare omnem creaturam. 205.4.6.
Omnipotētia nō pōt cōmunicare animę Chriſti, & quare. 206.1.12
Omniſcientia poteſt cōmunicari, non tamen omnipotentia. ibidē.
Omnia producta ſunt in materia & forma ſecūdū Auguſt. 130.2.2.
Omnia ſucceſsiuè ſunt facta ſecundum aliquos. 134.3.2.
Operatio alicuius eſt alteri delectabilis tripliciter. 12.2.10.
Opera ſex dierum ſecundum Auguſtinum ſignificat cognitionem angelicam ſex rerum generibus præſentatam. 120.4.9.
Opera ſex dierum fuerunt ſimul ſecundum Auguſtinum. ibidem.
Operatio rei productæ primo fit à deo quando productum eſt ſolum paſsiuum non liberum. 122.1.7.
Operationes inſtantaneæ poſſunt ſimul eſſe, licet vna præcedat aliam cauſalitate. 123.1.5.
Opera facta ab angelo in corpore aſſumpto, ſunt effectiuè à principio viuente. 126.
Opera talia ab angelo in corpore aſſumpto facta non ſunt in ſubiecto viuente. ibidem.
Operatur deus quatuor modis. 130.2.2.
Omnia ſimul creata fuerunt ſecundum aliquos. 134.3.2.
Operatio diuina dependet ab alia operatione eius. 132.1.10
Opus tertiæ diei fuit congregatio aquarum. 133.2.2.
Opus quintæ diei eſt aquæ, aëris & piſcium. 134.3.2.
Operatio non ſolum deo attribuitur, ſed etiam voluntati. 151.4.4.
Operans & cooperans deus ſecundum diuerſas rationes dicitur gratia. ibidem.
Opus aliud poteſt dici bonum dupliciter. 154.1.4.
Operans moraliter habens gratiam, non ſemper meretur. 171.3.7.
Opus exterius quod natum eſt obligare, præmiatur præmio accidentali. 173.4.5.
Opera viatoris acceptantur, vt remuneranda, non ſic autem opera beatorum. 233.3.6.
Opera noſtra dicuntur viua, mortua, viuificata, & motificata per comparationem ad naturalia. 284.3.6
Opera mortificata quomodo viuificantur. ibidem.7.10.
Opera ſatisfactoria quædam relinquunt aliquid poſt ſe, & alia non quæ multum diſcrepant inter ſe. 286.2.13.

Opera

Opera facta extra charitatem sunt meritoria alicuius temporalis inter homines, non tamen sic omnino apud deum. 286.3.5.6.
Opus hominis secundum rationem fit tripliciter 294.2.5.
Optima sunt quæ deus fecit. 107.2.2.
Ordo naturalis præsuppositionis est inter essentiam diuinam, & relationes, & inter relationes disparatas, & personas. 39.4.25.
Ordo partium vniuersi, an possit meliorari. 100.1.14.15.
Ordo est, & prælatio inter dæmones. 123.2.4.
Ordines tres superiores assistunt secundum aliquos, inferiores nituntur, medij & assistunt, & nituntur. 127.3.4.
Ordines nominantur à donis gratiarum. ibidem
Ordines angelorum sunt nouem, quorum nomina patent. 127.2.2.
Ordo est multitudo spirituum cœlestium &c. ibidem.
Ordo aliquorum inter se est multiplex. 186.1.7.
Ordo charitatis penes quid est attēdēdus. 227 4.6.7.8.9.& 229.3.5.
Ordo charitatis remanebit idē in patria, qui & in via. 233.3.8.
Ordo sacramentorū est ordo secundum viā generationis. 254.2.8.
Ordo accipitur tripliciter. & quid est. 311.1.4.5.
Ordinem esse, & debere esse probatur. ibidem.6
Ordo vt est illorum quæ exteriùs aguntur sensibiliter &c. est sacramentum. ibidem.2.7
Ordo est spirituale medicamentum communitatis, & non solum illius qui suscipit. ibidem.8.
Ordo est vnum sacramentum vnitate perfectionis & integritatis. ibidem.2.9.
Ordo generaliter acceptus diuiditur in speciales ordine sicut in sacramentum, & sacramentalia, quod probatur. ibidem. 3.6.7.8.9.10.11.12.13.
Ordinum numerus & sufficientia probatur. ibidem.4.14.
Ordines sacri excellenter sunt tantum tres, licet absolutè sint septem. 312.1.15.
Ordines non distinguuntur secundum actus hierarchicos, sed secundum quod ordinantur ad Eucharistiæ sacramentum. ibi.19.
Ordo vnus non præsupponit alium ordinem ex authoritate, sed solum ex congruitate. 312.3.9.
Ordinum collatio quantum ad tempus est ex solo statuto ecclesiæ. 313.4.10.
Ordines communiter solum dicuntur septem, supra quos omnes est episcopatus. ibidem.11.
Ordines minores pueri non possunt congruè recipere, licet bene absolutè. 314.3.7.
Ordinum multiplicitas & differentia ponitur. 329.2.4.
Ordo sacer impedit matrimonium contrahendum, & dirimit contractū ex se dispositiuè, & ex statuto ecclesię cōpletiuè. ibi.2.4.5
Opposita possunt se cōpati in eodē secundū diuersas partes. 172.1.3
Orationes vniformiter, aut partialiter, vel singulariter factæ, vt aliqui saluentur, an ne fiant frustra. 95.1.6.
Oratio magni meriti debet esse pro peccato in spiritum sanctum. 177.1.7.8.
Orare cōueniebat Christo secundum naturam humanam. 209.2.5.
Orauit Christus pro se & pro aliis, sed differenter. ibidem.
Orauit Christus, nō solū mētaliter, sed & vocaliter propter duo. ib.
Oratio potest esse alicuius dupliciter. 209.3.6.
Orando Christus insinuauit affectū sensualitatis propter tria. ibi.6
Oratio hominis exauditur, quando voluntas eius impletur. ibid.7.
Oratio omnis Christi de hoc quod voluit simpliciter fuit exaudita. ibidem.
Oratio Christi insinuans motū sensualitatis non fuit exaudita. ibi.
Oratio Christi non fuit ascensus voluntatis in deum per nouam contemplationem. ibidem.9.
Oratio solennis quid est, & qui ad eam tenētur in speciali, & quomodo. 289.4.5.
Oratio est duplex priuata & solennis. ibidem.
Oratio priuata cadit sub præcepto in generali absque determinatione loci, temporis, & modi orandi. ibidem
Oratio quælibet ad quam quis obligatur ex attentione, debet procedere sub pœna peccati. 290.1.3.7
Orās nō tenetur semper actualiter attendere ad ea quæ dicit. ibi.
Orans non debet se scienter ab oratione distrahere sub pœna peccati. ibidem.6.7.
Orari vult deus à nobis, vt det nobis fiduciam recurrendi ad eum in necessitate. ibidem.8
Oratio publica vel priuata non est recompensanda præcio nisi ad sustentationem ministrorum. 315.2.13.
Oratio priuilegiata valet propter opus operatum à malo facta, sicut si à bono fieret. 349.3.10.
Orationes publicæ prosunt quando fiunt à malis, quia innituntur fidei ecclesiæ. ibidem
Oratio priuata non prodest à malo facta sicut à bono, nec per modum suffragij, nec facienti ad meritum. ibidem.
Orationes publicæ plus valent à bonis ministris quàm à malis. ibi.
Orationes nostras dirigi ad sanctos est plurimū cōueniēs. 350.4.7.
Orandi sunt sancti propter institutum diuinū quod est de nobis conferendum aliquid solū per impetrationem sanctorum. ibid.

P.

Pallæ altaris duæ esse debent. 281.1.8.
Pallę altaris non debent esse de serico quouis modo deaurato. ibi.
Pallor exteriorem propter sanguinem retractam ad interiora cau satur. 125.1.9.
Panis assumitur mediante corpore Christi in Eucharistia secundum aliquos qui improbantur. 271.1.15.
Panis & vinū conuertuntur in substātiā corporis Christi. 275.1.11.
Panis substātiam totam conuerti in corpus Christi, potest dupliciter intelligi. 275.4.4.
Panem esse conuersum in corpus Christi est propria locutio, non tamen panem factum esse corpus Christi &c. 276.2.7.
Panis de frumento, & vinum vitis sunt materia sacramenti Eucharistiæ. eodem.3.7.
Panem confectum est farre & spelta nonnulli autumant esse materiam Eucharistiæ, opiniones duæ. ibidem.8.9.
Panis azimus est vera materia huius sacramenti, & disceptatio Græcorum & Latinorum. ibidem.1.10.
Panis & vinum satis exprimunt passionis Christi amaritudinem. eodem.4.13.
Panis fermentatus potest confiteri sicut azimus, licet non licitè. ibidem. 14.
Panis an in quantacunque quantitate possit consecrari, duæ opiniones prima reprobatur. 277.1.4.& 2.6.
Papa potest dispensare de voto continentiæ. 179.2.5.
Papæ dispēsanti aliquem sine causa de voto religionis non est obediendum, sed citius abbati. ibidem.
Papa dispensans sine causa exit limites suæ potestatis. ibidem.
Papa potest committere vt quilibet conferat alteri sacramentum quod habet opi. quæ improbatur. 266.1.4.5.
Papa potest committere non episcopo sacerdoti quòd confirmet & conferat minores ordines opinio. quæ improbatur. ibidem. 7.&.2.9.3.18.20.21.
Papa an possit committere vt sacramentum confirmationis possit ab alio quàm ab episcopo conferri opinio. no. 266.1.4.7.2.9.10.11.12.13.& 3.18.
Papa duplicem potestatem habet secundum plenitudinem scilicet iurisdictionis & dispensandi &c. 266.3.17.
Papa nulli restitutioni subiacet quin possit à quolibet habente clauem absolui. 302.2.14.
Papa non consecratur, neque promotus in sacerdotem non potest facere indulgentias, licet datio indulgentiarum sit solius iurisdictionis. 306.1.7.8.
Papa potest committere culpam simoniæ sicut quicunque inferior prælatus. 315.4.6.
Papa vendens beneficium, licet non peccet in legem quam condidit, peccat tamen in legem dei. 315.4.6.
Papa potest in voto solenuizato dispensare propter bonum commune. 330.4.8.
Paradisus terrestris intelligitur, & spiritualiter, & corporaliter. 136.3.1.
Paradisus terrestris est sub linea æquinoctiali in monte eleuato super omnem altitudinem aliorum montium. 137.3.5.
Paradisus est locus temperatus ratione situs. ibidem.4. & 5.
Paradisus fuit locus coneniens homini. ibidem.4.
Paradisus est sub æquinoctiali, vbi est clima secundum aliquos temperatissimum. 137.3.5.
Paradisus accipitur dupliciter. 215.2.7.
Parētes primi quandiu genuissent, non fuissent cōfirmati. 141.4.9.
Pars quo appetitu exponit se lesioni pro toto. 228.4.18.
Partes quantitatis in re sunt partes materiæ subiectiuè, & materiæ quantæ vt aggregati. 79.3.28.
Partialitas materiæ est quantitas eius. ibidem.
Partes integrantes hominem sunt triplices. 341.3.4.
Partes essentiales hominis sine quibus non potest esse homo, resurgent in beatis. ibidem.4.6.
Participare aliquid tripliciter dicitur. 30.4.23.
Participans cum excommunicato si non desistat monitus, est excommunicandus. 300.1.10.
Participatio cum excommunicatis, multipliciter fit. 300.3.5.
Participatio cum excommunicatis in aliquibus casibus à iure permittitur. ibidem.
Participās cū excōmunicato in diuinis peccat mortaliter. ibi.4.8.
Participans cum excommunicato in aliis quàm diuinis effrenatè, peccat mortaliter. ibidem.
Participatio cum excommunicatis in aliquibus casibus particularibus permittitur. ibidem.9.
Particulare dupliciter capitur. 82.3.4.5.
Paruuli nati fuissent in primo statu. 140.2.2.
Paruulis non est differendus baptismus. 259.3.5.

Paruuli infidelium baptizati inuitis parentibus, an ſuſcipiant verũ effectum baptiſmi, opiniones duæ. 260.2.4.
Paruulis ſufficit voluntas aliena interpretatiua ſuæ ad ſuſcipiendũ baptiſmum. 260.3.11
Paruulus patris fidelis poteſt baptizari licitè patre inuito, quando abutitur paterna poteſtate, non ſic autem de filio infidelis liberi eodem. 4.14.
Paruuli ocioſi pro Chriſto inuitis parentibus fuerunt ſaluati, ſicut & modo ſaluarentur caſu ſimili contingente. ibidem.15.
Paruuli in peccato originali decedentes de carentia viſionis non triſtantur. 348.1.11.12.
Paruuli non cognoſcent ſe priuatos beatitudine propter culpam ſuam, licet bene alios. ibidem.
Paſsio præcedens poteſt ſe habere dupliciter ad principium actionis ſequentis. 38.4.11.
Paſsio naturalis corruptæ partis fuiſſet in Adam. 140.1.3.
Paſsio proueniẽs ex dolore ſenſitiuo nõ fuit ĩ primo ſtatu. 140.2.4
Paſsio aliqua eſt animalis, alia naturalis quę eſt triplex, & quid ſint 207.1.5.
Paſsio vt eſt motus appetitus ſenſitiui fuit in Chriſto. ibidem.6.7.
Paſsio pro motu appetitus ſenſitiui aliter fuit in Chriſto, quàm in nobis. 207.1.7.& 3.8.
Paſsiones Chriſti magis fuerunt propaſsiones, quã paſsiones. ibi.8.
Paſsio Chriſti liberauit ab omni peccato quo ad ſufficientiam, ſed non quo ad efficaciam. 211.3.9.10
Paſsio Chriſti credita remiſit peccata patrum. eodem.4.13.
Paſsio poteſt capi dupliciter. 140.1.3.
Paſsiuum purè non ſe habet ad vtrumlibet. 147.2.26.
Paſsio Chriſti efficacius delet peccatum originale, quàm actus noſter peccatum actuale. 296.1.8.
Paſsionis Chriſti meritum non fuit plenè in Chriſto remuneratum, ſicut merita aliorum ſanctorum in ſeipſis. 304.4.8.
Paſsio Chriſti an poſsit eadem numero reproduci cum ſuo ſubiecto. 339.4.27.
Paſsibile dicitur quod poteſt tranſmutari à diſpoſitione conuenientiæ ad diſpoſitionem contrariam naturæ. 342.4.9.
Paſsionis modus aliquando fit naturaliter, aliquando per modum intentionalem. 347.1.6.
Patrem non genuiſſe filium neceſsitate coactionis probatur. 26.1.5
Pater non genuit filium neceſsitate expediente. ibidem.
Pater nullo modo concedi debet prior filio. 28.4.38.39.
Pater & filius ſunt plures æterni, an hæc ſit concedenda. 35.2.5.
Patris potentia non minuitur per generationem filij. 36.1.6.
Pater ſpiritui ſancto nõ tantum communicat de actibus notionalibus ſicut filio. 6.4.10
Patrem eſſe priorem filio origine eſt intelligibile & falſum. 39.1.15.
Patrem & filium & ſpiritum ſanctum eſſe vnam eſſentiam tantum modo collectiué dixit Ioachin. 41.3.29.
Paternitas & communis ſpiratio ſecundum Durandum ſunt relationes in patre diſtinctæ realiter. ibidem.
Pater quare dicitur operari per filium. 132.2.2.
Pater & filius plures ſpiratores, non tamen plures creatores dicuntur. 71.2.8.9.
Patri appropriatur potentia, æternitas, vnitas, & iſta præpoſitio ex quando importat habitudinẽ cauſæ efficientis. fo. 74.4.5.6.7.
Pater dicit ſe, & alia verbo, ſicut diligit ſe & alia ſpiritu ſancto. 75.2.7.8.
Pater diligit ſeipſum filium, nos ſpiritu ſancto, id eſt, amore eſſentiali, qui appropriatur ſpiritui ſancto. 75.4.15.
Pater dicit ſe & alia verbo, id eſt, notitia eſſentiali quæ attribuitur verbo. ibidem
Pater & filius diligunt ſe ſpiritu ſancto. 75 1.2.& 2.4.
Pater non eſt ſapiens ſapientia genita. ibidem.2.
Pater eſt ſapiens, conceditur tamẽ per appropriationẽ. fo. 75.4.15.
Paternitas eſt relatio ab Augu. non admittitur. 77.3.35.
Paternitas aut alia relatio non debet ſubſumi ſub ly res diſtributo per ly omnis. ibidem.
Paternitas aut alia relatio non cõpræhenditur ſub ly id vel quod vel res etiam ſi diſtribuatur. ibidem
Pater & filius vna ſpiratione numero ſpirant ſpiritũ ſanctũ. 111.3.13
Pater & filius non communicant in eadem pœna ſenſus. 161.1.7.
Pater miſit filium in tempore plenitudinis gratiæ. 181.2.2.
Patribus veteris teſtamenti quid neceſſe erat credere. 223.1.2.
Pater carnalis & ſpiritualis dant tria ſcilicet eſſe, nutrimentum, & eruditionem. 336.3.13.
Patres in limbo ante Chriſti mortem non affligebantur quod retarderentur à diuina viſione. 349.2.2.
Patiendi principium non eſt materia ſola, ſed compoſitum ex ea & forma. 342.4.8.9.
Paulus poſt raptũ nõ habuit expreſſam cognitionẽ eſſentiæ diuinę ſed ſolum in quodã cõfuſo recordabatur ſe vidiſſe deum. 7.1.19.
Paulus in raptu non fuit mortuus, ſed ſolum abſtractus ab vſu ſenſuum. 231.4.13.
Paulus in raptu quomodo poteſt habuiſſe fidem. ibidem.13.
Paulus an iuſtè reprehendit Petrum obſeruantẽ legalia. fo. 253.3.8.
Paulus Petrum coram omnibus reprehendit, quia coram omnibus peccauit. 303.3.8.
Peccatum quoddam eſt omiſsionis, & aliud commiſsionis. 164.1.2.
Peccatum angelorum & primorum hominum eſt materia ſecundi ſententiarum. 107.1.1.
Peccatum hominis remediatum fuit per gratiam, ideo incidentaliter de gratia determinat. ibidem.
Peccatum originale prouenit ex contractione carnis. 122.2.13.
Peccatum fuit appetendo verum bonum, ſed fuit ſine debitis circunſtantiis. 122.1.5.
Peccatum primi angeli fuit cauſa prior natura peccatis aliorum angelorum, & magis culpabile. 123.1.4.
Peccatũ in electione procedit ratione defectus in ratione. 123.4.5.
Peccato non exiſtente in ratione non eſt in voluntate, quod dupliciter patet. ibidem.
Peccare non dicit naturam, ſed naturæ defectum. 124.1.9.
Peccare poſſe non eſt libertatis ſecundum Anſelmum. ibidẽ
Peccatum ſtatim poſt formationem mulieris ſecutum eſt. 140.2.2.
Peccatum poteſt comparari alteri peccato dupliciter. 142.4.4
Peccatum primorum parentum cõparatum ad aliud de ſpecie ſua fuit grauiſsimum, non autem ad aliud alterius ſpeciei. ibidem.5.
Peccatum eſt grauius quod per ſe plura bona amittit. ibidem.6.
Peccatũ Adæ formaliter non ademit iuſtitiam originalem. ibidem
Peccatum primi parentis punitum eſt maxima pœna damni. ibi.7.
Peccatum veniale non potuit eſſe cum iuſtitia originali. 143.1.4.
Peccatum veniale non potuit eſſe primum peccatum Adæ ibidẽ.5.
Peccatum veniale dupliciter eſt in nobis. ibidem.
Peccatũ mortale plus opponitur integritati primi ſtatus quàm veniale. ibidem.6
Peccatum primum in primo parente fuit ſuperbia. ibid.3.5.
Peccantis electio dependet ex intellectu. 148.2.20
Peccatum eſt deuiatio ab aliqua lege recta. 149.1 7.
Peccatum mortale dicitur quod pœna mortis punitur. ibidẽ.
Peccatum veniale dicitur quod eſt dignum venia. ibidem.
Peccatum mortale non eſt in ſenſualitate ſecundum ſe, ſed ſolum veniale. 149.1.9.
Peccatum veniale ſimpliciter eſt peccatum. 152.4.11.
Peccatũ mortale nõ poteſt eſſe in portione inferiori. fo 149.1.9.
Peccatum veniale eſt duplex. 154.2.8.
Peccata mortalia ſunt duplicia. ibidem.3.10.
Peccata mortalia cõtraria iuri naturali ſine gratia in reatu poteſt homo vitare, licet non illa quæ ſunt cõtra ius ſupernaturale. ibi.
Peccata ſupernaturalia ſicut ea quæ fiunt contra ſuſceptionẽ Euchariſtiæ, non poſſunt vitari ſine gratia. 154.3.11.12.
Peccatum Adæ non ſolum in nos per imitationem tranſit. 156.1.2.
Peccatum originale eſſe in nobis probatur multis authoritatibus. 157.2.8.
Peccatum eſt voluntarium in paruulo in originali principio. ibidẽ. & ſequenti per totum.
Peccatum originale vel eſt carentia iuſtitiæ originalis vel rebellio virium ſenſitiuarum ad rationem, vel eſt mortalitas corporis aut paſsibilitas. 157.3.12.13
Peccatum originale eſt carentia iuſtitiæ originalis cum debito habendi eam, & dignitate carendi ea. 157.4.14.15.
Peccatum remitti eſt ipſum non imputari ad pœnam. 159.4.5
Peccatum originale fuiſſet in voluntate, & non in eſſentia animę. ibidem. 2.5.
Peccatum eſt in carne ratione infectionis animæ. 158.4.4.
Peccata originalia non ſunt plura in vno & eodem. ibidem.
Peccatum originale quodammodo dicitur peccatum naturæ. ibidẽ
Peccatum originale in baptiſmo ratione diminutionis concupiſcẽtiæ aufertur & reatus. ibidem.4.4.
Peccatum originale per traductionem carnis inducitur. ibid.3.2.
Peccatum originale cõtrahitur ex vnione animæ ad carnem. ibid.
Peccatum originale non poteſt vitari, eſt etiam neceſſariũ. ibi.4.4
Peccatum originale ſecundũ aliquos fit ex vnione animæ ad carnẽ ratione infectionis, quorũ opinio reprobatur. fo. ibidẽ. 4.4.5.6.
Peccatum originale traducitur per hoc quod natura non poteſt cõmunicare illam iuſtitiam originalem qua carebat. 159.1.8.
Peccatũ remittitur, vel quo ad offensã, vel pœnã vel culpã. ibi. 4.5.
Peccatum originale non contrahitur ratione reatus. 160.1.4
Peccata parentum viſitantur in filiis, ſi imitentur patres. fo. ibi. 4.2.
Peccata parentum redundare in filios, poteſt dupliciter intelligi. ibidem. 161.1.1.
Peccatũ parentũ non tranſit in filios quo ad culpã actualẽ. ibid.4.
Peccatũ originale proximorũ parentum nõ redundat in filiũ. ibi.5.
Peccatum originale in quolibet eſt vnum, ſicut reatus. ibi.2.4.
Peccatum poteſt comparari ad multa. 163.4.4.
Peccatum comparatum ad ſuum oppoſitum, ipſum omnino aufert, non

non autem si comparetur ad subiectum. ibidem
Peccatū secundū aliquos non potest corrūpere totalem habilitatē ad bonū,licet possit minuere,quorum opinio reprobatur. ibi.5.
Peccatū dupliciter diffinitur secundum Augustinum. 164.1.2.
Peccatum secundū Ambrosiū,est præuaricatio legis diuinæ &c.ibi.
Peccatum quodlibet est voluntarium, hoc est in potestate voluntatis. 172.4.3.
Peccatum aliquod est voluntarium,quia est subiectiuè in voluntate. ibidem.
Peccatum consistit in actu exteriori prout comparatur ad principium immediatum eliciens,sed culpa non potest esse in actu exteriori secundum se. 164.4.4.
Peccatum quo ad actum potest esse causa finalis efficiens & materialis alterius peccati. 165.2.5.
Peccatum omissionis est solus defectus, in commissione est defectus & actus. ibidem.
Peccatum quo ad defectū de per accidens est causa alterius.ibidē.
Peccatum inquantum peccatum non est causa alterius. ibid.2.7.
Peccatum non est pœna peccati per se loquendo. ibi.2.3.
Peccatum potest esse pœna peccati comcomitatiuè. ibid.4.
Peccare an possit deo attribui. 95.3.8.
Peccatū factū per ignorātiam est quodāmodo voluntariū.172.4.4
Peccata omnia simul non sunt euitabilia, licet quodlibet per se sit euitabile. ibidem.
Peccatū quodlibet potest ex superbia & cupiditate oriri. 173.4.2.
Peccatum dīuiditur secundum radices. idem.
Peccatorum quoddam est ex timore malè humiliante, quoddā ex cupiditate. ibidem.
Peccatorum quoddam ore est,quoddam mente. ibidem
Peccatum per se est in se,vel in deum. ibidem.
Peccatum est quoddam perpetratum,quoddā est delictum.ibidem.
Peccata mortalia sunt septem quæ signant septem populos electos de terra promissionis. ibidem.
Peccata ex superbia oriuntur. ibidem.
Peccatum in homine post actum remanet in reatu. ibidem
Peccatum est voluntarium. 172.2.2.
Peccatum transire potest dupliciter intelligi. 174.1.3.
Peccatum remitti est ipsum non imputari ad pœnam. ibidem
Peccatum est causa reatus,quia inducit defectum iustitiæ. ibid.1.5.
Peccatum potest multipliciter oriri. ibid.2.6.
Peccatum non quodlibet nascitur ex superbia. 174.3.10.
Peccatum aliquod contingit dupliciter. ibid.4.4.
Peccata capitalia sunt septem,quorum sufficientia patet. ibidem.
Peccatum alio,& alio modo dicitur radix & caput. 175.1.6.
Peccati diuisio in mortale & veniale est diuisio alicuius termini in sua æquiuoca,secundum aliquos,sic quod veniale non est peccatum,quorum opinio reprobatur. 175.1.6.7.
Peccatum veniale inuenitur in actibus deliberatis. ibidem.7
Peccatum veniale dicitur de quo venia facilè habetur,quod triliciter intelligitur. 175.2.10.
Peccatum veniale non differt à mortali per hoc quod fiat per ignorantiam,vel per aliquod peccatum superueniens. ibidem.
Peccatū mortale dicitur quod aufert principiūvitę spiritualis.ibi.11
Peccatū veniale est cōtra legē & non præter. ibidem.12.
Peccata quæ fiunt in iniuriā proximi & sui,sunt mortalia. 175.2.11.
Peccata quę non sunt contraria dilectioni dei aut proximi,nec tollunt ordinem debitę subiectionis ad deum,etiam sunt ex genere venialia. ibidem.
Peccatum quodlibet est contra legem dei naturalem vel inspiratam,vel ab eis deriuatam. 175.2.12.
Peccatū mortale & veniale differunt per pœnas sensus. 175.4.6.
Peccata possunt comparari ad grauitatem tripliciter. ibid.5.
Peccata quibuscunque modis cōparētur non sunt æquè grauia ibi.
Peccatum est priuatio debitæ rectitudinis in actu. ibidem.
Peccatū mortale priuat rectitudinem debitæ subiectionis ad deum non autem veniale. ibidem.
Peccatum mortale dicitur quod ex genere suo repugnat dilectioni dei super omnia. 175.2.11.
Peccat grauius ex habitu quis,quàm ex ignorātia vel metu.176.1.7
Peccatum eiusdem speciei cum alio est eo grauius ratione intentionis. ibidem.
Peccatū est grauius quod corrūpit plures bonās circunstantias.ibi.
Peccatum mortale natum est remouere ordinem subiectionis ad deum. ibidem.9.
Peccatum in spiritum sanctum est grauissimum, ibidem.2.2
Peccata in spiritum sanctum quæ sint. ibidem.
Peccatum in spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum aliquos,quia vix aut rarò remittitur,licet alij dicant finalem impœnitentiam esse de essentia. ibidem
Peccatum in spiritū sanctū aliquando dicit finalem impœnitentiā quę est cōtra remissionē peccatorū quæ attribuitur spiritui sancto quare dicitur, scilicet peccatū in spiritum sanctum. 176.3.7.
Peccans ex infirmitate dicitur peccare in patrem, & ex ignorātia in filium,& ex malitia in spiritum sanctum. ibidem.
Peccare ex malitia quis dicitur dupliciter. ibidem.
Peccare contemnendo remedia peccati est peccare in spiritū sanctum. ibidem.
Peccare in spiritum sanctum dicitur alio modo fieri contra eius bonitatem aut virtutem. 176.2.2.
Peccatū in spiritum est blasphemia prolata in spiritum sanctum, prout spiritus cuilibet personæ conueniat in diuinis. ibid.3.6.
Peccatū in spiritum sanctum ex malitia sex habet species .ibid.8.
Peccare contingit duplicitер contra spiritum sanctum accipiendo spiritum sanctum personaliter. ibidem.4.11.
Peccatum in spiritum sanctum est ad mortem prout secludit viam ad vitam. ibidem.
Peccatum in spiritum sanctum includens finalem impœnitentiam est simpliciter irremissibile. 177.1.4.
Peccatum in spiritum sanctum ex malitia vel in personas est irremissibile,quia nō habet aptitudinem vt remittatur. ibi.& ibi.7.
Peccatum est irremissibile cùm causa aggrauat. ibidem.5.
Peccator ex electione est impœnitiuus. ibidem.
Peccatum in spiritū sanctum expellit remedia medicinæ. ibid.6.
Peccare non posse cōuenire suppositō Christi quouismodo ostenditur. 202.1.5.6.
Peccatum dicit defectum naturæ. 124.1.9.
Peccatum mortale deletur formaliter per gratiam. 211.2.5.6.
Peccatum & gratiam omnino opponi sicut habitus, & priuatio probatur quatuor rationibus. ibidem.6.
Peccatū actuale & gratia opponuntur cōcomitatiuè.ibi.7.ante.8.
Peccatum actuale tria dicit. ibidem.
Peccatum originale & veniale duo dicunt. ibidem.
Peccata remittuntur quo ad culpam per passionem Christi, quia passio inclinat ad detestationem eorum. 211.3.8.
Peccatum nostrum obligauit nos deo & diabolo. 212.1.8.
Peccatum quodlibet acquiritur per aliquem actum secundum aliquos qui improbantur. 235.1.6.
Peccatum post baptismum commissum deletur per contritionem fictionis in illo qui fictè baptismum susceperat. 259.2.9.
Peccator conscius de peccato sumens Eucharistiam peccat mortaliter. 270.3.7.
Peccator quomodo debet discutere conscientiam antequam veniat ad Eucharistiam sumendam. ibidem.7.8.
Peccator conscius de peccato Eucharistiam sumens multum grauiter peccat. ibidem.9.
Peccator non peccat videndo Eucharistiam licet bene gustando & quare. eodem.4.12.
Peccatori occulto sacerdos tenetur dare Eucharistiam, si petat in publico. 270.4.5.& 271.1.6.7.8.
Peccatum commissum in Christum sub propria forma grauius est quàm peccatum sub specie sacramentali. 270.3.10.
Peccatū veniale remittitur per sumptionem Eucharistiæ. 279.3.5.
Peccata non sunt connexa adinuicem quantū ad commissionem, licet bene quantum ad remissionem. 286.2.11.
Peccata quæ non habent connexionē inter se ex aliqua parte sui possunt remitti vnum sine altero,non autem contra. 290.3.4.
Peccatum mortale neque veniale opponuntur formaliter, neque charitati,neque eius fructui. 290.4.9.
Peccatum mortale tria comprehendit,scilicet deordinationem actus,priuationem gratiæ,& reatum pœnæ. 292.2.8.
Peccatum mortale essentialiter consistit in voluntaria actus deordinatione,& duobus concomitantibus. 295.2.14.
Peccator nullo modo dispensari potest, quin teneatur ad confessionem. 297.1.9.
Peccata omnia vni & eidem esse confitenda putantur.298.1.6.7.
Peccatum mortale complectitur deordinationem actus, carentiā gratię,reatum pœnæ. 299.2.6.
Peccatores à deo puniuntur dupliciter. ibidem.4.5.
Peccator non potest per alium pœnitentiam facere si potens sit, nisi interueniente sacerdotis authoritate. 304.2.5.
Peccatum etiam veniale secundum aliquos qui improbantur non potest deleri post hanc vitam. 306.2.4.
Peccatum quomodo remittitur quo ad culpam. ibidem.5.
Peccatum mortale post hanc vitam non potest remitti,neque veniale iunctum mortali. ibidem.3.6.
Peccare facilius est quàm resurgere quandiu liberum arbitrium nostrum flexibile est ad vtrumque. ibidem.7.
Peccata dimissa per pœnitentiā nō possunt redire quo ad culpam licet aliquo modo quo ad pœnā damni & sensus. 308.1.5.6.8.
Peccatori recidiuanti debetur maior pœna propter ingratitudinem. ibidem.8.
Peccatum sequens pœnitentiam reducit hominem in similem captiuitatem sicut prius. ibidem.2.8.ante.9.
Peccatum non sic redit per sequens peccatum, sicut opera mortificata

ficata per actum bonum. ibidem.9.
Peccatum minus quandoque plus habetur horrori quàm maius. 325.4.11.
Peccato grauiori pœna acerbior correſpondet ſecundum acerbitatem. 351.4.6.
Peccata & merita vniuſcuiuſque iudicandi quomodo cognoſcentur ab omnibus,opiniones duæ. 353.1.6.
Peccata cuiuſlibet iudicandi reuocabit deus ad memoriam.ibid.8.
Pecunia accipitur ab abſoluente ab excommunicatione in pœnam delinquentis. 315.2.14.
Pecunia in contractu accipitur quaſi menſura aliarum rerum,ideo error circa eam non impedit contractum. 321.3.11.
Pœna eſt per ſubſtractionem alicuius perfectionis debitæ vel habitæ. 120.4.7
Pœna eſſentialis dæmonis non poteſt augeri, licet accidentalis. 124.2.9.
Pœna debita peccato originali eſt duplex. 159.4.7.
Pœna debita peccato originali quæ concernit gratiam & gloriam baptiſmo tollitur,licet non tollatur illa quæ concernit vires inferiores. 159.4.7.& ſequen.
Pœna damni non proportionatur culpæ, licet proportionetur ei pœna ſenſus. 142.4.7.
Pœna debita originali peccato eſt à deo. 160.1.4.
Pœna damni eſt duplex. 161.1.7.
Pœna debita filio pro parentibus eſt vindicatiua culpæ. ibidem.
Pœna eſt duplex ſenſus & damni. ibidem.
Pœna & meritum idem poteſt eſſe dupliciter. 165.2.4.
Pœna eſt in nobis ratione culpæ. ibidem.3.1
Pœna non ſemper eſt in nobis ratione culpæ noſtræ. ibi.4.
Pœna Chriſti habuit ordinem ad culpam noſtram. ibi.3.6.
Pœna temporalis commutata ab æterna remanens poſt peccatum poteſt dici quidam reatus. 174.1.3.
Pœna æterna debetur peccato mortali,& non veniali. 175.3.5.
Pœnam ſuſtinet frequenter qui culpam non commiſit. 206.4.9.
Pœnam infernalē & quālibet aliā poſſe minui intelligendum eſt, vel per remiſsionem,vel per fortificationem ſubiecti. 286.4.4.
Pœna inferni debita alicui nullo modo minuitur per bona opera facta in peccato. ibidem.6.
Pœna inferni quæ deberetur minuitur per opera bona in peccato facta. ibidem.
Pœnale aliquid ex conditione operis, & aliquid ex conditione operantis reperitur. 287.1.7.
Pœnale ex conditione operis,quanto magis eſt pœnale, tanto magis eſt ſatisfactorium. ibidem.
Pœna à ſacerdote iniuncta ſi non ſit pœna pro peccato debita condigna,non liberat pœnitentem,quin reſiduum ſoluat in purgatorio. 304.1.6.
Pœna in confeſsione taxatur propter duo. 303.4.5
Pœna maior pro maiori culpa ſemper eſt imponenda,quantum requiritur ad ſoluendum debitum. 303.4.5.
Pœna peccato debita tripliciter poteſt remitti. 304.3.5.
Pœna peccati venialis proportionem habet cū pœna debita mortali quo ad intentionem. 306.4.5.
Pœna damnatorum illis debetur ſecundum iuſtitiam propriè dictam,non ſic præmium iuſtorum. 352.2.10.
Pœnam totalem damnatorum nullus docere poſſet, niſi ei reuelaretur. 348.2.15.
Pœnam æternam eſſe infinitam poteſt intelligi ſecundum intenſionem vel durationem. 351.4.4.
Pœnam eſſe infinitam ſecundum acerbitatem vel intenſionem nō eſt poſsibile. ibidem.
Pœna infinita intentione vbi poſſet dari,non infligeretur pro peccato mortali. ibidem.
Pœnam infinitam ſecundum extenſionem dari pro peccato mortali eſt iuſtum. 351.4.5.
Pœnæ quantum ad inflictionē ſunt ad correctionem illius cui infliguntur vel aliorum; & nō ad finalē exterminationem.351.4.7.
Pœna vermis eſt in damnatis præter pœnam ignis,ac quancunque aliam pœnam corporalem. 363.1.6.
Pœnæ corporales plures erunt in inferno præter pœnam ignis. 363.2.7.
Pœnæ damnatorum erunt in duplici genere. ibidem.
Pœna vermis in damnatis ſimpliciter eſt maior quacunque pœna corporali. ibidem.2.9.
Pœna ignis in dānatis eſt maxima inter pœnas corporales. ibi.10.
Pœnarum damnatorum varietas nō præſtat refrigerium, ſed ſupplicium propter ſubitam mutationem. ibidem.
Pœna purgatorij ordinatur ad purgandum, at inferni ad puniendum,ideo per ignem conuenienter fit. ibidem.3.11
Pœnale eſſe,eligibilius eſſe, quàm non eſſe ſecundū aliquos proue nit ratione duplici quæ improbantur. ibidem.3.7.8
Pœnitētia reſtituit omnia quæ ſunt de neceſsitate ſalutis. 231..2.8.
Pœnitentia licet viuificet opera mortificata, non tamen gratiam æqualem ſemper reſtituit. ibidem.9
Pœnitentia eſt triplex, quarum aliqua eſt neceſſaria baptizandis, & alia non. 258.3.7.
Pœnitentia interior & exterior. 282.3.2.& 283.1.5.
Pœnitere eſt actus virtutis regulatus à recta ratione. 283.1.6.7.
Pœnitere non eſt actus virtutis theologicæ. ibidem.8.
Pœnitendi actus habet plures bonas circunſtantias. eodem.2.10
Pœnitere poteſt eſſe actus perfecti & imperfecti diuerſimodè.ibi.11.
Penitens non dolet de peccato præterito conando facere peccatum non fuiſſe. ibidem.12.
Penitentia quæ eſt diſplicentia de peccato,quatenus eſt contra rectam rationem non eſt ſpecialis virtus. 283.3.4.
Penitentia eſt virtus partim moralis,partim theologica. ibi.5.& 6.
Penitentia eſt actus virtutis iuſtitiæ. eodem.4.7.
Penitentia poteſt dici virtus generalis dupliciter. ibidem.8
Penitentia ſoli impenitentiæ opponitur formaliter. ibidem.9.
Penitentia accipitur dupliciter. ibidem.5
Penitentia pro actu qui eſt inter penitentem & abſoluentem confeſsionem & abſolutionem. 284.1.7.
Penitentia accepta pro confeſsione penitentis & abſolutione ſacerdotis non eſt de dictamine iuris naturalis. ibidem.6.
Penitentia de qua loquitur Iob non fuit penitentia ſacramentalis. ibidem.7.
Penitentia ſolennis imponenda eſt pro grauioribus ſceleribus & notoriis,quæ commouent totam vrbem vel vicinium.ibidem.5.6
Penitentia ſolennis non eſt imponenda clericis in fauorem ordinis. ibidem.
Penitens publicè non eſt ad ſacros ordines recipiendus. ibidem.
Penitentia ſolennis non eſt reiteranda propter tria. ibidem.7
Penitentiæ ſolennis virtus qualis ſit. eodem.2.8
Penitentia publica poteſt à ſimplici ſacerdote imponi. ibi.8.
Penitētia publica an peccatū penitētis publicetur,opin.2.ibi.10.11.
Penitentiarij Papæ imponunt pro publico homicidio, vt penitens ſpolietur,& capite cooperto circundetur per eccleſiam cum verberibus. ibidem.12.
Penitentia remittuntur peccata mortalia. eodem.3.5.
Penitentia viuificat opera mortificata. ibidem.6.
Penitentia habet duos effectus ſubordinatos ſcilicet remittere & viuificare. ibidem.7.8.9.
Peccatum per penitentiam remittitur quantum ad reatum penæ æternæ,ſed non quantum ad penam temporalem.ibidem. 3.9.
Penitentia poteſt ſterari,& à vera penitentia poteſt quis cadere. eodem. 4.5.6.
Penitentiam iterandam eſſe quomodo oſtenditur ex Chriſti operibus. 285.1.7.
Penitens vincitur à tentatione in cautela non violentia. ibi.8.
Penitentia coinquinata per ſequēs peccatum dicitur inanis.ibi.10.
Penitentia facta in peccato mortali an ſit ſatiſfactoria. 286.1.8.9.
Penitentia ſoluenda eſt deo in ſtatu gratiæ. ibidem.9
Penitentes officia debet vitare,quæ habent peccatū annexū.291.4.6
Penitentia & baptiſmus quo ad remiſsionem culpæ inter ſe differunt. 299.2.6.
Penitentiam iniunctam omittens adimplere quomodo non peccet. 304.1.6.
Penitens adimplens penitentiam ſibi impoſitam, in foro eccleſiæ obligatur. ibidem.8
Penitere poteſt vnus pro alio. 304.2.5
Perditio virginitatis non fuiſſet per doloroſam diuiſionem continui. 141.2.12.
Peregrinantes voluntariè non ob neceſsitatem tenentur ad ieiunium. 289.1.6.
Perfectio rerum menſuratur ſecundum perfectionem formarum. 115.2.14.
Perfectio intellectus arguitur ex hoc quod primò intelligat ſe,quā alia. 114.1.5.
Perfectiones in deo perfectiores ſunt diligere & amare. 118.1.6.
Perfectiora non excedunt minus perfecta numero, ſed perfectione. ibidem.8.
Perfectio triplex eſt. 120.3.2.
Perſiſtentia rationis requiſita ad virtutem quæ ſit. 140.4.6
Perfectiones quæ ſuſcipiūt magis vel minus procedunt de eſſe imperfecto ad perfectum. 148.2.19.
Perfectio potentiæ reſpectu actus,poteſt dupliciter attendi.95.3.7.
Perfectum eſt illud perfectum in eſſe naturæ. 165.2.6.
Perfectio & perfectibile dicunt habitudines. 163.1.23.
Poſitiuum nihil poteſt conuerti cum ente,niſi ſit ſynonimū.ibi.24.
Perfectio hominis in primo ſtatu fuiſſet infuſa vel innata. 135.4.7.
Perfectio per naturā nullā permittit de nouo acquirere. 205.4.12.
Perfectum & imperfectum diſtincta ſpecie poſſunt ſimul eſſe in eodem. 232.1.17.18.
Periuriū quid eſt,quomodo committitur,& per quid iurādū.244..4.2

Periurium est duplex nota quando est peccatum mortale, quando non. 246.4.5.6.
Periuriũ an sit grauius peccato homicidij, duæ opiniones. ibi.7.8.
Periurium non ex eo dicitur mortale peccatum, quòd per ipsum quis infametur. 247.1.12.
Permanẽtia rei est prior vnitate, q̃ variata variatur vnitas. 338.3.15.
Permanentia eadẽ numero non posse reparari probatur. 339.2.17.
Permissio dupliciter capitur. 103.1.8.
Per, appropriatur filio. 74.4.9.
Per, præpositionem notare habitudinem principij potest intelligi dupliciter. 40.1.5.
Per, potest denominare principium intellectiuum, vel subiecti repræsentatiuum 118.4.6.
Perpetuum à parte ante, secundnm Aristotelem est perpetuum à parte post. 139.3.8.
Personas distingui diuinas relationibus originis probatur. 24.1.6.
Personam diuinam principiare non dicit in principiante aliquam perfectionem supra non principiantem. 28.4.29.
Personarum diuinarum pluralitas non potest probari, neque numerus demonstratiuè & efficaciter. 36.1.4.
Personarum numerus in diuinis quomodo potest probari. ibid.
Persona habens plures proprietates, non per vnam solam distinguitur. 37.3.22.
Persona secundum Boetium est rationalis naturæ indiuidua substantia. 60.2.4.5.
Personarum distinctio est realis. 74.4.6.
Persona nomen dicitur analogicè de deo, & creaturis. 63.[illegible]8.9.
Persona dicit quid constitutum ex essentia, & proprietate relatiua. 78.2.8.
Persona diuina est quid constitutũ ex essentia & relatione. 79.4.4
Persona ratione relationis differt ab essentia aliquo modo realiter ibidem.
Personas tres esse vnius essentiæ verè & congruè dicitur. 80.1.3.
Persona diuina producit aliam non à casu, nec propter aliquem finem præstitutum. 80.3.7.
Personæ tres assumentes eandẽ naturam sunt vnus homo. 183.3.20.
Persona vna assumens tres humanitates est tres homines. fo. ibidẽ.
Persona diuina non assumpsit personam creatam, sed solum naturam. 291.3.7.
Persona solum de natura intellectuali dicitur. 116.2.4.
Persona quid dicit. 199.3.10.
Petens carnis debitum à muliere diebus exclusis ad minus peccat venialiter. 140.4.7.
Petrus & Magdalena non tenebantur ad confessionem, cum solũ ante Christi passionem peccauerunt. 296.1.10.
Petrus peccatum Ananiæ publicauit instinctu spiritussancti, & ad aliorum terrorem tanquam incorrigibilem sibi mortem inflixit. 303.3.8
Planeta est de natura sua sphæræ. 124.2.4.
Planetæ sunt quandoque propinquiores nobis, quandoque remotiores. ibidem.6.
Planeta in epiciclis dicitur quandoque retrogradus, quandoque directus, & cætera. ibidem.
Planeta potest moueri ab alio motu quàm circulari, licet non habeat alium motum. ibidem.9.
Planetæ & orbes habent diuersos motus. ibidem.
Planetarum & aliorum sphæræ non differunt specie. ibid.4.
Plura Plato posuit ab æterno increata, nec concedit rerum creationem, sed potius ex materia factam. 107.22.
Pluralitas in rebus accedentibus ad primam causam est minor, quã in aliis. 118.2.13.
Pluralitas deformitatum quarum vna non est alia, includit multa peccata. 143.3.4.
Plus & minus, maius & minus nõ cõueniunt infinito. 96.3.16.17.20
Portio animæ duplex. 148.3.4.5
Portio inferior data est in subsidium superioris. ibid.4.2.
Portio superior & inferior non sunt diuersæ potentię. 148.3.4.5.
Posse maius non semper arguit posse minus. 16.2.19.
Posse generare non est posse quid, sed ad aliquid. 57.4.18.
Posse non mori potest capi dupliciter. 139.4.5.
Posse peccare non est essentiale libero arbitrio. 177.4.12
Posse maius perfectius est, quàm posse minus, si minus includatur in maiori. 265.4.14.
Possibile dicitur dupliciter. 95.4.9.
Positionum differentiæ, vt extra, intra, sub, supra, &c. solum dicuntur respectu corporum. 87.2.17.
Posterius semper supponit suum prius. 69.2.6.
Potẽtię partis sensitiuę & vegetatiuę realiter inter se differũt. 15.1.8
Potentia generatiua & nutritiua sunt idem essentialiter. 20.3.18.
Potentia augmentatiua absolutè non est potentia animæ. ibid.19.
Potentia augmentatiua in animatis est eadem cum nutritiua. ibid.
Potentiæ sensitiuæ tam interiores quàm exteriores, se habent ad actus suos passiuè, passione quæ est receptio. 20.4.20.
Potentiæ animę non addunt aliquid super essentiam animę. ibi.23
Potentiam animæ differre realiter ab essentia probatur. ibi.24.
Potentia sensitiua non est totale principium sentiendi. 21.2.34.
Potentia quid. ibidem.35.
Potentiæ creandi primò conuenit ratio principij. 70.2.9.10.
Potentia attribuitur patri. 78.3.2.
Potentia dei quomodo est causa rerum. 88.3.4.8.
Potentia ad opposita an sit in deo respectu omnium suorum actuum. 90.4.6.
Potentiam habuit deus ab æterno circa omne possibile. 108.1.11.
Potentia diuiditur in actiuam & passiuam. 95.2.4.
Potentia passiua quid sit. ibidem.
Potentia actiua est in deo, non autem passiua. ibidem.5.&6.
Potentia passiua non est in deo. ibidem.
Potentia actiua est in deo solum respectu transeuntium in rem aliam. ibidem.
Potentia non coniuncta actui, an sit imperfecta. 95.3.7.
Potentia an sit minus perfecta quàm actus. ibidem.8.
Potentia dei non se extendit ad omnia possibilia. 96.3.14.15.
Potentia dei sub ratione potentiæ potest dici probabiliter non esse infinita, sicut dicimus de ideis. 99.1.8.
Potentia dei an excedatur à dei scientia. 96.4.21.
Potentia diuina extendit se ad omne illud quod non implicat cõtradictionem. 95.4.10.
Potentia supponit obiectum. ibidem.3.8.
Potentia intellectiua angeli est eadem cum essentia .118.3.4.
Potentiam intellectiuam animæ distingui ab essentia conuincitur ex duobus. ibidem.
Potentia est duplex quædam ad actum primum, & quædam ad actum secundum. 120.2.4.
Potentia habens aliam, & aliam habitudinem ad aliud, & aliud obiectum, tunc sortitur diuersa nomina. 145.4.7.
Potentia illa est magis libera, per quam habemus principalius donum. 148.1.16.17.
Potentia purè passiua respectu determinationis ad actum dummodo sit acta respectu exercitij actus est libera. ibidem.
Potentiæ alię ab intellectu tendũt ex vno in aliud passiuè. 167.2.5.
Potentia inquantum naturalis bona est, inquantum inordinata est mala. 168.2.2.
Potentia per habitum determinatur. 224.3.5.
Potentia peccandi duo includit. 177.2.5.
Potentia peccandi prout est principians actum est à deo, licet quo ad defectibilitatem non sit à deo. ibidem.
Potentia deficiendi in eligendo est à deo. 177.4.10.
Potentia coniuncta actui est perfectior in bonis, quàm potentia separata, non autem in malis. ibidem.11.
Potentia moriendi non fuit ligata. 189.2.11.
Potentia aliquando determinatur, aliquando actus, aliquando verò indeterminantur, 218.4.5.
Potentia quæ nihil potest pati, nobilior est illa quæ potest pati. 343.2.18.
Potentia superior necessitatur aliquando ab inferiori consecutiuè. 362.2.12.
Potestas quælibet à deo est, siue sit bona siue mala. 177.2.5.
Potestas superior & inferior possunt se habere dupliciter. 179.2.4.
Potestas inferior totaliter dependens à superiore tenetur omnino superiori obedire. ibidem.
Potestas omnis data est Christo inquantum deus est. 206.1.10.
Potestas respectu effectus sacramentorum est triplex. s. authoritatis, excellentiæ, & ministerij. 262.3.4.
Potestas authoritatis non competit Christo, secundum quod homo est. ibidem.4.
Potestas excellentiæ Christi consistit in quattuor. ibidem.5.
Potestas auctoritatis dimittendi peccata conuenit Christo, inquantum deus est, & excellentiæ inquantum homo. ibidem.6.
Potestatem authoritatis dimittendi peccat. Christus non potuit homini cõmunicare, licet bene excellentię, licet non decuit. ibi.4.
Potestas simplicis ministerij fuit à Christo hominibus communicata. 262.4.6.
Potestas audiendi confessiones introducta est in vtilitatem plebis, & honorem dei. 297.1.9.
Potestas remittendi peccata quo ad culpam, vel pœnam est clauis. 299.1.5.
Potestas alia est iurisdictionis, alia consecrationis. 312.4.4.
Potestas consecrationis, vel ordinis sacerdotalis, an aliqua maior sit in ecclesia, opi. tres. 313.1.6.7. & sequent.
Praxis est operatio. 9.2.5.
Præcipere an possit deus aliquid quod non vult. 103.3.7.
Præcepti interpretatio quid sit. 104.2.6.
Præceptorum interpretatio adquem pertineat. ibidem.
Prẽcipiens aliquid aliquando vult quod præcipitur, aliquandio id

pro

pro quo præcipitur. 103.3.6.
Præceptorum quædam ſunt affirmatiua,quædã negatiua.104.2.7
Præcepta decalogi an ſint diſpenſabilia.
104.3.11.12.& ibidem.4.16.& ſequent.
Præcepta an obligent ad impletionem ſui propter cauſam finalem,ſiue propter deum. 105.4.9.
Præceptum habet in ſe duo conſyderanda. 154.4.4.
Præceptum affirmatiuum obligat pro certo tempore. 164.4.6.
Præceptum affirmatiuum an obliget ad ſemper diſpoſitiuè.143.4.5
Præceptũ inferioris nõ obligat cõtra præceptũ ſuperioris.170.3.10
Præcepta & prohibitiones ſunt in qualibet lege. 175.2.12.
Præceptum charitatis in via non poteſt impleri. 225.3.2.
Præcepta primæ tabulæ ordinant nos ad deum,& ſecũdæ ad proximum. 242.2.2
Præceptorum decalogi connumeratio. ibidem
Præcepta decalogi ſufficienter enumerantur. eodem.3.6
Præcepta ſpiritualia oportuit ponere præter dilectionem dei & proximi. ibidem.7
Præceptum de dilectione ſui non fuit dabile quare. 242.4.9.
Præcepto de non mœchaberis,& non furtum facies, conuenienter alia duo ſunt ſuperaddita quę concupiſcentiam prohibent. 247.1.1.& 2.7.8.
Præcepta de non mœchando & non furando quomodo diſtinguũ tur à præceptis de concupiſcendo &c. ibidem.6
Præceptum aliquando proponitur aliquando ſolum documentum 103.4.14.
Præcipiens an ſemper velit rem præceptam fieri. ibidem
Præcepta de impendendo aliquo beneficio proximo reducũtur ad præceptum de honoratione parentum. 245.2.5.7.
Prædeſtinatio,præſcientia,diſpoſitio,& ſcientia differunt. 80.2.2.
Prædeſtinationis in ſpeciali quare .ſ. hic ſaluetur non ille à variis variæ aſsignantur cauſæ. 94.3.12.13.
Prædeſtinationis in ſpeciali nulla poteſt aſsignari cauſa, ſed bene in vniuerſali,& huius exẽplum inuenitur in artificialibus & naturalibns. ibidem.4.14.
Prædeſtinatio quid ſit. 63.1.5.6.
Prædeſtinare eſt ſolius dei & prædeſtinari ſolius creaturæ intellectualis. ibidem.5.
Prædeſtinatio & prouidentia differunt dupliciter. ibidem.5.
Prædeſtinatio eſt infallibilis & certa. ibi.7.
Prædeſtinationis infallibilitas non eſt neceſsitas,niſi ex ſuppoſitione. ibidem
Prædeſtinatus an potuit non prædeſtinari. ibidem.2.8
Prædeſtinationis certitudo non tollit contingentiam. 94.2.1.
Prædeſtinatio ſecundum rationem ſupponit electionem. ibid.1.9.
Prędeſtinatio nõ eſt de fine,ſed de promouentibus in finẽ.ibid.10.
Prædeſtinatio eſſentialiter conſiſtit in actu intellectus, ſed habet tamen propoſitum ad intellectum. ibid.2.5.
Prædeſtinationis aliquam eſſe cauſam multipliciter poteſt intelligi. 94.2.5.6.7.8
Prædeſtinationis & effectus eius an ſit aliqua acuſa. 94.2.5.6.7.& 3.11.& 4.14.15.
Prædeſtinationis effectus dupliciter poteſt capi. 94.2.6.
Prædeſtinationẽ iuuari precibus dupliciter poteſt intelligi. 95.1.4.
Prædeſtinationis partialis effectus iuuatur precibus ſanctorũ.ibid.
Prædeſtinatio an totaliter dependeat ex voluntate diuina. ibi.6.
Prædeſtinatus ab æterno eſt prædeſtinatus. 108.4.27.
Prędeſtinatio eſt duplex.ſ.ſimpliciter& cũ determinatione.196.1.5
Prædeſtinatio importat tria. ibidem.5.
Prædeſtinatio nõ cõuenit filio dei,niſi ſecundũ quod homo.ibi.6.7
Prædeſtinatio Chriſti duo dicit,& prædeſtinatio noſtra vnum tantum. 200.2.5.
Prædeſtinatio noſtra dicit actum prædeſtinantis, & terminũ prædeſtinationis. ibidem.
Prædeſtinationis noſtræ quomodo prædeſtinatio Chriſti eſt cauſa efficiens & exemplaris. ibidem 5.6.7.8
Prælationis ordo eſt inter bonos angelos & malos vſque ad diem iudicij. 112.4.2.
Prælatio eſt hominibus ex admiratione diuina quantum ad debitum,non autẽ quantũ ad acquiſitionẽ,vel vſum malum. 178.1.6.
Prælationis vſus non ſemper eſt à deo. ibidem
Prælatio fuiſſet in ſtatu innocentiæ,ſed non ſecundum omnem modum. ibidem.7.
Præfertur aliquis alteri dupliciter. ibidem
Prælatio non fuiſſet in ſtatu innocentiæ in qua bonum ſubditi fuiſſet relatum in prælatum. ibidem.
Prælatio fuiſſet in ſtatu innocentiæ ad bonum illius qui dirigitur. ibidem.8.
Prælati debent eſſe ſecũdum rectam rationem,& in temporalibus, & in ſpiritualibus. ibidem.2.5.
Prælati eccleſiæ quomodo obligantur ſcire articulos fidei explicitè,& plura alia. 223.2.8.
Prælati & aliorum rectores non ſolum debent eſſe perfecti vita actiua & contemplatiua,ſed alio debent perficere. 239.2.10
Præmium accidentale minus eſt quàm eſſentiale. 173.4.5.
Præmium cadens ſub merito plura requirit. 210.2.5.
Præmium iam habitum cadit ſub nouo merito. 211.1.8.
Præmium correſpondens merito ſecundum quantitatem non ſemper confertur illi parti quæ meruit. 359.4.24.
Præordinatio diuina & eius voluntas eſt per ſe & directè menſura quidditatis,& perfectionis naturæ æuiternorum. 114.2.7.8.
Presbyter pernoctans in taberna debet grauiter puniri,& arceri à perceptione Euchariſtiæ. 269.1.15
Præſcientia,prædeſtinatio, & diſpoſitio an fuiſſent in deo ſi nulla futura fuiſſent. 80.2.2.
Præſens eſſe alicui immediatè eſt in plus, quàm eſſe propinquum ſecundum locum. 87.2.19.
Præſentia immediata non infert præſentiam ſecundũ locum.ibid.
Præſentia agentis paſſum, vel mouentis ad mobile poteſt intelligi vario modo. 87.3.24.
Præſcriptio non habet locum in matrimonio contracto in gradu prohibito. 335.4.8.
Præſumptio abiicit timorem ſuppliciorum. 176.3.8.
Præter,contra,& ſecundum differunt. 103.1.4.
Præter voluntatẽ dei cõſequentẽ,aliqua fieri poſſunt.ibi.1.6.& 2.9
Primi parentes per concubitum genuiſſent. 140.2.2.& 3.6.
Primus parens in actu ſuo peccauit multis peccatis. 143.3.4
Primi parentes quamprimum fuerunt creati,perfecti fuerũt in corpore & anima,quo ad ſcientiam. 145.2.5.
Primi parentes erant inſtituti principium aliorum, non ſolum quo ad corpus,ſed quo ad animam ſpectantium. ibidem.
Primi parentes aliqua non ſciebant. ibidem.7
Primi parentes in primo ſtatu non potuerunt errare nec decipi. ibidem.
Primi parentes quoties conueniſſent,toties genuiſſent. 140.4.7.
Primi parentes non cõueniſſent,niſi cũ intentione generandi. ibi.
Primum mouens debet eſſe immobile. 135.4.13.
Primum in genere prædicamentali non eſt cauſa aliorum.ibib.14.
Primum efficiens dicere non eſſe ens ſimpliciter primum eſt hæreticum. 18.3.2.
Principes ſæculares duplices ſunt. 178.2.4.
Principatus eſt multitudo ordinata ſub vno principe. 127.3.4
Principiare diuinam perſonam non eſt maius quàm principiare creaturam. 28.1.17.
Principium ſequentis actionis eſt terminus paſsionis præcedentis dupliciter. 38.4.8.
Principium non dicitur vniuocè reſpectu perſonæ diuinæ, & reſpectu creaturarum. 702.7.8.
Principium vnum ſpirandi ſpiritum ſanctum quomodo dicatur eſſe & quomodo non. 71.1.7.
Principij ratio quomodo reperitur in diuinis. 70.2.4.5.
Principij ratio vtrum ſit vniuoca, cum dicitur de patre reſpectu filij,& de deo reſpectu creaturarum. 70.2.4.
Principium naturæ & quidditatis eſt principium indiuidnationis. 109.3.18.
Principium actus liberi arbitrij nõ eſt liberum arbitrium.147.3.29.
Principia ex quibus actio diſcurrit,ſunt multiplicia. 148.3.4.
Priuari dicitur aliquis,qui ſecundum ſe non eſt natus habere habitum oppoſitum. 81.2.10.11.
Principia naturalia non conſtituunt hominem in eſſe naturali. 151.1.4.
Priuatio & priuatum tripliciter capiuntur. 42.1.4.
Priuationes & negationes ſunt in prædicamentis ſolum reductiuè 74.3.4.
Priuationes quomodo diſtinguantur. 83.2.9.
Priuatio non cognoſcitur,niſi per habitum. ibidem
Priuatio ſibi determinat ſubiectum,non autem negatio. 163.3.7.
Priuatio viſionis æternæ in illo habente originale dicitur pœna in ordine ad primum parentem. 175.4.6.
Priuatio non requirit cauſam poſitiuam,ſed ſolum per ſubtractionem. 343.3.22.
Prius & poſterius an ſint inter actus voluntatis, & intellectus dei. 93.4.6.& 94.1.8.
Prius poteſt eſſe ſine poſteriori,quando vtrumque eſt actus.132.1.9
Procedere aliquid à filio,quod non à patre eſt impoſsibile.37.3.21.
Peccatũ poteſt procedere à volũtate inhærẽte debito fini.124.2.7.
Proceſsionis nomen,quid primaria impoſitione ſignificet. 38.3.5.
Proceſsionis nomen quare magis appropiatum ſit ſpiritui ſancto, quàm filio. 38.3.6.
Proceſsio temporalis definitur. 87.2.20.
Proceſsio æterna ſolum dicit exitum perſonæ à perſona. 42.4.5.
Proceſsio temporalis dicit exitum perſonæ à perſona cum nouo reſpectu ad creaturam. ibidem
Proceſsio,miſsio,& datio inter ſe differunt. 43.4.6.

Proceſſus in infinitum in perfectionibus ſpecificis,an ſit poſsibilis. 99.1.4.5.6.7.& 2.13.& ſequen.
Procreatio puerorũ fuiſſet in vtroque in primis parẽtibus.141.2.4.
Producta proceſſu temporis à principio producta ſunt ſecundum rationes ſeminales. 139.4.4.
Productio filij in diuinis per actum intellectus, & ſpirituſſancti per actum voluntatis dupliciter poteſt intelligi. 26.3.6.
productio diuinarum perſonarum dupliciter conſyderatur.26.1.5.
Productio rei quæ non habet aliquid melius ſe, non eſt propter finem. 80.3.7.
Productio aut actio reſpectu diuinorum & creaturarum non dicitur vniuocè. ibidem.
Productum extra rationes ſeminales dicitur creari. 139.1.14.
Profeſſio religionis ſemper fit per verba de præſenti. 318.1.8.
Prohibita ſunt aliqua quia mala. 104.3.9.
Prohibitio differt à cohibitione. 247.3.5.
Proles patris fidelis & matris infidelis debet dari parenti fideli,& ſi ſit doli capax,ſequatur quam partem voluerit. 332.4.18.
Promiſſio diuina non importat obligationem. 84.4.21.
Promiſſio facta in manu alicuius prælati,obligat ad ſuperiorem illius prælati,à quo eius poteſtas dependet. 179.4.11.
Pronitas innata ex corruptione naturæ per peccatum originale eſt cauſa peccati. 16.3.24.
Prophetiæ donum eſt commune bonis & malis. 4.2.47.
Propinquus minus bonus,plus eſt diligendus quàm extraneus magis bonus. 2[illegible].3.5.6.7.
Proportio eadem partium vniuerſi an requiratur ad bonitatẽ partium vniuerſi. 100.1.12.
Proportio an poſsit meliorari. 100.2.16.
Proportio nulla eſt inter ens & non ens,inter poſitum & priuatũ. 110.4.31.
Proportio in iuſtitia diſtributiua debet attendi ſecundum proportionem perſonarum accipientium. 152.4.6.
Propoſitio per ſe nota cui aſſentitur abſque hoc quod probetur per aliam propoſitionem nociorem. 18.1.13.
Propoſitio per ſe nota dupliciter dicitur. ibidem.10.
Propoſitio per ſe nota quo ad nos quam ſtatim quilibet approbat, nec poteſt mente contradicere. ibidem.11.
Propoſitio negatiua vera,habet aliquã affirmatiuam veram priorem ſe. 59.4.5.
Propoſitiones intelligendæ ſunt in ſenſu in quo fiunt, non quem primo aſpectu faciunt. 74.3.4.
Propoſitio de præterito vera nullam hebuit de præſenti veram in duobus caſibus. 214.3.8.
Proprius ſacerdos poteſt abſoluere à ſententia minoris excommunicationis. 300.2.7.
Proprietates quæ ſunt in diuinis perſonis, ſunt ipſæ perſonæ, hac eſſentia diuina. 76.1.2.
Proprietates eſſe in diuinis perſonis,& tamen non eſſe ipſas diuinas perſonas aſſeritur ab aliquibus. ibidem.
Proprietas corporalis ſequens totam ſpeciem tranſſunditur à parente in prolem,niſi ſit donum dei. 141.4.6.
Proprietates naturæ humanæ prædicantur de deo denominatiuè. 184.4.6.
Proprietates magis alicui conueniens interdum facilius ſeparatur quàm minus proprium. 193.2.19.
Proprietates naturæ humanæ prædicantur de ſuppoſito diuino & econtra,niſi dicant præciſionem. 201.1.12.
Proprium quid ſit. 29.3.4.
Prouidẽtia cõſiſtit in ratione collationis eorũ quæ neceſſaria ſunt cuilibet creaturæ ad operationẽ pro conſecutione finis.92.1.5.
Prouidentia dei reſpectu totius vniuerſi eſt ſicut prouidentia ducis reſpectu exercitus,& patriſa.reſpectu domus. ibidem.
Prouidens & prouidentia. ibidem.2.6.
Prouidentiæ poteſt aliquid ſubeſſe dupliciter. ibidem.7.
Prouidentia ſupponit diſpoſitionem. ibidem.6.
Prouidentia dei non eſt æqualiter de omnibus. 9[illegible].3.12.
Prouiſor an debeat permittere mala naturę,pœnę,& culpę ibi.14.
Prouidentia dei ſpecialis in prædeſtinatis requiritur ad hoc quòd ſe ad gratiam præparet. 155.2.7.
Prouidentia humana non ſe extendit, niſi ad contingentia, ſed prouidentia dei bene ſe extendit ad res naturales, & quas dicimus neceſſarias. 92.3.13.
Prouidentia habet connexionem cũ virtutibus moralibus & econuerſo. 241.1.4.5.&.2.8.10.
Pſalmiſtatus non eſt ordo,eſt tamen officium. 241.1.5.
Publicæ honeſtatis iuſtitia quid ſit. 335.1.4.
Publicæ honeſtatis iuſtitia habet gradus, ſicut conſanguineitatis & affinitatis,qui matrimonium impediunt. ibidem.
Pueri nõ baptizati ideo dolẽt de carentia viſionis æternę.ibi.3.4.
Pueri non dolent de carentia viſionis æternæ,quia non cognoſcũt eam. ibidem.6.
Pueri in limbo carẽt lumine fidei,licet polleãt ratione naturali.ibi.
Pueri decedẽtes cũ ſolo originali nõ pertinebũt ad iudicium. ibi.
Pueri decedentes cum originali in die iudicij non cognoſcent ſe eſſe priuatos iuſtitia originali. ibidem.
Pueri & ſi cognoſcerent ſe eſſe priuatos viſione æterna,adhuc nõ triſtarentur. 161.3.8.
Pueri in limbo neſciunt cauſam ſuæ damnationis. ibidem.4.9.
Puer in limbo nolens videre deum non eſſet peruerſus. ibidem.
Puer in ventre non habet alium angelum cuſtodem ab angelo matris. 129.1.8.
Pueri nõ fuiſſent nati in perfecta quãtitate in primo ſtatu.141.3.4.
Puer habuiſſet in principio defectus comitantes vitæ initium.ibi.
Pueri nati fuiſſent perfecti,quantũ cõgruebat in illo tẽpore.ibi.6.
Pueri fuiſſent nati cũ iuſtitia gratuita à deo gratis infoſa.ibid.4.8.
Puer natus in puris naturalibus ſine gratia, & originali,careret viſione æterna quæ illi non eſſet pœna ſed defectus. 175.4.6.
Pueri infidelium in quo caſu inuitis parentibus poſſunt ad ſacramentum baptiſmi trahi. 259.4.9.& 260.10.11.
Pueri infidelium ſeruorum baptizati ſuſcipiunt effectum,ſed non infidelium liberorum. 260.4.13.
Pueri apparitione facta circa Euchariſtiam vni vel pluribus, quid faciendum. 274.1.9.10.11.
Pueri infirmi & pauperes non validi, non tenentur ad ieiunia. 289.1.4.5.6.
Puer non poteſt ſuſcipere maiores ordines. 314.3.7.
Puncta & lineę per ſe ſunt termini quantitatis. 132.1.7.

Q.

Qualitates ſenſibiles in re ſpirituali inueniri nõ poſſunt.378.2.12.
Qualitas elementaris quòd agat in aliam, poteſt dupliciter intelligi. 156.2.5.
Qualitas ſenſibilis non eſt genus ad colorem gratiæ,ad alias qualitates,niſi circunlocutiuum. 278.2.12.
Qualitas Euchariſtiæ poteſt totaliter corrumpi naturaliter, non ſic autem dicendum eſt de quantitate. eodem.4.9.10.
Quæ ſpecies corrumpuntur in Euchariſtia nõ annihilantur.ibi.12.
Qualitas poteſt habere continuitatem & diuiſibilitatem dupliciter. 50.1.10.
Quanta duo diſtincta deus non poteſt facere partibus eorum poſitione indiſtinctis. 344.1.12.
Quantitas & albedo non poteſt eſſe in angelo, nec intellectus in lapide. 22.3.17.
Quantitas informat ſubſtantiã & informatur à qualitate. 31.4.4.
Quãtitas materię an ſit res diſtincta ab extẽſione ipſius. 79.3.28.
Quantitas non exigit in materia extenſionem per quam habeat diuerſas partes quæ ſubiiciatur diuerſis partibus ipſius quantitatis. ibidem.
Quantitas infinita eſſet indiuiduum vnius ſpeciei,ſi eſſet.117.3.9.
Quantitatis partes ſunt quantitas,& pars equi nõ eſt equus.ibi.9.
Quantitas non eſt cauſa plurificationis indiuiduorum. 117.3.10.11.
Quantitas diſcreta habet vnitatem pro menſura. 114.4.5.
Quantitas ſecũdum aliquos eſt principium indiuiduationis ſubſtantiæ ſeparatæ,ſi ipſæ indiuiduantur,quorum opinio reprobatur. 116.3.8.9.
Quãtitas nõ eſt de ratione intrinſeca indiuiduationis.ibi.4.11.12.
Quantitas præcedens in ſubiecto tranſmutationis non eſt principium indiuiduationis. ibidem.12.
Quantitas præcedens tranſmutationem eſt cauſa plurificationis indiuiduorum. ibidem.13.
Quantitas furti auget grauitatem peccati. 176.1.7.
Quantitas grauitatis peccati quædem eſſentialis, alia eſt quæ ſtat in eadẽ ſpecie,quæ ſola de congruitate eſt confitenda. 291.3.7.
Quaternitatẽ in diuinis Ioachim imponebat magiſtro ſententiarũ,quòd dicerer eſſentiam nec generare,nec generari .25.2.4.5.
Quaternitatem relationum realium in diuinis non damnat conſilium. ibidem.
Quaternitas perſonarum condemnatur in diuinis, ſed non quaternitas relationum. 77.1.23.
Qui non eſt mecum,contra me eſt. 103.2.10.

R.

Reatus originalis prouenit à primo parente. 160.1.4.
Radix tranſſumptiuè inuenitur in peccatis propter aliquam ſimi-litudinem. 174.2.6.
Reatus eſt obligatio ad pœnam æternam & temporalem. 172.4.2.
Reatus peccati manet poſt ceſſationem actus. 174.1.5.
Reatus peccati dicitur tranſiens poſt peccati remiſsionem,& tũc non remanet. ibidem.
Radix omnium malorum eſt amor inordinatus ſui. 174.3.10.
Radix ſecundaria omnium malorum eſt timor. ibidem.
Rationi potius innitendum eſſe quàm authoritati in cæteris diſciplinis à theologia. 1.3.11.

Rationem dimittens homo propter authoritatem humanam incidit in inſipientiam beſtialem. ibidem.
Rationum pluralitas non poteſt ſumi, niſi ex aliquo poſitiuo, & non ex vno niſi ex comparatione ad plura. 16.2.21.
Rationes aliquæ contra articulum factæ non poſſunt demonſtratiuè ſolui. 3.4.40.
Ratio mali poteſt dupliciter accipi. 169.1.6.
Ratio quid ſit. 83.2.9.
Ratio cuiuſlibet rei in mẽte diuina eſt quid actuale factiuum incommunicabile & primum ſiue principale. 84.1.8.
Ratio intelligendi non intellecta eſt ſicut ſpecies. 138.4.10.
Rationes ſunt multiplices primordiales, obedientiales & ſeminales. 139.1.13.
Rationales ſeminales concurrunt ad diſpoſitionẽ materiæ. ibi. 14.
Rationes ſeminales includũt virtutes actiuas & paſsiuas. 139.1.16.
Ratio nominat potentiam diſcurſiuam à principiis ad concluſiones. 148.3.4.
Ratio ſuperior eſt quæ deduxit aliquid ex principiis per reuelationem habitis. ibidem.
Ratio deducens aliquid ex principiis naturalibus vocatur inferior. ibidem.
Ratio ſuperior regit inferiorem. ibidem.4.6.
Ratio conſyderans poteſt multipliciter decipi. 170.1.5.
Ratio poteſt ferre in aliquid dupliciter. 207.2.9.
Ratio aliqua pro fide adducta quandoque auget, quandoque minuit fidei meritum. 222.4.9. & 223.1.10.11.
Rationis vſu carent tria hominum genera. 259.2.4.5.
Ratione carentibus propter ætatem conferendus eſt baptiſmus. ibidem.5.
Ratione carentibus propter grauitatem infirmitatis, an & quomodo ſunt baptizandi. 259.3.6.
Reatus eſt iuſta obligatio ad pœnam propter culpam. 172.4.2. & 175.3.4.
Reatus oritur ex culpa. ibidem.
Receſſus ſolis ab habitantibus ſub linea æquinoctiali eſt paruus. 137.3.5.7.
Recidiuans in aliquam culpam poſt pœnitentiã ſolũ pro peccatis præcedentibus remiſsis punietur temporaliter. 308.2.10
Rectitudo rationis cõſiſtit in cõformitate ad aliquã legẽ. 171.1.9.
Rectitudo voluntatis magis ſpectat ad iuſtitiam gratuitam quàm originalem. 141.4.4.
Rectitudo ratione voluntatis fuit radix in primo homine iuſtitiæ originalis. ibidem.
Rectitudo voluntatis reſtituitur in baptiſmo per gratiam, & non alio modo. 160.1.10.
Redemptor & mediator noſter dicitur Chriſtus inquantum redemit nos. 212.1.4.5.
Redemptorem eſſe mediatorem proprium eſt Chriſto ſecundũ naturam humanam. ibidem.6.
Redemptio duo requirit. ibidem.7.
Redditio præmij pro merito attenditur ſecundum iuſtitiam commutatiuam & non diſtributiuam. 152.3.5.
Redditio voti eſt de iure diuino. 179.2.6.
Reduplicatio facta circa inferius non infert reduplicationem factam circa ſuperius. 199.3.11. ante.12.
Reflectio radiorũ ſub linea æquinoctiali, ratione qua ſunt fermè omnes ad angulos rectos cauſat ibidẽ magnũ ardorem. 137.4.8.
Regula immediata rectitudinis voluntatis eſt rectitudo rationis. 144.4.11.
Regula rationis debet magis obſeruari in aliquibus, quàm in aliis. 176.1.8.
Regula voluntatis eſt ratio. 166.4.7.
Regeneratio terminatur ad gratiam. 151.4.13.
Regnum cœlorum non venditur propriè. 315.2.12.
Relationum eſt triplex genus. 24.1.7.
Relatio & eſſentia differunt in diuinis. 15.1.10.
Relatio in diuinis conſtituit ſuppoſitum. 24.2.9.
Relatiua proprietas in diuinis dat eſſe perſonale quæ eſt actus primus in ordine ad generare. 31.4.8.
Relatio poteſt fundari ſuper relationem. ibidem.4.
Relationes quæ ſunt illæ quæ conſtituunt perſonas. 36.1.7.
Relatio diuina cum ſit formaliter & additatiuè reſpectus non eſt formaliter & quidditatiuè eſſentia, quanuis non alia res, neque ſubſiſtens, neque inhærens. 76.3.15,
Relatio & eſſentia diuina dicuntur realiter differre, quia nõ ſunt idem conuertibiliter & adæquatè. 77.1.26.
Relatio & eſſentia diuina ab aliquibus dicuntur differre, ſicut res & modus habendi vel eſſendi, & ſecundum alios differunt formaliter ex natura rei quanuis ſint idem identicè. ibid. 27. & 28.
Relationes ſunt tam in eſſentia quàm in perſonis, nõ per aliquem modum eſſendi ibi poſitum ab Ariſtotele, ſed per aliquem modum reducibilem. 78.1.5.6.
Relationes perſonales ſunt in perſonis ſicut differentia in ſpecie quam conſtituit, ſed non perſonales, vt innaſcibilitas & ſpiratio communis ſunt in perſonis aliquibus, ſicut accidẽs in ſuppoſito. ibidem. 2.7.
Relationes non ſunt per prius in eſſentia, quàm in perſonis diuinis nec ſecundum rem, nec ſecundum rationem. ibidem.8.
Relatio an prius ſit in fundamento, quàm in ſuppoſito. ibid.8.
Relatio licet ſit in fundamento, non tamen facit ipſum referri, ſed ſolum facit ſuum ſuppoſitum referri. ibidem.8.
Relationes ſeminales creaturæ inditæ ſunt. 251.4.10. & 252.1.2. & 2.4.
Relatio eſt perfectio. 163.1.23
Relationes diuinæ non ſunt finitæ, neque infinitę. 183.1.13.
Relatio interdum eſt terminus motus. 192.4.8.
Relationes duæ eiuſdem ſpeciei poſſunt eſſe in eodem reſpectu diuerſorum fundamentorum. 197.3.19
Relatiuũ accipitur dupliciter, & ſecundum vnum modum deus poteſt facere extremum relationis ſine relatione, & ſecundum aliũ non. 278.2.11.
Religioſus non tenetur in omnibus prælato ſuo obedire. 179.1.4.
Religioſi poſſunt puniri à prælatis de tranſgreſsione præceptorũ diuinorum. ibidem.5
Religioſus debet obedire in iis quæ ſunt mutui obſequij. ibidem
Religioſus non tenetur obedire in illicitis ſuo prælato. ibidem.6.
Religioſus debet magis obedire epiſcopo vel archiepiſcopo (vbi monaſterium non eſt exẽptũ in quibus ſubditur) quã abbati. ibi. 2.4
Religioſus non eſt ſubditus epiſcopo ad ea, in quibus epiſcopus nõ habet poteſtatem. ibidem
Religioſus plus tenetur obedire papæ, quàm abbati. ibidem & 5.
Religioſi vouent tria principaliter. ibidem.6
Religioſi tenerentur nubere (omnibus aliis ipſis demptis mortuis, aut nolentibus nubere) vide illic optimum conſilium. 316.4.8.
Religionem intrare vtrum poſsit alter coniugum cum licentia alterius. 324.1.6.
Religionem egredi tenetur vir qui ſolenniter fuit profeſſus viuente vxore & conſentiente, nota quomodo. ibidem.2.7
Religionis ingreſſus plus impedit ſeruitium domini, quàm matrimonium. 329.1.1.
Remediũ non omne contra peccatum eſt ſacramentum. 317.4.16.
Remiſsio peccatorum eſt opus miſericordiæ, pluſquam opus iuſtitiæ. 293.1.6.
Remittere peccata deo conuenit authoritatiuè, Chriſto excellenter, & nobis miniſterialiter. 299.1.5. & 2.7
Remiſsio pœnæ debitæ pro peccato miniſterialiter poteſt competere puro homini. 305.1.10.
Remorſus conſcientiæ importat quandam triſtitiam. 169.4.13.
Remuneratio bonorum & punitio malorũ non poteſt eſſe in ſola anima, ſed debet eſſe in corpore & anima. 338.1.16.
Reparatio generis humani oppoſito modo ſe habuit ad ruinam. 202.4.10.
Reparare potuit deus naturã aliter, quã per ſatiſfactionẽ. 212.2.4.
Reparationẽ ſolũ inſinuauit Chriſtus per verba ſcripturę. 212.3.6.
Reparari naturã humanã per mortẽ Chriſti fuit congruũ. ibi. 7.8.
Reparationẽ fieri per hominẽ Chriſtũ deũ fuit cõgruum. 213.1.10.
Repræſentatiuum alterius repræſentat ipſum ſecundum conditionem eius realem. 119.4.10.
Repræſentatio aliqua trinitatis inuenitur in omni creatura. 15.2.7.
Repręſentari plura per vnum adęquatum, aut ſaltem excedens an ſit poſsibile. 81.3.14.
Repręſentans aliquid ex ſe realiter differt à repræſentante ad placitum & ex inſtitutione. ibidem.16
Reprobatio videtur eſſe oppoſita approbationi. 93.2.4.
Reprobatio videtur poſſe pertinere tam ad intellectum quàm ad voluntatem. ibidem
Reprobatio quid ſit. 93.2.4. & 3.8
Reprobatio non opponitur directè prędeſtinationi, ſed alicui antecedenti ad eam. ibidem.3.6.7.
Reprobari debent aliqui à deo. ibidem.8.
Reprobationis ſunt duo effectus. ibidem.8.
Reprobus an poſsit corrigi. ibidem.9
Repudium vxoris in veteri lege an fuerit licitum, opiniones duæ. 326.1.6.7.8.
Repudiatam vxorem vtrum licuerit in veteri lege reconciliare, opiniones duæ. ibidem.8.9.
Repudium permittebatur in veteri lege ad vitandum vxoricidium ibidem.
Repugnant magis inter ſe album & nigrum in quocumque gradu quàm magis album & minus album. 5.3.19.
Res ſiue reale prius dicitur de re abſoluta, & poſterius de reſpectu. 76.3.15.
Res vnius prædicamenti non continet rem alterius prædicamenti niſi in diuinis. 77.3.33.

Respectus & modi existendi sunt entia, quia sunt entis nō solum concomitatiuè vt accidentia absoluta, sed sunt entis quidditatiuè & formaliter. ibidem.
Resistere malo erat solum meritorium in natura lapsa. 145.3.2.
Resurrectionem Christi fuisse factam tertia die fuit conuenientissimum. 216.1.7.
Resurrectio tardata est vsque ad tertium diem, propter fidem nostram confirmandam. ibidem.8.
Resurrectio Christi facienda fuit tertia die, nostra verò expectanda vsque ad finem sæculi quare. ibidem.9.
Resurgere à peccato & cessare differunt. 154.1.5.
Resurrectio Christi quibus argumentis fuit probata. 216.1.5.6
Resurrectio Christi manifesta est dupliciter, scilicet argumento, signo, & testimonio. eodem 2.7.
Resurrectionis argumenta fuerunt sufficientia ad probandū propter quod inducebantur. ibidem.9
Resurrectionis argumenta sigillatim sumpta non probassent resurrectionem, sed bene simul sumpta. 216.3.10.
Resurgens à peccato potest ad maiorem, minorem, vel æqualem resurgere gratiam. 231.2.6.
Resurrectio finalis quare dicitur mysteriū, vel sacrū secretū. 248.1.1
Resurrectionem hominum esse possibilem, probatur tripliciter. 337.2.6.& 3.11.12.
Resurrectio nulla inclinatione partiū naturaliū fieri pōt. 337.3.10.
Resurrectio hominum est de facto futura. ibidem.4.13.
Resurrectio & generatio, non terminantur ad diuersos terminos. ibidem.14.
Resurrectio eadē numero non potest esse illorū, quorū substantia deperit cuiusmodi nō est hō, & hoc virtute supnaturali. 338.1.15.
Resurrectionem omnium fore probatur authoritate & ratione. 340.1.4.
Resurgent homines qui erunt viui tempore iudicij, & moriētur in raptu, corpora resoluentur, & subitò reparabuntur. ibidem.
Resurrectio dixit triplicem surrectionem contra triplicem casum qui est in morte. ibidem.5.
Resurrectio quę est collectio puluerū dispersorū fiet succesiuè. ib.
Resurrectio quæ est formatio corporum, & animario fiet immediatè à deo in instanti. ibidem.6.
Resurrectio omniū mortuorū non fiet in eodem instanti. ibi. 3.14.
Resurrectio cuiuslibet hominis erit in instanti, licet omnium non erit in eodem instanti, sed successiuè. ibidem.
Resurrectionis dies est incertus & hora. ibidem.
Resurrectionis horam varij variè assignant. ibidem.4.15.16
Resurrectionē fieri cum celeritate intelligitur dupliciter. ibid.17.
Resurrectio hominis qui nutritus est ex carnibus alterius hominis quomodo fiet, nota. 341.3.10.
Resurrectio bonorum & malorum erit cum omnibus illis quæ fuerunt de necessitate vitæ præsentis. ibid.4.7.
Resurrectio hominum fiet in aliqua quantitate, quam vnusquisque natus est consequi, vel est assecutus in statu iuuenili. 341.1.6.
Reuelator secretorū patris fuit filius propter tria. 181.1.1.& sequē.
Reuocatio differt à dispensatione. 104.2.6.
Reuolutiones temporis non fuerunt infinitæ. 109.1.10.11.
Reuolutiones cœli quāuis nō sint plures per interpositionē quietis sunt tamen plures, per signationem sensus & rationis. ibid. 1.15.
Romana ecclesia solum sibi retinet absolutionem à quibusdam excommunicationibus, & dispensationem super quibusdam irregularitatibus. 298.3.13.

S.

Sabbatum & omnes aliæ solennitates ordinatæ sunt in veteri lege in recognitionem alicuius beneficij. 244.4.11.
Sacerdote nolente baptizare, nisi propter pecuniam paruulū, quid faciendum. 262.2.10.
Sacerdos quomodo non tenetur dare Eucharistiam homini existenti in peccato publico quæ scit etiam &c. 270.4.5.& 271.1.6.
Sacerdos potest consecrare materiam in tanta quantitate, quantā potest habere præsentem duæ opiniones, quarum prima reprobatur. 277.1.4.& 2.6.
Sacerdos intendens consecrare tantum decem hostias, si vndecimam reperiat, an sit consecrata, & vtrum reliquæ decem, nota etiam modum dicendi. 277.3.3.4.5.6.7.
Sacerdos vnus in vitis patrū creditur ex speciali reuelatione quòd nunquam celebrauit. 281.2.11.
Sacerdos non potest licitè ab omni celebratione missæ cessare secluso omni impedimento legitimo. 280.4.5.6.
Sacerdotes plures, vtrum possint eandem hostiam secundum se totam, vel secundū suas partes simul consecrare. 281.2.5.6.7.8.9.10. 281.4.14.15.16.
Sacerdotes plures eandem hostiā cōsecrantes sic operantur quòd nullus eorum totum facit. ibidem.16.17.
Sacerdotes veteris testamenti claues non habuerunt. 301.2.5.
Sacerdos potest quemlibet peccatorē de quolibet peccato absoluere secundum aliquos qui improbantur. ibidem.4.6.7.
Sacerdos in casu necessitatis quemlibet potest absoluere ex priuilegio. 302.2.17.
Sacerdos quilibet nō pōt quēliber peccatorē absoluere. ibi. 3.18.19.
Sacerdos habet limitatam potestatem in remissione culpæ, & taxatione pœnæ. 304.1.6.
Sacerdos multa audit in confessione quæ non tenetur celare sub pœna peccati. 307.3.7.
Sacerdos quomodo tenetur celare peccata in confessione audita, & quando non. ibidem.
Sacerdos coactus corā iudice reuelare pēccata quæ audiuit in confessione potest iurare se nescire, non autem sponte. ibid.10
Sacerdotiū est propriè ordo cōprehendendo episcopatum qui est ordo perfectus, sed non minores ordines. 311.2.9.
Sacerdotes māiores sunt in ecclesia quantum ad potestatem iurisdictionis. 313.1.5.
Sacerdotes sunt æquales episcopis de facto quoad omnem potestatem, sed non secundū determinationē ecclesiæ opi. Hiero. ibi. 6.
Sacerdos administrans sacramenta si quid accipiat solum, accipit ad sustentationem ministri. 315.2.11.
Sacramenta restituunt ea quæ sunt necessitatis. 160.1.10
Sacramenta propter quid instituta sunt. 248.1.1.
Sacramenti diffinitio. eodem.2.2.& 3.10.11.
Sacramenti institutio ratione triplici vallata est. 248.2.2.
Sacramenti nomen quid significat. 248.3.7.8.
Sacramentorum distinctio. ibidem.9.
Sanatio an cui adhibetur spiritualiter vel corporaliter. ibidem
Sacramenti diffinitio data ab Hugone de sancto Victore calumniatur. eodem 4.12
Sacramenti non sunt plures diffinitiones secundum generalem rationem nominis. eodem.4.13
Sacramenta non sic fuerunt necessaria generi humano quin sine eis genus humanum potuerit saluari. 249.1.6.7.& 2.9.
Sacramenta institui debuerunt, quia expediens fuit generi humano. ibidem.7.
Sacramenta quo tēpore fuerūt necessaria generi humano. 249.2.9
Sacramenta creuerunt secundum crementum fidei. ibidem.11.
Sacramenti inexercitatio non est purè corporalis. ibidem.12.
Sacramenta requiruntur ad gratiam perditam recuperandā. ibi. 13.
Sacramēta veteris legis consistebant in rebus absq; verbis. eod. 3.5.
Sacramenta nouæ legis consistunt in verbis, non tamen in verbis & rebus. 249.4.8.9
Sacramenta omnia consistunt in vsu præter sacramentū Eucharistiæ. ibidem.10.
Sacramēta habent virtutē causatiuā characteris & ornatus in anima, & sunt causa dispositiua gratiæ secundum vnum modum dicendi qui improbatur. 250.1.11.12.& 3.17.18.
Sacramenta non sunt causatiua gratiæ, nec characteris in anima, nisi sine qua non. eodem 4.19.20.21.
Sacramenta nouæ legis & veteris non differunt per hoc quod illa nouè efficiunt quod figurant. 251.2.34.
Sacramenta veteris legis conferebant gratiam frequenter per opus operans. eodem.3.5.
Sacramenta veteris legis conferre gratiam tres modi contrarij ostendunt. eodem.4.13.& 3.7.8.9.10.
Sacramenta veteris legis quanto fuerunt legi nouæ propinquiora, tanto perfectiora. eodem 4.13.
Sacramenta veteris legis cessare debuerunt propter tria. 253.2.6.
Sacramenta legis veteris quando debuerunt cessare opi. August. & Hierony. eodem.3.7.8.
Sacramēta à solo deo instituta sunt p primariā authoritatē. 253.4.4
Sacramenta potuerunt ab homine institui per commissionē. ibi. 5.
Sacramenta omnia de facto fuerunt à deo instituta, quanuis de mīnoribus aliqui difficultent. 254.3.8.9.& 255.1.6
Sacramentorum numerus, & sufficientia habetur. 254.2.4.
Sacramenti effectus est duplex scilicet remissio culpæ, & collatio gratiæ. 305.1.10.
Sacramenta aliqua alicui applicantur per manus impositionem, & aliqua non. 208.3.8.
Sacramētū nō ideo præcisè est irreiterabile, quia in ipso imprimitur character, sed quia per ipsū quis deputatur ad actū sacrū. 312.3.12
Sacra vasa propter consecrationem nullo modo carius vendi possunt absque simonia. 315.1.9.
Sacramentum vt est bonum matrimonij, est dignius inter alia, licet bonum prolis quo ad obligationem sit principalius. 322.3.6.
Sacramentum aliquod potest dici necessarium dupliciter, scilicet ratione sui, & ratione præcepti. 269.3.5.
Sacramenta quędam sunt necessaria communitati alia cuilibet supposito communitatis. eodem.4.7.
Sacrificandi Eucharistiam locus quomodo intelligitur non esse extra ecclesiam. 280.4.12.
Samaritani parabola declaratur. 248.2.2.

Sanctificatio ſabbati quantum ad aliquid morale, & quantum ad aliquid cerimoniale. 244.3.6.
Sanctificatio eſt duplex, vna ſecundum legem communem & alia ſecundum diſpenſationem. 263.2.4.
Sanctificatio per baptiſmum ſolum fit paruulo nato ex vtero, nota ſecundum quas partes. ibidem.
Sanctificatio pueri ſecundum ſpiritualem diſpenſationem poteſt fieri in vtero. ibidem.
Sãctificati in vtero egent baptiſmo, vt recipiãt charactere. eo.3.6.
Satiſfactio pro culpa debet fieri illi in quem culpa fuit commiſſa, vel alteri de voluntate eius. 287.3.8.
Sancti tam maiores quàm minores orandi ſunt propter quinque rationes. 350.4.7.
Sanguis Chriſti & corpus manent tandiu ſub ſpeciebus, quandiu ipſæ manent. 279.1.4.
Sãguis Chriſti an & quomodo deſinat eſſe ſub ſpeciebus per admiſtionem non vini, vel alterius liquoris. ibidem.6.7.8.
Sanctorum interceſsio quomodo nobis prodeſt, 350.4.7.
Sancti ſic nobis proſunt quod impetrant pro nobis, licet non ſatisfaciant. ibidem.
Sapiẽtia dei ſũpta eſt triplici lib. ſ. creaturæ, ſcripturæ, & vitę. 1.1.2.
Sapientia appropriatur filio. 74.4.5.78.3.2.
Sapientia eſſentialis patris & filij eſt vna. 75.1.2.
Sapientia maior magis fuiſſet in vno quàm in alio in ſtatu naturæ integræ. 178.1.7.
Satisfacere nõ põt hõ p̃ pctõ deo ꝓpriè, licet bene largè. 285.3.6.
Satisfactio de pctis nõ fit p̃ operũ præceptorũ adipletionẽ. eo.4.8.
Satisfacere poteſt homo pro mortali, non tamen potuit purus homo ſatisfacere pro originali. ibidem.9.
Satiſfactio poteſt dupliciter accipi. eodem.4.5.
Satiſfactio non poteſt fieri propriè de vno peccato ſine alio ab illo qui pluribus eſt inuolutus. 289.1.6.
Satiſfactio poteſt fieri homini ſine acquiſitione gratiæ illius non tamen deo. ibidem.9.2.12.
Satiſfactio quã homò debet deo facere, debet fieri per opera pœnalia. 287.2.4.
Satiſfactionis tres ſunt partes, ſcilicet ieiunium, eleemoſyna, & oratio. ibidem.5.
Satiſfactio poteſt dici condigna dupliciter. 212.4.5.
Satiſfacere deo nemo poteſt ſecũdũ æqualitatẽ quantitatis ib.5.6.
Satisfacere poſſumus deo ſecundum æqualitatem quantitatis de congruo. 213.1.7.
Satiſfacere potuit pura creatũra pro natura humana ſuppoſita dei ordinatione. ibidem.8.9.
Satiſfacere tenetur homo pro peccato ad arbitrium ſacerdotis, cũ ſibi non conſtet de ſufficientia contritionis. 293.1.7.
Satiſfacere non poteſt vnus pro alio qui peccauit pœnitentia præſtante remedium contra recidiuum. 304..1.4.
Satiſfacere poteſt homo pro homine inter homines quo ad rem debitã, & quo ad iniuriã ſi voluntas iudicis interueniat. eod.2.9.
Scandalum proximi an impediat repetitionem bonorum temporalium. 331.3.6.
Scandalum Græcè, pẽdis offenſionem vel ruinã ſignificat. 331.1.5.
Scãdalũ quid ſit, & quomodo diſtinguitur in actiuũ & paſsiuũ. ibi.
Scandalum actiuum dupliciter fit. ibidem.
Scandalum paſsiuum nunquam eſt ſine culpa ſcandalizati, nec actiuum ſine culpa ſcandalizantis. 331.1.6.
Scandalum paſsiuum eſt quandoque ſine culpa ſcandalizantis, & actiuum ſine culpa ſcandalizati. ibidem.
Scandalũ paſsiuum non eſt ſpeciale, peccatũ, neque actiuum. ibi.7
Scandalizans intendit alium corrumpere, ſicut corripiens intendit alium emendare. ibidem.7.
Scandalum phariſæorum fuit tantùm paſsiuum, cui non correſpõdebat in Chriſto aliquod ſcandalum actiuum. eodem.2.9.
Scientiam & opinionem haberi de eadem re eſt omnium impoſſibile diſtinguendo eas per obiecta. 2.4.20.
Scientiam & opinionem habere de eadem re eſt poſsibile diſtinguendo eas per media. 3.1.24.
Scientia & fides quæ innititur authoritati humanæ poſſunt ſimul ſtare. 3.4.36.
Scientiam de diuinitate cauſari per miracula Chriſti, & apoſtolorum opi. eſt aliquorum. 4.1.44.
Scientiam non habuerunt apoſtoli, quòd Chriſtus eſſet deus propter miracula. ibidem.2.47.
Scientia interdum capitur pro notitia diuinorum, quã tradit ſcriptura diuinitus reuelata. ibi.3.48. & ibi.4 54.55.
Scientiam beatorum poſſumus intelligere notitiam doctorum magis illuminatorum. 5.2.11.
Scientia propriiſſimè dicta habet ſubiectum habẽs paſsiones ſubiecto diſtinctas, non ſic autem theologia. 9.1.22.
Scientia ſemper accipit denominationem vniuocam à ſubiecto ſuo. ibidem.23.
Scientia propriè nõ habet quòd deus ſit trinus, niſi accipiatur ſcientia pro notitia. ibidem.24.
Scientiarum diſtinctio ſecundum ſpeculatiuum & practicum eſt à fine formaliter, & à ſubiecto originaliter. 9.2.5.
Scientiam ſubalternari ſcientiæ eſt vnã ſub altera collocari quod ſit dupliciter. 10.2.5.
Scientia non ſubalternatur ſcientiæ ſecundum ſe, ſed in ordine ad ſcibile, quod ſit dupliciter. 10.2.3. & ſequen.
Scientia vniuerſalis aut particularis multipliciter. 82.3.4.
Scientia dei eſt vna ſecundũ rem, & plures ſecundũ rationẽ. ibi.4.8
Scientia dei eſt triplex ſimplicis notitiæ, viſionis, & approbationis ibidem.3.4.
Sciẽtia dei an ſit vniuerſalis an particularis. 83.2.7. & 3.14.15.16.17
Scientia dei quare dicitur tantum vna, cum tamen ponamus plures ideas. 85.2.7.8.
Scientia dei an ſit cauſa rerum. 88.3.3.4.
Scientia dei comparatur ad res vt cauſa, & earum cognitio infallibilis. 89.4.19.
Scientia dei an imponat neceſsitatem rebus. 90.1.20.21.22.
Scientia enunciabilium eſt duplex. 90.4.10
Scientiæ augmentũ & diminutio poteſt accipi dupliciter. 91.1.12.
Scientia dei an ſit augmentabilis & diminuibilis. ibidem.
Scientia viſionis & ſimplicis notitiæ quare ſic dicatur. 91.3.6.
Scientia dei an ſit menſura rerum. 92.1.14.
Scientia præſupponitur à diſpoſitione & prouidentia. ibi.2.6.
Scientia omnium an poſsit communicari. 98.1.4.
Scientia animæ Chriſti non æquatur ſcientiæ dei, licet omnia cognoſcat quantum ad id quod ſunt. 204.4.6.
Scientia Chriſti creuit ſecundum modum certitudinis. eodem.3.11.
Scientia poteſt creſcere ſecundum debitum, vel ſecundum aliquem modum certitudinis. ibidem.
Scientiæ & opinionis actus non poteſt ſimul ſtare, licet bene medium probabile & demonſtratiuum. 233.1.14.
Scientia hic acquiſita remanebit in patria, quantum ad actum & habitum. eodem.4.5.
Scientia acquiſita in via deſtruetur in patria quo ad neceſsitatem. ibidem.6.
Scientia & ſapientia quomodo differunt & diffiniuntur. 259.1.2.
Scire malum non eſt malum. 168.4.3.
Scitum à deo an neceſſariò eueniet. 90.2.24.
Scitum à deo an neceſſariò eſt verum. 90.2.26.
Scribi in libro vitæ quid ſit, & quot modis aliquis ſcribatur. 231.1.7
Scriptura ſacra reuelat ea quæ excedunt naturam, ſed tamẽ imperfectè, quia ex auditu. 1.1.4.
Scriptura ſacra tradit ea quæ à ſolo deo primò ſunt originaliter tradita. ibidem.
Scriptura ſacra quatuor dotibus cæteras præcellit ſcẽrias. ibi.5. & 6
Scriptura ſacra per ſupremam partem ſtatuæ Nabuchodonoſor ex auro puriſsimo fabricatam deſignatur. 1.2.7.
Scriptura ſacra aquæ comparatur quæ tantum in altum aſcendit, quantum ab alto deſcendit. ibidem.7 & 8.
Scripturæ ſacræ egreſsio eſt à ſummo cœlo, & occurſus eius vſque ad ſummum eius. ibidem.8.
Scriptura ſacra plena eſt myſteriis cœleſtibus 1.3.11.
Scripturam ſacram eſſe à deo reuelatam non eſt per ſe notum, ſed creditum. 1.2.10
Scriptus in libro vitæ an poſsit deleri. 93.2.9.
Scripturæ ſacræ nihil eſt addendum, niſi per modum elucidationis. 224.1.10.
Secundus liber conſyderat de tribus. 107.1.1.
Secundus ſententiarum cœlo comparatur propter tria. ibid.
Secundum, contra, & præter differunt. 103.1.4.
Secundum quod importans cauſam inhærentiæ prædicati ad ſubiectum accipitur dupliciter. 199.2.6.
Seductio mulieris ſecuta eſt peccatum internæ elationis. 145.2.10.
Semen non ſolum dicitur reſpectu viri, ſed etiam reſpectu mulieris. 158.2.6.7.
Semen eſt aliquid denſum à ſubſtantia & virtute naturæ generãtis ſecundum aliquos, quorum opinio reprobatur. ibidem.5.6.
Semen nõ poteſt eſſe ſubiectum peccati originalis ibidem.6
Semen diſcinditur de ſuperfluo alimenti. ibid.8.9.
Semen pueri non habent. ibidem.3.9.
Seminarium gloriæ animæ eſt gratia, & ſeminarium glorię corporis eſt inchoatio immortalitatis. 139.4.4.
Semen eſt ſuperfluum quo ad nutritionem & neceſſarium ad generationem. 140.4.9.
Senſibilia ſenſui præſentata cognoſcuntur per ſenſum. 119.2.21.
Senſualitas nominat appetitũ ſenſitiuũ ſecundũ quod nõ expectat deliberationẽ ratiõis, & ſic nullã pñtiã abſolutè nominat. 149.1.5.
Senſualitas eſt quædam vis animæ extra. 145.3.2.
Senſus non eſt perceptiuus rei ſpiritualis. 18.1.13.
Senſus poteſt immutari dupliciter. 126.2.4.

Sententia iniusta cuius error non est omnibus manifestus, in publico tenenda est. 300.1.1.2.3.4
Sententia excommunicationis solum ferenda est ab his qui possunt reddere suis partibus in foro contentioso. 300.2.7.
Separatur aliquis per minorem excommunicationem à participatione sacramentorum. 299.4.5.
Serpens æreus qui pendebat in deserto, potest dici aliquo modo sacramentum. 248.4.14.
Serui & seruæ sunt in duplici differentia. 312.2.7.& 3.8.
Seruitus superuenire potest ex parte viri ignorante & contradicente vxore, sed non econtra. 328.3.4.
Seruitus antecedens matrimonium non impedit ipsum, licet bene ignorantia eius respectu personæ melioris conditionis. 328.3.5.
Seruus per religionis ingressum maius infert præiudicium domino quàm per matrimonium. eodem.4.5.
Seruus non est res domini quantum ad actus naturales necessariò licet bene quantum ad actus superadditos naturalibus. 329.1.6.
Seruus non debet ordinari sine consensu domini, quanuis si ordinetur characterem suscipiat. ibidem.7
Seruus potest contrahere matrimonium ignorante, vel contradicente domino. 328.4.4.
Seruus contrahens domino sciente & permittente plus tenetur vxori debitum reddere quàm seruitium domino. ibidem.
Seruus de nouo conuersus ad fidem non debet relinquere dominũ quando non imminet periculum subuersionis. 332.3.17.
Sex rerum genera per sex dies significantur. 1.4.3.2.
Sydera dicuntur fieri in signa & tempora. ibidem
Sigillum iudicis nullo modo debet vendi. 315.1.11.
Signa omnia in quibus missus est spiritussanctus fuisse vera inquãtum huiusmodi est probabile. 45.2.7.8.9.10.
Significare quid sit. 59.3.6.
Signũ dupliciter pôt nominari nomine rei, cuius est signũ. 101.3.5.
Signum imaginis est statua erecta in corpore apparente. 136.1.2.
Signum est multiplex. 248.2.2
Syllogismus expositorius in diuinis non tenet, sumendo ly hæc essentia diuina pro medio. 77.2.31.
Symbolũ qd é, & qua necessitate & vtilitate sit oppositũ. 223.4.7.8
Symbolum est triplex, & propter tria codita sunt triplicia symbola ibidem.8.
Symbola tria eandem veritatem continent magis, vel minus explicatam 224.1.11
Similitudo inter deum & creaturas non est secundum speciem, sed secundum proportionem. 80.1.4
Similitudo & propinquitas licet valeant ad coniunctionem, non tamen ad omnem. 333.3.12.
Simonia à Simone dicta est qui voluit emere gratiam, vt postea opera sua venderet. 314.4.7.
Simoniacum est pro labore celebrationis missæ pecunias sumere. 315.1.10.
Simoniacum est in foro ecclesiæ quodlibet munus quod præsumitur inclinare voluntatem iudicis. eodem.3.6.
Simonia quæ est peccatum sola voluntate committitur, seu illa quę inducit pœnam iuris, tripliciter committitur. eodem 2.4 & 3.8.
Simonia quo ad deum committitur, qũoties propter aliquod bonũ quantumcunque paruum spirituale confertur. ibidem.6
Simonia non solum pecunia committitur, sed per munus à lingua & ab obsequio. eodem.3.8
Simoniam cõmitti in collatione simplicis beneficij, dupliciter intelligitur. eodem.4.4
Simoniacũ aliquid est de se, & aliquid ex sola iuris ꝓhibitiõe. ibi.8
Syntheresis includit aliquid pertinens ad intellectum, & aliquid ad voluntatem. 169.4.11.
Syntheresis dicitur electio cum aliquo. ibidem.12.
Syntheresis errare nõ pôt, quia respicit principia vniuersalia. 170.1.5
Singularia possunt cognosci ab intellectu creato antequam existant etiam secundum rationem suæ singularitatis. 82.2.3.
Singularia an cognoscantur per intellectum. ibidem.3.6
Singulare est vnum secundum esse reale. 116.4.14
Singularia sunt multiplicia. 119.3.6.
Singulare prius mouet intellectum quàm vniuersale. ibi.4.14.
Singularia plus habent de entitate quàm vniuersalia. ibi.15.
Singularia dependentia à causis realibus infallibiliter cognoscuntur ab angelo. ibidem.
Singularia præterita, futura per necessaria infallibiliter cognoscuntur ab angelo. ibidem.
Singularia dependentia à libero arbitrio dei futura nõ possunt ab angelo cognosci. 120.1.17.
Singularia sunt præsentia angelo per causas naturales. ibi.22.
Somnus non confert multum ad Eucharistiæ sumptionẽ. 269.1.15.
Sol & Luna obtenebrati sunt quomodo intelligitur. 107.1.1.
Sol in illo instanti in quo creatus est, hemisphærium nostrum illuminauit. 108.1.12.
Sol rectè irradiat super habitantes in zona torrida, quare magnus calor causatur. 137.3.7.
Solis mora super hemisphærium nostrum est minor, quàm in cæteris climatibus. ibidem.
Sol bis in anno transit per zenith capitis eorum qui manent sub linea æquinoctiali. ibidem.
Solennitas in voto addit vltra votum simplex traditionẽ rei promissæ. 330.2.11.
Solennizatio voti per susceptionem sacri ordinis, & perfectionẽ religionis differunt. eodem.3.5.
Solus, dictio exclusiua quomodo capitur in diuinis, & quibus termi nis adiungi debeat. 58.2.2.ibi.4.4
Speciei natura differt à generis natura. 14.2.5.
Species appropriatur filio. 74.4.7.
Speciei cõseruatio nõ é totalis causa plurificatiõis speciei. 117.4.17
Species non sunt ponendæ secundum aliquos in sensu cùm non se habeat vt obiectum eius, nec cognoscatur. 118.4.10.
Species non sunt ponendæ in intellectu, quia tales ab ipso cognoscerentur. 119.1.12.
Species licet in nulla sint potentia, in speciebus tamen corporeis non sensibilibus remanent quandoque species ad repræsentandum ei suum obiectum, sicut in dormientibus. ibid.14.
Species est eiusdẽ speciei cum illa re quam repræsentat. ibidem.17
Species magis propriè habet esse intẽtionalẽ quã lumẽ. 133.1.10.11.
Species eadẽ nõ pôt esse in phãtasia, & in ĩtellectu nostro. 136.4.6.
Species sacramentales in sumptione in quid cõuertuntur, nota. opi. Bar. & improba. 270.2.5
Speciebus motis ad motũ earũ nõ mouetur corpus Christi. 273.3.6.
Species sacramentales possunt aliquid immutare immutatione accidentali & substantiali. 278.3.6.7.& 3.8.10
Spectacula sunt triplicia, & nota à quibus tenetur retrahere pœnitens, & quibus possit adesse. 291.4.6.7.
Speculatiuè ex articulis nulla scientia potest aliquid deducere licet bene practicè. 9.2.7.
Speculatiua vel practica scientia vnde dicatur. 85.2.6.
Spelta Leodiensium creditur ab aliquibus eiusdem speciei cum frumento. 276.3.9
Spes & charitas non manent in damnatis. 221.2.9.
Spei non posse subesse falsum ostenditur. 222.2.4
Spei diuersæ sunt diffinitiones. 224.2.2.& 3.6
Spes de quibus est, nota. ibidem.2.
Spes dicitur quinque modis. ibidem.2.
Spes infusa non est absolutè necessaria ad inclinandum voluntatem in prosecutionem boni supernaturalis. ibidem.6
Spes est virtus largo modo dicta. 224.3.7.
Spei obiectum quid sit, an deus, an aliud à deo. eodem.4.5.6.7
Spes quomodo distinguitur à fide & charitate. ibidem.7.
Spes quomodo ordinatur ad fidem & charitatem. 225.1.8.
Spes & fortitudo non sunt idem. ibidem 11.
Spes quomodo potest dici certa. eodem.2.4.5.& 3.9.
Spei actus nõ é in beatis neq; dãnatis, sed in solis viatoribus. eo.2.6
Spei habitus potest esse in beatis & damnatis ibidem.7.
Spiratio in diuinis dicitur ꝓ habitudinẽ ad creaturas. 39.1.12.& 14
Spiritualia aliqua dicuntur multipliciter. 314.4.5.
Spirituale per essentiam nullo modo vendi potest, nec de iure, nec de facto. ibid.6.7.& 315.1.8.
Spirituale per attributionẽ vẽdi potest de facto, sed nõ de iure. ibi.
Spiritualia à spiritu creato sunt duplicia. ibidem.11.
Spirituales actus vendi prohibentur in Matthæo expressè. 316.1.12.
Spiritussancti nomẽ interdum conuenit omnibus personis. 36.3.8.
Spiritussancti nomen appropriatur tertiæ personæ propter aliquas congruitates. ibidem.9.
Sanctitas quomodo attribuitur spiritussancto. ibidem.
Spiritussanctum à patre procedere decuit, Græci à filio autẽ procedere non dicunt. 36.2.6.
Spiritussanctũ procedere à filio probatur ex eo quod pater producit. 36.2.7.8.9
Spiritussanctum à filio procedere non dicit Ioannes Damascẽ. neque negat cautè loquens. 36.4.12.
Spiritussan. non procedit perfectius à patre quàm à filio. 39.4.3.
Spiritussan. procedit principalius à patre quàm à filio. ibi.& 40.1.4
Spiritus sanctus quomodo dicatur procedere à patre mediante filio & quomodo immediatè. 40.1.4.5.
Spiritus sanctus quare non dicatur natus aut filius. 40.2.2.
Spiritus sanctus potest dici ingenitus. ibidem
Spiritum sanctum procedere tẽporaliter non est tantum mitti in donis sed in ipso. 42.3.4.
Spiritus sanctus datur prius natura quàm dona eius secundum formam non secundum materiam. 43.2.6.
Spiritum sanctum dari potest dupliciter intelligi, vel authoritate vel ministerialiter. 43.2.3.
Spiritus. datur ministerialiter ab omnibus, & bonis & malis. ibi.3.5.

Spirituſſanctus etiam poteſt dari ab omnibus occaſionaliter.ibidē.
Spirituſ.poteſt dari angelis an omnibus tā bonis quam malis. ibi.
Spirituſſancti miſsio viſibilis quid ſit. 45.2.6.
Spirituſ.propter miſsionē viſibilem non fuit minor patre. ibi.3.11.
Spirituſ.qualiter perſona diuina diligit ſe, & alias perſonas & nos an ſit verū, & quomodo de hoc triplex eſt opinio. 75.2.4.5.6.7.
Spirituiſancto bonitas appropriatur. 74.4.5.
Spirituiſancto appropriatur bonitas,yſus,connexio,& iſta præpoſitio in. 74.4.5.6.& ſequen.
Spiritus creatus bene eſt in loco diffinitiuè. 75.3.14.15.
Spiritum fuiſſe datum Chriſto non ad menſuram tripliciter intelligitur. 205.2.10.
Spiritus non poteſt pati à corpore per immiſsionem neque contra 342.3.11.
Sponſalia quid ſint,& quomodo fiant. 317.4.2.318.3.5.
Sponſalia conuenienter præcedunt matrimonium. 315.3.5.
Sponſalia quatuor modis contrahuntur. ibidem.
Sponſalia vt poſſunt inter aliquos contrahi, requirunt tempus ſeptennij. eodem.4.6
Sponſalia in octo caſibus dirimuntur. eodem.4.7
Sponſalia filiorū non poſſunt ſufficiēter fieri per parentes. 319.1.9.
Sponſalia ritè facta cauſant quendam gradum attinentiæ quæ dicuntur publicæ honeſtatis. 335.2.4.
Sponſalia quæ nulla ſunt,ſunt duplicia. ibidem.
Sponſalibus quæ de facto nulla ſunt,aut propter defectum conditionis,aut cōſenſus an cōtrahatur publicæ honeſtatis iuſtitia.ibi.
Sponſalia contracta ante ſeptimum annum vera,vel præſumpta,an impediant matrimonium contrahendum. ibidem
Sponſalia cauſant vinculum quod impedit matrimonium contrahendū,& dirimit cōtractū ratione illius ad quod ordinātur.ibi.6
Sponſi conuenientes intentione reddendi quod promiſerant,matrimonium conſummant. 319.3.5.& 8.
Sponſi conuenientes intentione fornicaria, vel altero tantum verū matrimonium nō cōſummāt ſecundū forū cōſcientiæ.ibi.6.7.
Statura Nabuchodonoſor ſignificat hominem omni genere ſcientiarum,& artium perfectum. 1.2.7.
Status pueri eſt triplex. 263.2.7.
Stellæ aliquæ ſunt in octaua ſphæra,& aliquæ in inferioribus quæ dicuntur planetæ. 134.1.4.
Stellæ in octaua ſphæra ſolum mouētur ad motum illius. ibid.2.5.
Stellæ mouentur in epiciclis & ecentricis. ibidem.6.
Stimulus quem habuit Paulus non fuit carnis,ſed ab hoſte.142.3.7.
Subalternationis propriè ſunt duo modi licet aliqui nitantur plures ponere. 10.3.8.& ſequen.
Sabalternationi nō ſufficit ſupponere illa quæ in alia ſcientia probantur & vti eis. 11.2.8.
Succeſsio eſt quādo aliquid acquiritur,&aliquid deperditur.113.2.7
Succeſsiua differunt à permanentibus in duobus. 339.1.12.
Succeſsiua non poſſunt eadem numero reparari. 338.4.11.& 339.1.13.14.15.
Subditus non tenetur in omnibus obedire ſuperiori. 129.4.12.
Subiectum ſcientiæ habet tres conditiones. 7.3.6.
Subiectum theologiæ quid ſit prout ſubiectum dicit habitum quo aſſentimur his quæ in ſcriptura ſacra traduntur. 7.4.9.
Subiectum theologiæ vno modo acceptæ eſt ſub ratione determinata quæ eſt ratio ſaluatoris. 8.3.16.17.18.
Subiectum theologiæ quæ deducitur ex articulis fidei eſt deus, ſicut & ipſius theologiæ. 8.4.21.
Subiectum naturaliter prius eſt accidente. 116.3.9.
Subiecta diſtincta non poſſunt denominari ab eodem actu intrinſecè,ſed extrinſecè. 173.2.6
Subiecta aliquando habent eſſe ſimpliciter, aliquando ſecundum quid ſecundum diuerſas cooperationes. 201.4.8.
Subſiſtēs in natura humana,& ea quæ ſunt de ratione ipſius præintelliguntur,an ſimul intelliguntur dū natura eſt humana.7.4.10.
Subſiſtentia ſuppoſitalis eſt æquè perfectè in natura inferiore, ſicut in ſuperiore. 184.4.11.
Subſtantia capitur interdum pro principio ſubſtandi quæ materia. 60.4.16.
Subſtantia capitur ab Auguſtino interdum pro ſuppoſito. 61.1.20.
Subſtantia in diuinis dicitur res per ſtans. ibidem.1.4.
Subſtantia materialis diuiditur in materiam, formam,& compoſitum &c. 116.2.16.
Subſtantia ſimplex non continetur ſub materiali. ibidem.
Subſtantiæ merè accidentaliter conuenit eſſe per ſe. 181.4.9.
Subſtantia ideo eſt imperfecta,quiā accidens ipſam informat & actuat. ibidem.10.
Subſtantiæ recipiunt triplicem differentiam nominum. 190.4.15.
Subtile in corporibus opponitur ei quod eſt eſſe groſſum tam ratione quantitatis quàm qualitatis. 343.3.6.
Subtile ratione quantitatis quid ſit & proprietas eius ibidem
Subtile ratione qualitatis quid & eius conditiones. ibidem.
Subtilitatē corporū glorioſorū ponētes duę opi.errauerūt.ib.4.7.8
Subueniēdū nō eſt proximo cōtra ordinē iuris naturalis. 260.1.12.
Suffragia poſſunt alicui valere dupliciter. 350.2.7.
Suffragium viui inquantum voluntarium prodeſt facienti, & inquantum pœnale illi cui fit. ibidem
Suffragia viuorum prodeſſe defunctis poteſt dupliciter intelligi. 349.2.5.
Suffragia viuorū nō ꝓſunt defūctis quo ad liberationē à culpa.ibi.
Suffragia viuorum prodeſſe defunctis oſtenditur via orationis & ſatiſfactionis. ibidem.
Suffragia viuorum proſunt defunctis inquantum charitate vniuntur adinuicē,& intentio viuorum refertur ad mortuos. ibi.5.6.
Suffragia eccleſiæ nullo modo prodeſſe damnatis probatur à doctore. 350.1.10.
Suffragia viuorum ſolum prodeſſe illis pro quibus fiunt aliqui dicunt, & ſolum proſunt bonis, & non malis pro quibus fiunt ſecundum alios. ibidem.2.6.
Suffragiorum valor poteſt dupliciter valere. 16.2.7.
Suffragium plus valet illi qui plus habet de charitate quātū ad valorē quæ eſt conſolatio vel gaudium ſecundū aliquos.ibi.7.& 8.
Suffragium ſolum prodeſt illi cui applicatur per modū ſatisfactionis & recompenſationis. ibidem.7.
Suffragia ſolum proſunt mortuis qui meruerunt in hac vita, quod illis prodeſſent. ibidem,9.
Suffragium non prodeſt alicui ex neceſsitate naturæ, ſed ſolū per intentionem applicantis,ſicut vox doctoris vel lumen.ibidē.10.
Suffragium prodeſt omnibus capacibus per modum congratulationis,ſed non per modum ſatiſfactionis. ibidem.11
Sulphur & ſpiritus procellarum quomodo dicuntur pertinere ad pœnas damnatorum. 363.2.8.
Sumptio Euchariſtiæ extra caſum neceſsitatis poſt cibum medicinalem eſt contra præceptum eccleſiæ. 268.4.11.12.
Sumptio corporis Chriſti poſt cibum ſumptum per modum medicinæ non eſt de ſe mala. eodem 3.4
Sumptio Euchariſtiæ ex parte ſuſcipientis eſt duplex. 269.2.6.
Superbia poteſt tripliciter accipi. 174.2.7.
Superbia quæ eſt quidam contemptus legis diuinæ dicitur initium ſecundum aliquos omniū peccatorum & non radix. ibidem.
Superbiæ quatuor ſunt ſpecies. 172.4.2.
Supererogatio quædam cadit ſolum ſub conſilio, alia eſt quæ pertinet ad neceſsitatem ſalutis. 288.4.8.
Superfluitates oſtendentes defectum naturæ non fuiſſent in Adā, vt ſudores,putredines. 140.4.9.
Superfluitates oſtendētes perfectionē naturæ fuerunt in Adā. ibi.
Suppoſita nō per relationes,ſed per abſoluta diſtinguuntur in creaturis,in diuinis contra. 4.1.41.
Suppoſitum an in ſua ratione includat intrinſecè aliquid quod accidit naturæ. 78.4.6.
Suppoſitum differt à natura ſecundum aliquos, quia de ratione eius eſt per ſe ſubſiſtere non de ratione naturæ. 79.1.14
Suppoſitum & natura an differant in creaturis.ibi. 4.22.23.24.
Suppoſitū eſt natura ſingularis in prædicamēto ſubſtantiæ 116.2.4.
Suppoſitū diuinū & ſuppoſitum creatū quomodo differūt.182.2.7.
Suppoſitum diuinum & natura diuina diſtinguuntur. 184.2.18.
Suppoſitum dicitur tripliciter. 183.4.5.
Suppoſitum propriè non reperitur in diuinis. 184.2.16.
Suppoſitum propriè ſolum inuenitur in illis in quibus inuenitur genus & ſpecies. ibidem.
Suppoſitorū pluralitas in Chriſto ſicut ꝓſonarū repugnat 194.2.7.
Suppoſitis quo ſolum attribuitur actio & non naturæ. 202.1.8.2.9.
Supra & infra quandoque dicunt ſolum gradum ſitus. 217.2.10.
Supremum an poſsit ſemper dari vbi datur infimum. 97.4.27.

T.

Temperantia & intemperantia ſunt eiuſdem ſpeciei naturæ & nō moris. 166.4.6.
Temperantia & fortitudo ſunt in appetitu ſenſitiuo. 149.2.10.
Temperatus & incontinens tenetur æqualiter dirigere actus ſuos. 171.3.10.
Tēporalis proceſsio.ſſ.ad creaturā pōt dupliciter intelligi. 42.3.4.
Temporale quid ſit & quid æternum. ibidem.7.
Temporalis effectus non ponit mutationem in deo. 107.2.2
Tempus,æuum & æternitas differunt. 55.1.6.
Tempus duplex,continuum & diſcretum. 113.3.4
Tempus habet eſſe per exiſtentiam ſuarum partium.ibidem. 4.14.
Tempus continuum eſt menſura rerum corruptibilium. 115.2.15.
Tempus diſcretum eſt quantitas. 114.1.5.
Tempus per ſe eſt menſura ſucceſsiuorum per accidens menſurat ea quæ tempori coēxiſtunt. ibidem.2.7.
Tempus eſt menſura motus per quem res aliter & aliter ſe habent. 113.1.6.
Tempus hominis eſt triplex. 318.4.6.
Tempus quod eſt mora continua erit poſt reſurrectionem,ſed non tempus

tempus, quod est passio primi motus. 346.1.18.
Tenebræ erant super faciem abysi, & carentia luminis. 130.2.2.
Tenebræ bifariam dicuntur. ibidem.
Tentatio duplex, exterior & interior, & interior duplex. 142.1.2.
Tentatio est motus natus inclinare in illicitum. ibid.2.8.
Tentatio de natura sua habet tria. ibid.4.
Tentatio Abrahæ fuit solum per quandam similitudinem. ibid.6.
Tentatio carnis semper est peccatum, non autem semper tentatio hostis vel mundi. 142.2.8.9.
Tentatio carnis non est appetenda. ibid.3.4.
Tentatio dæmonis & mundi & victoria simul sunt appetendæ, & non primum per se. ibidem.5.
Tētationi nō cōsentire laudabilius est q̄ non posse tētari. 144.2.2.
Tētationis ordo in nobis assimilatur tentationi parētum. 148.4.2.
Terminus generationis dupliciter aliquid dicitur. 137.2.4.
Terminus concretus positus à parte prædicati, vel cum implicatione accipitur pro formabili signato. 199.3 7.
Terra sexta die ornata est animalibus. 134.3.2.
Theologia accipitur tripliciter. 2.2.6.
Theologia non pollent fideles plurimi, quanuis sumpto nomine scientiæ. ibid.9.
Theologia vt dicit habitum quo defenduntur articuli, non est scientia. 4.2.47.
Theologia vt dicit habitum eorum quæ deducuntur ex articulis, vtrum sit scientia. ibid.3.48.
Theologia pro habitu eorum quę deducuntur ex articulis est scientia largè dicta. 4.4.53.
Theologia qualitercunque sumpta dici potest sapientia ratione subiecti seu materiæ. ibid.54.
Theologia vtrum sit scientia supposito lumine fidei. 5.1.1.
Theologiam esse scientiam propriè dictam inquantum articuli sunt in quodam lumine medio cogniti est vna opinio. ibid.6.
Theologiam dicunt aliqui nec practicam, nec speculatiuam, sed affectiuam, qui non tenentur. 9.4.14.15.19.
Theologia quæ est habitus eorum quę traduntur in sacra scriptura est scientia practica. ibi.4.20.21.22.
Theologia pro habitu quo articuli fidei defenduntur, est simpliciter speculatiua. 10.1.23.
Theologia quomodo dicitur nobilior aliis scientiis. ibid.24.
Theologus assentit huic, corpus Christi est in sacramēto non propter euidentiam, sed propter authoritatem sacræ script. 5.2.15.
Theologus hoc solum præstat simplici fideli, quòd scit adducere authoritatem scripturæ. ibidem.
Theologia non est vna scientia, sed plures. 7.1.4.
Theologia accipitur tripliciter. 7.3 6.
Theologiæ vno modo acceptæ subiectum est actus meritorius ordinabilis ad beatitudinem. 7.4.9.
Theologia dicitur practica à fine remoto plus q̄ à proximo secūdum aliquos, cuius oppositum tenet doctor. 9.2.7.8.9.10.
Theologia nostra non subalternatur propriè scientiæ beatorum, quanuis à scientia dei & beatorum dependeat. 10.4.11.
Theologia non subalternat sibi alias scientias. 11.1.5.
Theologia nulli scientiæ subalternatur. ibid.6.
Theologia propter tria non dicit propter quid de principiis aliarum scientiarum. ibid.2.10.
Thesaurus ecclesiæ quomodo ex merito Christi constare dicitur, & an ex meritis passionis sanctorum. 304.3.6.
Timoris diuisio in castum, filialem, seruilem, & initialem, penes quid accipitur. 238.1.5.6.
Timoris quid est obiectum immediatum. ibid.7.
Timor seruilis quantum ad actum & habitum est bonus, licet sit imperfectus. eod.2.8.
Timoris obiectum est malū quod fugitur, & amoris est bonum. ib.
Timor castus differt per essentiam à timore seruili. 238.3.5.6.
Timor quomodo minuitur & per quod secundum habitum & secundum actum. eod.4.4.
Timor est quadruplex. 236.4.2.
Timorum descriptio. ibidem.
Timor est aliquid perfectius virtute, accipiendo timorem pro dono. 237.4.7.
Totalitas & partialitas essentialiter est quantitatis & materię subiectiuè. 79 2.28.
Totū est quadruplex, s. essentiale, integrale, vniuersale, numerale. 55.4.6.
Totū essentiale nō est ī diuinis, neq; integrale, neq; vniuersale. ib.
Totus Christus an fuerit in sepulchrò & in inferno. 214.4.5.6.7.
Traductio importat originem & decisionem. 139.1.3.
Traianus non fuerat damnatus sententia finali antequam fuerat vitæ miraculosè restitutus. 350.2.15.
Traiano factum est singulare priuilegium, quod non est omnibus aliis concedendum. ibidem.
Transformatio alicuius in aliud fit dupliciter. 359.4.22.
Transformatio nostri in deum consistit præcipuè in habere deū, & assimilari deo, quod fit per visionem. ibidem.
Translatiuè & metaphoricè debent aliqua nomina attribui deo. 80.1.3.
Translatio quando sit facienda. ibidem.
Translatio qua de deo aliqua dicimus metaphoricè, est vtilis propter tria. ibid.2.5.
Translatio qua quid deo attribuimus conuenientior fit à rebus vilioribus quàm perfectioribus. ibid.7.
Transmutatio innotescit materia, forma & composito. 116.2.16.
Transmutatio est triplex. 205.4.5.6.
Trinitatis articulus nō potest demōstrari ex aliquo creato. 5.3.16.
Trinitatis articulus quomodo habet ordinem ad actum meritorium, qui est subiectum theologiæ. 7.4.10.
Trinitatis articulum demonstratiuè scire quidam nituntur probare. 16.4.5.
Trinitatis articulum non posse demonstrari probatur. 17.1.11.
Trinitatis articulum ad persuadendum, recurrendum est ad infinitatem diuinæ perfectionis. 17.2 14.
Trinum in personis esse deum, est deo intrinsecum. 4.1.41.
Trinum deum possibiliter esse demonstrari non potest. ibidem.
Trinum & vnum deum esse miraculosè sciri potest à viatore secūdum quosdam. ibid.42.
Tristitiæ corporales & afflictiones grauiores videntur nobis pœnis damnatorum propter tria. 348.1.10.
Tristitiam non potest habere creatura habens de deo perfectam cognitionem beatificam. 359.4.25.
Tristitia quomodo intelligitur minuere delectationem. 361.3.8.

V.

Valor meriti attenditur secundum virtutē spiritus sancti nos mouentis. 152.4.7.
Vbique esse an sit proprium dei. 86.2.3.&4.13.
Vbi dare primum & vltimum illa sunt finita. 109.1.9.
Vegetatiuum & sensitiuum in essentia animæ bruti nullo modo differunt. 15.1.8.
Velle non potest causari in voluntate absq; hoc quod cognoscere non causetur in intellectu. 22.3.14.
Velle est finis & eligere mediorum ordinatorum in finem. 123.4.7
Velle mori & nolle fuerunt in Christo, nota quomodo. 207.2.9.
Velleitas & voluntas differunt. 103.1.5.
Venditio cadens super temporale cui est annexum spirituale, non est simoniaca. 316 2.13.14.
Vendere simplex beneficium ecclesiasticum non est de se simoniacum, & ideo papa non peccat hoc faciendo, quia non ligatur à iure secundum aliquos qui improbantur. 317 4.8.
Veniale minuit in nobis habilitatem causatam ex frequenti conuersione ad deum. 53.2.24.
Veniale peccatum secundum actum impedit effectum eucharistię in suscipiente. 279.4.7.
Veniale opponitur feruori charitatis. ibidem.
Veniale peccatum an possit dimitti sine mortali, duo modi contrarij, quorum primus improbatur. 290.4.5.6.
Veniale peccatum non obscurat mentem diminuendo lumen gratiæ. 291.1.11.
Veniale peccatum post hanc vitam si sit sine mortali, potest remitti. 306.3.6.
Veniale peccatum non dimissum quoad culpam punitur in inferno pœna æterna, non sic autem quando fuit dimissum. eod.4.6.
Veniale remittitur per extremam vnctionem. 309.1.7.&2.8.9.
Verbale nomen degenerat in adiectiuum, ideo pluraliter potest dici. 70.2.8.9.
Verbum dicitur quadrupliciter, sed principalius est verbum mentis. 66.1.7.
Verbi ratio quid complectatur. ibidem.
Verbum in nobis nihil est aliud q̄ actus intelligendi. 67.2.26.
Verbum dicitur magis actus reflexus quàm actus. ibid.27.
Verbum in diuinis est ipse actus intelligendi quo deo manifesta sunt omnia. ibidem.4.3.
Verbū de vi nominis dicit quid essentiale, & nō personale. 68.1.6.
Verbum esse quod sit proprium filij, debet intelligi quòd sit appropriatum ex consuetudine loquendi. 68.2.11.
Verba temporalia dicta de deo nullam mutationem ponunt in ipso, sed solum nouum effectum in creatura. 107.2.2.
Verbum non est compositum ex partibus intrinsecis ratione humanitatis assumptæ. 194.2.4.
Verba consecrationis quomodo tenentur recitatiuè an personaliter, & concluditur quòd personaliter. 268.1.18.19.20.
Verba consecrationis an aliquid demonstrant quoad sensum, vel quoad intellectum. ibid.21.22.23.
Verecundia potest imperfectionē in eo qui verecundatur. 283.2.11.
Verecundia non solum est culpa etiam de his quæ habēt speciem culpæ. 322.3.6.

Veritas eſt conformitas intellectus ad rem. 56.2.8.
Veritas non poteſt defendi per illud quod eſt erroneum.109.3.23.
Veritas ex ſenſu deducta poteſt intelligi abſque dono ſupernaturali. 153.3.5.
Veritas fidei poteſt dupliciter intelligi. ibidem.2.6.
Veritas fidei per coniecturam poteſt cognoſci ſine ſupernaturali lumine. ibid.3.5.
Veritas eſt adæquatio intellectus ad rem. 166.4.7.
Veritas vitæ, doctrinæ,& iuſtitiæ non eſt propter ſcandalum puſillorum ſimpliciter omittenda, ſed occultanda vel differenda ad tempus. 332.3.8.
Verſio eſt aliquid habere non eſſe à deo poſtquã habuit.108.4.29
Verſio præſupponit mutationem. ibidem.
Vertere eſt non dare cui prius dabatur. ibidem.
Verſio poteſt coëxiſtere infinitæ durationi à parte poſt, ſicut creatio à parte ante. ibidem.
Veſtigium quid ſit. 19.2.7.
Veſtigij rationem inueſtigare oportet habere adaptationẽ.19.2.11
Veſtigij partes non aliquid addunt ſuper rem faciens compoſitionem. 19.2.9.
Veſtigium trinitatis poteſt magis aſsignari in accidentibus. ibid.
Viatori non poteſt communicari omnis illa cognitio quæ nõ poneret eum extra terminum viæ,duplici cauſa. 6.4.16.
Viator duo dicit. ibidem.
Victus in pugna ſpirituali & corporali non ſe habent eodem modo. 123.3.6.
Vitia non ordinantur inter ſe ſicut virtutes. 235.4.8.
Vitia non debent dici cardinalia ſicut virtutes. ibidem.
Videre in libro vitæ eſt videre in ipſo deo per manifeſtam viſionem. 1.1.4.
Videns eſſentiam non poteſt peccare illam videndo, quando apprehenditur finis. 124.1.8.
Vidẽs euchariſtiã nõ peccat,licet bene tãgens vel guſtãs.270.4.12
Vir non peccauit eo modo quo mulier peccauit. 143.2.2.
Vir fuit magis deceptus quàm mulier. ibidem.
Vir peccauit,quia credebat mortale eſſe veniale. ibidem.
Vir dimittens vxorem ob fornicationem non poteſt alteram ducere. 328.1.5.
Virorum pluralitas reſpectu vnius vxoris eſt contra principalem finem matrimonij, non autem pluralitas vxorum reſpectu vnius viri. 325.2.16.
Virum interficere vxorem dupliciter contingit, ſcilicet per iudicium ciuile,& per ſeipſum. 329.3 5.
Virginitas in ſtatu naturæ integræ non manſiſſet cum matrimonio. 141.1.10.
Virginitas in primo ſtatu non plus fuiſſet licita q̃ cõiugium. ibi.9
Virginitas ſecundum ſe in hoc ſtatu non eſt bona niſi quia promouit ad maius bonum. ibidem.
Virginitas eſt licita naturæ corruptæ, vt quis liberius vacet contemplationi,& carnalibus facilius abſtineat. ibidem.
Virgo naturaliter non poteſt concipere. ibidem.
Virginitas non eſt bona ſecundum ſe, licet bene per accidens & per modum medi næ. 326.2.5.6.
Virginitas melior eſt matrimonio in ſtatu moderno. eod.3.7.8.
Virtus cæli empyrei ignoratur,ſicut quando magnes attrahit ferrum ignoramus quid influat. 112.4.4.
Virtutes ſpũales angelorũ deſignãtur per quædam organa.126.1,5
Virginitas mentis in primis parentibus non fuiſſet deperdita in actu matrimonij ſecundum aliquos,quorum opinio reprobatur. 140.4.5.6.
Virginitas eſt propoſitum firmiſsimum abſtinendi à delectationibus venereis. ibidem.
Virtus non eſt in ſenſualitate. 149.2.10.
Virtus eſt qualitas animam informans. 152.1.2.
Virtus eſt principium merendi. ibidem.
Virtus ſecundum nomen habet ortum à vi vel violentia. ib.2.4.
Virtus determinat appe tum ad bene agendum. ibid.5.
Virtus non eſt potentia nec actus. ibidem.
Virtus eſt habitus perficiens potentiam ad medio modo appetendum. ibid.3.9.
Virtutes ſunt multiplices. 155.3 4.
Virtutes Theologicæ fuiſſent in ſtatu innocentiæ. ibidem.
Virtutes intellectuales fuiſſent in ſtatu innocentiæ. ibidem.
Virtutes q̃ ſunt circ operationes fuiſſent in ſtatu innocẽtiæ. ib.5.
Virtutes morales moderantes paſsiones non fuiſſent neceſſariæ cum iuſtitia originali. ibidem.
Virtutes infuſæ morales vel innatæ potuerunt eſſe in primo ſtatu. ibid.4.4.
Virtus vini conuertentis aquam paulatim per admiſtionem aquæ diminuitur. 158.1.12.
Virtus vna non eſt potior altera. 176.1.6.
Virtutes theologicas eſſe tres probatur. 217.2.1.
Virtus dupliciter accipitur. 219.4.6.
Virtutes non importantes imperfectionem in actu ſuo fuerunt in Chriſto pleniſsimè. 220.1.10.
Virtus conſyderatur ſecundum eſſe morale & eſſe naturæ.eo.4.5.
Virtutem theologicam habere deum pro obiecto dupliciter intelligitur. 224.4.6.
Virtutibus moralibus non eſt proprium conſiſtere in medio inter vitia. 225.1.9.
Virtutibus moralibus an conueniat eſſe inter duo vitia. ibidem.
Virtutes theologicæ imperant actus virtutum quæ ſunt circa media ad fidem. ibid.11.
Virtutes cardinales numerantur & diſtribuuntur. 234.2.2.
Virtutes eſſe in nobis à natura dupliciter intelligitur.eod.3.4.5.6.
Virtutes inſunt nobis à natura vno mõ & nõ alio modo.ib.4.5.6.
Virtus conſiſtit in medio accepto inter extrema exceſſus & defectus. 235.3.4.7.
Virtus non conſiſtit in medio exiſtente inter extrema,quorum alterum bonum eſt,& alterum malum. ibid.4.7.
Virtutes intellectuales conſiſtunt in medio exiſtente inter extrema exceſſus & defectus. ibid.6.
Virtutes morales quantum ad actum non remanebunt in patria. eod.4.5.9.
Virtutes morales quatuor debent dici cardinales. 236.1.4.5.
Virtutum moraliũ cardinalium ſufficientia & numerus patet. ibi.
Virtutes theologicæ nõ debent dici proprie cardinales. eod.2.7.
Virtutes quare dicuntur cardinales. 236.1.5.
Virtut morales non oportet infundi neque in pueris, neque in adultis. eod.3.7.8.9.10.
Virtutes theologicæ faciunt nos rectè couuerſari in vita ſpirituali ſicut morales in ciuili. eod.4.11.
Virtutum connexio multipliciter contingit. 240.3.6.7.8.
Virtutes morales non dependent à theologicis quantum ad eſſentiam & quidditatem. eod.3.7.
Virtutes morales connectũtur cũ theologicis diſpoſitiuè.eo.4.10.
Virtutes intellectuales non habent eſſentialem connexionem cũ virtutibus moralibus. 241.1.4.
Virtutes morales connexæ ſunt cum intellectualibus diſpoſitiuè. ibid.7.&.2.9.
Virtutes morales non ſunt inter ſe eſſentialiter & immediatè cõnexæ. eod.2.4.
Virtutes morales connectuntur in prudentia. ibid.5.
Virtutes morales ſecundum eſſe perfectum ſunt connex adinuicem diſpoſitiuè. eod.3.6.
Virtutes intellectuales non eodem modo connectuntur ſicut morales. ibid.8.
Virtutes multæ non poſſunt perfectè haberi niſi homo excitetur circa materias aliarum virtutum. ibid.9.
Virtutes theologicæ ſunt perfectiores acquiſitis, & intellectuales moralibus,& vna moralis altera. 242.1.5.6.
Virtutes quomodo æquales ſunt aliqualiter ſecundum proportionem vide. ibid.7.
Virtutes cauſari ex actibus noſtris probatur. 234.4.5.
Virtus generalis dicitur dupliciter vbi notatur quomodo pœnitẽtia eſt virtus generalis. 284.4.8.
Virtutes theologales non poſſunt inter ſe comparari in via quoad nobilitatem earum. 359.2.18.
Viſio diuina non ſufficit ad impeccabilitatem. 144.4.11.
Viſionem diuinæ eſſentiæ nudam & apertam neceſsitate naturæ ſequitur gaudium. 354.1.10.
Viſionem beatam cauſat diuina eſſentia intellectui creato repreſentata ſecundum ordinem diuinæ gratiæ. 356.4.24.&.357.1.25.
Viſio creatarum rerum in verbo eſt duplex. 358.1.13.
Viſio creaturarum eſt ſicut cauſale in cauſatiuo. ibidem.14.
Viſionis medium eſt duplex. 355.3.6.
Viſio dei intuitiua poteſt communicari alicui creaturę abſq; beatitudine comprehendente omnem perfectionem creaturæ poſſibilem. 360.4.5.
Viſio intuitiua dei non poteſt creaturæ rationali communicari, quin beatificet. ibidem.
Viſio cõmunicata Paulo in raptu fuit beatificata beatitudine quæ eſt per actum. 361.1.7.
Viſio Pauli in raptu fuit æquè beatifica abſque lumine gloriæ ac ſi fuiſſet ſemper coutinua. ibidem.
Viſio dei abſque viſione creaturarum eſt æquè beatifica eſſentialiter ſicut cum illa. ibid.8.
Viſio beatorum poſt reſurrectionem augebitur intenſiuè ſecundum aliquos. ibid.2.1.
Viſitantes accipientes pecuniam non accipiunt pro precio correctionis,ſed pro ſuſtentatione miſtri. 315.2.14.
Vita noſtra quomodo dicatur conſiſtere in viſione æterna. folio 149.1.7.
Vita naturæ immediatè reſpicit eſſentiam animæ. 151.4.12.

Vita

Vita triplex in homine.s.sensitiua,contẽplatiua,& actiua. 236.1.5.
Vita humana diuiditur in actiuam,& contemplatiuam,& non vita absolutè sumpta. 239.1.6.&.2.8.
Vita vniuscuiusque hominis consistit in eo in quo maximè delectatur. ibid.6.
Vitæ diuisio in actiuã & contẽplatiuã esse sufficiens ostẽditur.ib.7
Vita actiua dupliciter accipitur, & secundum vtrumque modum potest contemplatiuè comparari. 239.3.5.
Vita actiua an sit contemplatiua melior. ibid.5.6.7.8.
Vita actiua est magis necessaria in vita ciuili quàm contemplatiua. ibid.8.9.
Vita contemplatiua est nobilior actiua,quare. eod.3.7.
Vita contẽplatiua nõ dimittitur propter actiuã singularẽ.eo.4.12.
Vita actiua per quam homo nititur bonum in illos transfundere, est melior contemplatiua. eod.4.4.
Vita contemplatiua respectu cõsecutionis gloriæ est maioris meriti quàm actiua. 240.1.5.6.
Vita actiua singularis quantumcunque zelet proximos est minoris meriti quàm contemplatiua. ibid.7.
Vitæ principium est duplex, & quod requiritur ad susceptionem baptismi. 259.3.8.
Vita naturæ præcedit doctrinam, & doctrina præcedit vitam gratiæ. 264.1.7.
Viuimus in deo mouemur & sumus. 84.1.8.
Viuificare effectiuè simpliciter est perfectionis,nõ autem formaliter vt anima viuificat. 125.4.8.
Vmbra nõ semper causatur per totalem recessum luminis, sed per remissionem eius. 132.4.12
Vnctio in confirmatione fit in fronte propter duo. 308.4.2.
Vnctio extrema est sacramentum. 300.1.4.5.
Vnctionis extremę effectus est dimissio culpæ,licet aliqui oppositum sentiant. ibid.6.7.
Vnctionis extremæ effectus non est remissio culpæ mortalis, sed venialis. eod.2.8.9.10.
nctionis extremæ effectus est sanatio mentis & non corporis, nisi per accidens. ibid.11.
Vnctiones plures in extrema vnctione faciunt vnum sacramentum integraliter. ibid.12.
Vnctiones factæ per vnum sacerdotem circa infirmum ipso mortuo non sunt per alium iterandæ. ibidem.
Vnctionem extremam nullus laicus,nec clericus,nisi sit sacerdos, potest dispensare. 309.4.5.&.310.1.8.
Vnctionem extremam non solus episc.potest dispensare.309.4.6.
Vnctionis extremæ forma videtur. ibid.10.
Vnctio extrema solum conferenda est infirmis. 310.1.5.2.6.7.
Vnctio extrema solum fienda est in determinatis partibus.s. circa organa sensuum pedes & renes. 310.2.8.
Vnctio extrema quomodo fienda est in mutilatis. ibidem.
Vnctio extrema est sacramentum iterabile. ibid.9.
Vnio carnis ad animam repræsentat fore possibilem vnionem animæ ad deum. 107.2.2.
Vnio vel cõpositio supponit omnia vnibilia,& nõ ecõuer.111.139.
Vnio constituens vnam naturam fit tripliciter. 181.4.11.
Vnio partiũ non constituentiũ vnam naturam fit dupliciter.ib.12.
Vnio personalis completiuè consistit in vnione naturæ humanæ ad personam. 182.3.13.14.
Vnio personalis præexigit per se subsistentiam essentię.ibid.4.15.
Vnio per inexistentiam dicit in vniente infinitam potentiam & perfectionem. ibid.16.
Vnio naturæ humanæ cum diuina potest fieri secundum existentiam licet non secundum proprietatem relatiuam. 183.4.5.
Vnio naturæ humanæ cum diuina est vna secundum suppositum, si ab ea abstrahantur relationes. 184.2.15.
Vnio naturarum prouenit ex parte proportionis earum,& non ratio ne conuenientiæ. 184.4.9.
Vnio homogenei deo nõ facit quãlibet partem eius deũ.186.1.16.
Vnio naturæ humanæ ad verbum fuit in eodem instanti temporis in quo fuit conceptio naturæ. 186.1.7.
Vnio naturæ assumptæ,& eius formatio fuerunt in eodem instanti. 191.4.4.192.1.9.
Vnio naturæ assumptæ, & eius formatio fuerunt diuersæ actiones. 191.4.5.
Vnio naturæ humanæ non est facta mediante gratia gratum faciente. 186.4.4.
Vnio dupliciter accipitur. 192.2.4.
Vnio differt ab assumptione dupliciter. ibidem.
Vniẽs potest dici vnitũ,tamẽ assumẽs nũquã dicitur assumptũ.ib.5
Vnio hypostatica non est maxima vnionum secundum rationem vnius intrinsecam. ibid.7.
Vnio incarnationis est maxima quoad nobilitatẽ & vtilitatem.ib.
Vnionem naturæ humanæ verbum exprimunt tres opiniones,cõuenientiæ & differentiæ earum. 192.3.2.
Vnio fidelium ad Christum est duplex. 211.4.10.11.
Vnio creaturæ cum Christo est multiplex. 212.1.9.
Vnio per aliquid cessat per quod non fit separatio. 213.3.4.
Vnio diuinitatis & humanitatis nõ fuit p gratiã habitualẽ eo.4.9.
Vniuersum capitur tripliciter. 99.4.4.
Vnita cũ tertio aliquo mõ nõ vniũtur inter se alia vniõe. 213.4.10.
Vnitas duplex est,vna quæ est principium numeri,altera quæ cõsequitur ens. 278.1.7.
Vnitas appropriatur patri. 74.4.8.
Vnitas replicata reddit numerum durationum 115.2.14.
Vnitas sine additione non causat numerum. 111.4.16.
Vniuersale an sumatur forma. 82.1.5.6.
Vniuersale est vnum in multis. 116.3.7.
Vniuersalitas nõ potest esse in rebus,sed solũ singularitas.119.3.7.
Vniuersalitas diuinę cognitiõis est causa suæ infallibilitatis.90.1.23.
Vniuersale est vnum per abstractionem à multis. 119.4.12.
Vniuerso an aliquid possit esse melius. 99.4.4.8.
Vniuersi bonitas consistit in tribus. 100.1.10.
Vniuersi partes possunt meliorari extensiuè, & eriã intensiuè quo ad bonitatem accidentalem. 100.1.10.11.
Vniuersi harmonia & symmetria an remaneant, & aliquæ partes vniuersi meliorentur, & non aliæ saltem non proportionabiliter. ibidem.1.12.13.
Vnitas partium vniuersalis vnde pensetur. ibidem.2.18.
Vnum de per se non inclinat nisi ad vnum. ibidem.2.5.
Venia non correspondet culpæ secundum rationem. ibidem.
Vnumquodque perfectius est, quanto magis accedit ad naturam supremi æuiterni. 114.2.7.
Vnum dicitur dupliciter. 118.1.4.
Vnum in essentia aliqua dicuntur dupliciter, similiter vnũ in persona. 192.1.9.
Vnus est deus quo ad essentiam,& sunt tres personæ distinctæ relationibus originis. 16.4.4.
Volitiones esse cognitas angelo dicere non derogatur iustitiæ diuinæ. 126.4.9.
Volitum potest esse aliquid dupliciter. 100.4.8.
Voluntatis actus non semper est desyderium vel delectatio. ibid.
Voluntarium aliquid dupliciter dicitur esse. 156.4.6.
Voluntarium per se est magis voluntarium, quàm illud quod est voluntarium ab alio. ibidem.
Volũtariũ aliquid dicitur esse dupliciter voluntate aliena.156.4.7.
Voluntas Adę fuit voluntas omnium posteriorum. 157.3.10.
Voluntarium dupliciter dicitur 172.4.3.
Volitum à voluntate est obiectum rationis & ecõuerso. 167.3.9.
Volita à voluntate habent rationem vnius obiecti. ibidem.
Voluntas fertur in deum secundum beneuolentiam & concupiscentiam, 13.1.23.
Voluntatis obiectum non semper est vtile. ibidem.3.11.
Voluntatem & intellectum differre realiter aliqui nituntur probare. 22.2.5.
Voluntas & intellectus in nullo absoluto differunt. ibi.8.
Voluntas dei an sit causa rerum. 92.3.13.
Voluntas an aliquando necessitetur. 90.1.22.
Voluntas dei an sit indifferens ad velle & nolle. 98.2.7.
Voluntas est in deo. 100.3.4.5.6.7.
Voluntas an magis de propinquo se habeat in productione rerũ quàm intellectus. 101.1.9.
Volũtatis signi distinctio in quãq; signa dupliciter accipiũt.101.3.6.7.
Voluntas beneplaciti & signi quod dicit operatio quomodo differunt. ibidem.8.
Voluntas diuina est infallibis. 102.1.4.5.
Voluntas dei non imponit necessitatem rebus. ibidem 6.
Voluntas dei in voluntati beneplaciti & signi distinguitur, vt in voluntatem propriè dictam & impropriè dictam. 101.2.4
Voluntas antecedens & consequens quid sint. 102.2.11.
Voluntas dei antecedens stat cum actuali euentu oppositõ. 91.3
Voluntas dei consequens semper impeditur. 103.1.6.
Voluntas signi an semper impleatur, & non aliud fiat contra, aut præter eam. ibidem.7.
Voluntas oppositorum an sint oppositæ. 101.4.11.
Voluntas antecedens est conditionata. ibidem.
Voluntas consequens an sit solum de executione ordinis pertinentis ad voluntatem antecedentis. ibidem.12.
Voluntatis distinctio in antecedentem & consequentem est ex parte volitorum. ibidem.14.
Voluntatem nostram tenemur cõformare voluntati dei. 105.4.7.
Voluntatem nostram voluntati diuinæ in volito conformari an teneamur. 106.1.11.12.13.14.15.
Voluntati diuinæ conformare voluntatem suam non tenentur damnati,nec viatores nisi quantum eis innotescit.ibidem.2.17.
Voluntas non necessitatur,nisi respectu finis. 108.4.27.
Volũtas põt peccare quæ põt se cõformare regulæ fallibili.121.2.6.

Voluntas innititur intellectui vel rationi tanquam regulæ. ibid.
Voluntas per electionem tendit in rem cum omnibus ſuis circunſtantiis. ibid.3.9.
Voluntas præſentato volibili non poteſt impediri quin inclinetur ad volendum. 135.1.9.
Voluntas eſt mala, quia volumus aliquid quo proni ſumus ad culpam. 143.4.6.
Voluntas primi hominis erat recta per carentiam culpæ. 145.3.2.
Voluntas & intellectus poſſunt cogi reſpectu actuum imperatorum. 148.2.21.
Voluntas & intellectus non differunt natura. ibid.3.25.
Voluntas habet completum dominium ſuper motum ſenſualitatis. 149.1.9.
Voluntas dicitur libera à coactione. 150.1.4.
Volũtas nõ poteſt facere quid rectũ, niſi deus cooperetur. 150.4.2.
Voluntas quomodo ſe habet ad gratiam notatur. ibidem.
Voluntas præuenit quædam dona gratiæ. ibidem.
Voluntas habet rectitudinem & peruerſitatem à bono vel malo. 166.3.2.
Voluntas & intentio non ſunt idem. ibidem.
Voluntas aliis potentiis imperat. 167.2.5.
Voluntas ſola facit intendere in aliud actiuè. ibidem.
Voluntas eſt finis non ſub ratione finis. ibid.8.
Voluntas fertur in bonum ſimplex propter aliud, & tunc eſt electio. ibid.3.6.
Voluntatem velle finem, & ea quæ ſunt ad finem vnico actu poteſt dupliciter intelligi. ibid.7.
Voluntates malæ in diuerſa feruntur, & bonæ in idem. 167.4.12.
Voluntates habent eundem finem ſi ſequantur rationem ſyllogizantem ex principiis fidei. 168.1.6.7.
Voluntates bonæ habent vnum finem. ibid.8.
Voluntas vult bonum ſecundum conuenientiam naturæ. 169.1.4.
Voluntas vult bonum naturaliter ſecundum rationem generalem boni. ibid.5.
Voluntas non vult naturaliter bonum ſub ratione ſpeciali. ibid.
Voluntas cum opere per accidens dupliciter poteſt fieri peior, vel melior. 173.2.8.
Voluntas cum actu interiori eſt peior, vel melior. 173.3.10.
Volũtas cum actu exteriori eſt magis meritoria q̃ ſine actu. ib.3.4
Voluntas in Chriſto multiplex. 208.4.2.209.1.4.5.
Volũtatẽ per eſſentiã fuiſſe in Chriſto patet tripliciter. 209.1.6.7.
Voluntatem per participationem fuiſſe in Chriſto patet tribus rationibus. ibid.7.
Volũtas noſtra poteſt cõformari voluntati diuinæ dupliciter. ib.8.
Voluntas naturalis, & ſequens deliberationem in Chriſto fuit cõformis voluntãti dei vno modo. eod.2.9.
Voluntas naturalis in Chriſto non ſemper fuit conformis in volito voluntati dei, licet bene deliberatiua. 208.4.2.209.2.12.
Voluntas interpretatiua paruuli eſt in parentibus ſecundum gradus. 260.4.12.
Voluntas poteſt cogi quantum ad actum imperatum coactiuè ſimpliciter. 320.1.5.
Voluntas nullo modo cogi poteſt coactione pro compulſione in contrarium accepta. eod.2.8.&.3.13.
Voluntas beatorum ſic erit ordinata, quòd non volet alicubi eſſe vbi non ſit. 346.1.20.
Voluntas non vult beatitudinem ſibi propoſitam, ſiue in vniuerſali, ſiue in particulari ex neceſsitate, ſed liberè ſecundum aliquos. 362.2.9.
Voluntas non potentia ſuperior intellectu. ibid.10.
Voluntas diuina neceſſario vult ſuam beatitudinem. ibid.3.16.
Volũtas beata ꝑ ſtatu patrię neceſſario vult ſuã beatitudinem. ib.
Voluntas quomodo fertur in beatitudinem ſecundum rationem generalem. ibid.4.20.
Voluntas vȝ eſt natura nullo modo poteſt appetere nõ eſſe. ib.21.
Voluntas ſequens rationem rectam facilius eligit miſeriam pœnæ quàm omnino non eſſe. ibidem.
Voluntas ſequens rationem erroneam præeligit non eſſe ei quod eſt miſerum eſſe. ibidem.
Votum religionis non eſt ad obediendum in omnibus. 179.1.4.
Votum obedientiæ limitatur in ſingulis religionibus. ibid.1.7.
Votum & iuramentum promiſſorium factum ex motiuo illicito, motiuo ſtante ſecundum aliquos obligatiuum, quod improbatur. 317.2.8.9.
Votũ conditionatũ nõ eſt obligatoriũ, niſi ſtãte conditiõe. 318.1.7
Voto alia ſufficit promiſsio, quæ nõ ſufficit matrimonio. 316.4.7.
Voti obligatio non eſt eiuſdem rationis cum obligatione matrimonij, & vna per aliam non ſoluitur. 318.3.17.
Voto adſtrictis peccatum eſt conſentire in matrimonium, niſi certificati ſint de carnali copula non conſecutura. 321.4.8.
Votum crucis poteſt emittere vir ſine conſenſu vxoris, licet non econtra. 324.2.8.
Voti duplex eſt diffinitio. 330.1.4.5.
Votum non poteſt fieri de malo, nec de indifferenti, nec de minori bono, nec de neceſſario. ibid.6.
Vouere poteſt qnilibet ea quę ſunt in ſua libertate, & ea in quibus eſt ſui iuris. ibid.7.
Votum diuiditur in commune & ſingulare, & ſingulare ſubdiſtinguitur. ibid.8.
Votum ſimplex impedit matrimonium contrehendum, ſed non dirimit contractum, ſed ſolenne impedit & dirimit. eod.2.9.
Votum ſolenne an ſit indiſpenſabile ſecundum materiam & formam, opiniones tres. 330.3.5.6.7.8.
Votum continentiæ eſt indiſpenſabile propter excellentiam materiæ ſecundum aliquos. ibid.5.
Votum continentiæ ſecundum aliquos eſt indiſpenſabile ratione ſolennitatis. ibid.6.
Votum tripliciter obligat. ibid.8.
Vouere continentiam ac religionem intrare poteſt coniunx quãdo fornicata eſt ſpiritualiter vel carnaliter. 324.1.5.6.
Vouens continẽtiam præcludit ſibi viam ad omnem actum carnalem, ideo quoties incontinenter viuit, toties peccat. 289.4.12.
Vſuram accipere pro pecunia mutuata eſt ſecundum ſe iniuſtum. 244.4.4.5.
Vſura circa quas res exercetur. ibid.5.
Vſurario non tenetur qui accipit inuitũ vltra ſortem dare ratione primi contractus, neq; ex debito amicitiæ. 245.2.4.5.6.
Vſurariis & meretricibus deneganda eſt euchariſtia ſi publicè nõ pœnituerint. 271.1.8.
Vſurariè accipere poteſt aliquis dupliciter. 245.3.4.
Vſurariè accipiens abſq; iuſta neceſsitate peccat mortaliter. ibi.5.
Vſurariè petere & velle accipere an poſsit homo motus iuſta neceſsitate. ibid.5.6.&.4.7.
Vſus attribuitur ſpiritui ſancto. 74.4.7.
Vſus nutrimentȝ in primis parentibus non fuiſſet ad augmentum, nec ſolum ad coniunctionem, ſed ad nutritionem. 140.1.3
Vſus rei qualiſcunq; non ſemper licitus eſt domino. 323.2.10.
Vti capitur dupliciter. 13.3.4.
Vti non eſt vltimi finis tanquam obiecti. ibid.5.
Vti poteſt eſſe omnium aliorũ quæ ſunt circa vltimum finem. ib.6
Vti quid eſt. 13.2.5.
Vti non poteſt eſſe alterius potentiæ quàm voluntatis niſi ſecundum quid quomodo probatur triplici ratione. ibid.6
Vti & vſus non ſemper ſunt eiuſdem potentiæ. 13.3.10.
Vtilitas rei ordinatur ad rem operantem. 112.1.5.
Vxorem infidelem dimittere vel retinere poteſt de nouo conuerſus ad fidem. 332.2.7.8.
Vxor non poteſt vouere continentiam ſine licentia mariti niſi quantum ad petere. 324.1.5.6.
Vxorum pluralitas an ſit prohibita de iure naturali vel diuino, vel ſolum poſitiuo, opiniones duæ. 324.3.6.4.7.8.9.
Vxorem ſecundam in lege veteri nullus potuit ducere niſi de cõſenſu primæ ſecundum aliquos. eod.4.9.
Vxorum pluralitas licet permitteretur in vet.le. nullus tamen poteſt diſpenſare quòd in noua lege liceat. 325.1.10.11.12.13.
Vxorum pluralitas licita fuit propter multiplicationẽ generis humani. eod.2.18.
Vxorem repudiare in veteri lege an fuerit licitum. 326.1.6.
Vxor dimitti poteſt dupliciter, aut quoad thorum, aut quoad cohabitationem. 317.4.7.
Vxorem fornicariam abſq; iudicio eccleſiæ vtrum poſsit vir dimittere authoritate propria. ibid.6.7.
Vxorem dimittens, niſi ob fornicationem mœchatur, quomodo intelligitur. 328.2.10.11.
Vxor quæ propter contumeliam creatoris virum reliquit, an poſſit cum alio contrahere. 332.3.11.12.
Vxorcidium impedit matrimonium cõtrahendum, ſed in aliquibus caſibus non dirimit contractum. 329.3.6.
Vxorcidium magis impedit matrimonium q̃ matricidium. ibi.7.
Vxorcidium ſecundum extra iudicium præiudicat perſonę & reipublicæ. ibid.8.

Z.

Zelus animarum pertinet ad vitam æternam prælatorum, quę eſt perfectior vita contemplatiua. 240.1.7.

Laus perennis altiſsimo.

Diſtinctionum ac quæſtionum indices primi & ſecundi lib. in fine ſecundi reperiuntur: tertij verò & quarti in fine voluminis.

FINIS.

ERRATA QVAE OPERIS obrepſerunt in primo lib. non prætereunda.

Primus numerus ſignificat folium, Secundus, columnam, Tertius, numerum in quo eſt erratum, Quartus, lineam.

2.4.22.2. poſt incompoſsibilibus, adde, ſunt incompoſsibiles.
3.1.24.3. poſt poſſunt, adde, ſimul eſſe.
3.2.linea.3. tali concluſio, lege, talem concluſionem.
3.4.38.13. verum, lege, vnum.
4.4.in margine, Plinius, lege, verius.
4.4.52.9. velle, lege, vniuerſale.
5.3.16.6. membrorum, lege, modorum.
5.4. linea.12. poſt medium, adde aliquomodo.
6.2.in margine poſt vltimi, adde, dubij.q.4. prologi.
Ibidem hæc, lege, hac.
6.3.11.5. nota.4. quæ eſt in contextu, erat in margine collocanda.
7.1.19.7. ſpirituali, lege, ſpeciali.
8.1.in vltima annotatione marginali, pro nota.9. ad ponæ.6.
8.2.13.9. prima ex, lege, ex prima.
8.3.in vltima annotatione marginali 4. lege.q.1.
9.1.23.10. poſt poteſt, adde, eſſe.
9.1.25.12. poſt clara eſt, adde, de.
9.2.6.2. Et, lege. Ex.
9.3. prima linea patris, lege, patriæ.
9.3.8.5. ſcientiam, lege, ſcientia.
9.3.9.5. leg. à remotis, vel per modum meriti, vel mediante merito, &c.
9.3.9.29. poſt ſine quo, adde, non.
9.3.12.1. poſt argumentum, adde, dicendum.
9.4.14.6. Ethic. lege, Timotheum.
9.4.17.5. poſt habet, adde, fieri.
10.1.24.11. concluditur, lege, concluduntur.
10.1.25.3. poſt habitus, adde, practicus.
10.3.8.16. nec eſſe, lege, neceſſe.
10.3.8.25. tantũmodo, quia, lege, tantummodo quia.
10.3.8.27. poſt ſubiectiua, adde, à.
10.3.8.34. ſic legito, nec quantum ad propter quid, cuius ratio eſt, quia quod conuenit animali per ſe ſicut eſt omne quod demonſtratur, &c.
10.3.8.41. poſt ſed quia, adde, quia,
10.3.8.linea penultima, eſſentialiter, lege, eſſentialis.
10.3.9.3. poſt quod, adde, tunc.
10.3.9.7. veritatis, lege varietatis.
10.4.linea.12. dicere, lege, dici.
10.4.linea.14. rationem, lege, rationes.
10.4.11.4. expunge dictionem effectus, quæ eſt in poſteriori loco.
10.4.11.14. naturaliter, lege, naturalis.
10.4.14.3. poſt geomttia, adde, &.
11.1.linea.12. quid, lege, quod.
11.1.in primo argumento qꝛeſtionis, linea.9. neceſſario, lege, neceſſe.
11.1.4.2. poſt propter, adde quid.
11.1.5.8. pateq, uia, lege, patet quia.
11.4.5.12. priorem, lege, prior eſt.
11.4.5.13. erit, lege, enim.
11.4.5.16. ſic legito, etiã habẽtis ſupremi boni rationẽ non ſequatur delectatio, fruitio autem nequaquam eſt, vbi delectatio nõ eſt, quia ſi poſſet, &c.
11.4.5.19. poſt reliquitur, adde, ergo.
11.4.6.5. propriè delectata ſe, lege, ꝑpter ſe dectata
12.1.in margine, Catha. lege, Caiet.
12.1.8.8. concupiſcentiæ, lege, concupiſcente.
12.2.9.14. preſentiæ, lege, præſenti.
12.2.11.4. fili, lege, ſi ly.
12.3.linea.14. expunge, ita.
12.3.15.4. & non, lege, non eſt.
12.3.15.6. expunge, etiam eſt. Item expunge. &.
12.3.15.7. poſt non, adde eſt.
12.3.15.20. fuit prauis, lege, ſunt præuæ.
12.3.15.25. poſt quia, adde ſecundum.
12.3.15.31. iſtus, lege ipſius.
12.3.17.17. poſt dicitur, adde, per denominationẽ formalem, id quod dicitur.
12.3.17.19. poſt. medicina, adde de dieta.
12.3.17.33. expunge, quam.
12.4.20. linea antepenultima, poſt ergo, adde, non.
12.4.21.5. poſt ita quod, adde, in his.
13.1.22.6. expunge, &.
13.1.6.9. poſt beniuolentiæ, adde, bene.
13.1.25.2. dandum, lege, dicendum.
13.1.25.3. aſſecuti, lege aſſecutio.
13.2.2.2. teſt, lege, poteſt.
13.2.4.8. potentia ſi, lege, potentiæ ſit.
13.2. in margine, dicendum, lege, dicendis.
13.2.6.9. poſt exteriores, adde, vt baculum ad percutiendum, ſed res exteriores.
13.2.6.14. dominum, lege, dominium.
13.2.7.7. ſed Auguſtinus, lege, ſecundum Auguſtinũ.
13.4.9.14. lege, obiecto.
15.1.9.6. in differentia, lege, indifferentia.
15.2.12.17. ſic lege, in obiecto in quo tendit determinatam rationẽ, ideo nomen importans, &c.
15.2. vbi citãtur loci in quibus Tho. diſputat de qꝛeſtione propoſita, ſic lege, proderit videre. q.13.1.par. & de, &c.
15.2.4.2. differenter, lege, different.
15.3.10. habitu diuinæ, lege, habitudine.
15.4.11. linea vltima, priorem, lege, prior eſt.
15.4.12.8. poteſt, lege, poſt.
15.4.12.17. vtraque diſtinctionum, lege, vtraque, diſtinctionem.
16.4.in margine, in ſecunda annotatione, ſic lege. q.1. num.10. huius diſt.
17.2.14.1. per, lege, ideo.
13.3.2.1. eo, lege ab.
17.3.3.2. poſt per, adde, ea.
18.1.10.31. perfectionis vel, lege, vel perfectionis
18.2.9.4. deo, lege, eo.
18.2.9.5. poſt cõcludi, adde, ſed de deo poteſt ex creaturis concludi.
18.2.9.8. aut enim eſſe eſt, lege, atque etiam eſſe. Et claudi parentheſi (quod pertinet ad quod quid eſt ſaltem in genera).
18.2.10.3. accidentia, lege, accidentales.
18.3 15.6. poſt dei, adde, in ſe.
19.1.13.4. dictu, lege, actu.
19.1.14.1. quia, lege, quod.
19.2. linea prima, vt, lege, ſit.
19.4.in primo argumento, linea.8. deus, lege, eius.
In margine, huius.4. lege, huius.d.
20.1.5.2. quantitatis, lege, qualitatis.
20.2.in margine, cauſ. lege, cap.
20.2.12.7. animatorum, lege, inanimatorum.
20.3.17.6. ſed, lege, ſcilicet.
20.3.18.10. ſed caloris, lege, ſed calor.
20 4.21.5. ſcilicet, lege, ſed.
20.4.22. liu. penult. poſt mediantibus, adde, quibus.
21.1. linea prima, poſt principium, adde, plurium. Dele in margine, Thom.27.
21.1.31.7. probatione, lege, pro ſola operatione.
21.2.34. ſic, lege, ſi.
21.3.37. linea antepen. quantitatem, lege, qualitatem.
21.4.46. linea vlt. negatiuis, lege, vegetatiuis.
22.1.7.7. pertinere vtriuſq;, lege continere vtrumq;.
22.2.6.2. principare, lege, principiare.
22.4.21.3. diceretur, lege, dicitur.
22.4.21.6. ad ſe, lege, inter ſe.
22.4.2. poſt argumentum, adde. Ad idem eſt intentio Ariſtotelis.3. de anima.
23.1.5.9. infra, lege, ipſa.
23.1.5.11. creata vel increata, leg. creato vel increato.
23.1.5.13. poſt corpore, lege, qꝛa in corpore.
23.1.6.1. corporalibus, lege, corporali.
23.2.12.12. ſuper, lege, ſemper ſub.
23.3 23.3. eſſe, lege, poni.
23.3.23.17. ſimiliter, lege, ſimilis.
23.3.24.2. differentiæ, lege, dicere.
23.4.29.9. poſt actiuam &, adde, paſsiuam reducatur in actum, ſed ſufficit quòd potentia.
24.1.in argumentis ante Item, apponenda eſt not.2.
24.4.17.6. ſed, lege, ſub.
Ibidem poſt cauſat in, adde, diuinis.
25.2.in argumentis ante Item, apponenda eſt not.2.
26.2.8.13 poſt quantum eſt de, adde, ſe ex.
28.2.21.6. communicatæ, lege, communitate.
28.2.24.3. ſeparatarum, lege, ſumptarum.
29.1 10.1. ſignandi, lege, ly generandi.
33.3.7.12. ſubſtantiale in, lege, ſubſtantialem.
33.3.10.8. expunge ſub finem lineæ, recipit ipſum.
34.1.16.19. quælibet forma ſubſtantialis, lege, in qualibet forma ſubſtantiali.
34.46.22. ratia, lege, ratio.
34.4.7.10. plures, lege, plus.
35.4.4.7. ſicut ei, lege, ſicut enim.
35.4.4.10. quaſi ſpiritus, lege, quaſi ſpiratus.
37.2.13.13. Et nunc accidentalis pro tanto, quia adueniret perſonæ iam conſtitutæ, Et nunc eſt, alia vero ſpirare, leges vt nunc eſt, alia vero accidentalis pro tanto quia aduenire perſonę iam conſtitutę, ſcilicet ſpirare.
38.2.12.3. poſt ratio, adde, ſpirandi.
39.3.23.1. quam, lege, quæ.
40.2.6. linea vlt. principali, lege, principaliter.
41.2.20.4. poſt idem, adde, Item pater producit filiũ per generare.
41.3.19.22. poſt videlicet, adde, tres.
42.1.6.6. tantum, lege, factum.
43.1.4.10. rationis, lege, rationalis.
43.1.4.12. ſpiritualiſsimis, lege, ſpecialiſsimus.
43.2.6.2. poſt in, adde, actu.
44.1.6 5. notitiam, lege, notoriam.
44.3.12.17. expunge, ſed habet. ibidem, principalis, lege, principale, poſt quod nomen, adde, habeat.
45.1.12.13. expunge, viatoribus autem differenter ſecundum gradum beatitudinis ſuæ.
46.4.9.3. procedatur, lege, concedatur.
47.2.11.2. poſt imperfectorũ, adde, ſicut perfectorũ.
47.2.11.3. actu, lege, actuum.
47.2.12.3. poſt gratiam, adde, in anima ſicut nec gratiam in voluntate.
47.2.13.11. expunge, aliud.
47.2.13.12. recipiente, lege, recipere.
47.2.14.7. glorioſa, lege, gloria.
47.2.14.14. poſt equũ, adde, quandocunq; caſtrũ dat.
47.2.14.16. poſt caſtrum, adde, pro.
48.2.5.2. quod, lege, quid. Et linea.11.
48.2.8.13 ratione, lege rationem.
48.3.9.4. certa, lege, cætera.
40.3.10.3. poſt actus, adde, ſed non nouit vtrum actus ille ſit à deo acceptus.
49.4.3.7. ſunt, lege, ſicut.
50.4.18.7. nutrimenti, lege, nutriti.
51.4.6.1 poſt quod, adde non.
52.3.8.2. aliter, lege, alter.
56.4.2.3. conformatis, lege, conformitatis.
57.3.9.3. expunge, alias ſi.
60.4.13 8. reputatione, lege, repræſentatione.
60.4.17.5. ſeu, lege, ſed.
61.1.19.2. poſt ſecundum, adde, dicendum.
61.3.in margine, lege, Alias.10. metaphy. & infra.
62 1.linea.3. primi argumenti, ad, lege, addat.
62.1.4.4. ad, lege, addat.
62.2.3. linea penult. quia, lege, quam.
62.2.8.3. quia aliquid addat, lege, aliquam.
62.2.9.13. quod, lege, ad quam.
62.4. linea.10. quorum, lege, quotam.
69.3. linea.18. priuationis, lege, priuatiuis.
70.4.4.27. vtriq;, lege, vtraq;.
78.1.2.1. quod, lege, in quo.
88.1.39.11. poſt non ſolum, adde motionem.
94.2.2.4. eſt, lege, cadit.
94.2.6.11. diſpoſitiua, lege, diſpoſitiua.

FINIS.

DIVINARVM VERITATVM

eximij ac profundi perſcrutatoris, & difficultatum tam philoſophicarum quàm theologicarum ſolidi reſolutoris, Magiſtri noſtri M. Durandi de ſancto Portiano ordinis prædicatorum & Meldenſis epiſcopi, in quatuor librorũ magiſtri ſentẽtiarum elucidationem editionis nouiſsimæ incipit Præfatio.

IESTDEVS in cœlo reuelans myſteria. Daniel.2. Luc.cap.12. dicitur quòd nihil opertũ eſt quod non reueletur, neque abſcõditum quod non ſciatur. Cuius ratio eſt, quia deus cuius perfecta ſunt opera, qui homini inſeruit naturale ſciendi deſiderium, non relinquit ipſum (quantum in ipſo eſt) imperfectum, quin potius animam rationalem quam creauit ad imaginem & ſimilitudinem ſuam, & ob hoc ſui capacem (vt dicitur. 14. de Trin.) deducit de imperfecto ad perfectum per modũ cõgruentiſsimum reuelando alia & ſeipſum: vt ſcilicet nihil ſit opertum quod nõ reueletur. 2. Eſt ſiquidẽ triplex modus quo deus reuelat ſeipſum & alia, ſecundũ quòd ſapientia ſua ſcripta eſt in triplici libro ſcilicet creaturæ, ſcripturæ & vitæ, puer.xxij. Eccę deſcripſi eã tripliciter, id eſt in triplici libro .3. Prim⁹ & infimus modus eſt, quo deus nobis reuelat ſeipſum in libro creaturæ inquãtum naturali lumine intellectus ab inferiorib⁹ & ſenſibilibus poteſt homo, licet debiliter, ad aliquam diuinorum notitiam peruenire ſecundum illud Rom.1. inuiſibilia ipſius à creatura mundi, id eſt, ab homine, per ea quæ facta ſunt intellecta conſpiciantur. Et hæc eſt reuelatio de qua ibidem præmittitur: quod notum eſt dei manifeſtum eſt illis: deus enim illis manifeſtauit: vbi dicit gloſa Ambroſij, vt deus qui natura inuiſibilis eſt etiã à viſibilibus poſſet ſciri: opus fecit quod viſibilitate ſui opificẽ manifeſtauit. 4. Supremus verò & perfectiſsimus modus eſt, quo deus reuelat nobis ſeipſum & alia in libro vitę, id eſt, in ſeipſo p manifeſtã viſionẽ: de quo dicitur Eſaiæ. 40. reuelabitur gloria domini, & videbit omnis caro pariter quòd os domini locutum eſt, & hic eſt finis & expectatio creaturæ humanæ ſecundum illud Ro. 8. expectatio creaturæ reuelationem filiorum dei expectat: tunc enim complebitur deſiderium humanum quando omnia erũt nuda & aperta oculis cordis, creator ſcilicet & creatura. Sed quia hanc viſionem non patitur ſtatus mortalitatis præſentis: ſecundum illud Io. 16 Multa habeo vobis dicere, ſed non poteſtis portare modò. Ideo ex primo modo infimo, & imperfectiſsimo non deducimur ad ſupremum & perfectiſsimum niſi per medium modũ quo deus nobis reuelat ſeipſum in libro ſacræ ſcripturæ, in quo reuelauit nobis quædam de ſeipſo, quæ naturalem cognitionem excedunt; in quo præeminent primo modo: ſed quia non manifeſtè videntur, ſed quaſi audita creduntur, deficit à ſupremo, vt rationabiliter ſit inter vtrunq; quaſi medius: de hoc dicit apoſtolus. 1. ad Corin. 2. quòd oculus non vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis aſcẽdit quæ præparauit deus his qui diligunt illum. nobis autem deus reuelauit per ſpiritum ſuum. Et quia hæc à ſolo Deo primò & originaliter ſunt tradita, & nullo modo per rationem naturalẽ inueſtigata: ideo dicuntur reuelata. Quia verò non manifeſtè videntur ſed quaſi velantur, dicuntur myſteria ſecundum illud 1. ad Corinth .2. Loquimur ſapientiam dei in myſterio quæ abſcondita eſt. Et Dani. 2. dicitur quod Danieli myſterium per viſionem nocte reuelatum eſt. De hoc ergo modo quo deus nobis reuelat in libro ſcripturæ ſeipſum & alia ad ſaluté nos promouentia, intelliguntur verba propoſita. Eſt deus in cœlo reue. myſteria. 5. In quibus verbis ad commẽdationem ſacræ ſcripturæ tanguntur quatuor in quibus ſcientias cæteras antecellit. Excellit enim cæteras ſciẽtias in celſitudine dignitatis, in plenitudine bonitatis, in certitudine veritatis, & in voragine profunditatis. Primum habet ſacra ſcriptura ex principio originali ibi deus: ſecundum habet ex intento finali in cœlo: tertium ex ornamento formali reuelans: quartũ ex cõtẽto materiali myſteria. 6. Dico primò quòd ſacra ſcriptura excellit omnes alias ſcientias celſitudine dignitatis & authoritatis quam habet à principio originali: quia eſt immediatè inſpirata à deo. Sicut enim eſt in corporalibus, ſic ſuo modo in ſpiritualibus. In corporalibus autem illa quæ immediatè fuerunt à deo facta quandam prærogatiuam habuerunt, ſicut dicit Chryſoſtomus de vino in quod Chriſtus conuertit aquam in nuptiis: ergo inter ſcientias & ſcripturas quæ ad ſpiritualem perfectionem animæ pertinent, ſacra ſcriptura quæ immediatè à deo eſt inſpirata quandam prærogatiuam dignitatis obtinet: quia eſt emanatio quædã claritatis dei omnipotentis ſyncera. Sap. 7. 7. Hęc pręrogata dignitatis figurata fuit Da. 2. in ſtatua Nabuchodonoſor, cuius caput erat de auro optimo: pectus autem & brachia de argento: porrò venter & fœmora ex ære: tibię autem ferreæ: pedum autem quædam pars ferrea, quædam autem fictilis. Hæc ſtatua figuram humanam habens ex metallis diuerſis compoſita ſignificat hominem omni genere ſcientiarum artiúmq; perfectum. Pars enim inferiór hominis, eſt quaſi ex ferro & luto quo ad artes mechanicas. Media pars quaſi ex ære & argento, quo ad ſcientias morales & ſpeculatiuas naturaliter acquiſitas: ſed ſuprema pars eſt ex auro puriſsimo propter ſacram ſcripturam & veritates ſaluberrimas in ea reuelatas. Et ideo ſapientia oſtenſa eſt Boetio lib.1. de cõſolati. philoſo. proſa prima, in ſpecie mulieris quæ pulſare cœlum ſummo verticis cacumine videbatur, quæ cùm altius caput extuliſſet, etiam ipſum cœlum penetrabat: quod innuit Aug.11. de ciuit. dei cap.1. in principio. Ciuitatẽ dei dicimus cuius ea ſcriptura teſtis eſt quę nõ fortuitis motibus animorum, ſed planè ſummę prouidentiæ diſpoſitione ſuper omnes omnium gentium literas omnia ſibi genera ingeniorum humanorum diuina excellens authoritate ſubiecit. & hoc habet ex eo quòd immediatè à deo inſpirata eſt. De hoc eccle.1. ſapientiã dei præcedẽté omnia quis inueſtigabit? In hoc tãgitur materia primi lib. ſentẽtiarũ, in quo agitur de deo quãtũ ad vnitatẽ eſſentiæ & trinitatem perſonarũ, de propriis & appropriatis, vt patebit in proceſſu. Hæc ſunt ſecreta diuina quæ optabat Iob nobis aperiri. Iob.11. Vtinã loqueretur tecũ & aperiret labia ſua tibi vt oſtẽderet tibi ſecreta ſapiẽtię ſuę. 8. Secũdò excellit ſcriptura ſacra alias in plenitudine bonitatis quã habet ex finali intento. Eſt iſtud ſecũdũ ſequitur ex primo. Quæ enim ex altioriprincipio deriuãtur ad altiorẽ finẽ ordinãtur: aqua enim tãtũ in altũ aſcẽdit, quãtũ de alto deſcẽdit. Cęterę enim ſciẽtiæ humanitus inuentę ſicut habẽt creatũ & quaſi terrenũ principiũ, ſic ad in finẽ creatũ & quaſi terrenũ perducunt. De terra ſunt & in terrã pariter reuertẽtur, eccle.3. ſed ſacræ ſcripturæ ſicut à ſummo cœlo egreſsio ei⁹, ſic occurſus ei⁹ vſq; ad ſumũ eius. 9. Ex nomine ſacræ ſcripturæ cõparantis ſe aliis ſciẽtiis, poteſt dici illud Eſaię. 55. Sicut exaltãtur cœli à terra, ſic exaltatę ſunt viæ meæ à viis veſtris. Sicut ergo terra eſt inſenſibilis quãtitatis reſpectu cœli, ſic bonitas & veritas ex aliis ſciẽtijs acquiſita eſt quaſi nulli⁹ momẽti reſpectu bonitatis ad quã ſacra ſcriptura dirigit & cõducit. Nõ ſimus igitur ſicut filij Agar exquirẽtes ſapientiã quæ de terra eſt, vt habetur Baruch.3. Sed vt dicit Hieronymus ad Paulinũ, Diſcamus in terris quorũ ſciẽtia perſeueret nobiſcũ in cœlis. Hoc autẽ ſolũ eſt in ſacra ſcriptura ex cuius nomine dicitur eccle.24. Girũ cœli circuiui ſola: propter quod inquirẽtibus eã dicitur Matth.5. Gaudete & exultate: ecce enim merces veſtra copioſa eſt in cœlis. Sic igitur habemus plenitudinẽ bonitatis in intento finali in nomine cœli in quo tãgitur materia. 2. lib. ſentẽ. Agitur enim in 2. li. ſentẽtiarũ de creaturarũ productione, & de creaturæ intellectualis tã angelice quã humane deuiatiõe per culpã. Primũ ſcilicet creaturarũ productio cõueniẽter intelligitur nomine cœli in telligẽdo pro parte totũ. Cœlũ enim inter creaturas corporales quę ſunt nobis notiores eſt pars nobilior: & ideo pẽ. cœlũ intelligitur vniuerſitas creaturę, ſecundũ illud Pſal. Verbo domini cœli firmati ſunt. poteſt etiã nomine cœli ſpiritualis creatura intelligi ſecundũ Aug. ſuper Gen. ad literã. De cuius creatione & deuiatione agitur in ſecũdo lib. ſenten. Et de hoc poteſt intelligi illud qd⁹ dicitur Eſa. 50. Induã cœlũ tenebris, & ob hoc Iob. 15. Cœli nõ ſunt mũdi in cõſpectu eius. 10. Tertiò ſacra ſcriptura excellit omnes alias in certitudine veritatis quã habet ex formali ornamento, quod notatur ibi, reuelans. Quæcunq; in ſacra ſcriptura tradũtur aut ſolũ aut principaliter diuina reuelatione tenentur: talia autem certiſsima ſunt. Ratio huius eſt, quia ſupremum inferioris deficit ab infimo ſuperioris. In omni enim genere viſa ſunt certiora auditis, ſed audita à deo q̃ uis ſint ĩfima in gradu certitudinis in illo genere cognitiõis, tamẽ certiora ſũt & veriora his q̃ ſciũtur & videtur à nobis in lumine creaturę rationalis: vnde claręe & certę authoritati diuinæ cedit ratio, vt dicit Hie. ad Marcellã, ſi cõtra ſcripturarũ authoritatẽ redditur ratio quantũcũq; acuta ſit, vera eſſe nõ poteſt: ideo petebat ſapiẽs eccle.1. Radix ſapiẽtię cui reuelata eſt certè pphetis & apoſtolis qui poterant dicere cũ apoſtolo. 2. ad Cor. 3, Nos reuelata facie gloriã dei ſpeculãtes in eandẽ imaginem tranformamur à claritate in claritatem tanquam à domini ſpiritu: de hoc ſimul & de præcedenti mẽbro Hugo dicit lib.3. de anima. In ſacra doctrina quicquid docetur, veritas: quicquid præcipitur, bonitas: quicquid promittitur, fœlicitas eſt. Nam Deus veritas eſt ſine fallacia, bonitas ſine malitia, fœlicitas ſine miſeria. Et ideo præ cæteris ſcientiis in quibus eſt plurimum falſitatis & modicum vtilitatis tranſeundum eſt ad iſtam, vt dicamus cũ apoſtolo. 2. ad Cor. 12. Veniam ad viſiones & reuelationem domini. In hoc etiam tangitur materia tertij libri ſententiarum. quanuis enim tota trinitas principaliter re-

uelauerit ea quæ in ſacra ſcriptura continẽtur: tamen Dei filius incarnatus Ieſus Chriſtus ore proprio maiora & excellentiora diuinitatis ſacramenta reuelauit & docuit: Ipſum enim miſit pater tanquam lumen ad reuelationem gentium: vt dicitur Luc. 2. vnde apo. Gala. 1. Notum vobis facio euangelium quod euangelizatum eſt à me, quod non eſt ſecũdum hominem, neque enim ab homine accepi illud nec didici, ſed per reuelationẽ Ieſu Chriſti. De Ieſu Chriſto autem hoc eſt de Dei filio incarnato: & de Dei gratia, & de ſciẽtia, ac cæteris virtutibus ipſum perficientibus agitur in tertio libro. 11. Quartò ſacra ſcriptura excellit omnes alias in voragine profunditatis quam habet ex contento materiali. quod innuitur cùm dicitur (myſteria.) Myſteriũ enim eſt ſacrum ſecretum: & quod occultam habet intelligentiam: vt dicit Hugo. Talia autem ſunt de quibus agitur in ſacra ſcriptura. Excedunt enim limites naturalis rationis. Nam ſicut dicitur libro de ſpiritu & anima. Scibiliũ tria ſunt genera: quædam infra rationem, quædam iuxta, quædam ſupra. infra rationem ſunt, quæ ſenſu percipimus: iuxta rationem, quæ per viam rationis: ſupra rationem autem, quæ nec ſenſus docet, nec ratio perſuadet, ſed aut diuina reuelatione comprehẽduntur, aut ſcripturarum authoritate creduntur. Et hæc ſunt profundiſsima myſteria, de quibus agitur in ſcriptura ſacra. vnde Auguſtinus ſuper Gene. ad literam. 30. capit. ſic loquitur: ſacra ſcriptura vt altitudine ſuperbos irrideat, profunditate attentos terreat, veritate magnos poſcat, affabilitate paruos nutriat: quia ſicut dicit Grego. in prologo moralium, in vno & eodem ſermone dum narrat geſtum, prodit myſteriũ: ideo dictũ fuit diſcipulis Mat. 12. Vobis datum eſt noſſe myſterium regni cœlorum: quia ſicut dicitur. 1. ad Corinth. 14. Spiritu loquitur myſteria. Iſte autem eſt qui ſacram ſcripturam & doctrinam reuelauit. In hoc tangitur materia quarti libri ſententiarum, in quo agitur de ſacramẽtis, & de gloria reſurrectionis. Sacramentum autem meritò dicitur myſterium, quaſi ſacrum ſecretum: de quo dicitur. 1. Corinth. 4. Sic nos exiſtimet homo, vt miniſtros Chriſti & diſpenſatores myſteriorum Dei. Item gloria reſurrectionis futurę dicitur myſterium propter ſuam occultationem. de quo. 1. ad Corinth. 15. Eccę myſterium vobis dico, omnes quidem reſurgemus. His igitur & aliis conſideratis, patet quòd ſacra ſcriptura plena eſt cœleſtibus myſteriis quę Deus ſuis fidelibus reuelauit, vt verè poſsit dici illud nobis: quod fuit dictum Daniel. 2. Verè Deus veſter Deus deorum eſt, dominúsq; regũ reuelans myſteria. 12. Cõcludo igitur cum apo. Colo. 4. orantes ſimul vt dominus aperiat oſtium ſermonis ad loquendum myſterium Chriſti vt manifeſtetur illud ita vt me loqui oportet: oportet autem loqui de myſterio Chriſti, & vniuerſaliter de his quæ merè tangunt fidem, conformiter ad ea quę tradidit ſacra ſcriptura. vnde Io. 5. Chriſtus. Scrutamini ſcripturas: illæ ſunt quæ teſtimonium perhibent de me. Si quis autem hoc non ſeruat, non loquitur de myſterio Chriſti, ac de cæteris directè fidem tangentibus, ſicut oportet: ſed incidit in illud quod dicit apoſtolus. 1. Cor. 8. Si quis autem exiſtimat ſe aliquid ſcire, nõdum cognouit quicquã quomodo oporteat eũ ſcire. Modus enim eſt nõ excedere mẽſuram fidei, de qua dicit apoſtolus Ro. 12. Non plus ſapere quàm oportet ſapere, ſed ſapere ad ſobrietatem, & vnicuique ſicut deus diuiſit menſuram fidei. Quæ quidem menſura in duobus conſiſtit, vidélicet vt nõ ſubtrahatur fidei, quod ſub fide eſt, nec attribuatur fidei illud quod ſub fide non eſt (vtroque enim modo menſura fidei exceditur & à cõtinentia ſacrę ſcripturę, quę fidei menſuram exprimit, deuiatur) & hunc modum deo adiuuante tenere volumus, vt nihil ſcribamus, vel doceamus ſacrę ſcripturę diſſonum. quod ſi per ignorantiam vel inaduertentiam aliquid diſſonum ſcriberemus ipſo facto pro non ſcripto habeatur. Et quia interpretatio dubiorum ſacræ ſcripturæ ad ſanctam eccleſiam Romanam & catholicam pertinet: omnia opera noſtra huius libri ac ſequentium eius correctioni totaliter ſupponimus: vtpote qui à pueritia in fide & obedientia Romanæ eccleſiæ nutriti ſumus, & in Romana curia in ſcholis ſacri palatij veritatem ſacræ ſcripturę docuimus, & per ſedem apoſtolicam ad epiſcopalem dignitatem quanuis immeriti promoti ſumus. Modus autem loquendi ac ſcribendi in cæteris quę fidem non tangunt eſt, vt magis innitamur rationi, quàm authoritati cuiuſcunque doctoris quantumcunque celebris vel ſolennis: & paruipendatur onmis humana authoritas, quando per rationem eluceſcit contraria veritas, quanuis enim captiuandus ſit intellectus noſter in obſequium Chriſti, & in his quæ fidem tangunt plus acquieſcere debeamus authoritati ſacræ ſcripturæ, quàm cuicunque rationi humanæ, quia diuina notitia quam exprimit ſacra ſcriptura, plus excedit humanam notitiam, quàm humana notitia beſtiales: tamen omnis homo dimittens rationem propter authoritatem humanam incidit in inſipientiam beſtialem vt comparatus ſit iumentis inſipientibus & ſimilis factus ſit illis. Quis enim niſi temerarius exiſtens audeat dicere quòd magis ſit acquiſcendum authoritati cuiuſcunque doctoris, quàm authoritati ſanctorum doctorum ſacræ ſcripturæ Auguſtini, Gregorij, Ambroſij & Hieronymi, quos celebritate cõdigna ſancta Romana eccleſia ſublimauit? Et tamen auguſtinus inter doctores celeberrimus dicit de ſeipſo. 3. de trini. circa principium. Noli meis litteris quaſi ſcripturis canonicis inſeruire: ſed in illis & quod non credebas cũ inueneris incunctãter crede: in iſtis autẽ quod certum non habebas niſi certum intellexeris, noli firmũ retinere. Et ad Vincentiũ victorem libro ſecundo. Negare non poſſum nec debeo (ſicut in ipſis maioribus) ita multa eſſe in opuſculis meis quæ poſſunt iuſto iudicio & nulla temeritate culpari. Et recitantur iſtę authoritates cũ pluribus aliis ad idem pertinentibus, di. 9. in decretis. Ex quibus patet quòd cõpellere ſeu inducere aliquem ne doceat vel ſcribat diſſona ab iis quæ determinatus doctor ſcripſit, eſt talẽ doctorem præferre ſacris doctoribus, præcludere viã inquiſitioni veritatis & præſtare impedimentũ ſciendi, & lumẽ rationis, nõ ſolũ occultare ſub modio, ſed cõprimere violenter. Nos igitur plus rationi quàm cuicunque authoritati humanæ conſentientes nullius puri hominis authoritatem rationi præferimus, attendentes quòd omnibus exiſtentibus amicis ſanctum eſt præhonorare veritatẽ: quam omnis terra inuocat: cœlum etiam ipſum benedicit: benedictus deus veritatis. Amen

Finit præfatio

Incipit breuis: ingenioſa: & perutilis diuiſio litterę magiſtri ſententiarum: quæ ad perfectam intellectionem eiuſdem plurimum confert edita per ſolidiſsimum diuinæ veritatis inquiſitorem: magiſtrum Durandum de ſancto Portiano.

Diuiſio littere prologi.



Vpientes aliquid de penuria &c. Huic operi magiſter premittit prœmium ſuum, in quo principaliter tria facit: quia primò reddit auditorem beneuolum: ſecũdò docilem, tertiò attentum. Prima in principio: (Cupientes.) ſecunda ibi (horum igitur deo odibilem.) tertia ibi (non igitur debet hic labor.) Primò reddit auditorem beneuolum, aſsignans cauſas mouentes ipſum ad compilationem huius operis: ex quibus oſtenditur affectus eius in deum & proximum. Sunt autem tres cauſe ipſum mouentes. Prima ſumitur ex parte ſui, ſcilicet deſyderium proficiendi in eccleſia dei: ſecunda ex parte dei, ſcilicet promiſsio mercedis, & confidentia diuini auxilij: tertia ex parte proximi, videlicet profectus fratrum & ſocio rum: quarum primę duę inſinuant charitatem in Deum. tertia vtilitatem in proximum. Econtra ſunt tres cauſę ipſum ab hoc opere retrahentes. Prima eſt ex parte ſui, ſcilicet defectus ingenij & ſcientiæ. ſecunda ex parte operis, ſcilicet altitudo materiæ & magnitudo laboris. tertia ex parte proximi, ſcilicet inuidorũ cõtradictio. 2. Sic igitur in hac parte, vbi reddit auditorẽ beneuolum, &c. ſex facit per ordinem. primo enim ponit cauſam vnam mouentem, & ei annectit ſtatim cauſam cõtrariam retrahentem. ſecundò adiungit aliam cauſam mouentẽ cum alia retrahente. tertiò has quatuor cauſas ſimul colligit per oppoſitũ. quartò oſtendit cauſarum mouentium victoriam ad retrahẽtes. quinto ponit tantùm cauſam mouentem. ſextò ponit cauſam retrahẽtem. Secunda pars incipit ibi: Ardua ſcãdere. Tertia ibi: delectat vos veritas. Quarta ibi: quam vincit zelus domus domini. Quinta ibi, non valentes ſtudioſorum. Sexta ibi, quanuis non ambigamus. Item vltima in tres partes diuiditur, quia primò ponit cõ tradictionis cauſam. Secundò contradictionis euidentiam. Tertio contradicentium nequitiam. Secunda pars incipit ibi: quia diſſentientibus voluntatem motibus. Tertia ibi, qui non rationi voluntatem ſubiiciunt. & hęc vltima diuiditur in tres partes, quia primò oſtendit contradicentium nequitiam ex inordinata affectione. Secundò ex ſimulata religione. Tertiò ex pertinaci contentione. Secunda pars incipit ibi, habent rationem ſapientiæ. Tertia ibi, qui contẽtio..i ſtudẽtes. 3. Secũda pars principalis in qua reddit auditorẽ docilẽ, diuiditur in quatuor partes, ſecũdum quod præmittit quatuor cauſas, ex quibus redditur auditor docilis. Primò enim ponit cauſam finalem. Secundo efficientem. Tertiò materialem. Quartò formalem. Secunda pars incipit ibi, in labore multo. Tertia ibi: ex teſtimoniis veritatis. Quarta ibi, in quatuor libris diſtinctũ. 4. Illa pars in qua reddit auditorẽ attẽtum diuiditur in tres partes, ſecundum quod ex tribus reddit ipſum attentũ. Primò ex operis vtilitate. Secundò ex materiæ profunditate. Tertiò ex modi procedendi ordinabilitate. Secunda pars incipit ibi: In hoc autem tractatu. Tertia ibi, vt autem quod quæritur. Hæc diuiſio eſt, & ſententia in generali. 5. In ſpeciali vero ſic procedit magiſter: vt enim reddat auditorẽ beneuolũ, primò vnam cauſam ponit mouentem ipſum ad cõpilationem huius operis, quæ eſt deſiderium proficiendi: & ſtatim adiungit cõtrarium

trariam cauſam ipſum retrahentem, quæ eſt defectus ingenij & ſcientiæ. Poſtea ponit aliam cauſam retrahentē, quæ eſt altitudo materiæ huius operis & magnitudo laboris. Et ſubiungit aliam cauſam mouentē, ſcilicet confidentiam diuini auxilij, & præmiū à Chriſto promiſsū. Poſtea has quatuor cauſas enumeratas ſimul colligit. Deinde oſtendit victoriam cauſarum mouentiū. Et dicit quòd illa duo quæ vidētur eum retrahere à compilatione huius operis, vincit ardor intenſus quem habet ad eccleſiam, quo inflammatus opus aggreditur. Et ſuam intentionē circa tria principaliter dicit verſari, ſcilicet circa fidei defenſionem: catholicæ fidei explanationem: ſacramentorum etiam manifeſtationem. Poſtea ponit aliam cauſam mouētem quæ eſt charitas & inſtantia fratrum & ſociorum. Deinde ponit tertiam cauſam retrahentem, præcedenti contrariam, quæ eſt cōtradictio, & inordinatio inuidorum: ibidem ponit contradictionis cauſam quæ eſt diſcordia & inordinatio: ex quibus prouenit error: ex errore autem inuidia: ex inuidia contradictio oritur. Et ſtatim ponit contradicentium nequitiam ex inordinata affectione: quia ſcilicet voluntatem ſuam non ſubiiciunt rationi: & rationis rectitudinem non ſequuntur: nec auctoritati ſacræ doctrinæ ſe ſubiiciunt: ſed tam rationi quàm ſcripturę auctoritati ſenſum ſuum pręponunt. deinde tangit eorum nequitiam ex ſimulata religione: quia ſcilicet quidam ſuperflua & ſuperſtitioſa religione (exterius ſimulata) habent argumentum ad oſtendendum ſapientiam, quandā doctrinā nouam adinueniendo. Et ſtatim ponit eorum nequitiā ex pertinaci contentione: quia ſcilicet clamoſa contentione impugnant pertinaciter veritatem. Sequitur altera pars, in qua reddit auditorem docilem, cauſas operis aſsignando, vbi primo ponit cauſam finalem, quæ eſt duplex, ſcilicet deſtructio erroris, & manifeſtatio veritatis. Deinde ponit cauſam efficientem, quæ eſt duplex, principalis ſcilicet deus, & inſtrumētalis vt ipſe magiſter: ibidem ponit cauſam materialem, ſcilicet & exempla & auctoritates ſanctorū. Deinde ponit cauſam formalem, quæ eſt duplex, ſcilicet forma tractatus, quę conſiſtit in diuiſione operis: & forma tractandi, quæ eſt quidam modus agendi. Deinde reddit auditorem attentum. Et primo ex operis vtilitate, quia ſcilicet illa quæ alibi ſunt diffuſa hic breuiter & vtiliter cōpilantur. Deinde reddit ipſum attentum propter materiæ profunditatē: quia ſcilicet hoc opus verſatur circa profundas quęſtiones veritatis. Vltimo reddit ipſum attentum ex modi procedendi ordinabilitate: quia ſcilicet ſingulorū librorum prēmittit capitula ad facilitatem quæſitorum. Et in hoc terminatur ſententia totius procemij in generali & ſpeciali.

Prima quæſtio Prologi, vtrū theologia ſit ſcientia.

De hac S. *Thom.* 1. *q.* 1. *ar.* 2. *Scotus in prolog. q.* 4. & 5.

HIc primò quæritur de cauſis theologiæ ſecundū ſe: & deinde de comparatione eius ad alias ſciētias. Quantum ad primum quæritur, de tribus partibus ad tres cauſas theologiæ: ſcilicet formalem, materialem, & finalē. De efficiente enim non eſt magna dubitatio. Circa cauſam formalem queruntur duo: Primum eſt vtrum theologia ſit ſcientia? Secundum, vtrum ſit vna? Adhuc circa primum tria quæruntur. primum eſt vtrum theologia prout cōmuniter traditur & habetur ſit proprie ſcientia? Secundū eſt, vtrum ſit ſciētia ſuppoſito quodam lumine quod quidam ponunt eſſe in perfectioribus doctoribus. Tertium eſt, vtrum virtute diuina poſsit communicari viatori cognitio ſcientifica de articulis fidei. Ad primum ſic proceditur. Et arguitur quòd theologia prout communiter traditur & habetur ſit proprie ſcientia, quia omnis ſapientia eſt proprie ſcientia (quia ſapientia includit ſcientiam vt habetur 6. Ethico.) ſed theologia eſt ſapientia cum ſit cognitio diuinorum quæ dicitur ſapientia ſecundam Auguſtinum 12. de trinit. cap. 14. ergo ipſa eſt ſcientia. 2. Item philoſophus ſexto Ethicorum diſtinguit habitus intellectuales in ſeptem, ſcilicet ſapientiam, ſcientiam, intellectum, prudētiam, artem, opinionem, & ſuſpitionem. Sed theologia eſt habitus intellectualis & non eſt opinio, nec ſuſpitio quibus contingit falſum dicere: non autem per theologiam. Nec eſt ars quæ eſt de factibilibus à nobis. Nec prudentia quæ eſt de agibilibus, cum theologia ſit de deo vt communiter ponitur. Nec eſt intellectus qui eſt habitus principiorū, quia illa ſunt per ſe nota: non autem illa de quibus eſt theologia. Relinquitur ergo per locum à ſufficienti diuiſione quòd ſit ſcientia vel ſapientia: ſed ſi eſt ſcientia habetur propoſitum. Si vero eſt ſapientia idem habetur, cum ſapientia includat ſcientiam vt dictum eſt quare, &c. 3. Item Hieremiæ 9. dicitur quòd in hoc glorietur qui gloriatur ſcire & noſcere me. Et videtur loqui de notitia quæ habetur de Deo per ſacram ſcripturam ſeu theologiam: ergo ipſa eſt ſcientia.

7. cap.

4. IN contrarium arguitur. Primo, quia ſcientia eſt virtus intellectualis, vt patet ex ſexto Ethicorum: ſed theologia non eſt virtus intellectualis: ergo non eſt ſcientia: minor probatur, quia virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimū, vt habetur 7. phyſicorū: ſed theologia non diſponit, nec perficit intellectum ad id quod optimum eſt intellectui: quia non facit euidentiā de his quæ tradit, ſicut nec fides ex cuius articulis procedit. Clara autem euidentia veritatis eſt illud quod eſt optimū intellectui quare, &c. 5. Item perfectior eſt habitus principiorum quàm habitus cōcluſionum quia habitus concluſionum dependet ex habitu principiorum & non econuerſo: ſed fides quæ eſt habitus principiorum ex quibus theologia procedit non eſt virtus intellectualis: nec inter illas nominatur ſexto Ethicorum: ergo nec theologia eſt virtus intellectualis. 3. cap.

6 RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam procedetur ſic, quia primo ponetur quædam diſtinctio theologię, & ſecundo iuxta membra illius diſtinctionis reſpondebitur ad quæſtionem. Quantum ad primum notādum eſt quòd theologia videtur poſſe accipi tripliciter. Vno modo pro habitu quo ſolum vel principaliter aſſentimus his quæ in ſacra ſcriptura traduntur & prout in ea traduntur: Et hoc rationabiliter. Si enim ſcire ea quæ continentur in libris naturalibus Ariſtotelis & quorumcunque aliorum philoſophorum vocatur cōmuniter naturalis philoſophia: multo magis ſcire ea quæ in ſacra ſcriptura continentur debet vocari theologia, quia naturalis philoſophia non eſt ſcire quid Ariſtoteles vel alij philoſophi ſenſerunt, ſed quid habeat veritas rerum: vnde vbi deuiat mens Ariſtotelis à veritate rerum non eſt ſcientia ſcire quid Ariſtoteles ſenſerit, ſed potius error. Sed verè theologia dicitur ſcire eorum mentem qui ſacrum canonem ſpiritu ſancto inſpirante tradiderunt: quia intellectus eorum nunquam deuiauit à veritate rerum. 7. Secundo accipitur theologia pro habitu quo fides & ea quæ in ſacra ſcriptura traduntur defenduntur & declarantur ex quibuſdam principiis nobis notioribus: Et ſic accipit eam Auguſtinus lib. 14. de trinit. cap. 1. Dicit enim quòd huic ſcientiæ tantummodo tribuitur illud quo fides ſaluberrima gignitur, nutritur, defenditur & roboratur: Et ſubdit immediate qua ſcientia non pollent fideles plurimi: quāuis polleant fide plurimum. Aliud eſt enim ſcire tantummodo quid homo credere debeat, aliud autem ſcire quomodo hoc ipſum & piis opituletur, & contra impios defendatur, quam proprio vocabulo Apoſtolus ad Corin. ſcientiam appellare videtur: verba ſunt Auguſti. Ex quo ſatis apparet quòd ipſe vocat ſcientiam theologiæ habitum quo fides & ſcriptura defenduntur & declarantur. Sic etiam accipit & intendit eam tradere magiſter ſententiarum in prologo, dicens ſic fidem noſtram aduerſus errorem carnalium hominum turris Dauidicę clipeis munire, vel potius munitam oſtendere: ac catholicarum inquiſitionum abdita aperire: nec non ſacramentorum eccleſiaſticorum pro modulo noſtræ intelligentiæ notitiam tradere ſtuduimus. Dicit autē munitam oſtendere, quia vtitur auctoritatibus Auguſtini & aliorum qui ſuis dictis fidem defenderāt & clarificauerāt. 8. Tertio accipitur theologia cōmunius (neſcio ſi * verius) pro habitu eorum quæ deducuntur ex articulis fidei, & ex dictis ſacræ ſcripturæ ſicut concluſiones ex principiis: & hic modus nunc vertitur communiter in ore loquentium, &c. 9. Hac diſtinctione prēmiſſa: Dicendum quòd ſi theologia capiatur primo modo, ſcilicet pro habitu quo cognoſcuntur ea quę in ſacra ſcriptura traduntur, & modo quo in ea traduntur: theologia non differt à fide: cuius ratio eſt, quia quæ in ſacra ſcriptura traduntur vt ſic ſolum diuina auctoritate tenentur: Sic autem aſſentire eis, ſcilicet vt diuina auctoritate ſūt tradita, ſolius fidei eſt. Et ideo theologia ſic accepta non differt à fide: propter quod querere vtrum theologia ſic accepta ſit ſcientia, idem eſt ac ſi quereretur vtrum fides eſſet ſcientia. Et non ſolum vtrum cum fide ſtet ſcientia de eodem: Et quia nullus vnquam dubitauit an fides formaliter ſit ſcientia niſi loquendo largiſsime de ſciētia ſicut loquitur Auguſtinus de videndo deum dicens quod illud dicimur ſcire quod credimus aliorum teſtimonio: ideo hic ſenſus cōcluſionis ad preſens dimittitur. 10. Si autem theologia accipiatur Secundo modo, ſcilicet pro habitu quo fides & ea quę in ſacra ſcriptura traduntur defenduntur & declarātur ſic fides & theologia ſunt de eodē: niſi quod illud quod tradit fides, ſola auctoritate tradit theologia ratione: Et ideo querere vtrū theologia ſic accepta ſit ſciētia: eſt querere vtrū de eodē poſsit ſimul haberi fides & ſcientia 11. Accipiendo autem theologiam tertio modo ſicut communiter accipitur pro habitu eorum quæ deducuntur ex articulis fidei: & ex dictis ſacræ ſcripturæ ſicut concluſiones ex principiis: ſic quærere vtrum theologia ſit ſcientia: eſt quærere vtrū ex articulis fidei poſsit aliquid demonſtratiue concludi quod ſit vere ſcitum. 12. Et his duobus modis vltimis tractabitur queſtio. Primo vtrum de eodem poſsit eſſe fides & ſcientia. Secundo vtrum ex articulis fidei poſsit deduci concluſio vere ſcita: Sed antequam hæc tractentur excludendę ſunt quedam obiectiones

Quomodo diffinitur hi tres habitus theologię infra explicatur. q. 4.

1. Cor. 13.

*Huius ratione vide infra. num. 48.

Quomodo ſūt eodem de claratur infra. q. 5. nume. 16.

quæ fiunt contra prædictam diſtinctionem: Quidam enim arguunt contra duo membra diſtinctionis. Contra primum membrum dupliciter. Primo ſic. per fidē propriè acceptam ſolum aſſentitur alicui vt eſt à Deo reuelatum: & non vt eſt ex aliquo deductum: Sed ſacra ſcriptura tradit quædam vt ex aliis deducta & concluſa: ergo talia non tenentur ſola fide, cuius oppoſitum dictum eſt in primo membro diſtinctionis. maior patet, ſed minor probatur, quia in ſacra ſcriptura vnus articulus deducitur, & concluditur ex alio, ſicut Apo. 1. Corin. 15. concludit reſurrectionem noſtram ex reſurrectione Chriſti. Item deducendo ad inconueniens contra fidem, probat illud idem, dicens, Si mortui non reſurgunt vana eſt fides noſtra, inanis eſt probatio noſtra: & quædam ſimilia frequenter inueniuntur in epiſtolis & libris ſapientalibus, quare, &c. 13. Secundo ſic fides eſt habitus infuſus, ſed theologia primo modo eſt habitus acquiſitus, quia habitus quo cognoſcimus ea quæ cōtinentur in ſacra ſcriptura, eſt acquiſitus per ſtudium & doctrinā: ergo talis theologia non eſt idem quod fides. 14. Contra ſecundum membrum arguitur ſic. habitus quo ſacra ſcriptura & contenta in ea defenduntur, & declarantur ſe habet ad ſacram ſcripturam ſicut ſe habet habitus opinatiuus circa vnumquodque cognoſcibilium ad ſcientiam de illis ſcibilibus. Multa enim probabilia dicuntur de naturalibus & geometricis, quorum habitus ſe habet ad ſcientiam naturalem vel geometricam, ſicut ſupradictus habitus ad theologiā, vel ſacram ſcripturam, ſed propter habitum opinatiuum annexū naturali ſcientiæ vel geometricæ, non dicitur quòd ſunt duę geometriæ: ergo nec propter ſupradictum habitum annexum ſacræ ſcripturæ debet dici quòd ſint duæ theologiæ. Dicunt ergo iſti quòd ille habitus perſuaſiuus non eſt alius habitus à theologia propriè dicta: vel non eſt alia theologia propriè dicta, ſed eſt annexus theologiæ propriè dictę ſicut habitus opinatiuus eſt annexus ſcientiæ, quando ſunt de eiſdem obiectis. 15. Ad primum iſtorum quod eſt contra primum membrum diſtinctionis: dicendum eſt ad maiorem, quòd per fidem ſolum aſſentitur alicui, vt reuelatum à deo & non vt eſt ab alio deductum deductione pure fundata ſuper naturas rerum, ſeu deductione humana: ſed ſi deductio tenetur vt à Deo inſpirata, vel ipſa deducta traduntur alibi in ſacra ſcriptura, vt abſolutè à Deo ſunt reuelata, tunc talis deductio & ipſa deducta tenentur ex fide propriè dicta. Tunc dicendum ad minorem quòd quamuis in ſacra ſcriptura quędam tradantur vt deducta ab aliis: tamen illa deductio vt ad ſcripturam pertinet habet r vt à Deo inſpirata & non vt humana ratione inuenta: alioquin liceret eam negare & ſic falſificaretur ſcriptura pro illa conſequentia deducta: quod eſt erroneū. Quædam etiam talium quæ hic traduntur, vt ex aliis deducta traduntur alibi in ſcriptura vt abſolutè reuelata ſicut reſurrectio noſtra:, quæ concluditur ab Apoſtolo ex reſurrectione Chriſti, traditur vt abſolutè reuelata Iob, 19. & Daniel. 12. & per Chriſtū in euangelio in pluribus locis, & omnia talia tenentur ſolum vel principaliter per fidem propriè dictam. 16. Ad ſecundum dicendum quòd nullus habitus poteſt exire in actum, niſi preſente vel propoſito obiecto propter quod neceſſe eſt ad hoc quòd per fidem credamus explicitè & in particulari omnia credibilia quòd ipſa proponantur nobis & explicentur. Et quia ipſa continentur in ſacra ſcriptura quæ non eſt nobis naturaliter nota: ideo oportet habere notitiam eius per acquiſitionē ſtudij vel doctrinæ: ex quibus ſi in nobis generatur aliquis habitus bene quidē: ſed ille habitus de ſe non facit aſſenſum: immo poteſt eſſe cōmunis aſſentientibus & nō aſſentiētibus: quia tam illi q̄ iſti poſſunt cognoſcere quid cōtinetur in ſacra ſcriptura: ſed non aſſentiūt, niſi illi qui credunt ſacrā ſcripturā eſſe à Deo inſpiratam: quòd pertinet ad fidē. & ita fides aut ſolum aut principaliter facit aſſentire dictis ſcripturæ. Primus autem habitus qui eſt per ſtudium acquiſitus requiritur propter ſolam propoſitionem ſeu præſentationē obiecti: propter quod non debet dici theologia ob defectum aſſenſus, ſicut non debent dici geometrici habitus quibus cognoſcitur, quicquid continetur in libris geometricalibus ſi eis non aſſentiretur: Minor igitur propoſitio illius obiectionis implicat falſum vocando theologiam illum habitum acquiſitum qui de ſe non facit aſſenſum: & ſic patet quòd theologia prout dicit habitum quo ſolum vel principaliter aſſentimus his quæ in ſacra ſcriptura traduntur & vt in ea tradūtur, non differt à fide: quod fuit primum membrum diſtinctionis. 17. Ad illud quod obiicitur contra ſecundum membrum diſtinctionis dicendū eſt quòd ſi argumentantes intendant dicere quòd ille habitus defenſiuus ſacræ ſcripturæ quem vocant theologiam non ſit alius habitus à tali theologia: ſed ſit ei adiunctus contradictio eſt in dictis, quia nihil adiungitur ſibi ipſi. Et ideo ſi eſt adiunctus, eſt alius. Si vero intendant dicere quòd ſit alius habitus, ſed non debet dici theologia, quia non eſt principalis, ſed adiunctus, ſicut habitus opinatiuus circa geometricalia non dicitur geometria, ſed ſola ſcientia geometricæ tanquam principalior: adhuc iſti contradicunt ſibi ipſis. Dicūt enim alibi quòd opinio non ſtat cum ſcientia: hic autem dicunt habitum opinatiuum circa vnumquodque genus ſcibilium annexum eſſe ſcientiæ quæ eſt de eiſdem ſcibilibus. non autem poſsibile eſt: immo videtur eſſe contradictio quòd incompoſsibilia ſint ſibi inuicem annexa: quin potius vnū annexorum eſt amminiculatiuum alterius. 18. Sed quicquid ſit de hoc, dicendum eſt ad rationem iſtorum quòd non eſt ſimile quod inducitur pro ſimili: quia habitus opinatiuus adiunctus ſcientiæ geometricæ, quamuis ſit habitus geometricus, tamen non dicitur geometria: quia ſcientia geometriæ tanquam certior & perfectior illud nomen ſibi appropriat. Et illo modo ſi quis eſſet habitus theologicus qui eſſet propriè ſcientia ille ſolus diceretur propriè theologicus propter ſuam excellentiā reſpectu aliorum, ſed non eſt ita, vt inferius patebit: quinimmo omnes habitus theologici deficiunt à ratione ſcientiæ propriè dictæ. Et ideo nulli appropriatur nomen theologiæ, ſed conuenit omnibus habitibus theologicis cognitiuis facientibus aſſenſum & maximè illi habitui de quo nunc loquimur: vt teſtatur auctoritas beati Auguſtini prius allegata: & ſic patet quòd obiectiones factæ contra iſtam diſtinctionem prius poſitam non concludunt.

19. NVNC procedendum eſt ad pertractandum articulos propoſitos: & primo primum videlicet vtrum fides & ſcientia poſsint ſimul eſſe in eodem homine de eadem concluſione. Et vt latius tractetur quæſtio notandū eſt quòd fides poteſt capi dupliciter vno modo pro fide quæ innititur auctoritati humanæ: alio modo pro fide quæ innititur auctoritati diuinæ. Prima fides non differt ob opinione, quia locus ab auctoritate humana eſt topicus, & argumentum inde ſumptum eſt debiliſsimum. Et ideo fides quæ tali auctoritati innititur eſt opinio debiliſsima propter quod idem eſt querere vtrum talis fides & ſcientia propriè dicta poſsint ſimul eſſe in eodem, & de eodem, ſicut de opinione & ſcientia. Et in hoc ſenſu primo tractabitur quæſtio. & poſtea de fide quæ innititur auctoritati diuinæ & de ſcientia dicetur. 20. Quantum ad primum, notandum eſt quòd diſtinctio ſcientię & opinionis poteſt accipi dupliciter. Vno modo ex parte concluſionis ſcitę & opinatę ita videlicet vt ſcientia dicatur habitus concluſionis neceſſariè quam impoſsibile eſt aliter ſe habere: & quòd de hoc conſtet ſcienti, ſicut ponitur in diffinitione eius quod eſt ſcire, vt habetur primo poſteriorū, quòd Cap. 2.
ſcire eſt cognoſcere de concluſione quòd impoſsibile eſt eam aliter ſe habere. Opinio vero proportionaliter ſi habitus concluſionis contingentis realiter vel quæ eſtimatur ab opinante eſſe contingens, & poſsibilis aliter ſe habere, quod pro tanto additur: quia per ſcientiam non dicitur niſi verum. Et ideo qualis eſt concluſio ſcita, talis videtur eſſe ſcienti: ſed opinione contingit dicere verum & falſum: vt habetur ſexto Ethicorum, pro- Cap. 3.
pter quod concluſio de qua eſt opinio, & quæ ab opinante eſtimatur contingens (ſecundum hanc diſtinctionem opinionis à ſcientia) poteſt eſſe contingens, vel ſecundum rem & ſecundum eſtimationem opinantis ſimul, & tunc eſt opinio vera quo ad hoc, vel ſolum ſecundum eſtimationem opinantis, & tunc eſt opinio falſa. 21. Sic autem diſtinguēdo opinionem à ſcientia, impoſsibile eſt eundem hominem habere ſimul opinionē & ſcientiam de eadē cōcluſione, nec ſecundū actū, nec ſecūdum habitū: do actibus patet faciliter ſic, impoſsibile eſt contradictoria ſimul eſſe vera. Eſtimare enim cōtradictoria ſimul eſſe vera nō poteſt eſſe in mēte hominis etiā ſi voce proferatur: vt habetur quarto metaphyſicæ: ſed eundem concluſionem neceſſariam eſſe, & 4. & 7.
contingentem includit contradictionem, ſcilicet poſſe aliter ſe cap.
habere, & non poſſe aliter ſe habere. Eſtimare autem concluſionem non poſſe aliter ſe habere quod fit per ſcire, & eſtimare eandem concluſionem poſſe aliter ſe habere quod fit per opinari ſecundum diſtinctionem prędictam eſt exiſtimare contradictoria ſimul eſſe vera, vt de ſe patet: ergo ſcire & opinari ſic accepta non poſſunt ſimul eſſe in eodem homine, & de eadem concluſione. Et in hoc ſenſu dicit Ariſtoteles in fine primi poſterio- 26. cap.
rum quòd non contingit eundem hominem ſimul ſcire & opinari eandem concluſionem. 22. Idem patet de habitibus, quia habitus qui cauſantur ex actibus formaliter incōpoſsibilibus: vt 5. in cō poſs.
patet ex ſecundo Ethicorum, quia quilibet actus faciens ad generationem vnius habitus facit ad corruptionem alterius & cōpleta generatione vnius completa eſt corruptio alterius, ſed ſcientia & opinio prædictis modis acceptæ cauſantur ex actibus formaliter incompoſsibilibus, ſcilicet ex ſcire & opinari, qui prædicto modo accepti ſunt actus incompoſsibiles formaliter, vt ſtatim probatum eſt: ergo ſcientia & opinio ſic acceptæ ſunt habitus incompoſsibiles: & per conſequens ſcientia & fides quæ innititur auctoritati humanæ cum ſit quędam debilis opinio vt dictum fuit prius. 23. Alio modo poteſt accipi diſtinctio ſcientiæ & opinionis ex parte mediorum ex quibus procedunt: nam ſcientia procedit per medium neceſſarium.

Opinio

Opinio verò per medium probabile & contingens vel quod eſtimatur tale. Et iſta diſtinctio videtur magis propria quàm prima: quia licet diſtinctio conſimilium habituũ puta ſcientię à ſcientia debeat accipi ex parte obiecti magis quàm ex parte medij quod eſt in omnibus ſcientiis cõſimile formaliter: quia eſt neceſſarium: quanuis vnum dicat propter quid: & aliud quia: de quo nihil eſt ad propoſitum: tamen diſtinctio diſſimilium habituum qui poſſunt eſſe eiuſdem obiecti: tam incomplexi quàm complexi quemadmodum ſunt opinio & ſcientia: oportet quod ſumatur ex parte mediorum ex quibus procedunt: hoc etiam neceſſe habent fateri illi qui dicunt quod circa vnumquodque ſcibilium eſt dare habitũ opinatiuum quod non eſſet niſi concluſio eadẽ poſſet eſſe ſcita & opinata: nõ ergo neceſſario differunt ſcientia & opinio ex parte concluſionum: ſed differunt ſemper neceſſario ex parte mediorum: ex quibus procedunt: ita vt ſcientia ſit habitus concluſionis concluſę per medium neceſſarium de cuius neceſsitate euidenter conſtet ſcienti. Opinio vero ſit habitus cõcluſionis concluſę per medium quod eſt contingens: vel eſtimatur eſſe contingẽs: accipiendo autem ſic ſcientiam & opinionem poſſunt vere ſcientia & opinio ſimul eſſe in eodem homine de eadem concluſione ſecundum actum vel ſaltem ſecundum habitum. 24. Circa hoc videndum eſt primo de actibus qui ſunt nobis notiores: & poſtea de habitibus. De actibus autem dicendũ eſt quod ſi ponantur eſſe diuerſi ſecundum rem ſic non poſſunt: quia plures actus intelligendi non poſſunt ſimul eſſe in eodem intellectu ſecundum curſum naturę: vt alibi probatum fuit. Scire autem eſt quidam actus intelligendi & opinari ſimiliter: ergo quando ſcire & opinari ſunt plures & diſtincti actus tunc non poſſunt eſſe ſimul in eodem intellectu: neque de eadem conluſione: neque de diuerſis: & hoc modo non contingit vnum & eundem hominem ſimul ſcire & opinari: neque idem neque diuerſa. 25. Si autem plures actus intelligendi poſſent eſſe ſimul: nihil prohiberet eundem hominem quandoque ſimul ſcire & opinari eandem concluſionem. Et quandoque non eſſet poſsibile. Quod quandoque eſſet poſsibile patet quia aſſentire concluſioni neceſſariæ per medium contingens quod eſtimatur eſſe neceſſarium eſt opinari: ſed tale aſſentire poteſt eſſe cum ſcire cum nullam habeant cum eo repugnantiam: ergo tale opinari & ſcire poſſunt eſſe ſimul in eodem. maior patet quia tale aſſentire non eſt ſcire: cum ſit per medium quod eſt realiter contingens: nec eſt actus cuiuſcunque alterius habitus quàm opinionis quia queram quis eſt ille habitus & non poterit dari niſi fingatur nouus habitus præter illos de quib⁹ loquutus eſt philiſophus: quare &. Nec obſtat: quia talis decipitur eſtimando medium quod eſt contingens eſſe neceſſarium: quia non eſt contra rationem opinionis decipi tam circa concluſionem opinatã quàm circa mediũ per quod cõcluditur: opinione enim contingit verum & falſum dicere vt habetur ſexto ethicorum & ſic patet maior. minor probatur: quia illi actus qui ſe habent conformiter ad concluſionem nullã habent repugnantiam formalẽ quin poſsint ſimul eſſe in eodem homine de illa concluſione: ſed ſcire aliquam concluſionem & opinari eandem per medium contingens quod eſtimatur neceſſarium ſe habent conformiter circa concluſionem: quia per vtrumque eſtimatur concluſio eſſe neceſſaria & impoſsibilis aliter ſe habere: ergo opinari & ſcire ſic accepta nullam habent formalem repugnantiã quin poſsint eſſe ſimul in eodem homine de eadem concluſione. 26 Et ſi dicatur quod decipi opponitur ei quod eſt ſcire: ſed ſic opinari eſt decipi: ergo opponitur ei quod eſt ſcire: & illa non poterũt ſimul eſſe. Dicendum eſt ad hoc quod ſcire & decipi circa diuerſa non opponuntur, nec ſunt incompoſsibilia in eodem, alioquin qui ſciret vnam propoſitionẽ non poſſet decipi circa quancunque aliam, quod eſt falſum, & contra illud quod paſsim experimur: modo in propoſito noſtro ſcire & decipi non ſunt circa idem, quia opinans non decipitur circa cõcluſionem quæ eſt eadem reſpectu vtriuſque actus ſciendi ſcilicet & opinandi, quia opinans eſtimat eam eſſe neceſſariam, ſicut vere eſt. ſed decipitur ſolum circa medium quod eſtimat eſſe neceſſarium cum ſit contingens, nõ eſt autem idem medium ſciendi & opinãdi: ſed aliquid propter quod tale decipi non opponitur ei quod eſt ſcire concluſionem eandem per aliud medium & ſic patet quod ſi plures actus intelligendi poſſent eſſe ſimul: nihil prohiberet eundem hominem ſcire ſimul eandem concluſionẽ quãdo ſcilicet opinans eſtimat medium quod eſt contingens eſſe neceſſarium. 27. Si autem opinans eſtimet medium ſuum eſſe cõtingens: tunc tale opinari non poteſt ſimul eſſe cum ſcire. Cuius ratio eſt quia impoſsibile eſt hominem eundem cognoſcere certitudinaliter aliquam concluſionem & ſimul formidare de eadẽ hæc enim ſibi inuicẽ opponũntur, ſed per ſcire cognoſcitur concluſio certitudinaliter, ſicut cõceditur. Per opinari autem ſi ſit vnus actus per ſe & ſit per ſolum medium quod eſtimatur contingens, formidatur de concluſione vt probatur, ergo non eſt poſsibile eundem hominem ſic opinari & ſcire ſimul eandem concluſionem, aſſumpta minor probatur, quia illa cognitio concluſionis quę eſt per ſolum medium quod eſtimatur poſſe deficere à concludendo tali concluſio eſt cum formidine. Sed opinari quando eſt per ſe quidam actus procedens per ſolum medium quod eſtimatur contingens eſt talis cognitio: quia de medio, quod eſtimatur cõtingens reſpectu concluſionis, eſtimatur quòd poſſit deficere à concludendo concluſionem illam: & ſic formidatur de ea, cum illa cognitio ſit ſolum per medium illud: ergo ſic opinari eſt cognoſcere cum formidine: vtraque præmiſſarum patet ex rationibus terminorum & per conſequens patet tota ratio. Sic igitur patet quòd & ſi plures actus intelligendi poſſent ſimul eſſe, nunquam tamen ſcire, & opinari per medium quod eſtimatur contingens: ſimul eſſe poſſent & quicquid dictũ eſt de actu opinandi: conſimiliter poteſt dici de actu credendi qui innititur auctoritati humanæ, & per eaſdem rationes: quia tale credere eſt opinari. 28. De habitibus autem correſpondentibus prædictis actibus tenendum eſt quòd illi ſunt compoſsibiles qui cauſantur ex actibus formaliter compoſsibilibus: ſed illi qui cauſantur ex actibus formaliter incompoſsibilibus ſunt incompoſsibiles propter rationem prius dictam. Dico autem actus formaliter incompoſsibiles quando reſpectu eiuſdem obiecti includunt oppoſitas habitudines. Tunc enim quantum vnus eorum facit ad generationem proprij habitus, tantum facit ad corruptionem alterius vt prius dictum fuit. Alij autem actus qui non includunt prædictam oppoſitionem, non vocãtur hic formaliter incompoſsibiles: & habitus cauſati ex talibus poſſunt ſimul eſſe: quamuis ſecundum veritatem plures actus nunquam ſint ſimul: non quidem propter oppoſitionem prædictam, quia illam non habent. Sed quia, vt dictũ fuit prius, non puto quòd plures actus intelligendi poſsint eſſe ſimul in eodem intellectu ſecundũ curſum naturæ, neque de eodem obiecto, neque de diuerſis: quamuis ex ſuppoſitione oppoſita, ſint deductæ duæ concluſiones immediatè præcedentes, propter cauſam quæ inferius apparebit. 29. Nunc ergo ſupponendo quòd ſcire & opinari vt ſunt diſtincti actus intelligendi non poſſunt eſſe ſimul in eodem intellectu: nec de eadem concluſione nec de diuerſis, inquirẽdum eſt vtrum medium contingens quod de ſe natum eſt facere opinari: & medium neceſſarium quod de ſe natum eſt facere quòd homo verè ſciat poſsint ſimul concurrere ad cauſandum vnum & eundem aſſenſum de eadem concluſione: & ſic ſcientia & opinio dicantur poſſe ſtare ſimul, ſi medium neceſſarium quod eſt ſcientificum: & medium contingẽs quod eſt natum facere opinionem, poſſunt concurrere ad cauſandum vnum aſſenſum de eadem cõcluſione, aut nõ. Solum enim in hoc ſenſu poteſt procedere quæſtio ſtante ſuppoſitione prædicta. 30. Sic ergo intelligendo quæſtionem, dicendum quòd medium contingens, vel eſtimatur eſſe neceſſarium vel contingens. Si eſtimetur eſſe neceſſarium, ſic poteſt cõcurrere cum alio medio verè neceſſario ad cauſandũ eundẽ aſſenſum de eadẽ cõcluſione. Cuius ratio eſt, quia pro omni aſſenſu idẽ eſt iudiciũ de duobus mediis neceſſariis: & de duobus quorũ vnũ eſt neceſſariũ, & aliud contingens, ſi eſtimetur neceſſariũ: ſed duo media neceſſaria poſſũt cõcurrere ad cauſandũ vnum aſſenſum: ergo & medium neceſſarium & contingens, ſi eſtimetur neceſſarium poſſunt ſimiliter ad idem concurrere. maior patet, quia aſſenſus concluſionis vt deducta eſt ex mediis vel principiis totaliter dependet ex aſſenſu & eſtimatione principiorum ſeu mediorum & non ex natura mediorum ſecundum ſe niſi quatenus cadunt ſub eſtimatione deducentis. Et ideo media quæ eſtimantur ſimilia poſſunt ſimiliter concurrere ad eundem aſſenſum: dato quòd non ſint ſimilia in re: minor patet de ſe, quia ſi quis haberet plura media neceſſaria ad eandem concluſionem poſſet ea copulare in eadem demonſtratione loco vnius medij: & ſic ex eis haberet vnum aſſenſum de eadem concluſione loco vnius medij: & ſic patet minor. Sequitur ergo prædicta concluſio. 31. Si vero medium contingens eſtimetur eſſe contingens adhuc tale medium ſiue ſumptum ex apparentibus de re ſiue ex humana auctoritate, poteſt concurrere cũ medio neceſſario ad cauſandum eundem aſſenſum: quamuis habens medium neceſſarium euidẽs non indigeat auctoritate nec medio contingente ita quòd medium neceſſarium excludit neceſsitatem habendi auctoritatem, & medium contingens, ſed non excludit compoſsibilitatem. Quod excludat neceſsitatem: patet de facili, quia qui habet aliquid certius & euidentius auctoritate, aut quocunque medio contingẽte, non indiget eis, ſed habens medium neceſſarium de cuius veritate & neceſsitate cõſtat ei per reſolutionem ad per ſe nota habet quid certius & euidentius quàm ſit auctoritas, & quodcunque medium contingens quantumcunque probabile: ergo talis non indiget auctoritate, nec medio contingente. 32. Quod autem medium neceſſarium non excludat compoſsibilitatem auctoritatis vel medij contingentis probatur ſic. Si auctoritas vel medium contingens non poſſent concurrere cum medio neceſſario ad cauſandum

eundē aſſenſum:hoc eſſet propter oppoſitionē euidētis& ineui dētis certi & dubij.Sed iſtud non impedit vt probatur:ergo poſ ſunt ſimul cōcurrere : maior patet quia nulla cauſa impoſsibilita tis prædictorum mediorum apparet:nec per aliquē eſt adhuc aſsi gnata niſi hoc ſolum quod aſſenſus per medium neceſſarium eſt certus & euidens,aſſenſus autem per auctoritaten. & per quod- cunque medium contingēs eſt dubius & ineuidens,quę cum ſint oppoſita non poſſunt ſimul eidem conuenire : minor probatur ſcilicet quòd hoc non obſtet. 33. Circa quod aduertendum eſt quòd aliqua quæ ſecundum ſe ſola habent effectus conditionum incompoſsibilium poſſunt concurrere ad vnum effectum qui eſt communis amborū:verbi gratia, lumen quod à ſole cauſatur: & lumen quod cauſatur à ſola ſtella habent conditiones incompoſsibiles,ſcilicet clarum & obſcurum:& tamen ſol & ſtella quando ſunt ex eadem parte hemiſpherij concurrunt ad cauſandum vnum lumen in medio: Non enim ſolus ſol tunc illu minat, & ſtella nihil facit, cum omne lucens præſens diaphano de neceſsitate cauſet lumen,ſed fit vnum lumen ab vtroque:non ſeorſum & diſtinctè agentibus,ſed ſimul vt vnum agens , & cum iſto lumine non fit aliud lumen & alia claritas eius: ſed vnum & idem lumen:& ideo loquendo de re vtraque, tam ſtella quàm ſol eſt cauſa luminis & claritatis , non quidem totalis , ſed partialis (quamuis non ęquo) quia perfectior ratio cauſandi eſt in ſo- le,& quaſi totalis:in ſtella autem imperfecta, & minima, & ſen- ſu imperceptibilis:ratio tamen conuincit quòd ſit aliqua:& pro- pter hunc exceſſum virtutis illuminatiuę in ſole reſpectu ſtellæ qui patet,quando ſeorſum agunt(quia tunc ſol cauſat lumen cla- rum,& ſtella obſcurum.)Idcirco quando ſimul cauſant vnum lu- men clarum per appropriationē rationis claritas attribuitur cau ſalitati ſolis,& non ſtellæ, quamuis ſecundum rem totum ſit ab ambobus,vt à partialibus cauſis ſimul concurrentibus & tenen- tibus locum vnius cauſæ totalis: & ſic patet quòd aliqua quæ ſe- cundum ſe ſola habent effectus conditionum incompoſsibilium quandoque poſſunt concurrere ad eundem effectum qui eſt cō- munis amborum. 34. Ratio autem quare talis concurſus eſt poſsibilis eſt iſta, quia clarum & obſcurum non accipiuntur hic pro habitu & priuatione circa commune ſubiectum ab vtro- que realiter differens,vt ſunt lumen & tenebra in aëre,quia cau- ſæ iſtorum ſcilicet luminis & tenebrę(accipiendo tenebram pro pura priuatione) nunquam poſſunt concurrere ad cauſandum eundem effectum cum effectus vnius ſit formaliter priuatio alte rius.Sed accipiuntur hic clarū & obſcurum pro gradu perfectio nis & imperfectionis in eſſentia luminis nec differt talis gradus realiter à lumine:& talis perfectio,& imperfectio eſt in effectu, ex perfectione vel imperfectione ſuæ cauſæ,& non ex alia for- mali oppoſitione in cauſalitate: propter quod ſicut cauſa impe- fecta ſeorſum agens cauſat imperfectum lumen (ſcilicet obſcu- rum) propter defectum perfectionis virtutis , ſic ipſa coniuncta cum perfectiore virtute , & tenens cum ea locum vnius totalis cauſę perfectæ,cauſat perfectum lumen,ſcilicet clarum,quia iam non deficit perfectio quæ prius deficiebat. 35. Ex hoc ad propoſitum omnis cognitio veritatis lumen quoddam eſt: & lu- men vocatur ab ipſo Apo.Ephe.3.vbi dicit ſic.mihi omnium ſan ctorum minimo data eſt gratia hæc in gentibus euāgelizare in- ueſtigabiles diuitias Chriſti illuminare,&c.id eſt,dare cognitio- nem quæ eſt quoddam ſpirituale lumen. Quædam autem cogni tio eſt clara,& quædam obſcura : nec talis claritas & obſcuritas ſunt habitus & priuatio circa cognitionem tanquam circa ſubie ctum,quia tunc cauſa obſcuritatis non poſſet cōcurrere cum cau ſa claritatis ad cauſandum vnam cognitionem claram:quemad- modum dictum fuit prius de cauſa luminis , & tenebrarum : ſed ſunt gradus perfectionis maioris vel minoris indifferentes rea- liter ab eſſentia cognitionis ,& ſunt iſti gradus in cognitione, ſecundum gradum perfectionis & imperfectionis in medio cau- ſante illam cognitionem,& non ex alia formali oppoſitione in cauſalitate:medium ergo ſumptū ex auctoritate humana,& me- dium neceſſarium ſi quodlibet eorum cauſet ſeorſum aliam & aliam cognitionem concluſionis eiuſdem, iſtæ cognitiones erūt conditionum incompoſsibilium , quia vna erit clara & euidens illa ſcilicet quæ erit per medium neceſſarium propter eius per- fectionem in veritate & cōnexione ad concluſionem. Alia ve- ro obſcura & ineuidēs quæ erit per ſolam auctoritatem propter defectum prædictæ perfectionis quæ eſt in medio neceſſario:ſed ſi auctoritati adiungatur medium neceſſarium iam non deficit in medio perfectio quæ prius deficiebat , nec per conſequens in cognitione deficiet claritas & euidentia quæ prius deficiebat : immo erit vna cognitio clara & euidens cauſata ab illis duobus mediis tanquam à cauſis partialibus ſimul concurrentibus & te- nentibus vicem vnius cauſæ totalis . Claritas tamen illa & eui- dentia magis debet attribui medio ſecūdū rem neceſſario quàm auctoritati,quia perfectius & ſecundum ſe eſt natum facere co- gnitionem claram & euidentem quam ſecundum ſe non faceret auctoritas. 36. Quicquid autem dictum eſt de oppoſitione clari & obſcuri euidentis & ineuidentis: & de poſsibili concurſu mediorum ad cauſandum vnam cognitionem claram & euiden- tem,intelligendum eſt circa oppoſitionem certi & dubij,& circa concurſum mediorum ad cauſandum vnam cognitionem cer- tam,quia medium contingens & auctoritas humana per ſe ſola faciunt aſſenſum dubium:medium autem neceſſarium facit aſ- ſenſum certum.Et hij duo aſſenſus non poſſunt ſimul eſſe in eo- dem homine & de eadem concluſione. Hoc tamen non obſtan- te prædicta media in ratione mediorum poſſunt concurrere ad cauſandum vnum aſſenſum qui non erit ſimul nec ſucceſsiuè cer tus & dubius,ſed certus tantum:& ſic in aſſenſu nulla erit oppo- ſitio,aut repugnantia ſecundum certum & dubium, clarū & ob- ſcurum,euidens & ineuidens,vt declaratum eſt. Et ſic patet mi- nor,& principalè intentum quantum ad iſtum articulum,videli- cet quòd medium neceſſarium , quamuis excludat neceſsitatem auctoritatis humanæ & cuiuſlibet medij cōtingentis:tamen non excludit compoſsibilitatem eorum in ratione mediorum cauſan tium vnum aſſenſum,& hoc modo ſcientia & opinio,nec non & fides quæ innititur auctoritati humanæ poſſunt ſimul eſſe in eo- dem & de eodem,non quidem vt diſtincti habitus habentes di- ſtinctos actus, ſed quia media,quæ ſecundum ſe nata eſſent cau- ſare diſtinctos actus ex quibus in nobis fierent prædicti habitus, vt diſtincti,poſſunt concurrere ad cauſandum vnum aſſenſum.

37. Et huic concordat cōmunis doctrina, quæ dicit,quòd vnus homo poteſt ſimul cognoſcere eandem concluſionem per me- dium probabile & demonſtratiuum: Thomas prima ſecundæ.q. 67. articulo tertio in correlario ſolutionis. Et alibi dicit, quòd opinio poteſt ſtare cum ſcientia demonſtratiua,quod non poteſt eſſe ſecundum pluralitatem actuum,ſed ſolum eo modo quo dictum eſt: & hoc vltima parte.q.9.articulo tertio in ſolutione ſe- cundi argumenti.

38. Nunc reſtat inquirere vtrum ſcientia & fides quæ innititur auctoritati diuinæ poſsint ſimul eſſe in eodem homine de eadem concluſione.

Thom.22.q.1.arti.5. Scotus lib.3.d.24.

Ad quod dicendum eſt quòd aut quæritur de ſimultate habi- tuum,aut de ſimultate actuum. Si de ſimultate habituum ſic di- cendum eſt quòd fides quæ eſt habitus infuſus à deo poteſt ſtare ſimul cum ſciētia.Cuius ratio eſt,quia habitus fidei infuſæ ſe ex- tendit ad omnia quæ ſunt nobis tradita per reuelationem diui- nam:& maximè ad illa quæ nō ſunt ex aliis deducta.Sed de qui- buſdam talibus habent aliqui fideles veram ſcientiam , ergo in illis ſunt ſimul fides & ſcientia de eodem:maior patet de ſe, mi- nor conſimiliter nota eſt, quia deum eſſe verum traditum eſt in ſacra ſcriptura ſicut à deo reuelatum, & nō vt ex alio deductum Deuteromij ſexto. Audi Iſraël,dominus deus tuus deus vnus eſt: de hoc autem multi fideles habent veram ſcientiam per demon ſtrationem acquiſitam: ergo habitus fidei infuſæ & veræ ſcien- tiæ poſſunt ſimul ſtare. 39. Si vero queratur,de ſimultate actuum : dicēdum eſt quòd reſpectu talium de quibus poteſt ha- beri à viatoribus vera ſcientia ſicut eſt deum eſſe vnum poſſunt ſtare ſimul actus fidei & ſcientiæ : non quidem ſic quòd ſint di- uerſi actus,ſed quia auctoritas diuina,& ratio demonſtrati a poſ ſunt ſimul concurrere ad cauſandū vnum aſſenſum de hoc quòd deus ſit vnus.Quod patet per eandem rationem quæ prius facta fuit : videlicet quòd concurſum prædictorum non poteſt impe- dire, niſi oppoſitio clari & obſcuri, euidentis & ineuidentis: ſed illa non impedit vt prius probatum fuit:ergo poſſunt ſimul ſtare. Et ſatis durum videtur dicere quòd fidelis acquirens ſcientiam quòd deus ſit vnus non credat ipſum eſſe vnū, quia ipſemet deus hoc in ſcriptura ſacra reuelauit . Alia autē ſic ſubſunt fidei quòd ſecundum communē curſum humanæ cognitionis non ſunt de- monſtrabilia , vt deum vnum in eſſentia eſſe trinum in perſonis, & illud ſuppoſitum eſſe deum & hominem, & de his puri viato- res ſic habent fidem & actum fidei quòd non poſſunt de eis ha- bere actum ſcientiæ,nec per conſequens habitum acquirere non propter oppoſitionem euidentis & ineuidentis , quia alia ſubla- ta eſt ex præcedentibus, ſed propter conditionem materiæ quæ non eſt demonſtrabilis , aut ſimpliciter , aut huic ſcilicet viatori ſecundum communem curſum.Et circa hoc oſtendentur tria. Deut.6.

40. Primum eſt quòd non poteſt demonſtrari quòd ita ſit ſicut ponit articulus . Secundum eſt quòd non poteſt demonſtrari q articulus nihil impoſsibile includat. Tertium eſt quòd non om- nes rationes quæ poſſunt adduci contra articulū poſſunt ſic ſol- ui quòd ſcientificè conſtet de earum ſolutione. Primum patet, quia ſi articulus poſſet demonſtrari vel hoc eſſet à priori & per cauſam,vel à poſteriori & per effectum: non primo modo, quia licet aliqui articuli habeāt cauſam puta articulus incarnationis,

& quidam

& quidam alij: illa tamen cauſa quoad articuli exiſtentiam actualem eſt voluntas diuina quæ ſecundum ſe eſt nobis ignota. Etiam articulus trinitatis cauſam non habet, quare articuli non poſſunt demonſtrari à priori. Item nec à poſteriori ſiue per effectũ, quia effectus ducit in cognitionem cauſæ ſecundum illud ſecundum quod ab ea procedit, ſed nullus effectus apparens nobis procedit à Deo: niſi ſecundum illud quod eſt vnum & commune cuilibet perſonæ intrinſecæ, ſcilicet ſecundum rationem ſcientiæ, potentiæ, & voluntatis (vt infra patebit) ergo nullus effectus poteſt nos ducere in cognitionem Dei quantum ad diſtinctionem perſonarum, ſed ſolum quantum ad vnitatem eſſentiæ, & attributorum eſſentialium. Omnes enim articuli includunt articulum trinitatis aliquo modo, ſicut articuli pertinentes ad humanitatem Chriſti includunt diſtinctionem perſonæ filij ab aliis perſonis, ſicut eſſe incarnatum, paſſum, & reſurrexiſſe, & huiuſmodi: quare, &c. Item demonſtrationi aſſentit homo neceſſario velit nolit, ſed articulis non aſſentit homo, niſi liberè volens (vt dicit Auguſtinus) alioquin gẽtiles philoſophi potuiſſent & adhuc poſſent neceſsitari rationibus noſtris ad aſſentiendum fidei articulis, quod non eſt verum: ergo articuli fidei non poſſunt demonſtrari, nec aliquis adhuc viſus eſt qui demonſtratiuè probauerit quòd ita ſit ſicut ponit articulus. 41. Secundum ſcilicet quod articulus nihil impoſsibile includat, patet quia talis demonſtratio cum non poſſet eſſe à priori & per cauſam (propter illa quæ dicta ſunt prius) ſumetur ex his quæ apparent ex creaturis, ſed apparentia ex creaturis magis videtur concludere impoſsibilitatẽ articuli quàm poſsibilitatem, ergo &c. minor probatur quia in creaturis apparet quod impoſsibile eſt ſuppoſita diſtingui per relationes, ſed diſtingũtur neceſſario per abſoluta. Cuius oppoſitũ ponitur in articulo trinitatis. Itẽ in creaturis natura cõpleta in genere ſubſtãtiæ cõſtituit ꝓpriũ ſuppoſitũ. nec poteſt ſubſiſtere in ſuppoſito alieno. Cuius oppoſitũ includit articulus incarnationis. Et ſimiliter in aliis. ergo in his quæ apparẽt magis poſſet concludi impoſsibilitas articulorũ quàm poſsibilitas. Itẽ quicquid eſt in deo intrinſecè vel neceſſe eſt ibidem eſſe vel impoſsibile eſt ibi non eſſe. Et quicquid non eſt in deo impoſsibile eſt ibi eſſe (neque enim poteſt aliquid euenire deo contingenter aut ab ipſo recedere quo ad illa quæ ſunt intrinſeca.) Sed eſſe trinum in perſonis eſt deo intrinſecum: ergo neceſſarium eſt deum eſſe trinum, vel impoſsibile eſt non eſſe trinum, ſed non poteſt demonſtrari quòd deus ſit trinus vt probatum eſt: ergo nec demonſtrari poteſt quòd ſit poſsibile deum eſſe trinum. ad vnum enim ſequitur aliud vt dictum eſt. Item meritum fidei conſiſtit in difficultate actus eius: ſed ſi poſſet demonſtrari quòd articulus fidei eſt poſsibilis, actus fidei circa articulum nihil vel modicum difficultatis haberet. Non enim eſt multum difficile credere illud eſſe factum quod demonſtratur poſsibile fieri, ergo hæc poſitio tollit vel quaſi tollit meritum fidei. 42. Tertium patet ſcilicet quòd non omnes rationes adductæ contra articulum poſſunt ſolui ſic quòd clarè & ſcientificè conſtet de eorum ſolutione. Ad quod videndum, notandum eſt quòd ratio quæ adducitur contra articulum, aut peccat in forma arguendi, & tunc poteſt eam ſoluere ſcientificè quicunque ſcit artem libri Elenchorum, aut peccat in materia eo quòd aſſumit falſam propoſitionem, vtpote ſi ſic argueretur quòd ſemper in diſtinctis ſuppoſitis eſt diſtincta natura, ſed in diuinis natura non poteſt diſtingui: ergo nec ſuppoſitun.. Ratio iſta non peccat in forma, ſed materia, quia maior propoſitio non eſt vera vniuerſaliter ſicut aſſumitur, ſed tantum in creaturis. Cum ergo talis ratio ſic ſoluitur per interemptionẽ propoſitionis quæ ſolum habet inſtantiam in propoſito in quo datur vel de quo (ſcilicet in diuinis) nunquid poteſt clarè & ſcientificè conſtare de tali ſolutione: certe non vt videtur: quia per idem & eodem modo conſtat de falſitate propoſitionis affirmatiuæ & de veritate negatiuæ ſibi oppoſitæ, quia eadem eſt cauſa vtriuſque, ſed de veritate huius negatiuę, ſcilicet quòd in diuinis non diſtinguitur natura diſtinctio nec ſuppoſitorum nec econuerſo, non poteſt clarè conſtare & ſcientificè, ſed ſolum per fidẽ quæ hoc ponit: ergo de falſitate affirmatiuę ſibi oppoſitę (ſcilicet quòd ſemper diſtinguatur natura vbicũque diſtinguitur ſuppoſita) non poteſt conſtare clarè & ſcientificè, ſed ſolum per fidem quæ hoc ponit. 43. Sic ergo patet quòd conſiderando fidem ſecundum ſpecialem materiam de qua eſt quæ non eſt demonſtrabilis, aut ſimpliciter, aut huic ſcilicet viatori (qualis eſt fides articulorum) fides & ſcientia non ſtant ſimul in eodem & de eodem: quia viatori non poteſt demonſtrari quòd ita ſit ſicut ponit articulus, nec quòd articulus ſit poſsibilis, nec rationes contra articulum poſſunt ſolui clarè, & ſcientificè ſecundum communem curſum quo nobis habetur theologia.

44. Dico autem ſecundum communem curſum propter duo Primum eſt quia aliqui bene ponunt quòd vera ſcientia (quam dicunt abſtractiuam) poteſt haberi à puro viatore quòd deus ſit vnus & trinus: ſed non ſecundum communem curſum ſed virtute diuina: & miraculoſe: de hoc tamen ſuo loco inquiretur. Secundum eſt quia videtur quibuſdam quòd apoſtoli: & illi qui viderũt Chriſtum miracula facientem & ſuſcitantem mortuos in teſtimonium ſuę diuinitatis, & ſuę doctrinæ habuerunt veram ſcientiam de diuinitate Chriſti, & de veritate ſuæ doctrinæ, quia neceſſarium & per ſe notum eſt tam infideli quàm fideli deum non poſſe mentiri. Cui ergo notum eſſet deum aliquid dicere, vel facere in teſtimonium alicuius rei ille haberet ex per ſe notis ſcientiam de re dicta vel teſtificata. 45. Qualiter autem poſſet eſſe alicui per ſe notum deum aliquid dicere vel facere in teſtimonium alicuius rei, dicunt quod dupliciter: vno modo ſi beatus videns deum per eſſentiam videret ipſum mouere intellectũ alicuius ad aſſentiendum alicui veritati, & iſte modus non competit viatori: Alio modo ſi aliquis videret aliquem effectum excedentem totam virtutem creaturæ fieri in teſtimonium alicuius rei. Ex hoc enim ſciretur quod deus faciens talem effectum teſtificaretur illud propter quod fieret. Et hoc modo apoſtoli & illi qui viderũt reſuſcitationem Lazari quadriduani in teſtimonium diuinitatis Chriſti ſciuerunt deum teſtificari quòd Chriſtus eſſet deus, & per hoc habuerunt ſcientiam quaſi per talem demonſtrationem procedentem ex per ſe notis eis, quicquid teſtificatur eſt verum, ſed deus per tale factum teſtificatus eſt Chriſtum eſſe deũ, ergo Chriſtus eſt verus deus. Et per cõſequẽs habuerunt ſcientiam quod doctrina tota quam audierunt à chriſto quem ſciebãt eſſe verũ deum fuit vera. 46. Quicquid ſit de modo quo beati poſſunt videre deum aliquid dicentem: modus tamen aſſignatus pro viatoribus nõ videtur verus ꝓpter tria. Primũ eſt quia demonſtratio neceſsitat intellectum ad aſſentiendum, ſed aliqui qui viderũt Chriſtum reſuſcitantem Lazarum & alia miracula facientem non aſſenſerunt quòd ipſe eſſet deus, vt patet Iohan. 11. quod etiam Chriſtus exprobrando dicit, Io. 15. Si opera non feciſſem quæ nemo alius fecit peccatum non haberent. ergo illa non fuerunt ſufficientia ad probandum demonſtratiue Chriſtũ eſſe deum. Secundum eſt quia ſi apoſtoli habuerunt per talia ſcientiam de Chriſto quòd ipſe eſſet deus: & per conſequens quod doctrina eius eſſet vera: ſequeretur quod extunc nihil meruerint in credendo prædicta: quia ſecundum Greg. in homilia in octauis paſchę. Fides non habet meritum vbi humana ratio prębet experimentum: hoc autem forte videretur eſſe inconueniens. quare & illud ex quo ſequitur videlicet quòd apoſtoli habuerunt de talibus ſcientiam. Tertium eſt quod dato quod eſſet per ſe notum aliquod eſſe fieri à ſolo deo ſicut fuit reſuſcitatio Lazari. tamen non eſſet per ſe notum quod hoc fieret ad teſtificandum hoc quod diceret iſte vel ille qui prædiceret miraculum: quia de nullo homine eſt per ſe notum quòd non poſsit dicere falſum ex ignorantia vel malitia, nec de Chriſto fuit hoc per ſe notum, ſed ſolum creditum ab illis qui crediderunt ipſum eſſe deum, & quantuncunque etiam aliquis videatur verum dixit ſe in vno, non eſt propter hoc per ſe notum quod dicat verum in alio, poſito ergo quòd Chriſtus dixiſſet quòd deus reſuſcitaret Lazarũ ad teſtificandũ quod ipſe Chriſtus eſſet verus deus & cõſtaret euidenter de reſuſcitatione Lazari facta à deo, & quo ad de veritate Chriſti prædicentis talem reſuſcitationem, non tamẽ propterea eſſet per ſe notum quod Chriſtus verum dixiſſet pro illo addito, ſcilicet quod reſuſcitatio fieret in teſtimonium quòd ipſe deus eſſet. 47. Sed diceret aliquis quòd immo, quia de aliis non perhibet teſtimonium falſitati, ſed ſi Chriſtus non fuiſſet deus, & tale miraculum factũ fuiſſet à deo Chriſto inuocante deũ vt per tale miraculũ teſtificaretur ipſum eſſe deum, ſequeretur quod deus faciendo tale miraculum ad talem Chriſtum iuuocationem perhibuiſſet teſtimonium falſitati, quare &c.

Eſt ad hoc dicendum quod ſi deus per talem inuocationem Chriſti faceret miraculũ tunc eſſet in teſtimonium inuocationis ſed quamtuncumque cõcurrant talis inuocatio & miraculum, nõ eſt tamen propter hoc per ſe notum quod miraculum fiat ob talem inuocationem, quia aliquis poteſt per reuelationem ſcire quod facturus ſit deus, & ignorare propter quid debeat fieri, & propria præſumptione vel malitia, coniecturare vel fingere ac dicere quod deus facturus ſit illud propter aliud quàm fiat à deo. Donum enim prophetiæ commune eſt bonis & malis, & talis ſic dicens, falſum dicit, ſed deus faciens miraculum quod prædicitur non teſtificatur falſum: quia non facit miraculum propter illud quod alius dicit, quamuis ſimul concurrant, & ſic non eſt per ſe notum quod miraculum fiat ad teſtificandum dictum cuiuſcunque hominis etiam Chriſti, ſed ſolum creditum ab illis qui credunt ipſum eſſe deum, & per conſequens non poſſe mentiri, propter quod minor propoſitio rationis (quam alij vocant demonſtrationem) non eſt per ſe nota. credo ergo quod apoſtoli per nihil quod audierunt à Chriſto vel viderunt fieri ab eo, habebant ſcientiam proprie dictam quòd ipſe eſſet deus,

quamuis ex concurſu talium miraculorum cum fide habuerint quandam perfectiorem notitiam quàm nos : & ſic patet primus articulus quæſtionis,ſcilicet qualiter fides & ſciẽtia poſſunt ſimiliter eſſe de eodem & qualiter non : & quòd theologia prout dicit habitum quo declarantur & defenduntur articuli fidei,vt deũ eſſe trinum & vnum,& huiuſmodi,non eſt propriè ſcientia & ſimpliciter.

48. NVNC videndum eſt de ſecundo articulo principali,ſcilicet vtrum theologia accepta pro habitu eorum quæ deducuntur ex articulis fidei ſicut concluſiones ex principiis ſit verę & propriè ſcientia, ſic enim vt dictum eſt prius theologia ſumitur communius(neſcio ſi verius vel proprius)quod pro tanto dico, quia illa quæ quidam dicunt deduci ex articulis magis adducuntur ſecundum veritatem ad ſuſtinendum vel ad declarandum articulum , verbi gratia,ex hoc ꝙ articulus trinitatis ponit quòd in diuinis ſint tres perſonæ & vna eſſentia deducitur tanquam concluſio , quòd diſtinctio perſonarum eſt per relationes, & non per aliquod abſolutum . Similiter ex hoc quòd articulus ponit quòd filius dei eſt homo,deducitur ꝙ habeat veram carnem non fantaſticam,vt ponunt Manichęi : ſed ſecundum veritatem iſta magis adducuntur ad ſuſtinendum vel declarandum articulum:propter hoc enim dicimus diſtinctionem diuinarum perſonarum fieri per relationes,& non per abſoluta, vt ſuſtineamus qualiter articulus poſsit eſſe verus. Si enim fieret per abſoluta neceſſario ſequeretur ꝙ fieret, vel per eſſentiam diuinam, & tunc ipſa plurificaretur, quod eſt impoſsibile , aut per aliquod abſolutum additum eſſentiæ,& tunc eſſet vera & realis compoſitio in deo,quod rurſus eſt impoſsibile,vt ergo articulus trinitatis , qui ſecundum rationem humanam multum eſt obſcurus ſuſtineatur aliqualiter tanquam poſsibile , adducimus id quod dictum eſt ad ſuſtinendum articulum,& non deducimus principaliter ex articulo . Similiter quod dicimus filiũ dei habere veram carnem & non fantaſticam,adducimus ad declarandum qualiter intelligatur articulus qui ponit quòd filius dei eſt homo , ſcilicet quòd eſt verus homo,non ſecundum apparẽtiam tantum. Et iſto modo vſus eſt ſaluator apoſtolis volens declarare articulum reſurrectionis,Lucæ vltimo, vbi dicit, Palpate & videte, quia ſpiritus carnem & oſſa non habet ſicut me videtis habere. Certè poterat concludere,ego reſurrexi verè:ergo habeo veram carnem, ſed non ſic fecit, immo ecõuerſo ad articulum declarandum ſuæ reſurrectionis adducit quod dictum eſt de veritate carnis. Et eodem modo poteſt deduci quòd ex hoc quòd filius eſt verus homo ꝙ ipſe habebat veram carnem : nec eſt magna philoſophia, immo fortè petitio principij.Credo tamen quòd principalius adducatur ad inſinuandum intellectum articuli modo quo dictum eſt, practicè autem ex articulis multa deducuntur , & aliis dictis ſcripturæ,vt patet in libris moralibus Gregorij , & aliorum ſanctorum,necnon in Homelia eorum,& aliorum doctorum.

Infra q.5 num.21.

49. Sed ſiue ſic ſiue primo modo fiat deductio ex fidei articulis.Dicendum quòd theologia ſumpta pro habitu quo talia deducuntur,non eſt propriè ſcientia,quod patet,quia ſyllogiſmus demonſtratiuus qui facit ſolus propriè ſcire procedit ex propoſitionibus neceſſariis & per ſe notis , vel reducibilibus ad aliqua per ſe nota:ſed nulla ratio procedens ex articulis qui merè ſunt fidei eſt huiuſmodi:ergo nulla talis ratio facit propriè ſcire. Maior patet ex primo poſteriorum vbi dicitur quòd demonſtratio eſt ſyllogiſmus faciens ſcire,& ibi determinatur ꝙ procedit ex neceſſariis,& per ſe notis, vel quæ poſſunt reſolui ad per ſe nota, cum in talibus non ſit proceſſus in infinitum . Minor ſimiliter manifeſta eſt,quia articuli qui ſunt merè fidei vt deum eſſe trinum,filium incarnatum, paſſum,reſurrexiſſe, & huiuſmodi non ſunt de ſe noti, nec poſſunt reſolui in aliqua per ſe nota , ſed ſolum vel principaliter eis aſſentimus ex auctoritate ſcripturæ quam credimus à deo eſſe inſpiratam , & hoc ipſum videlicet ſcripturam eſſe à deo inſpiratam non eſt per ſe notum,nec reducibile ad aliquid per ſe notum.Quare,&c. 50. Contra rationem iſtam inſtatur dupliciter. Et primo contra maiorem propoſitionem dicendo ꝙ ipſa ſolum habet veritatem in ſcientiis quæ non ſubalternatur aliis ſcientiis. Scientia enim ſubalterna non procedit ex principiis per ſe notis in illa ſcientia , ſed ſolum creditis.quod probatur,quia principia ſcientiæ ſubalternæ aut ſunt ei euidentia, & hoc aut ex ſola ratione terminorum, aut quia ſunt ex aliis concluſæ aut ſunt ſolum credita. Primum non poteſt dici, quia illa euidentia ſolum eſt in principiis primis & vniuerſaliſsimis quorũ termini & rationes terminorum omnibus ſunt noti, quod non eſt verum de principiis ſcientiæ ſubalternæ : nec ſecundum poteſt dici:quia accipere ea vt concluſa pertinet ad ſcientiam talia concludentem ſicut eſt ſcientia ſubalternans. Relinquitur ergo quòd in ſcientia ſubalterna ſint tantum credita. 51. Secundo inſtatur contra minorem propoſitionem,dicendo quòd theologia non procedit ex ſolis articulis creditis , immo cum articulo credito aſſumit aliam propoſitionem quæ poteſt eſſe per ſe nota : virtute cuius concluſio poterit eſſe nota,& per conſequens proprie ſcita. 52. Ad primum iſtorum dicendum quòd principia ſcientiæ non ſufficit eſſe credita ex ſola auctoritate alterius,quia cùm principia debeant eſſe euidentiora concluſione, Concluſio non eſſet niſi credita , & non ſcita.Sunt ergo euidentia in ſcientia ſubalterna non aliquo illorum modorum de quibus agitur. ſed via ſenſus memoriæ & experientiæ,modo quo determinat philoſophus primo metaphyſicæ: quòd ex multis ſenſibus fit vna memoria , & ex multis memoriis vnum experimentum , & cum multis experimentis vel ſe quod eſt principium ſcientiæ & artis:&ſic omnis ſcientia ſubalterna facit euidentia de ſuis principiis quantũ ad quia eſt. 53. Ad ſecundũ dicendũ quòd ſicut ex vna propoſitione neceſſaria & altera contingente non ſequitur concluſio neceſſaria,ſed cõtingens. Sic ex vna euidente & per ſe nota, & altera ineuidente & ſolum credita non ſequitur concluſio euidẽs & per ſe nota, qualem oportet eſſe concluſionem propriè ſcitam . Et ratio huius eſt, quia cum maior extremitas non concludatur de minore niſi propter connexionem medij cum vtraque, impoſsibile eſt ꝙ ex vi talis illationis inherẽtia maioris extremitatis cum minore in concluſione ſit magis neceſſaria,vel magis nota quàm inherentia medij cum vtraque: propter quod in quacunque præmiſſarum medium conueniat alicui extremitati vel extremitas ſibi contingenter vel ineuidenter,impoſsibile eſt quòd in concluſione ex vi talis illationis maior extremitas conueniat minori neceſſario vel euidenter: prout requiritur ad concluſionem propriè ſcitam,& ſic remanet adhuc quòd theologia prout dicit habitum quomodo deducuntur aliqua ex articulis fidei ſiue ex vno articulo & quacunque alia propoſitione aſſumpta non eſt propriè ſcientia , ſed ſolum largè vocando ſcientiam habitum quo aliquid cõcluditur ex veris , tamen immanifeſtis ipſi deducenti. Et huic concordat doctrina communis,quæ dicit ſic. Si eſſet aliqua ſcientia quæ non poſsit reduci ad principia naturaliter cognita non eſſet eiuſdem ſpeciei cum aliis, nec vniuoce diceretur ſcientia. 54. Ad primum argumentum dicendum quòd ſapientia prout de ipſa loquitur philoſophus 6. Ethi. eſt quædam ſcientia,vel includit ſcientiam proprie dictam, propter modum procendi quem habet , ſed theologia qualitercunque ſumpta,quamuis poſſet dici ſapientia ratione ſubiecti vel materię de quo eſt (iuxta quem ſenſum beatus Auguſtinus vocat eum ſapientiam)tamen deficit à modo procedendi ſcientiæ propriæ dictæ : & ideo non eſt propriè ſcientia. 55. Ad ſecundum dicendum quòd Ariſtoteles nihil nouit de cognitione quæ eſt per auctoritatem diuinam,propter quod de illo habitu non fecit mentionem.Vnde propriè loquendo ſub nullo illorum quę enumerantur.6.Ethico.continetur theologia, qualitercunque accepta.Per idem patet ad tertium,quia in auctoritate Hierem. non accipitur ſcire ita ſtrictè ſicut philoſophus accipit primo poſteriorum , ſed accipitur pro notitia diuinorum quam tradit ſcriptura ſacra inquantum creditur à Deo reuelata.Rationes in oppoſitum probant quòd theologia non eſt propriè & ſtrictè ſcientia,quod conceſſum eſt.

Sequitur.

Vtrum theologia lumine alio à lumine fidei ſuppoſito, ſit propriè ſcientia.

Hericus quodlibe. 12.quæſt.2.Oliam 3.q.prologi maioris 3.d.25.q.5.Vide Garthuſianum.

Secunda quæſtio.



D ſecundum ſic proceditur & arguitur q̃ theologia ſuppoſito quodem lumine alio à lumine fidei ſit proprie ſcientia, quia altius lumen cauſat altiorem cognitionem,ſed reſpectu credibilium eſt dare in viatoribus lumen altius fide, ergo eſt dare eis altiorem cognitionem q̃ ſit cognitio fidei, ſed ſupra fidem non eſt niſi ſcientia,ergo, &c. Maior de ſe videtur manifeſta. Minor probatur per auctoritatem beati Auguſtini ſuper illud.Ioan.primo,erat lux vera,vbi dicit q̃ aliud eſt lumen ad credendum,aliud ad intelligẽdum, ergo præter lumen fidei eſt dare aliud lumen,& altius. 2. Item ibidem dicit q̃ lux increata illuminat hominẽ duplici lumine, paruulos quidem lumine fidei quo nutriuntur vt lacte. Maiores autem lumine ſapientiæ quo vt ſolido cibo veſcuntur.quod lumen habebat apoſtolus qui dicebat primæ Corint.ſecundo. Sapientiam loquimur inter perfectos:igitur præter lumen fidei quod habent omnes fideles quamtuncunq; ſimplices,eſt aliquod lumen clarius quod habent maiores,& doctores. & hoc fuit minor, ſequitur ergo concluſio. 3. Item deus non deficit in neceſſariis multominus q̃ natura,ſed neceſſarium eſt q̃ fides defendatur contra errores in fidelium & hæreticorum,ergo deus prouidit eccleſiæ q̃ ſemper ſint in ea aliqui qui poſsint fidem defendere,hoc autem non poteſt fieri per ſolum lumen fidei,nec per ſolã cognitionem dei q̃ communis eſt omnibus fidelibus.ergo oportet in maioribus eſſe aliquod lumen clarius fide in quo habeant de credibilibus altiorem cognitionem q̃ per fidem:ſed illa non videtur eſſe niſi cognitio ſcientifica: quare &c. 4. Ad idem eſt quod dicit beatus Auguſtinus in ſecunda epiſtola ad voluſianum: ego catholicã fidem profiteor & per illam ad certam ſcientiam me venturũ præſumo.auctoritas videtur expreſſa.

5. IN contrarium arguitur quia omnis ſcientia reſoluitur ad per ſe nota,vt prius oſtẽſum fuit, ſed nullus inter viatores adhuc inuẽtus eſt qui credibilia reſoluerit, vel reſoluere potuerit ad per ſe nota,ergo nullus adhuc fuit illuminatus in tantum q̃ habuerit ſcientiam de credibilibus.

6. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtã ſic procedetur, quia primo ponetur quædam opinio quæ aſſerit theologiam eſſe ſcientiam proprie dictam eo q̃ articuli ex quibus, tanquam ex principiis, ipſa procedit ſunt vere intellecti non ſolo lumine fidei:quia in illo ſunt tantum crediti,ſed quodã lumine medio inter lumen fidei & lumen gloriæ.Et ſecũdo inquiretur de his quę dicta opinio ponit. 7. Quantum ad primum ſciendum eſt q̃ illa opinio tria ponit primum eſt q̃ eſt dare lumen tale. Secundum eſt q̃ in illo lumine poſſunt eſſe articuli verè intellecti,quẽadmodum in lumine naturali intellectus noſtri principia ſcientiarum ſunt verè intellecta & per conſequens concluſiones ex articulis ſic intellectis demonſtratæ ſunt veræ, & proprie ſcitæ. Tertium eſt q̃ tale lumen & ſcientia in illo lumine habita non euacuant fidem. 8. Primum iſtorum ſcilicet q̃ eſt dare tale lumen, probant duabus auctoritatibus, beati Auguſtini poſitis in primo argumento quæſtionis. Necnon & ſecunda ratione ibidẽ ſubiuncta. 9. Secundum autem probant duabus auctoritatibus & vna ratione. Prima auctoritas ſumitur ex canone Eſai. 7.vbi dicit tranſlatio noſtra. Niſi crediderit non permanebitis,alia tranſlatio habet non intelligetis.ergo ſuppoſita credulitate per fidem poſsibile eſt intelligere articulos per aliud lumen. ſecunda auctoritas eſt beati Auguſtini ad voluſianum, prius in arguendo poſita. Ratio autem talis eſt,non minus poteſt lumen, ſuppoſita fide, ſupernaturale quàm naturale lumen intellectus noſtri ſuppoſito fantaſmate: ſed lumen naturale intellectus noſtri ſuppoſito fantaſmate facit clare intelligi principia naturalia, & ſciri concluſiones ex eis deductas. Igitur lumen ſupernaturale ſuppoſita fide ſufficit ad faciendum intelligi principia ſuperna turalia, id eſt, articulos fidei, & ſcire concluſiones ex eis deductas. 10. Tertio probant quòd tale lumen non euacuat fidem ſed ſtat cum ea,quia ſi tale lumen non poſſet ſtare cum fide: iſtud eſſet maxime propter oppoſitionem quæ videtur eſſe inter enigma fidei, & claritatem illius luminis, ſed illud non impedit, quia contraria licet non compatiantur ſe in ſuis excellentiis, tamen vt dicunt compatiuntur ſe in eſſe remiſſo.nũc ita eſt, quòd obſcuritas fidei, & claritas gloriæ opponuntur ſicut contraria in ſuis excellentiis, ſed obſcuritas fidei & claritas illius luminis medij opponuntur ſicut contraria in eſſe remiſſo,quia claritas illius luminis non eſt perfecta claritas, nec obſcuritas fidei eſt perfecta obſcuritas.Et ideo licet lumen gloriæ euacuet fidem, tamen illud lumen medium non euacuat ipſam.Exemplũ eſt autem eiuſdem de aëre qui de nocte eſt ſimpliciter tenebroſus:& in meridie ſimpliciter illuminatus, ſed in aurora eſt partim illuminatus & partim tenebroſus:nec tenebroſitas totaliter expellitur vſque ad meridiem quando claritas perficitur. Sic fides eſt quaſi tenebra, gloria quaſi lumen meridianũ quod totaliter expellit tenebram fidei,ſed lumen medium eſt quaſi lumen auroræ quod ſtat cum tenebra fidei, nec expellitur per lucem meridianam gloriæ ſed potius perficitur. 11. Ad declarationem huius poſitionis adducunt quod duplex eſt euidentia, ſcilicet viſionis, & intelligentiæ. Euidentia autem viſionis eſt quando res nudè & immediatè cognoſcitur ſeu videtur. Euidentia verò intelligentiæ, eſt quando res non eſt præſens,ſed per diſcurſum rationis cognoſcitur. Primam euidentiam habet ruſticus de eclipſi quam videt. Secundam habet aſtrologus de eclipſi quam non videt.& ſecunda euidentia ſufficit ad ſcientiam abſque prima: nec tollit fidem, licet prima tollat, & eodem modo beati habent de articulo euidentiam viſionis quæ tollit fidem propter claritatem perfectam luminis gloriæ, habentes autem illud lumen medium habent de articulo euidentiam intelligentiæ quæ eſt imperfectior, nec tollit fidem, ſufficit tamen ad ſcientiam, ſimplex autem fidelis fidem tantum habet de eiſdem.

12. NVNC ſecundo reſtat inquirendum de prædictis.Et primo oſtendetur quòd fictitium eſt ponere tale lumen. Secundo oſtẽdetur quòd dato quòd poneretur:tamen in ipſo articuli fidei non eſſent proprie intellecti, nec concluſiones ex eis deductæ eſſent proprie ſcitæ. Tertio oſtendetur quòd tale lumen ſi eſſet euacuaret à viatoribus neceſsitatem habendi fidem. Primum probatur,quia tale lumen aut daretur ad vtilitatem perſonæ, aut ad vtilitatem communitatis. Si ad vtilitatem perſonæ(cùm deus non ſit perſonarum acceptor) daretur æqualiter omnibus æqualiter diſponentibus ſe per meritum vitæ, & exercitium ſtudij in ſacra ſcriptura, ſed multi æqualis vel melioris ingenij quàm alij & æqualis meriti, & æque,vel plus exercitati in ſtudio ſacræ ſcripturæ ſentiunt ſe non habere tale lumen,quia non experiuntur ſe habere euidentem cognitionem de articulis fidei, nec de concluſionibus ex eis deductis: quod tamen oporteret ſi haberent tale lumen quod facit de articulis euidentem cognitionem: ergo tale lumen non datur ad vtilitatem perſonæ. Item nec ad vtilitatem communitatis ſicut ſunt gratiæ gratis datę,de quibus loquitur Apoſtolus primæ ad Corinthios.12.quia omne donum ordinatum ad vtilitatem communitatis manifeſtatur aliis per proprium actum: ſicut donum linguarum, gratia ſanitatum, operatio virtutum & miraculorum. Vnde ibidem dicitur quòd vnicuique datur manifeſtatio ſpiritus ad vtilitatem ſupple, communitatis. quia nulla poſſet ex talibus donis vtilitas peruenire communitati niſi per manifeſtationem actus, ſed tale lumen non poteſt per aliquem effectum manifeſtari aliis. ergo &c. Maior patet ex dictis. minor probatur quia manifeſtatio habitus cognitiui eſt per doctrinam. Signum enim ſcientis eſt poſſe docere, vt habetur primo metaphyſicæ, tale autem lumen & habitus ſcientialiter per eum & in eo acquiſitus, ſiquis eſſet, non poſſet per doctrinam manifeſtari aliis: quia habentes tale lumen & talem habitum, aut facerent ea quæ docerent euidentia aliis, aut non, ſi non tunc doctrina eorum non differret à doctrina aliorum, & ſic per talem doctrinam non manifeſtaretur illud lumen, nec ille habitus ſcientificus.

13. Si verò dicatur quòd habentes tale lumen poſſunt facere ea quæ docent aliis eſſe euidentia. Contra,quia non habentibus aliquod lumen non poteſt eſſe euidens illud quod totam euidentiam ſuam habet ab illo, & in illo lumine: ſed credibilia & deducta ex eis habent totam ſuam euidentiam ab illo, & in illo lumine quod iſti ponunt, ergo non poſſunt per quancunque doctrinam fieri euidentia aliis non habentibus prædictum lumen. Nec ſine dubio inuentus eſt adhuc aliquis qui per doctrinam ſuam fecerit de eis euidentiam, niſi qualem faciunt doctores communiter, quæ tamen non eſt tanta quòd ſufficiat ad ſcientiam proprie dictam, & ſic tale lumen non eſt donum quod poſsit per ſuam manifeſtationem in aliquo actu eſſe vtile communitati, nec eſt ordinatum ad vtilitatem perſonæ. vt probatum eſt. ergo fictitium eſt ponere tale lumen. & ſic patet primum,& amplius patebit in ſequentibus.

14. Secundum probatur, videlicet quòd dato quòd tale lumen poneretur adhuc articuli fidei non eſſent in eo intellecti, nec concluſiones ex eis deductæ eſſent proprie ſcitæ. Et hoc patet primo auctoritate beati Auguſtini nono, de trinitate capite primo, vbi dicit ſic, de credendis nulla infidelitate dubitemus, de intelligendis nulla temeritate affirmemus. Reputat ergo beatus Auguſtinus temerarium quòd aliquis affirmet ſe pro ſtatu viæ poſſe intelligere credibilia ſeu articulos fidei. 15. Idem patet duabus rationibus. Prima eſt. quia ille qui principalius aſſentit alicui propter

Henricus 12. quodlibet. q.2.

pter auctoritatem alicuius dicentis: quàm propter quancunque euidentiam rationis(ita quod auctoritate ceſſante vel non aſſentiret vel non firmiter adhereret propter ineuidentiam rationũ) non diceretur habere habitum ſcientificum (quia habitus ſcientificus importat adheſionem principaliter propter euidentiam rationis)ſed quilibet quantumcunque perfectus in doctrina fidei eſt huiuſmodi. Vnde ſi quereretur à theologo:quare principaliter aſſentit huic quod eſt verum corpus Chriſti eſſe in ſacramẽto altaris: non reſponderet quia ratione euidenti hoc ſcio: immo quia hoc dicit auctoritas ſacræ ſcripturæ,quanuis theologus ſciret aſsignare locum ſcripturæ vbi hoc dicitur:quod non faceret ſimplex fidelis. ergo nullus theologus quantũcunque perfectus habet de articulis fidei rationem euidentem, & neceſſariã, nec per conſequens ſcientiam. 16. Secunda eſt quia ſi in iſto lumine intelligatur euidenter quod deus eſt trinus, & vnus:aut hoc eſt quia immediate repreſentatur intellectui ſic illuminato, diuina eſſentia,in qua ſic repreſentata in ſe & immediate intelligatur euidenter connexio terminorum articuli trinitatis: aut talis euidentia ex alio deducitur, ſed neuter illorum membrorũ eſt poſsibilis vt probabo.ergo &c.maior patet quia omne quod intelligitur,vel intelligitur per ſe et immediate in ratione obiecti: vel intelligitur per aliquod aliud prius intellectum. Minor probatur primo quantum ad primam partem:quia cognitio qua cognoſcitur eſſentia diuina, in ſe & immediate & nõ ex aliquo precognito eſt cognitio que vocatur facialis ſiue facie ad faciẽ quia non eſt per aliud medium precognitum. ſed talis cognitio cum ſit glorioſa non poteſt haberi à puro viatore quare &c. 17. Item nec alius modus poſsibilis eſt ſcilicet quod euidentia articuli ex alio deducatur: quia vel deduceretur ex aliquo præcognito in creaturis: vel in deo:non ex aliquo præcognito in creaturis, quia ex nullo ꝙ ſit in creaturis poteſt demonſtrari articul⁹ trinitatis vt probatum fuit,nec ex aliquo precognito in deo,tum quia ille eſt primus articulus trinitatis cui quidquid præintelligimus in deo totum pertinet ad vnitatem eſſentiæ, & nullo modo ad diſtinctionem realem, tum quia quæreretur de illo præcognito ſi ſit immediate cognitum vel ex alio præcognito. Non poteſt dici quod ſit immediate cognitum propter eandem rationẽ qua nec articulus,nec alio præcognito,quia quærerent de illo ſimiliter & eſſet proceſſus in infinitum,vel deueniretur ad aliquid quod eſſet immediate cognitum in ipſa natura diuina in ſe & immediate intellectui noſtro repreſentata,quod non eſt poſsibile in via. Patet ergo quod nullum lumen eſt in viatoribus quod reddat eis articulum euidentem euidentia intelligentiæ. 18. Tertium probatur ſcilicet quòd tale lumen ſi eſſet euacuaret neceſsitatem habendi fidem & auctoritatem, quia ille cui conſtat certitudinaliter aliquid ſic eſſe ex euidentia rei: quocunque alio dicente vel non dicente non indiget teſtimonio,vel auctoritate alterius. ſed habens ſcientiam alicuius concluſionis deductę ex principiis neceſſariis & euidẽtibus eſt certus, ergo talis nõ indiget alio teſtimonio, vel alia auctoritate,nec fide innitente auctoritati. Si ergo illud lumen quod iſti ponunt faceret articulos fidei euidentes:& cõcluſiones ex eis deductas vere ſcitas,ſequeretur quòd tale lumen euacuaret neceſsitatem fidei & auctoritatis, puto tamen quod non euacuaret poſsibilitatem fidei, nec quantum ad actum: nec quantum ad habitum quando poſſent concurrere ad faciẽdum vnum aſſenſum modo quo dictum eſt in præcedenti quæſtione de ſciẽtia, & fide & opinione. 19. Modus tamẽ quem iſti aſsignãt eſt impoſsibilis:quia contraria quantũcumque ſint remiſſa ſunt incompoſsibia. Sed obſcuritas fidei & claritas illius luminis opponũtur ſecũdum ipſos contrariæ(licet ſecũdum gradum remiſſum) ergo nullo modo compatiuntur ſe in eodem.Minor patet ex eorum dicto.Maior probatur primo quia oppoſitio eſt cauſa repugnãtiæ & incõpoſsibilitatis. Sed cõtraria in omni gradu tam remiſso,quàm intẽſo oppo nuntur. ergo &c. Minor iſtius rationis patet quia cõtrarietas eſt oppoſitio ſecũdm formam vt habetur. 4. metaphiſicę ergo vbicũque manent formę,ibi eſt oppoſitio: vel nunquam eſt.formę autem manẽt tam in gradu remiſso, quàm intenſo, ergo in omni gradu opponuntur & ſunt incompoſsibiles. Secundo quia impoſsibile eſt idem & ſecundum idem ſimul eſſe album & nigrum ſed albedo in quocunque gradu ſit ex quo realiter eſt ibi dat eſſe albũ, & nigredo eſſe nigrũ,ergo &c. Tertio termin⁹ à quo & ad quem in eodem motu ſunt incompoſsibiles alioquin vnus non abiiceretur per introductionem alterius: ſed vna forma contraria in quocunque gradu poteſt eſſe terminus ad quem & ex quo reſpectu alterius:ergo formę cõtrarię in quocũque gradu ſunt incompoſsibiles. Quarto quia magis repugnant inuicem album & nigrum in quocunque gradu quàm magis album & minus album, quia illa differunt ſpecie hæc aut ſolo numero. inter autem ea quæ differunt ſolo numero non poteſt inueniri ita formalis oppoſitio ſicut inter ea quæ differũt ſpecie,ſed magis & minus album non ſtant ſimul in eodem, ergo nec album & nigrum in quocunque gradu. Item ſequeretur quod ſolũ ſumme album & ſumme nigrum eſſent contraria & incompoſsibilia,quia maxime diſtant.Omnis autem alia albedo & nigredo eſſet compoſsibilis, quod eſt manifeſte falſum. Puto autẽ in hoc eſſe deceptionem: quia inter contraria eſt quandoque dare medium vnum per eſſentiam in quo aliqualiter dicuntur extrema manere non quidem ſic ꝙ in illo medio ſint diſtinctę formæ cõtrariæ ſub eſſe remiſſo.hoc enim impoſsibile eſt vt probatum eſt ſtatim,nec illud medium aliquo modo eſſet tunc vnũ niſi per aggregationem,ſed quia illud medium participat naturam vtriuſque & comparatum ad quodcunque extremum habet aliquo modo rationem extremi alterius:vt patet de tepido reſpectu calidi & frigidi:ipſi autem accipiũt primo modo cum ponat fidem manere cum illo lumine tanquam duo diſtincta:& obſcuritatem fidei cum claritate illius luminis,ideo decipiuntur. 20. Nunc reſtat diſcurrere per dicta eorum ſoluendo quæ adducũt pro ſe. Cum enim dicunt illud lumen eſſe & probant per auctoritatem Auguſtini,poteſt dupliciter reſpõderi.vno modo ꝙ beatus Aug. diſtinguit duplex lumen,ſcilicet fidei quod habetur in via & lumen gloriæ quod habetur in patria vt ſit ſenſus.Aliud eſt lumen ad credendum dum ſumus in via ſcilicet fides. Aliud ad intelligendum in patria ſcilicet gloria.Alio modo & forte magis ſecũdum intentionem Auguſtini: quòd duplex eſt notitia credibiliũ, vna qua aſſentimus ſimpliciter eis propter auctoritatem dicẽtis. Et hoc eſt per fidem quã habent omnes fideles.Alia eſt qua quidem maiores poſſunt alios inſtruere & perſuadere ea quæ ſunt fidei:& aliqualiter declarare, & defendere, quam notitiam poteſt quis habere vel à deo per infuſionem,vel ab alio per doctrinam, vel à ſeipſo per exercitium ſtudij, & hanc notitiam vocat beatus Auguſtinus ſcientiam,vel ſapientiam.14.de Trinitate.ca. 1. Hoc etiam vocatur lumen ab eodem in auctoritatibus allegatis:quo lumine articuli intelliguntur non ſimpliciter ita vt ſint euidentes intellectui noſtro modo quo alij ponunt, ſed quia habetur de eis quædam altior notitia quàm per ſolam fidem quæ notitia eſt fidei declarativa & aliqualiter perſuaſiua:& hoc lumine, id eſt hac notitia,ſunt illuminati maiores qui habent fidem docere,& defendere,nec oportet eos eſſe illuminatos aliquo lumine in quo articuli ſunt intellecti vel ſciti vt alij ponunt, quia ad ea quæ ſunt fidei non poteſt adduci cogens ratio quę tollat meritum fidei. Nam ſecundum Greg. fides non habet meritum cui humana ratio præbet experimentum,& ſic excluſa eſt ratio quã adducunt. 21. Quod dicunt ſecundo de euidentia intelligentię quam facit illud lumen.Primo per illud Eſa.7.Niſi credideritis &c. poteſt dici dupliciter. Primo ſic quia de credibilibus non habetur notitia niſi credulitas,niſi inquam credideritis non intelligetis,id eſt aliter non cognoſcetis,vel ſic quia notitia doctorum fidem defendẽtium fidem ſupponit:niſi credideritis per fidem,non intelligetis,id eſt,non habebitis illam notitiam altiorem quæ dicta eſt.Similiter ad illud Auguſtini. Ego catholicam fidem profiteor &c.poteſt dici dupliciter primo ſic per fidẽ præſumo me venturum ad veram ſcientiam beatorum quæ habetur in patria,non in via,vel ſic præſumo me venturum ad ſcientiam beatorum, doctorum magis illuminatorum modo quo dictum eſt,& non illo modo quo ipſi intelligunt. 22. Ad rationem eorum.plus poteſt lumen ſupernaturale ſuppoſita fidẽ, quàm intellectus noſter ſuppoſito fantaſmate. dicendum quòd nullum lumen quod poſsit haberi à puro viatore poteſt tantum reſpectu articulorum fidei quantum poteſt lumen naturale intellectus noſtri reſpectu principiorum naturalium, & eorum quæ ex ipſis deducuntur. cuius ratio eſt quia ſingularia, quorum fantaſmata ſunt quædam ſimilitudines,habent neceſſariam habitudinem ad vniuerſalia vt ex inductione facta ſufficienter poſsit in ſingularibus euidenter vniuerſale concludi quod eſt principium artis: ſed nec fides nec aliqua cognitio tradit nobis euidentem notitiam aliquorum in quibus,vel ex quibus poſsit articulus euidenter intelligi, vel concludi, lumen tamen gloriæ (ſi quod eſt)prout communiter ponitur facit euidentiam tantam vel maiorem de articulis, quantam habemus de principiis naturalibus. Sed de illo non eſt ſermo ad præſens.

Tertium autem dictum eorum euacuatum eſt oſtendendo quòd falſum aſſumunt ſcilicet contraria in eſſe remiſſo poſſunt ſimul eſſe. Ad alias rationes principales factas in arguendo ad quæſtionem, Patet reſponſio ex iam dictis.

Vtrum

Vtrum viatori poſsit communicari ſcientia de articulis fidei. Quæſtio. 3.

Gandauo quolibet. 8. q. 14.

Tho. 1. p. q. 56. ar. 3. et caiet. ibidem

AD tertium ſic proceditur. Et arguitur quòd puro viatori virtute diuina poſsit communicari cognitio ſcientifica de articulis fidei, vel cognitio certa & expreſſa: Quia omnis illa cognitio poteſt communicari viatori quæ non ponit ipſum extra terminos viæ, ſed cognitio abſtractiua de deo quòd ſit trinus & vnus quantumcunq; ſit certa & expreſſa vel ſcientifica non ponit hominẽ extra terminos viæ: igitur poteſt communicari viatori. maior patet quia nihil repugnat viatori vt viator eſt, niſi illud quod faceret ipſum nõ eſſe viatorem: vel extra terminos viæ: omnis enim repugnantia reſoluitur in contradictionem. Minor probatur: quia ſola cognitio intuitiua quam Apoſtolus vocat facie ad faciem eſt beatifica quæ ponit hominem extra ſtatum vię: ſed cognitio abſtractiua quantuncũque ſit expreſſa & perfecta eſt diſtincta cõtra intuitiuam, & imperfectior ea: quia habens abſtractiuam adhuc deſiderat intuitiuam: ergo nulla cognitio abſtractiua ponit hominem extra ſtatũ viæ. 2. Item prior cognitio poteſt haberi ſine poſteriore. Sed cognitio abſtractiua quantumcunq; ſit perfecta & expreſſa & ſcientifica, eſt prior q̃ intuitiua quæ ſola eſt beatifica, ergo poteſt haberi ab homine ſine ea & ſic homo remanebit purus viator. Maior de ſe patet. Minor probatur quia cognitio intuitiua cum reſpiciat rem ſecundum eſſe præſentialis exiſtentiæ, & ſe habeat ad abſtractiuam per additionem quæ reſpicit rem ſecundum quidditatem eius abſolute, certè eſt poſterior ea. 3. Item quicquid faceret eſſentia diuina ſi eſſet præſens intellectui ſub ratione obiecti naturaliter mouentis: poſſet facere voluntas diuina dato q̃ eſſentia diuina non ſit illo modo præſens: ſed ſi eſſentia diuina eſſet præſens intellectui noſtro in ratione obiecti naturaliter mouentis ipſa cauſaret cognitionem quidditatis ſuę: & omnium quæ ſunt in ea expreſſam & perfectam: ergo hoc idẽ poteſt facere voluntas diuina abſque præſentia prædicta. ſed illa cognitio eſſet abſtractiua ergo &c. Maior patet quia volũtas diuina poteſt ſupplere vicem cuiuſcunque cauſæ mouentis. Minor de ſe patet. Et per conſequens tota ratio. 4. Item Paulus qui in raptu vidit diuinam eſſentiam poſt raptum habuit memoriam de viſione, & de re viſa, quia ipſe locutus eſt de ipſa. 2. ad Corin. 12. Illa autem cognitio memoratiua non fuit intuitiua, ſed abſtractiua: ergo iſta eſt poſsibilis homini ſine illa, & ſic idem quod prius.

5. In contrarium arguitur quia cognitio abſtractiua de deo aut eſt æque perfecta ſicut intuitiua: aut perfectior, aut minus perfecta: ſi ſit ęque perfecta vel perfectior tunc ſicut vna eſt beatifica: nec eſt cõmunicabilis ita & altera: Si autem dicitur q̃ ſit minus perfecta. Contra deus non habuit ab æterno de rebus creabilibus niſi cognitionem abſtractiuam: quia creaturæ non fuerũt ab æterno præſentes deo ſecundũ ſuum eſſe reale eo quòd ab ęterno nihil erant. Nunc autem habet de eis vel de aliquibus earum cognitionem intuitiuam, hæc autẽ nõ eſt perfectior prima, alioquin deus profeciſſet in cognitione rerum, quod eſt impoſsibile: ergo cognitio abſtractiua non eſt minus perfecta quàm intuitiua: & per cõſequens eſt beatifica & incommunicabilis viatori ſicut intuitiua.

6. Reſponſio. Circa quæſtionem iſtam procedetur ſic quia primo ponetur & exponetur quædam opinio quæ dicit quòd viatori poteſt communicati cognitio perfecta, certa, & expreſſa de deo quòd ſit trinus & vnus, non quidem intuitiua ſed abſtractiua, & ſecundo inquiretur de veritate illius opinionis.

Scotus lib. 2. d. 3. q. 9. & in quodlibet q. 13.

7. Quantum ad primum ſciendum quòd ponentes dictam opinionem diſtinguunt duplicem cognitionem, ſcilicet abſtractiuam & intuitiuam. Vocant cognitionem intuitiuam illam quę immediate tendit ad rem ſibi præſentem obiectiue ſecundum eius actualem exiſtentiam, ſicut cum video colorem exiſtentem in pariete vel roſam quam in manu teneo. Abſtractiuam autem vocant omnem cognitionem quæ habetur de re non ſic realiter præſente in ratione obiecti immediate cogniti. vnde ſecundum iſtos, cognitio abſtractiua dicitur non ſolum per abſtractionem quidditatis ab eſſe & à non eſſe, ſicut eſt illa cognitio per quam cognoſcitur de aliqua re (puta de roſa) quid ſit, non conſiderando an ſit vel non ſit. Sed etiam dicitur abſtractiua illa cognitio per quam cognoſcitur de re quòd ipſa ſit in rerum natura dum tamen ipſa (vt ſic) non ſit præſens in ratione obiecti immediate cogniti. Verbi gratia ſi eclipſis lunæ ſit in rerum natura & aſtrologus exiſtẽs in domo ſciat lunam tunc actualiter eclipſari: quia ſcit adeſſe tempus & horam interpoſitionis terræ inter ſolem & lunam (dum tamen non videat eclipſum in ſe) dicitur habere de eclipſi cognitionem abſtractiuam & non intuitiuam. & eodemmodo philoſophus ſciens demonſtratiuè deum eſſe, habet de deo cognitionem abſtractiuam non per abſtractionem quidditatis ab eſſe, ſed quia cognitio eius non tendit immediate in deum vt ſibi realiter præſentem: ſed ſolum cognoſcit ipſum eſſe ex effectibus ſuis. vnde omnis cognitio cuiuſcunque rei quæ non eſt de eius actuali exiſtentia immediatè (vt præſente cognoſcenti) eſt abſtractiua, & non intuitiua. Et ideo qui accipiunt cognitionem abſtractiuam primo modo ſolum: non vadunt ad intentionem aliorum: nec per conſequens rationes quas ſuper hoc fundant. Accipiendo ergo cognitionem abſtractiuam illo modo quo expoſitum eſt: dicunt quidam quòd deus poſſet communicare cognitionem abſtractiuã puro viatori de ſeipſo adeo perfectam quòd ipſe ſic cognoſcendo deum cognoſceret certitudinaliter & expreſſe ipſum eſſe trinum in perſonis, quia cognita perfectè & certitudinaliter natura ſubiecti cognoſcuntur ea quæ conueniunt ſubiecto: quibus cognitis cognoſcitur propoſitio complexa ex ſubiecto & prædicato. Et ideo cognitio abſtractiua de deo quidditatiua & perfecta ſufficit ad perfectam, certam, & expreſſam cognitionem omnium quæ conueniunt deo intrinſecè ſicut eſt eſſe trinum & vnum & conſimilia. Rationes autem huius opinionis probantes talem cognitionem poſſe communicari viatori poſitæ ſunt in arguendo ad quæſtionem: & hoc ſufficit de primo.

8. Quantum ad ſecundum dicendum quòd viator purus poteſt habere de deo cognitionem abſtractiuam qualis poteſt concludi ex creaturis. Et hæc nullomodo ſe extendit ad cognoſcendum de deo quòd ſit trinus, ſicut in præcedentibus probatum fuit. Poteſt etiam habere de deo quòd ſit trinus, & vnus per cognitionem expreſſam qualis poteſt haberi per fidem: ſed quòd viator poſsit habere de deo cognitionem abſtractiuam adeo expreſſam & perfectam vt ſupradicti dicunt: non apparet mihi poſsibile, ſemper tamen ſalua reuerentia diuinæ potentiæ. quæ non poteſt à nobis comprehendi perfectè. Et hoc probatur dupliciter primo ſic. Impoſsibile eſt cognitionem abſtractiuam cuiuſcunque rei eſſe primam, ſed neceſſario ſequitur aliam priorem ex qua deducitur: ſed in puro viatore non poteſt præeſſe aliqua cognitio ex qua cognitio abſtractiua de deo poſſit deduci: ergo impoſsibile eſt quòd cognitio abſtractiua de deo communicetur viatori. maior patet inductiue & ratione: Inductiuè ſic, deus nihil cognouit abſtractiue (puta res antequam ſint) niſi cognoſcendo eſſentiam ſuam intuitiuè. Similiter & angelus primo intuitiue cognoſcit eſſentiam ſuam & ex ea deducitur cognitio abſtractiua aliorum. ſimiliter experimur in nobis quòd omnem cognitionem abſtractiuam intellectiuam præcedit cognitio intuitiua ſenſitiua. & ſimiliter eſt in brutis ſi habeant aliquam cognitionem abſtractiuam, non autem ſunt plura cognoſcentia quàm deus, angelus, nos, & bruta: quare &c. 9. Ad hoc autem dicunt quidam quòd hæc inductio ſolum concludit id quod eſt ſecundum conſuetum curſum naturæ, ſed non concludit quòd non poſsit aliter fieri diuina virtute. Sed contra hoc arguitur ſic. certum quòd deus non intelligit nec intelligere poteſt abſtractiuè alia à ſe niſi cognoſcendo intuitiue eſſentiam ſuam per quam cognoſcit alia (angelos dimittamus quia parum ſcimus de eis: & loquamur de nobis de quibus eſt quæſtio) conceſſum eſt etiam ab omnibus quòd ſecundum communem curſum naturæ vires interiores tam ſenſitiuæ quàm intellectiuę non poſſunt exire in actum niſi præuia cognitione intuitiua alicuius ſenſus exterioris: quia non habent immediatum ordinem ad res exteriores: ſed ſolum mediante cognitione ſenſitiua exteriore, propter hanc mediationem omnes actus interiorum virium ſunt abſtractiui, & non intuitiui. Ex hoc ſic arguitur. Si virtute diuina fieret quòd intellectus, & aliæ vires interiores exirent in actus ſuos reſpectu rerum exteriorum abſque vlla præſuppoſitione quorumcunque actuum ſenſuum exteriorum: tunc intellectus, & vires ſenſitiuæ interiores haberent (quo ad tales actus) immediatum ordinem ad res exteriores ſicut & ſenſus. ſed actus ſenſuum exteriorum ſunt intuitiui propter immediatum ordinem ad obiecta ſua. ergo & actus intellectus, & aliarum virium interiorum eſſent intuitiui, & non abſtractiui propter eandem cauſam. Si ergo aliqua cognitio ſit abſtractiua oportet quòd eam præcedat aliqua alia quam ſupponit, vel ex qua deducatur. Et ſic patet quòd illa inductio concludit illud quòd ſic eſt in deo & in nobis quòd impoſsibile eſt fieri oppoſitum quacunque virtute. 10. Ratione ſic probatur eadem maior prima cognitio neceſſario eſt entis in actu, ſed talis cognitio neceſſario eſt intuitiua, vt probatur. ergo omnis alia cognitio neceſſario præſupponit intuitiuam, & ex ea deducitur. maior patet: quia non ens non poteſt cognoſci niſi per ens, nec ens in potentia niſi per ens in actu, vt habetur. 9. metaphyſicæ: ergo prima cognitio, ex qua omnis alia dependet eſt entis in actu.

Solutio olzam in ſolutione vltimi. Vide & de hoc reGa briele. ar. 3. q. 1. prologi.

Vide dubit. q 4 & 6 hac

minor

minor probatur: quia illa cognitio eſt intuitiua quæ fertur immediate in rem vt ſibi præſentem ſecundū eius exiſtentiā actualē: & hoc patet ex ratione cognitionis intuitiuę prius poſita: ſed prima cognitio quæ eſt entis in actu vt præcogniti fertur in ens in actu ſecundum eius exiſtentiam actualem cum hoc ſit formalis ratio ſui obiecti: & fertur immediate in ipſum: quia non mediante alia cognitione cum illa ſit prima, nec mediante alio cognito cum ſit illud prius. ergo talis cognitio eſt intuitiua quam ſupponit omnis alia: & hoc fuit maior prīcipalis rationis. minor probatur videlicet quòd in puro viatore non poteſt præcedere aliqua cognitio ex qua deducatur talis cognitio abſtractiua qualem illi ponunt, quia cognitio vel eſſet eiuſdē cogniti (ſcilicet dei) aut alterius: nō alterius quia illud eſſet creatum, ex nullo autem creato præcognito poteſt deduci talis cognitio dei per quam certitudinaliter & expreſſe cognoſcatur deus eſſe trinus & vnus: vt probatum eſt in præcedentibus, nec poteſt eſſe eiuſdē cogniti (ſcz dei) quia vel eſſet abſtractiua, vel intuitiua. Si abſtractiua adhuc ipſam præcederet quædā alia de qua quereretur vt prius, & ſic eſſet proceſſus in infinitum. Relinquitur ergo quod ſit intuitiua: ſed illa non poteſt communicari viatori (cum ſit beatifica) ergo nec abſtractiua. 11. Sed diceret aliquis quod quamuis viatori qui nunquam fuit comprehenſor non poſsit talis cognitio abſtractiua communicari: viatori tamen poterit communicari ſi primo rapiatur ad viſionem intuitiuam dei: ac deinde ceſſet illa viſio: & ille raptus ſicut fuit in beato Paulo. 4. Sed quia hoc tangitur in quodam argumento prius facto, ideo nunc differtur vſque ad ſolutionem illius argumenti. 12. Secundò probatur principalis concluſio ſic. Si talis cognitio abſtractiua eſſet poſsibilis viatori aut eſſentia diuina ſecundum ſe immediate præſentaretur intellectui: aut mediante aliquo alio. Si primum tunc eſſet cognitio intuitiua (ſicut viſio coloris in pariete) & talis viſio non poteſt conmunicari viatori. Si ſecundum aut illud eſſet mediū cognitum: aut ſolū ratio cognoſcendi (ſicut quidā ponūt de ſpecie) non medium cognitum quia nichil creatum poteſt per modum obiecti cogniti ducere in tā perfectam cognitionē dei quod expreſſe cognoſcatur eſſe trinus (vt prius dictum fuit & probatū) nec aliquis vnquam hoc poſuit. Si autem illud mediū ſit ſolū ratio cognoſcendi (vt ſpecies) tale medium nōfaceret cognitionem abſtractiuam ſed intuitiuam. quod patet: quia ſi aliqua res eſſet ſecundum ſe realiter præſens potentiæ cognitiuæ & præſentetur ei in ratione obiecti cognoſcibilis per ſolā ſpeciem illa cognitio eſt intuitiua, quia potentia fertur in talē rem vt ſibi realiter præſentem in ratione obiecti immediate cogniti quia ſpecies non eſt medium cognitum ſed ſolum ratio cognoſcendi. Exemplum de cognitione ſenſitiua viſiua, ſed eſſentia diuina eſt ſecundum ſe præſens realiter cuicūque potentiæ cognitiuę & cuilibet rei. Si ergo ipſa præſentetur in ratione obiecti cognoſcibilis per ſolam ſpeciem illi potentiæ quæ eſt capax eius: neceſſe eſt talem cognitionem eſſe intuitiuam, & hoc modo ponunt quidam ſpeciem in viſione beata quæ eſt intuitiua: puto tamen quod nulla ſpecies (prout loquimur de ſpecie) poteſt repræſentare eſſentiā diuinam vt per eam cognoſcatur intuitiue vel abſtractiue: quod d.49.q.2. plenius patebit in.4.lib. 13. Sed diceret aliquis quod non oportet eſſentiam diuinam: nec quodcunque aliud obiectum eſſe præſens potentiæ neq; ſecundum ſuam actualem exiſtentiam: neque per medium cognitum: neq; per medium quod eſt ratio cognoſcendi ſolum vt ſpecies: quia ſola cognitio rei apud potentiā cognitiuā facit obiectum præſens eſſe potentiæ non in ratione exiſtentis, ſed in ratione agniti. Hanc enim præſentiam facit ſolus actus, & nulla alia præſentia obiecti requiritur ad eius cognitionem niſi quando cognitio cauſatur effectiue ab obiecto, quia propter hoc bene requiritur actualis præſentia obiecti ſecūdum eius realem exiſtentiā, eo quòd illud quod nō eſt realiter in actu nihil poteſt agere: ſed deus poteſt per ſeipſum facere quod facit mediante obiecto. Et ideo vt videtur deus poteſt cauſare in intellectu cognitionem alicuius rei quæ non eſt præſens intellectui ſecundum ſuam actualem exiſtentiam, nec ſecundum medium cognitum: nec ſecundum ſpeciem aliquam: cuius oppoſitum aſſumebatur in præcedenti ratione. 14. Iſtud autem prima facie videtur mirabile ſatis, quia ſecundum hoc deus poſſet facere quòd oculus videret colorem qui non eſſet ei præſens realiter, immo qui omnino non eſſet in rerum natura, ex quo actus potentię nō requirit aliquam realem exiſtentiam obiecti quando obiectum non mouet ad actū quod vtiq; eſſet ſi deus ſuppleret vicem obiecti in mouendo. Poſſet igitur ſecundum hoc dici q̄ oculus videret colorē qui non eſt, & auditus audiret ſonum qui nō eſt, & guſtus guſtaret ſaporē qui non eſt: tactus ſentiret calorē qui nō eſt, & odoratus odorem qui nō eſt, quod videtur multis impoſsibile. 15. Item quæcunq; cognitio creata plus videtur requirere præſentiam ſui obiecti q̄ cognitio increata. quia cognitio quanto eſt perfectior tanto pauciora requirit, & quanto imperfectior tanto plura, ſed cognitio diuina & increata requirit neceſſario præſentiam cuiuſcunque obiecti ſui in ſua reali exiſtentia, vel in ſuo repræſentatiuo: quia obiectum cognitionis diuinæ primarium eſt ſua eſſentia realiter præſens, obiectum autem ſecundarium ſunt creaturæ quæ ab æterno fuerunt intellectui diuino præſentes in ſuo repræſentatiuo (ſcilicet in eſſentia diuina) quæ eſt obiectū primū & repræſentatiuum omnium obiectorū ſecundariorum, nec aliter creaturæ poſſent cognoſci à deo, niſi repreſentarentur in eſſentia diuina vt in obiecto primo. ergo fortiori ratione quęcunque cognitio creata requirit neceſſario realem præſentiam cuiuſcunque obiecti ſui in ſua actuali exiſtentia, vel in ſuo repreſentatiuo nec aliter videtur poſsibile quòd aliquid cognoſcatur. & ſic remanet adhuc virtus rationis præcedentis: & per conſequens patet principalis concluſio, videlicet quòd nullus viator poteſt quacunque virtute habere cognitionem abſtractiuam de deo adeo perfectam quòd poſsit certitudinaliter & expreſſe cognoſcere deum eſſe trinum. 16. Ad rationes in oppoſitum reſpōdendum eſt. Ad primam cum dicitur quòd omnis illa cognitio poteſt communicari homini viatori quæ non poneret ipſum extra terminos viæ: dicēdum eſt q̄ hic eſt duplex defectus: primus eſt quia ad hoc quòd aliqua perfectio ſit cōmunicabilis alicui oportet q̄ illa perfectio ſit in ſe: & ſecundum ſe poſsibilis, quia quod non eſt poſsibile ſecundum ſe non poteſt alicui communicari. Et ideo debet dici ſic in maiori propoſitione, quid omnis illa cognitio quæ eſt poſsibilis ſecundum ſe &c. & tunc minor propoſitio ſi directè ſumatur ſub iſta: eſt falſa: quia cognitio abſtractiua qualem iſti ponunt non eſt ſecundum ſe poſsibilis quia cum omnis cognitio ſit alicuius cognoſcentis iſta nullius eſt nec eſſe poteſt, nec dei, nec creaturæ, nec pro ſtatu patriæ: nec pro ſtatu viæ. Et quod non ſit poſsibilis deo de ſe clarum eſt, quia illa cognitio eſt imperfecta reſpectu cognitionis intuitiuę (vt ipſi dicunt) nihil autē imperfectum poteſt eſſe in deo. quod etiam non ſit poſsibilis creaturæ beatæ vt beata eſt patet per idem, quia cognitio creaturæ beatæ vt beata eſt & diſtinguitur à non beata non eſt niſi cognitio beata quæ eſt intuitiua: & non abſtractiua: quod non ſit poſsibilis creaturæ in ſtatu vię, quanuis ſit probatum in corpore quæſtionis, nunc tamen reſpondendo ad rationem ſufficit negare hanc poſsibilitatem, & eis incumbit probatio, vel manifeſte petunt principiū. Secundus defectus eſt quia homo viator duo dicit quæ ſe habēt ſicut excedentia, & exceſſa, quia nō omnis homo eſt viator immo quidam ſunt comprehenſores, nec omnis viator eſt homo, quia angeli fuerunt viatores, & adhuc deus creare poſſet angelos qui poſſent eſſe in ſtatu viæ. Poteſt igitur aliquid repugnare homini viatori quatenus homo eſt, quod non repugnat quatenus viator eſt: ſicut eſſe angelum repugnat homini viatori in quantū homo eſt, quia idem non poteſt eſſe homo & angelus: ſed non repugnat in quantum eſt viator: quia angeli fuerunt viatores: & adhuc poſſunt eſſe ſicut homines. debet ergo poni in maiori propoſitione quod illa cognitio quæ eſt poſsibilis ſecundū ſe nec repugnat homini viatori nec inquantum homo eſt nec in quantū viator. Et tunc in minori propoſitione debet probari quod cognitio abſtractiua ſit talis quo ad ſingula membra quod non ſit niſi de vltimo membro: Et ideo ratio eſt dupliciter defectuoſa vt dictum eſt. 17. Ad ſecundā rationem dicendum eſt per intereremptionem minoris: quia cognitio intuitiua prior eſt quàm abſtractiua vt probatum fuit. Et ideo intuitiua poteſt haberi ſine abſtractiua & non econtra. Et cum probatur quod abſtractiua ſit prior quia tendit in quidditatem rei abſolutę: intuitiua autem tendit in rem ſecundum eſſe præſentialis exiſtentię: concedatur quamuis abſtractiua ad aliud ſe extendat, quàm ad cognitionē quidditatis: vt prius dictum eſt. Sed illo conceſſo adhuc non ſequitur quòd abſtractiua ſit prior. Nam ſenſitiua exterior quæ præcedit omnem abſtractiuam tendit in rem ſecundum eſſe preſentialis exiſtentiæ. quòd autem addit̄ur quòd talis cognitio ſe habet per additionem ad aliam non eſt verum, ſed totum eſt econtrario, ſicut vna cognitio poteſt ſe habere per additionem ad aliam ſcilicet ſecundum præſuppoſitionem: nec argumentum ex parte cognitorum valet nec ſimpliciter nec in propoſito. non ſimpliciter quia accidentia ſe habent per additionem ad ſubſtantiam tanquam poſteriora. Et tamen cognitio accidentium tam ſenſitiua quàm intellectiua præcedit cognitionem ſubſtantiæ. Item in propoſito eſſe actualis exiſtentiæ non ſe habet in deo per additionem ad quidditatem cum ſint penitus idem. vnde illa ratio nihil concludit. 18. Ad tertiam rationem dicendum eſt quòd ipſa nihil concludit pro eis. ſed ſolum contra eos: Si aliquid concludit: quod patet reſumendo rationem eorum, quicquid faceret eſſentia diuina ſi eſſet præſens intellectui in ratione obiecti naturaliter mouentis: poteſt facere voluntas diuina ſine tali præſentia exiſtentiæ, ſed ſi eſſentia diuina eſſet præſens intellectui in ratione obiecti naturaliter mouentis ipſa cauſaret perfectam cognitionem ſui intuitiuam & non abſtractiuam: ergo voluntas diuina ſine præſentia eſſentiæ in ratione obiecti

tione obiecti naturaliter mouentis poteſt cauſare cognitionem perfectam intuitiuã & non abſtractiuam. quod eſt contra eos. 19. Ad quartam rationẽ dicendũ eſt q̃ memoria quam habuit beatus Paulus poſt raptũ de viſione quam habuerat in raptu, & de re viſa non fuit expreſſa cognitio eſſentię diuinæ: qualem iſti ponũt: nec expreſſa cognitio viſionis beatæ: ſed ſolùm in quodã confuſo recordabatur ſe vidiſſe deũ, ſicut Nabochodonoſor Daniel. ij. in ſomno recordabatur aliquid magnũ & mirabile: & nõ recordabatur quid eſſet in ſpeciali. Cuius ratio eſt quia omnis cognitio memoratiua fit per aliquam impreſsionem repræſentantem rem memoratam per modum obiecti medij: ſed (quicquid ſit de ſpecie in viſione beata) nullus tamẽ vnquam poſuit quòd eſſentia diuina poſsit expreſſe & quidditatiue repreſentari per aliquod creatum ſe habens in ratione obiecti medij. Et ideo illa memoria beati Pauli non potuit eſſe expreſſa cognitio dei abſtractiua: qualẽ iſti ponunt. 20. Argumentum in oppoſitum licet ſit pro parte iſta quo ad cognitionem: aſſumit tamen vnum non verũ iſtud videlicet q̃ cognitio abſtractiua eiuſdem potentiæ & obiecti ſit ęque perfecta ſicut intuitiua quod nõ puto verum: nec probatio valet quia falſum aſſumit ſcilicet q̃ deus habet de creaturis quandoq; cognitionem intuitiuam de quibus habuerat prius cognitionem abſtractiuam: deus enim de nullo habet niſi vnam cognitionem & vno modo & ſemper æqualiter perfectã qualitercunq; illa vocetur: quia quantũcunq; creaturæ ſint in rerum natura vel non ſint tamen eodem modo repreſentantur intellectui diuino (ſcilicet in ratione obiecti ſecundarij) per primum obiectũ quod eſt eſſentia diuina vniformiter ſe habens in ſeipſa & in repræſentando alia propter quod cognitio creaturarum non eſt in deo plus abſtractiua quãdo non ſunt, nec plus intuitiua quando ſunt, non ſic autẽ eſt in nobis. Et ideo nullum ſimile eſt hinc & inde.

De vnitate ſcientiæ. Quæſtio. 4.

Tho. 1. p. q. 1. ar. 3.

VIſo qualiter theologia habet rationem ſciẽtiæ & qualiter non. Nunc quærendum eſt de eius vnitate: & arguitur q̃ ſit vna: quia ſcriptura loquitur de ipſa vt de vna ſciẽtia: Sapientiæ. 10. dedit illi ſcientiam ſanctorũ: qd̃ videtur intelligi de theologia ergo &c. 2. Item illa quæ participant vnã rationem cognoſcibilitatis pertinent ad vnũ habitum cognitiuũ: ſed omnia de quibus tractat theologia ſunt huiuſmodi quia participant rationem reuelabilem: & vt ſic videntur pertinere ad theologiã: ergo ipſa eſt vnus habitus cognitiu⁹ vel vna ſcientia. 3. Item illa pertinent ad vnam ſcientiam quæ habẽt attributionem ad vnũ quod eſt in ea principaliter conſideratum: ſed omnia de quibus tractatur in theologia habent attributionẽ ad deum de quo principaliter in ea tractatur ergo &c.

4. In contrarium arguitur quia ſupernaturalia debent proportionari naturalibus: ſed creator & creaturæ, ſpeculabilia & practica de quibus tractatur in theologia prout cognoſcũtur ductu rationis naturalis pertinent neceſſario ad diuerſas ſciẽtias, ergo hæc eadem prout cognoſcuntur lumine fidei vel per reuelationẽ pertinent ad diuerſas ſcientias: ſed omnis talis cognitio pertinet ad theologiã: ergo ipſa nõ eſt vna ſcientia. 5. Reſpõſio, nõ fiat vis in hac quæſtione de nomine ſcientiæ: vtrum propriè conueniat theologię vel nõ: quia de hoc ſatis dictũ eſt in præcedentibus: ſed vocetur nunc ſcientia omnis habitus theologicus cognitiuus: & ſic fides eſt ſcientia modo quo loquitur auguſtinus de videndo deũ, dicens illud dicimur ſcire quod credimus teſtimonio aliorũ. Quo ſuppoſito dicendũ eſt q̃ theologia nõ eſt vna ſcientia ſed plures, patet ſic, quia illi habitus ſunt plures & diſtincti qui ſunt de pluribus & diſtinctis obiectis: vel de eiſdem obiectis conſideratis per diſtincta media: ſed theologia eſt de pluribus & diſtinctis obiectis. vel de eiſdẽ obiectis conſideratis per diſtincta media. ergo ipſa eſt plures habitus: & non vnus, maior patet quia diſtinctio habituum cognitiuorũ non eſt ſolũ ex parte obiectorum de quibus ſunt (ſicut diſtinguntur inter ſe ſcientiæ proprie dictæ) ſed etiã ex parte mediorũ, (ſuppoſita identitate obiectorũ ſicut ſcientia & opinio de eodẽ differunt quia non ſunt per idem mediũ quia ſcientia eſt per medium neceſſariũ, opinio vero per mediũ contingens, & hæc diſtinctio eſt maior & formalior q̃ prima, q̃ ſit maior de ſe patet, plus enim differt opinio à ſcientia (dato quòd ſint eiuſdẽ obiecti) propter diuerſitatẽ mediorũ, q̃ differat ſcientia vna ab alia vel opinio ab opinione ex diuerſitate obiectorum. quòd etiã ſit formalior patet, quia habitus requiritur propter modũ quo tendit potẽtia in obiectum & ideo habitus diſtinguntur formaliter ex diuerſo modo tendẽdi in obiecta. vnde quia alio modo tendit intellectus in prima principia quæ nõ cognoſcit per diſcurſum, & alio modo in cõcluſiones quæ cognoſcuntur per diſcurſum ex principiis, ideo alius eſt habitus principiorũ qui dicitur intellectus ab habitibus concluſionum. Rurſus quia in quaſdam concluſiones tendit cũ formidine propter mediũ contingẽs, in quaſdam vero ſine formidine propter neceſsitatem medij & eius euidentiam, ideo differt opinio à ſcientia. Omnes autẽ ſcientiæ conueniunt inter ſe in formali modo tendendi in obiecta ſua, quia omnis tendit in ſuum obiectum ſine formidine & neceſſario, propter quod differentia quam habent ſcientiæ ex parte obiectorum nõ eſt adeo formalis ſicut prima. Aliã tamen habere non poſſunt. Et ideo dicuntur differre formaliter per ſua obiecta quæ tamẽ differẽtia magis aſsimilatur differentiæ partium in modo ſub ſuo toto, q̃ differentiæ ſpecierum ſub genere. Et iſtud ſit dictum gratis de differentia habituum ad præbendũ aliis occaſionem amplius cogitandi. 5. Ad propoſitum enim ſufficit quòd diſtinguãtur habitus tam ex parte mediorum q̃ ex parte obiectorum, quod ſatis declaratum eſt, & ſic patet maior propoſitio. Minor autem patet ex his quæ dicta ſunt prius in prima quæſtione, videlicet quòd theologia accipitur tripliciter, vno modo pro habitu quo aſſentimus his quæ in ſacra ſcriptura traduntur & modo quo in ea traduntur: & ſic non differt à fide, ſecũdo modo pro habitu defenſiuo fidei. tertio modo pro habitu quo practice deducũtur aliqua ex articulis fidei: & ex dictis ſacræ ſcripturæ. Hi autem habitus ſunt de diuerſis obiectis, vel per diuerſa media, vt infra patebit quando quæretur de ſubiecto theologiæ, quare &c. 6. Manifeſtum etiam eſt ex alio hos habitus eſſe diuerſos: quia primus eſt infuſus, & per hoc differt ab aliis duobus qui ſunt acquiſiti. Et illi inter ſe differunt: quia ſecundus eſt declaratiuus articulorum, & defenſiuus fidei, ita quòd articuli ſunt cõcluſiones in illo habitu, ſed in tertio habitu ſe habent vt principia ex quibus quædam alia deducuntur. 7. Contra hoc autem dicunt quidã quòd dato quòd theologia includeret prædictos tres habitus nõ propter hoc ſequeretur quòd ipſa non eſſet ſcientia vna, quòd vt iſti dicunt ad vnam ſcientiam plures habitus concurrunt videlicet habitus principiorum ex quibus ſcientia procedit, & plures habitus plurium concluſionum. Non enim oportet in vna ſcientia eſſe vnam concluſionem tantum, immo ſunt plures ſecundum pluralitatem paſsionum ſubiecti. Et ita pluralitas habituum non excludit vnitatem ſcientiæ. 8. Iſtud enim nihil valet: nec in ſe nec in propoſito. In ſe quidẽ quia licet plures habitus poſsint ad vnam ſcientiam concurrere extrinſece per modũ cuiuſdam antecedentis, vt habitus principiorum: ſeu per modũ comitantis, vt habitus opinatiuus circa vnumquodq; ſcibilium, impoſsibile eſt tamen quòd intrinſece & eſſentialiter plures habitus concurrant ad vnam ſcientiam: quia impoſsibile eſt, & contradictionũ implicans quòd ſuperius multiplicatum pertinea intrinſecà ad naturam vnius ſui inferioris (ſicut impoſsibile eſt quòd plura animalia pertineant eſſentialiter ad naturam vnius hominis) ſed habitus eſt ſuperius ad ſcientiam ergo impoſsibile eſt quòd plures habitus pertineant intrinſece, & eſſentialiter ad vnam ſcientiã, immo hoc modo ſicut vnum plurificatur & reliquum, vt ſicut animalia intrinſece pertinentia ad hominem plurificantur plurificatis hominibus & ecõtrario: Sic habitus intrinſece pertinentes ad ſcientiã plurificantur plurificatis ſcientiis & econtrario. Itẽ in propoſito inſtantia illa non valet, quia dictum fuit quòd in hac quæſtione accipitur ſcientia large pro omni habitu cognitiuo, & ideo idem iudiciũ eſt quo ad vnitatem & pluralitatem in ſcientia ſic accepta & de habitu cognitiuo, quia idẽ ſunt & pro eodem accipiuntur. 9. Ad primum argumentum in oppoſitum dicendum quòd ſcriptura loquitur ibi de ſola cognitione fidei quantũ ad illa quæ ſufficiunt ad ſanctè viuendum. Theologia autem pluribus modis accipitur quàm pro cognitione ſolius fidei vt prius dictũ fuit. Item licet ſcriptura loquatur ibi in ſingulari hoc tamen non fuit ad inſinuandam vnitatem ſcientiæ theologicæ, aut ad excludendum pluritatem de quibus ſacra ſcriptura nunq̃ ſe intromiſit, quia in eodem libr. 7. capitulo ſignanter dixit idem ſapien. deus dedit ſapientiã horum quæ ſunt, & enumerantur multa quæ nõ pertinent ad vnam ſcientiã, ſed ad multas. Nos etiã conſueuimus dicere aliquẽ eſſe magnæ ſciẽtiæ quãuis ſit habituatus in pluribus ſcientiis, & non in vna tantũ. 10. Ad ſecundum dicendũ quòd habere vnã rationẽ cognoſcibilitatis poteſt accipi tripliciter: duobus modis ex parte obiecti, & vno modo ex parte medij, vel modi cognoſcendi. ex parte obiecti poſſunt aliqua habere vnã rationem cognoſcibilitatis per prædicationẽ, vel attributionem. Per prædicationem ſicut omnia entia naturalia conueniunt in ratione mobilis quæ prædicatur de eis: & ſecundum iſtam rationem pertinent ad vnam ſcientiam quæ traditur in libris phyſicorum: ſed per illam neſciuntur paſsiones propriæ ſingulorum entium naturalium, ſed ſolum communes quæ conueniunt eis inquantũ mobilia ſunt & de hac non procedit argumentum: nec de illa cõmuni ratione quæ eſt per atributionẽ ad aliquid vnũ principaliter in ſcientia conſideratũ. de hac enim enim procedit tertiũ argumentum

mentum: ſed tantum procedit de illa cõmuni ratione cognoſcibilitatis quæ eſt ex parte modi cognoſcendi vel medij per quod fit cognitio videlicet de ratione reuelabilis. eſſe enim reuelabile non eſt aliud quàm eſſe cognoſcibile ex dicto alterius: ſeu per authoritatem: & talis communis ratio nõ ſufficit ad hoc q̃ omnia quibus ipſa eſt communis pertineant ad vnum habitum: alioquin ſi omnia quibus aſſentiretur per auctoritatem pertinerent ad vnum habitum pari ratione omnia quibus aſſentiretur per demonſtrationem pertinerent ad vnam ſcientiam, & omnia quibus aſſentiretur per medium dialecticum pertinerent ad vnam opinionem & ſic non eſſet niſi vna ſcientia: & vna opinio: quod eſt inconueniens. vnitas ergo reuelabilis nullo modo
q.5.nu.13. ſufficit ad vnitatem theologię. 11. Ad tertium dicendum q̃ attributio aliquorum ad ſubiectum ſcientiæ facit q̃ illa cadunt ſub eadem ſcientia cum ſubiecto, deus autem non eſt ſubiectum niſi in theologia ſecundomodo dicta vt poſtea patebit. in theologia autem primo & tertio modo ſumpta ſubiectum eſt idem ſcilicet opus meritorium: ſed quia procedunt per diuerſa media videlicet per diuinam auctoritatem: & per humanam perſuaſionem ideo ſunt diuerſi habitus.

De ſubiecto theologię. Quæſtio quinta.

Th. 1. p. q. 1. ar. 7. Capr. q. 4. prologi.



Onſequenter quæritur de pertinentibus ad materiam ſeu ad ſubiectum theologię.

Et quæritur quid ſit ſubiectum in theologia vtrum deus an aliquid aliud? Et arguitur quòd deus nõ ſit ſubiectum: quia omnis ſcientia debet habere ſubiectũ de quo probetur quòd ei inſint aliquæ paſsiones: ſed deus non eſt huiuſmodi: ergo non eſt ſubiectum theologię: nec alicuius ſcientiæ: maior patet ex primo poſteriorum vbi dicitur quòd omnis ſcientia eſt vnius generis ſubiecti partes & paſsiones conſiderans: minor videtur manifeſta: quia deus nullas habet paſsiones cum nulla habeat accidentia. 2. Item ſi deus eſſet ſubiectum in theologia aut hoc eſſet ſub ratione abſoluta vel ſub aliqua alia ratione determinata: nõ ſub ratione abſoluta: quia nihil infinitum ſub ratione infinita poteſt eſſe ſubiectum ſcientiæ finitæ: quia ſcientia ſortitur rationem ab obiecto: ſed deus ſub ratione abſoluta eſt infinitus & ſub ratione infinitatis acceptus: ergo vt ſic non poteſt eſſe ſubiectum vel obiectum theologiæ noſtræ quæ finitatem habet: nec ſub alia determinata ratione: quia ad ſubiectum ſub ratione formali ſubiecti attributionem habẽt omnia de quibus determinatur in ſciẽtia: ſed multa determinantur in theologia quæ nullam attributionem habent ad deũ ſub aliqua vna ſpeciali ratione: ergo &c. 3. Item ſi theologia eſſet de deo aut procederet per cauſam & à priori aut per effectum & à poſteriori: ſed theologia nullo iſtorum modorum poteſt procedere ad probandum aliqua de deo: ergo deus non eſt ſubiectum in ea: maior videtur de ſe manifeſta: minor probatur: quia deum eſſe trinum non habet cauſam: nec per aliquẽ effectũ poteſt cõcludi de deo q̃ ſit trin⁹: ergo &c. 4. IN contrarium arguitur: illud eſt ſubiectum in theologia noſtra quod eſt ſubiectum in theologia ſanctorum quia ſcientia noſtra & beatorum non videntur differre ex parte obiecti: ſed modi cognoſcendi: vt innuit Apoſtolus primę ad Corinth. xiij. (videmus nunc per ſpeculum & in enigmate tunc autem facie ad faciem: nunc cognoſco ex parte: tunc cognoſcam ſicut & cognitus ſum) ſed in ſcientia beatorum ſubiectum vel obiectum eſt deus & ſub ratione abſoluta: ergo & in noſtra. 5. Item aut theologia eſt de deo vt de ſubiecto, aut de creatura aut de ente communi vtrique: non poteſt dici quòd ſit de creatura vt de ſubiecto quia tunc non conſideraret de deo niſi quãtum ad cauſalitatem creaturę quod videtur eſſe falſum. Nec eſt de ente cõmuni deo & creaturæ: quia tunc non conſideraret in ſpeciali de deo & creatura: ſed ſolùm inquãtum ſunt entia quod iterum eſt falſum. Relinquitur ergo q̃ ipſa ſit de deo vt de ſubiecto. Ad idẽ eſt quia ipſa denominatur ex hoc theologia quaſi ſermo de deo.

6. RESPONSIO: theologia tripliciter accipitur: ſicut in prima quæſtione expoſitum eſt: ideo quæſtio iſta tripliciter deducetur ſecundũ triplicẽ acceptionem theologiæ. Prius tamen præmittetur quid ſit eſſe ſubiectum in ſcientia & quæ ſunt de ratione ſubiecti. Eſt ergo ſciendum q̃ nunc non quæritur de ſubiecto in quo eſt ſcientia. Sic enim omniũ ſcientiarum eſt vnum ſubiectum. ſ. intellectus: ſed intendimus de ſubiecto ſcientiæ de quo eſt ſcientia, & tale ſubiectum oportet habere tres conditiones. Prima eſt q̃ ſit aliquid incõplexum ſcilicet terminus & non propoſitio. Secũda eſt q̃ ſit primo & principaliter in ſcientia cõſideratũ: & q̃ omnia alia habeant attributionẽ ad ipſum. Tertia eſt q̃ aliqua poſsint prædicari de ipſo denominatiue. Ratio primæ conditionis eſt: quia illud eſt ſubiectũ ſcientię quod eſt ſubiectum concluſionis demonſtratę, ſed ſubiectum concluſionis demonſtratę eſt terminus incõplexus & non propoſitio, ergo &c. minor patet: ſed maior probatur: quia ſcientia eſt habitus concluſionis demonſtratæ: & ideo illud eſt ſubiectum de quo eſt ſcientia de quo eſt aliquid demonſtratum in concluſione ſcita: demõſtratur autem prędicatũ de ſubiecto & non econuerſo, ergo ſubiectum concluſionis ſcitæ eſt ſubiectum ſcientiæ propter quod magis propriè eſt ſubiectum quàm obiectum: non quidem ſubiectum in quo ſed de quo. Obiectum enim propriè ſumptum eſt illud quod primo & principaliter cognoſcitur: quod autem primo & principaliter cognoſcitur ſcientifice eſt concluſio demonſtrata quæ continet ſubiectum & paſsionem. Et ideo concluſio demonſtrata propriè dicitur obiectum ſcientię: ſed ſubiectum concluſionis demonſtratæ eſt ſubiectum ſcientiæ proprie dictum de quo alia ſciuntur: quia de ipſo alia demonſtrãtur: vnde ſecundũ hoc illa cõparatio qua dicitur q̃ ſicut ſe habet obiectum ad potentiã ita ſubiectum ad ſcientiã non eſt vera ſecundũ omnem ſenſum. Obiectũ enim potentię eſt illud quod primo, & directe cognoſcitur: ſed ſubiectũ ſcientiæ non eſt illud quod primo & directe ſcitur: ſed eſt illud de quo paſsiones demonſtratę ſciuntur. Veruntamen in hoc poteſt eſſe vera cõparatio q̃ ſicut omnia quæ cognoſcuntur ab aliqua potentia habent attributionem aliquã ad principale obiectum, ſic illa omnia quæ determinantur in ſcientia habent attributionem ad ſubiectũ. 7. Et hæc eſt ſecunda conditio ſubiecti in aliqua ſcientia. Cuius ratio eſt quia vnitas ſcientiæ eſt à ſubiecto ſicut dicitur primo poſteriorum q̃ ſcientia vna eſt vnius generis ſubiecti partes & paſsiones conſiderans: ſed non eſſet vna à ſubiecto niſi ſubiectũ primo & principaliter cõſideraretur & alia per cõparationẽ ad ipſum. Si enim ſubiectũ non conſideraretur principalius q̃ alia nõ magis attenderetur vnitas ſcientiæ ſecundũ ſubiectum q̃ ſecundũ alia. Rurſus ſi aliqua non haberent attributionẽ ad ſubiectũ ſcientia non eſſet vna: quia diuerſa conſideraret: & quidẽ vt diuerſa & nõ vt aliquo modo vnũ: ergo &c. 8. Ratio tertij eſt quia omnis ſcientia probat de ſubiecto aliquas paſsiones: vel aliqua p modũ paſsionum: ſed paſsio vel quodcunq; acceptum per modũ paſsionum prædicatur de ſubiecto denominatiue: ergo oportet q̃ de ſubiecto ſcientiæ poſsint aliqua prædicari nõ ſolùm eſſentialiter ſed etiã denominatiue. 9. Hoc ſuppoſito inquirendum eſt de principali propoſito ſcilicet quid ſit ſubiectum in theologia. Et primò ſecundum primã acceptionem (videlicet) prout dicit habitum quo aſſentimur his quæ in ſacra ſcriptura traduntur: & prout in ea traduntur. Et dicendũ q̃ ſubiectũ in theologia ſic accepta eſt actus meritorius vel actus ſalutaris ſeu ordinabilis ad beatitudinem. Quod patet duabus rationibus & quibuſdam auctoritatibus tam ſacræ ſcripturæ q̃ ſanctorum. Prima ratio talis eſt: illud eſt ſubiectum in quacũq; doctrina cuius cognitio eſt finis proximus in ea, ſed in ſacra ſcriptura cognitio actus humani meritorij vel ordinabilis in beatitudinem eſt finis proximus: ergo & cete. maior patet. in omni enim doctrina cognitio ſubiecti ſecundum ſe & ſecundũ ea quæ ei attribuuntur queritur tã quam finis proximus. Et dico proximus quia in ſcientia ſpeculatiua perfecta cognitio ſubiecti eſt finis proximus: & finis ſimpliciter: quia ad nihil aliud ordinatur inquantũ huiuſmodi: ſed in ſciẽtia practica licet cognitio ſubiecti ſit finis proxim⁹ nõ tamẽ eſt finis ſimpliciter: quia ordinatur ad aliquid aliud vltra ſcilicet ad exteriorẽ operationẽ: & ſic patet maior: minor ſcribitur .2 Thi. 3. Omnis ſcriptura diuinitus inſpirata eſt vtilis ad docendũ ad arguẽdũ ad corrigendũ ad erudiẽdũ in iuſtitia (& ſequitur qs finis) vt perfectus ſit homo dei ad omne opus bonum inſtructus Ecce quod inſtructio de bono opere quod eſt actus meritorius vitæ æternę eſt finis ſaltem proximus ſacræ ſcripturę: & hæc fuit minor: ſequitur ergo concluſio. 10. Secunda ratio talis eſt: illud eſt ſubiectum in aliqua doctrina quod eſt primũ & principaliter conſideratũ in ea & ad quod attributionem habent omnia de quibus determinatur in ea: ſed actus humanus meritorius primo & principaliter conſideratur in ſacra ſcriptura & ad eum habent attributionem omnia quæ determinantur in ea: ergo actus meritorius eſt ſubiectum: maior patet ex ſecunda conditione ſubiecti prius poſita. Sed minor probatur: quia quæ in to- Nu. 6.
ta ſacra ſcriptura à principio Geneſ. vſque ad finem Apocalipſis habentur (præter ea quæ proponuntur nobis credenda de deo in ſe vel de deo incarnato) omnia illa habent claram attributionem ad opus meritorium, ſunt enim vel præcepta bene operandi quæ traduntur nobis per decalogum quantum ad præcepta iuris naturalis: & in aliis locis ſcripturæ quantum ad alia præcepta: vel exempla bonæ operationis quæ traduntur in libris hiſtorialibus: vel monita ſalutaria quæ traduntur in libris Salomonis: vel præmia & pœnæ quæ proponuntur bene & male

bene & male operantibus vt patet in prophetis. Et idem eſt in nouo teſtamento: hec autem vt de ſe patet attributionem habent claram ad opus meritorium. Quę autem proponuntur nobis credēda de Deo in ſe vel de filio incarnato vt nobis proponuntur per ſacram ſcripturam attributionem habent ad opus meritorium, illa enim quæ ſacra ſcriptura proponit nobis credenda de Deo non proponit nobis principaliter propter cognitionem quam habemus de eis per fidem cum illa ſit ineuidentiſsima & quātum eſt ex parte noſtra poſsint eſſe non verorum: ſed proponuntur nobis talia ad credendum: tum quia ipſe actus credendi cum debitis circunſtantiis eſt opus meritoriū, ita quòd non ſolum proponuntur nobis talia vt credantur, ſed etiā ipſum credere proponitur nobis vt actus meritorius vitæ æternę: iuxta illud Ioan. 20. hæc autem ſcripta ſunt vt credatis quia Ieſus eſt Chriſtus filius Dei viui, & vt credentes vitam habeatis in nomine eius. Item proponūtur nobis vt regula operis meritorij, & vt adiuuantia nos ad bene operandum. Et hoc eſt ſatis clarū quantum ad articulos qui ſunt de Chriſto incarnato. Omnes enim ad hoc tendūt vt cognoſcamus quòd merito Chriſti incarnati, paſſi, & ſic de aliis reſtituti ſumus ad ſtatum merendi: iuxta quod ſcriptum eſt Gala. 4. at vbi. ve. ple. tem. miſit Deus filium ſuum ex muliere factum ſub lege vt eos qui ſub lege erant redimeret & vt adoptionem filiorum reciperemus. & cum hoc ipſa incarnatio & paſsio exempla fuerunt operis meritorij, illa quidem humilitatis: hæc autem patientię & charitatis: quod inducit beatus petrus primæ canonicę ſecundo capitulo. Chriſtus paſſus eſt pro vobis relinquens exemplum vt ſe. veſti. eius. Et rurſus. 4. capi. Chriſto igitur in carne paſſo, & vos eadem cogitatione armamini. De ſolo autem articulo trinitatis non eſt clarum qualem attributionem habeat ad opus meritorium (habet tamen) quia non ſolum proponitur nobis articulus vt credatur (quod ad cognitionem attinet) ſed proponitur nobis ipſum credere tanquā aliquid maxime meritorium propter maximam difficultatem obiecti: tum quia articulus neceſſarius eſt ad cognoſcēdum perſonam incarnatam cuius fides directe habet attributionem ad opus meritorium (vt dictum eſt) tum quia proponitur non ſolum vt credamus ſed vt credamus quod deueniemus ad clarum intellectum articuli tanquam ad finem & mercedem operis meritorij: finis autem in agibilibus habet rationem principij, cuius eſt per ſe habitudo ad ea de quibus eſt doctrina: patet igitur quod omnia de quibus tractatur in ſacra ſcriptura habent attributionem ad opus meritorium & hæc fuit minor. Sequitur ergo concluſio principalis ſcilicet quod actus meritorius vel ſalutaris ſeu ordinabilis in beatitudinem eſt ſubiectū in ſacra ſcriptura. 11. Ad idē ſunt plures auctoritates ſacræ ſcripturæ in quibus ipſa vocatur ſcientia ſalutis, quia docet opera ſalutaria vel meritoria. Introducitur enim ſacra ſcriptura vt loquens de ſe ipſa Prouerbiorum .8. Qui inueniet me inueniet vitam: & hauriet ſibi ſalutem à domino. Et Lucæ primo dicitur, ad dandā ſcientiam ſalutis plebi eius, in remiſsionem peccatorū. Et iterum Roma. primo apoſtolus, Non enim erubeſco euangelium, virtus enim dei in illo eſt ad ſalutē omnium credentium. Et Actuum .13. dicitur: nobis verbum ſalutis huius miſſum eſt. Et in pluribus aliis locis ſcripturæ inueniuntur quædam conſimilia. Item Auguſti. 8. libro de trinitate. capi. 4. dicit ſic, illa tria propter quæ in animo ædificanda omnium diuinorum machinamenta conſurgunt, ſunt fides, ſpes, & charitas. Item de laude charitatis ſic dicit: ille tenet & quod patet, & quod latet in diuinis codicibus vel ſermonibus qui charitatem ſeruat in moribus. Ecce quòd dicit omnes libros & ſermones diuinos, de hoc principaliter eſſe, quòd virtuoſē operemur per fidem, ſpem, & charitatem (hoc eſt meritorię operari) propter quod opus meritorium eſſe videtur illud, de quo principaliter tractatur in ſacra ſcriptura: vnde qui dicunt contrarium, aut non viderunt ſacram ſcripturam, aut ſcienter auertunt oculū cōſyderationis ab eius cōtuitu. Omnes enim cōcedunt, quòd principalis neceſsitas & vtilitas ſacræ ſcripturæ eſt, quod hō ordinetur ad beatitudinē ſupernaturalem, quæ excedit naturalē cognitionem hominis: propter quod vt homo ad hunc finem poſſet dirigere actus ſuos, neceſſe fuit aliquam doctrinam per reuelationem haberi, quę traderet cognitionem huius finis & operum, quę ad ipſum meritorię perducunt: & hæc eſt ſacra ſcriptura, quę (excluſa prædicta cauſa) nullam neceſsitatem vel vtilitatem videtur habere, ꝓpter quod principalis cōſideratio ſacrę ſcripturæ eſt de opere, per quod beatitudo ſupernaturalis poteſt acquiri. 12. Cōtrà, hæc autem quæ dicta ſunt, poteſt ſic obiici: theologia prædicto modo accepta, & fides ſiint idem (vt ſupra probatum fuit) ſed opus meritorium non eſt obiectum vel ſubiectum fidei: ergo nec theologiæ prædicto modo acceptæ. minor probatur: quia articuli qui ſunt principaliter crediti non ſunt de opere meritorio, ſed de deo. Et dicendum eſt ad hoc quòd fides poteſt accipi, vel ſecūdum ſuam totam latitudinem, ſcilicet prout ſe extēdit ad omnia quæ credita ſunt reuelatione diuina, & ſic eſt idem quod theologia, de qua nunc loquimur. Et habet idē ſubiectum, ſcilicet opus meritoriū, quia ſecūdū omnes tota cauſa neceſsitatis fidei eſt illa quę dicta eſt de neceſsitate theologię, vel ſacrę ſcripturę. Et ideo ex illa neceſſarie debet cōcludi idē ſubiectum eſſe vtrobiq; vnde accipiendo ſic fidem, minor eſt falſa. Alio modo poteſt accipi fides, ſecundum quandam arctationem ad illa quæ ſecundū ſe habent excellentiorem dignitatem & ampliorem difficultatem: & ſic dicitur fides articulorū, quæ vt ſic præciſē accepta eſt de deo: quia omnes vel principaliores articuli ſunt deū eſſe trinum, incarnatū, paſſum, & huiuſmodi, & de fide ſic arctata procedit probatio minoris. Et licet fides ſic præciſē accepta non ſit de opere noſtro meritorio vt de ſubiecto, ſed de deo ſub ratione ſaluatoris (vt poſtea dicetur) tamen omnes articuli qui ſunt de deo ſub prędicta ratione attributionem habēt ad opus ſalutare, ſeu meritorium, modo quo declaratum fuit in ſecunda ratione. Et hoc idem dicitur in ſymbolo Niceno, quod cantatur in miſſa, vbi dicitur ſic: Qui propter nos homines, & propter noſtram ſalutem deſcēdit de cœlis, & incarnatus eſt &c. Et ſic de ſingulis articulis. Quod etiā trahitur ex diuerſis locis ſacrę ſcripturæ, vbi expreſſe dicitur quòd omnia quę fecit Chriſtus vel paſſus eſt, ordinabantur ad noſtram ſalutem ita ſcilicet vt nos hæc credentes, & ex eis ſpem ſalutis accipientes, ac exardeſcentes in dilectione dei operemur opera meritoria noſtræ ſaluris, ſecundum quod ipſe ſaluator operari nos docuit, verbo pariter & exēplo: propter quod ſicut nauta conſyderat aſtra & motum aſtrorum, non ſecundum ſe & abſolutè, ſed prout ſunt regula nauigandi ad determinatū portū: vt patet de ſtella quæ dicitur nautica, & de conſimilibus ſecūdum quorum ſitum nauigatio eſt tuta vel periculoſa: ſic fides & ſacra ſcriptura cōſyderant de deo incarnato, paſſo & ſic de aliis non ſecundum ſe, & abſolutè, ſed inquantum ſunt quædam adiutoria iuuantia ac dirigentia nos ad nauigandum per mare huius ſæculi, vſque ad portum ſalutis. Et ideo ſicut in arte nauigatiua aſtra & motus aſtrorum nō ſunt ſubiectum, ſed nauigatio: ſic in fide abſolutè ſūpta, ſeu in theologia prout nūc ſumitur, deus ſub quacunq; ratione ſumptus, non eſt ſubiectū, ſed opus meritoriū: & ſic patet quid ſit ſubiectum in theologia ſumpta primo modo.

13. NVNC videndum eſt, quid ſit ſubiectum in theologia ſumpta ſecūdo modo ſcilicet pro habitu quo defenduntur, & declarantur ea, quæ tradunt fides & ſcriptura ſacra. Et dicendum quòd ſubiectum in ea eſt deus. Et primo declarabitur hoc, & ſecundò oſtēdetur ſub qua ratione deus ibi ſit ſubiectum. primum patet ſic, illud eſt ſubiectū in ſciētia quod eſt ſubiectum in concluſione principaliter illata & ſcita: ſed deus eſt ſubiectum in cōcluſione principaliter ſcita & illata in theologia, vt nunc accipitur: ergo deus eſt ſubiectū in theologia: maior patet prima ex cō ditiōe ſubiecti ſupra poſita. minor probatur, quia theologia quæ defendit & declarat fidem, & ea quæ tradit ſcriptura, principaliter defendit & declarat articulos qui ſunt de deo, ſecūdum ſe, vel de deo vt incarnatus: ita quòd tales articuli ſunt cōcluſiones principaliter illatæ in theologia, vt prius dictum fuit, Cauſa autem eſt, quia licet tota ſcriptura principaliter fidei inſitatur: fide enim tenemus non ſolùm quòd deus eſt trinus & vnus, incarnatus, & paſſus, & huiuſmodi: ſed etiam quòd opus noſtrum poteſt eſſe vitæ æternæ meritorium, & multa talia: tamen iſtorum quædam habent rationem principii in ſacra doctrina: habent etiam ſpecialem difficultatem, vt articuli qui ſunt de deo. Alia autem ſunt quæ magis habent rationem concluſionis, nec habent ſpecialem difficultatem ſuppoſitis articulis: ſicut quòd dilectio diuina ſit meritoria vitæ æternæ. Hoc enim faciliter concluditur ex articulo incarnationis ſic. Illud quod Deus dixit verum eſt, ſed Chriſtus qui fuit verus deus, & homo dixit Ioannis. 14. Qui diligit me diligetur à patre meo, & ego diligam eum, & manifeſtabo ei meipſum. Et quaſi infinita talia poſſunt inueniri in ſcriptura, quæ concluduntur ex principalibus articulis, nec in talibus eſt aliqua difficultas, niſi illa quam impliēant articuli ex quibus concluditur. Et ideo ſcriptura nō indiget dēcenſione vel declaratione, quātū ad concluſiones de quibus eſt, ſed quantum ad principia ex quibus procedit: principia autē ex quibus ſacra ſcriptura procedit modo doctrinæ ſunt principales articuli qui ſunt de deo ſubiectiuè: ergo theologia, quæ eſt habitus defendens, & declarās ſcripturā cùm cōcludat vtrunque articulum vel poſsibiſibilitatē articuli, eſt de deo ſubiectiuè. 14. Nūc reſtat inquirere ſub qua ratione ſit ſubiectum, vtrum ſub ratione abſoluta qua deus eſt, an ſub aliqua ratiōe determinata: puta ſub ratione glorificatoris, vel alia quacunque tali. Et videtur quibuſdam, quod ſub ratione abſoluta, quod probant primò ex ambitu ſubiecti ſic. Subiectū ſecundum ſuam rationē formalem debet ambire & fundamētaliter cōtinere omnia de quibus tractatur in ſcientia: ſed nulla ratio attributalis poteſt eſſe talis: ergo ſecundū nullam rationem attributalem poteſt deus eſſe ſubiectum in theologia: maior patet, quia tantum extendit ſe conſyderatio ſcientię, quantum formalis ratio ſubiecti (medicus enim intantum conſyderat

nuperrime.

Tho. 1. q. 1. ar. 1

q. 1. nu. 9.

§ q. 9. prolo gi nu. 25.

ex 2ª ma

q. 4. nu. 6.

derat neruum inquantum eſt ſuſceptiuus ſanitatis quę eſt ſubiectum medicinæ,vt habet philoſophus. Et ſimiliter eſt in omnibus aliis. minor probatur,quia cõſyderat theologia multa de deo dicta ſecundum ſubſtantiam. Omnis enim ratio attributalis dicitur de deo per modum accidẽtis:ſubſtantia autem non habet attributionem ad accidentia,ſed potius econuerſo.Item theologia conſyderat multa quæ conueniunt deo ſecũdum ſe,& non per reſpectum ad creaturas ſicut eſſe æternum, trinum & vnum,& huiuſmodi . Talia autem non habent attributionem ad illud quod competit deo per reſpectum ad creaturas:ſicut eſt ratio glorificatoris,vel redẽptoris:ergo & cętera. 15. Secundò probãt idem ex habitudine ſubiecti ad paſsionem ſic, illud quod quęritur in ſcięntia tanquam aliquid probandum de alio non eſt ſubiectum, ſed potius paſsio vel proprietas ſubiecti:ſed eſſe glorificatorẽ quęritur in theologia tãquã aliquid probãdũ de alio:ergo eſſe glorificatorem non eſt formalis ratio ſubiecti theologię. maior patet, quia omnis ſcientia ſupponit ſuũ ſubiectũ ſecũdũ ſuã formalẽ rationẽ, nec probat ipſum de alio,ſed alia de ipſo . minor ſimiliter patet, quæritur enim in theologia vtrum deus ſit glorificator, ſicut quæritur vtrum ſit ſapiẽs vel omnipotẽs:ergo &c. 16.His autem non obſtantibus , dicendum quod in theologia de qua nunc loquimur,deus eſt ſubiectũ non ſub ratione abſoluta,ſed ſub ratione determinata quod patet ſic.Sub eadẽ ratione eſt deus ſubiectũ in theologia, de qua nũc loquimur,& in fide articulorũ:ſed in fide articulorũ deus eſt ſubiectũ non ſub ratione abſoluta, ſed ſub ratione determinata:ergo deus non eſt ſubiectũ in theologia ſub ratione abſoluta: maior patet , quia ſicut ſupra dictum eſt illud idem & ſub eadem ratione eſt ſubiectum in ſcientia quod eſt ſubiectum in concluſione principaliter illata : ſed articuli fidei ſunt concluſiones principaliter illatæ in theologia, prout nunc loquimur,vt ſupra declaratum eſt:ergo idem & ſub eadem ratione eſt ſubiectum in theologia & in fide articulorũ,ita quòd
Num. 13. theologia, & fides articulorum non differunt quãtum ad ſubiectum,ſed ſolum quantum ad modum aſſentiendi. Et hæc fuit maior : minor probatur, ſcilicet quod in fide articulorum deus non ſit ſubiectum ſub ratione abſoluta , ſed ſub ratione determinata quia ſicut probatum fuit in prima quæſtione, licet fides ſecun-
Num. 23. dũ ſuam formalẽ rationẽ poſsit eſſe ſimul in eodẽ & de eodẽ de quo eſt ſcientia:tamen fides accepta ſecundum ſpecialem materiam qualis eſt fidęs articulorum de qua ſola loquuntur theologi:non eſt de aliquo ſcibili pro ſtatu viæ , quia nec articuli poſſunt demonſtrari,nec rationes adductæ contra articulos poſſunt
4.1. Nu. 40. 41. ſcientificè ſolui,vt probatum fuit ſupra. Ex hoc ſic arguitur:deus non eſt ſubiectum in fide articulorũ ſub illa ratione,ſub qua multa poſſunt probari de ipſo demonſtratiuè & ſcientificè, ꝛ ſoquin inueniretur aliquis articulus fidei qui poſſet viatori demõſtrari: ſed de deo ſub ratione abſoluta qua deus eſt poſſunt multa probari demõſtratiuè & ſcientifice. verbi gratia quòd deus eſt vnus ꝙ deus eſt intellectualis, & ſimilia : ergo deus ſub ratiõe abſoluta nõ eſt ſubiectũ in fide articulorũ , ſed ſub aliqua ratiõe determinata. 17. Quæ aũt ſit illa ratio,credo ꝙ ſit rõ ſaluatoris,quod patet primo,quia illa eſt ratio ſubiecti in aliquo habitu quæ in illo principaliter attẽditur & cõſyderatur & quæ cõtinet alias fundamentaliter,& per illas explicatur.Exemplum de corpore mobili in ſcientia naturali,ſed ratio ſaluatoris eſt huiuſmodi. principaliter enim in fide intenditur: nunquam enim fuit fides nec in ſtatu innocentiæ,nec poſt lapſum,quin explicitè fuerit de ſaluatore:nõ ſic autem eſt de aliis. Itẽ hæc ratio continet alias fundamentaliter & implicitè ſcilicet eſſe incarnatum, paſſum,reſurrexiſſe, aſcendiſſe in cælum , venturum ad iudicium, quibus explicatur qualiter deus ſalutem noſtram operatus eſt.Et ipſe articulus trinitatis continetur implicitè etiam in ratione ſaluatoris propter determinationem perſonæ ſaluantis nos meritoriè: quæ eſt principale obiectum completæ ſalutis:ergo deus ſub ratione ſaluatoris eſt ſubiectũ in fide articulorũ. 18. Secũdò patet idẽ ſic ſub illa ratione deus eſt ſubiectum in fide articulorũ,ſub qua maximè habet habitudinem ad opus meritorium: ſed talis eſt ratio ſaluatoris:ergo &c. Maior patet quia principia oportet habere per ſe habitudinem ad concluſionem : articuli autem fidei ſunt principia reſpectu eorum quę in ſacra ſcriptura concluduntur de opere meritorio vt dictũ fuit prius:ergo oportet illud quod ſubiicitur in fide articulorum habere habitudinem ad opus meritorium . minor ſimiliter probatur, quia illa ratio habet maximè directam habitudinem ad opus meritorium,quę includit aliqualiter rationem finis, & aliqualiter modum perueniendi ad finem hoc patet,quia in agibilibus finis habet rationem principij, vt habetur ſecundo phyſicorum. Sed ratio ſaluatoris includit finem operis meritorii ſcilicet ſalutem, & implicitè modum perueniendi ad hunc finem: ergo deus ſub ratione ſaluatoris maximè habet habitudinem ad opus meritorium : & hæc fuit minor: ſequitur ergo cõcluſio quòd deus ſub ratione ſaluatoris ſit ſubiectum in fide articulorum & in theologia quæ eſt fidei declaratiua & defenſiua.Ad hoc facit quod ille de quo omnes articuli loquuntur nomen ſaluatoris accepit vt dicitur Mat.1. & Luc.1.&.2 ca. 19. Ad rationes alterius opinionis reſpõdendũ eſt. Cũ enim primò dicitur quòd ſubiectum debet continere fundamentaliter omnia de quibus determinatur in ſcientia . Concedatur . Et ad minorem dicendum eſt per interemptionem:ad probationem reſpondendum eſt dupliciter.Primò quia attributio aliorũ ad formalem rationem ſubiecti non eſt ſecundum ordinem cauſalitatis in eſſendo,vel in inhęrẽdo ſubiecto:quia ſi ſic eſſet tunc dicta ſecundũ ſubſtantiã non haberẽt attributionẽ ad dicta per modũ accidentis: nec dicta de deo abſolutè ad ea quæ dicuntur de deo in reſpectu ad creaturas: ſed nõ eſt ſic: videmus enim quod formalis ratio ſubiecti in ſcientia naturali, eſt ratio mobilis ad quã habet attributionẽ ratio quanti:&ad generabile ratio compoſiti ex materia & forma , quæ ad ſubſtantiam pertinent . Ex hoc enim quod aliquid eſt mobile probamus quod ſit quantum,vt patet ſexto phyſicorum . Et ex eo quod eſt generabile probamus quòd ſit compoſitum ex materia & forma:vt patet primo de generatione,& ſecũdo phyſicorũ.Et conſtat ꝙ hæc attributio non eſt ſecundum ordinẽ cauſalitatis in eſſendo vel in inhęrẽdo.Nõ enim propter hoc aliquid eſt quãtum,quia eſt mobile,ſed ecõuerſo,nec propter hoc aliquid eſt compoſitum ex materia & forma quia eſt generabile & corruptibile , ſed econuerſo :ergo attributio quam habent ea de quibus determinatur in ſcientia ad rationem formalem ſubiecti non eſt ſecundum ordinem naturæ ꝛ cauſalitatis,ſed ſecundum ordinẽ cognitionis . Sic enim ſubiectum cum ſua formali ratione eſt ſuppoſitum in ſcientia tanquam præcognitũ.Cętera autem de ſubiecto inquiruntur.Et hoc modo nihil prohibet dicta per modum ſubſtantiæ habere attributionem ad aliquid dictum per modum accidẽtis: (quia accidẽtia magnam partem conferunt ad cognoſcendum quod quid eſt, vt dicitur primo de anima,) & ea quę dicũtur abſolutè ad ea quę dicuntur reſpectiuè.Nam operationes diuinæ tranſeũtes ad creaturam natæ ſunt deducere nos in cognitionem aliquarum perfectionum quæ deo abſolutè conueniunt:& ſic ad rationem ſaluatoris licet ſit denominatiua & reſpectiua,poſſunt habere attributionem alia dicta de deo abſolutè & ſecundum ſubſtantiam. Secundò quia dicta de deo ſecundum ſubſtantiam & abſolutè non pertinent propriè ad theologiam: vtpote quòd deus ſit ſubſtantia intellectualis vel aliquid tale:quia ad theologiam & ad fidem ſecundum materiam in qua loquimur vt theologi, non pertinent propriè & per ſe ea quæ poſſunt de deo demonſtrari.Et huic concordat quod dicit Auguſtinus nono de Trinitate : huic ſcientiæ illud tantũmodo attribuitur &c.Sed talia ſupponũtur,ab alia ſcientia metaphyſica vel naturali quæ innituntur lumini naturali: & cum de talibus inquirit Theologus aſſumit formam philoſophi & trãſgreditur limites theologi .20. Ad ſecũdum argumentum dicẽdum quòd in theologia ſupponitur deum eſſe ſaluatorem : quo ſuppoſito inquiritur modus ſcilicet quod per meritum ſuæ incarnationis, paſsionis & huiuſmodi . Et ſi quis inquirit an deus ſit ſaluator ? ſimile eſt ac ſi naturalis inquirat an aliquid ſit mobile : vnde argumentum falſum ſupponit : ſic patet ſecundus articulus:ſcilicet quid ſit ſubiectum in theologia quæ eſt habitus defenſiuus fidei & declaratiuus.

21. NVNC videndum eſt de tertio , ſcilicet quid ſit ſubiectum in theologia prout dicit habitum eorum quæ deducuntur ex articulis fidei , & ſicut dictum fuit ſupra non videor quòd ex articulis aliquid propriè ſpeculatiuum deducatur : ſed potius ad articulum declarandum adducitur. ſi tamen aliquid deducatur idem eſt ſubiectum in tali habitu & in fide articulorum Cuius ratio eſt quia in demonſtratione & in omni ratione ſyllogiſtica concludente directè ſubiectum concluſionis ſumitur idẽ & ſub eadẽ ratione qua in minori propoſitione.Minor enim extremitas ſubiicitur in concluſione, & præaccipitur ſemper in propoſitione minori.ſed in omni eo quod ſpeculatiuè deducitur ex articulo:articulus tenet locum minoris propoſitionis.Et maior ſumitur tanquam nota in lumine naturali vt ſi arguatur ſic vbicunque eſt vnitas eſſentiæ in pluribus ſuppoſitis impoſsibile eſt diſtinctionem eſſe ſecundum abſoluta: ſed in deo eſt ſic,cum deus ſit trinus & vnus:ergo &c. patet quòd hic articulus ſumitur pro minore propoſitione, ſimiliter in aliis: ergo ſubiectum talis concluſionis & per conſequens talis habitus continetur idem et ſub eadem ratione in articulo,non vt prædicatum eſt:ſed vt ſubiectum, ſi arguatur in prima figura in cuius virtute alie concludunt:propter quod ad primam reducuntur: ergo idem eſt ſubiectum concluſionis deducte ex articulo & articuli . et per conſequẽs theologie ſic accepte &articulorum fidei.quid autẽ ſit illud dictum eſt in ſecundo articulo queſtionis . magis tamen ſto in hoc quod nullius ſcientiæ eſt deducere aliquid ſpeculatiuum ex articulo quia talis deductio in nullo aut modicum perficeret intellectum . Practice autem multa deducuntur ex articulis vt pote quòd humiliter eſt viuendum exemplo Chriſti qui ſeipſum exina-

exinaniuit formam ſerui accipiens, vt dicitur phili. 2. multa immo quantuncunq; grauia ſuſtinenda ſunt pro ſalute exẽplo Chriſti qui paſſus eſt pro nobis & ſalute noſtra, ſicut arguit beatus Petrus. i. ca. 2. c. vt dictum eſt ſupra, Chriſtus paſſus eſt pro nobis relinquens nobis exemplum &c. Et ſimili modo ex aliis articulis multa deducuntur quæ & ſi modicum & quaſi in nullo perficiant intellectum, quo ad cognitionem, mirabiliter tamen promouent affectum & bonam operationem, & cum complures & conſimiles deductiones per ſacram ſcripturam fiant, patet ꝙ theologia accepta pro habitu eorum quæ ex articulis deducuntur coincidit cum ſacra ſcriptura, propter quod de ſubiecto eius & ratione ſubiecti idem eſt dicendum quod de ſubiecto ſacræ ſcripturæ dictum eſt ſupra, ſcilicet ꝙ opus meritorium eſt in ea ſubiectum. 22. Ad primum argumentum dicendum ꝙ dictum philoſophi primo poſteriorum intelligitur de ſcientia potiſſima ſeu propter quid in qua demonſtratur paſsio de ſubiecto per cauſam paſsionis, ſed ſcientia quia, quæ procedit ex effectu ad cauſam nõ concludit ſemper paſsionem de cauſa, ſed concludit quandoque ſolum de cauſa quia eſt. Et ideo ſubiectum in tali ſcientia non oportet habere aliquas paſsiones realiter differentes ab ipſo. Et ſi in tali ſcientia concludatur de cauſa quia eſt non ſolum accipiendo eſſe ſecundo adiacens, ſed tertio adiacens, vt quia eſt intelligens vel volens vel aliquid huiuſmodi, ſufficit ꝙ iſta differant à ſubiecto ratione. Et per hunc modum poteſt haberi ſcientia de deo tam acquiſita q̃ infuſa. 23. Ad ſecundum dicendum eſt quòd deus eſt ſubiectum in theologia quæ eſt fidei defenſiua & declaratiua, ratio autem formalis ſubiecti eſt ratio ſaluatoris ad quam habent attributionem omnia de quibus determinatur in theologia, vt dictum fuit prius. Non nego tamen ꝙ deus ſub ratione abſoluta non ſit ſubiectum in theologia, propterea ꝙ illa ratio eſt infinita vt tangebatur in arguendo, iſtud enim non valet, quia ſiue accipiatur infinitum pro eo quod formaliter importatur per nomen infiniti quod eſt priuatio finis, ſiue accipiatur pro re ſubiecta infinitati ſemper de infinito poteſt ſcientia eſſe finita, quod patet quantum ad primum modum. Eiuſdem enim ſcientiæ eſt conſiderare habitum & priuationem, quia rectus eſt iudex ſui & obliqui, ergo ſcientia quæ conſiderat rationem finiti in quacunque materia ſiue in quantitate molis ſiue virtutis habet conſiderare rationem infiniti quæ ei opponitur priuatiue. primum poteſt ſcientia finita, ergo & ſecundum. Vnde & philoſophus tertio phyſicorum tradit ſcientiam de infinito, ſed ratio infiniti non poteſt eſſe primum ſubiectum. Quantum ad ſecundum patet idem, quia ſi repugnaret ſciẽtiæ finitæ eſſet de re infinita tota ratio repugnantiæ eſſet non propter rem ſed propter rei infinitatem, quia quantum ad hoc ſolum apparet ibi oppoſitio ſecundum finitum & infinitum. Si ergo ſcientiæ finitę non repugnat tractare de ratione infinitatis, vt ſtatim oſtenſum eſt, multo minus repugnat ei conſiderare rem ſubiectam infinitati & mirum eſt hoc negare cum deus ſecundum illud quod eſt & non ſecundum aliquam ſpecialem rationem ſit obiectũ ſcientię beatorum quæ finita eſt. Et ſi dicatur quòd ſcientia ſortitur rationem ab obiecto verum eſt, ſed non vniuocam cum obiecto, alioquin ſcientia de motu eſſet mobilis. Et ſcientia quam habemus de lapide eſſet lapidea, quod eſt abſurdum, quare ſimiliter non oportet ſcientiam de infinito eſſe infinitam. 24. Ad tertium dicendum quòd ſcientia ſtrictè & propriè accepta non poteſt hic haberi de deo quòd ſit trinus, neque per cauſam neque per effectum ſicut probat argumentum, ſed accipiendo ſcientiam large pro quacunque notitia declaratiua articulorum ſiue per auctoritatem, ſiue pro quacunque apparentia probabili quibus poſſet perſuaderi eorũ veritas, ſic de articulis poteſt eſſe talis ſcientia, & talem dicimus eſſe theologiam.

25. Ad argumenta alterius partis reſpondendum eſt, ad primũ ꝙ ſcientia viatoris per quam declarantur articuli & aliqualiter defenduntur, & ſcientia beatorum non differt ſolum ex parte luminis & modi cognoſcẽdi, ſed etiam ex parte obiecti. Sciẽtia enim beatorum eſt præmiũ noſtrum propter quod eius obiectum eſt deus, ſub ratione qua poteſt capacitatem intellectus replere quod nõ poſſet facere aliqua determinata ratio attributalis. Sed ſcientia quam habemus de deo in via dirigit nos ad opus meritorium. Et ideo ſubiectum in ea eſt deus ſecundum rationem illam quæ maxime reſpicit meritũ, & hæc eſt ratio ſaluatoris vt declaratum fuit. Verum tamen quia ratio abſoluta latior eſt q̃ ratio ſaluatoris & eã includit, ideo viſio patrię clara eſt omnibus de quibus nũc eſt fides enigmatica & nõ ecõuerſo, propter quod quicquid nũc videmus enigmaticè, tũc videbimus facie ad faciẽ, & ſic fidei ſuccedet viſio de eodem & non adęquata immo ſuperexcedens. 26. Ad ſecundum dicendum ꝙ in theologia qualitercũque accepta nõ cõſideratur de deo ſecũdum ea quæ ipſi abſolute conueniunt, ſed ſolũ in habitudine ad creaturas, vnde ratio ſaluatoris ſecundum quam conſideratur de deo eſt reſpectiua.

27. Ad tertiũ dicẽdũ ꝙ habitus nõ ſemper denominatur à formali ratione ſubiecti ſed ſit quandoq; denominatio à digniori. Et quia in opere noſtræ ſalutis dignius eſt illud quod eſt ibi ex parte dei q̃ illud quod eſt ibi ex parte noſtra, ideo theologia quæ eſt ſcientia noſtræ ſalutis denominatur à deo.

Quæſtio Sexta.

Th. 1. q. 1. ar. 4. Scotus. q. 4. 9. 5. prologi.

DEinde quæritur vtrum theologia ſit practica an ſpeculatiua. Et videtur ꝙ ſit ſpeculatiua, quia nobiliſsima ſcientia eſt gratia ſui, vt dicitur primo metaphyſicæ, ſed theologia eſt nobiliſsima ſcientia, ergo eſt gratia ſui, ſed ſcientia practica non eſt gratia ſui, ſed operis, ergo theologia non eſt practica ſed ſpeculatiua. 2. Item fides & theologia accepta pro ſacra ſcriptura ſunt idem habitus vt dictum fuit, ſed fides eſt habitus ſpeculatiuus, ergo & theologia.

3. IN contrarium eſt, quia ſcientia quæ dirigit ad operationem bonam eſt practica, ſed theologia dirigit ad operationem bonã, vt patet Ia. primo. Eſtote factores verbi & non auditores tãtum & ſimile habetur in compluribus locis, ergo &c.

4. RESPONSIO. circa quæſtionem iſtam videnda ſunt tria. Primum eſt à quo denominatur ſcientia ſpeculatiua vel practica. Secundum eſt ſuppoſito ꝙ à fine, vtrum à fine proximo an remoto. Tertium eſt applicare iſta ad propoſitum inquirẽdo ſcilicet vtrum theologia ſit practica an ſpeculatiua.

5. QVANTVM ad primum ſciendum ꝙ diſtinctio ſciẽtiarum ſecundum ſpeculatiuum & practicum eſt à fine formaliter, à ſubiecto autem originaliter & radicaliter, primum patet, quia ſcientia dicitur ſpeculatiua ab actu ſpeculandi, vel à ſpeculatione vt ipſum nomen inſinuat. Practica verò ab operatione extra per eandẽ rationem. Praxis enim græcè eſt operatio latine, nõ quæcunque, ſed extra intellectum. Speculatio autem & operatio ſunt fines ſcientiarum, ergo diſtinctio earum ſecundũ ſpeculatiuum & practicum eſt formaliter ex parte finium. maior patet ex vi nominis. minor declaratur, quia omnis habitus eſt finaliter propter operationẽ quæ eſt ſecundũ habitum illum, vnde & felicitas quæ habet rationem finis nõ eſt habitus, ſed operatio ſecundum habitum perfectiſsimũ vt vult philoſophus primo & decimo Ethicorum. Operatio autem ſecundũ habitum ſciẽtiæ eſt ſpeculatio vel praxis, ergo ſpeculatio & praxis ſunt fines ſcientiarũ. Quod autẽ operatio ſecundum habitũ ſciẽtiæ ſit ſpeculatio vel praxis, patet. Cum enim ſciẽtia attingit ſuum obiectum per ſuam operationẽ, illa operatio vel eſt ſola cognitio veritatis circa obiectum quæ ſpeculatio dicitur, vel eſt cognitio dirigens in faciendo obiectũ, ſicut ars domificatiua præbet cognitionẽ dirigentem in faciẽdo domũ, & medicinalis in cauſando ſanitatẽ. Et talis operatio praxis dicitur ratione vlterioris operationis ad quã dirigit, ergo ſpeculatio & praxis ſunt operationes ſcientiarũ & fines earum ſecũdum quorũ differentiam formaliter diſtinguntur ſcientiæ ſecundũ ſpeculatiuũ & practicũ. 6. Secundũ patet. ſ. ꝙ iſta diſtinctio ſit radicaliter à ſubiecto, qđ patet ſic. Ex hoc habet radicaliter ſcientia ꝙ ſit ſpeculatiua vel practica, ꝙ operatio ſcientię circa ſuũ obiectũ cõſiſtat in cognitione veritatis, vel ſit directiua vlterioris opis. Et hoc patet ex precedẽtibus, ſed hoc habet ſciẽtia ex natura ſui obiecti. Ex hoc enim ꝙ obiectũ ſciẽtię tale eſt ꝙ nullo mõ eſt agibile vel factibile à nobis, nec ꝑ operationẽ noſtrã cõtingit ipſum ſic vel aliter ſe habere, ex hoc, ponit ꝙ opatio ſciẽtię cõſiſtit in ſola circa ipſum cognitione veritatis. quãdo autẽ obiectũ eſt agibile vel factibile à nobis, & ꝑ operationẽ noſtrã contingit ipſum ſic vel aliter ſe habere, tũc operatio ſciẽtię circa ipſum nõ cõſiſtit in cognitione veritatis, ſed dirigit in, pſecutiõe operis, ergo ſciẽtia habet radicaliter ex obiecto ꝙ ſit ſpeculatiua vel practica, licet hoc habeat formaliter à fine. Et vtrunq; iſtorũ innuit philoſophꝰ tertio de anima vbi primo dicit ꝙ intellectꝰ practicꝰ differt à ſpeculatiuo fine q̃tũ ad differentiã formalẽ, & poſtea tãgẽs radicẽ & originẽ huius differẽtiæ ſubdit ꝙ obiectũ intellectus practici eſt bonũ nõ aũt omne, ſed actuale, qđ eſt etiã cõtingẽs aliter ſe habere, & ſic patet primũ principale. ſ. vnde ſumatur diſtinctio ſcientiarum ſecundum ſpeculatiuum & practicum.

7. QVANTVM ad ſecundũ dicũt quidã ꝙ theologia dicitur à ſpeculatiua vel practica magis à fine remoto q̃ à ꝓximo, & quia finis remotꝰ theologię eſt ſpeculatio patriæ, ideo dicũt ꝙ ꝓpter iſtũ finẽ theologia qualitercũq; ſit accepta eſt ſpeculatiua ſimpliciter, aſſumptũ ꝓbãt tripliciter. Primo qa denominatio debet fieri à fine prĩcipaliori & magis intẽto, ſed finis prĩcipalior & magis intẽtꝰ eſt beatitudo patrię, ergo ab ea debet denoĩari theologia. Secũdo qa viator q̃diu eſt in via nõ põt attĩgere finẽ aut terminũ ſed theologia eſt ſciẽtia viatoris, ergo finis eiꝰ nõ eſt aliqd quod poſsit in via attĩgi, ergo finis eiꝰ nõ eſt cognitio vię quæ attingit nũc, ſed cognitio patrię, & ſic idẽ qđ priꝰ. Tertio qa in finibꝰ & habitibꝰ ordinatis finis ſupremꝰ denoĩat habitũ ſupremũ ſicut regere ciuitatẽ & regnũ cũ ſit ſupremꝰ finis ĩ vita ciuili denoĩat politi-

eam quę eſt ſuprema inter morales ſciẽtias: ſed beatitudo patrię eſt ſupremus finis hominis, ergo debet denoĩare theologiam quæ eſt ſuprema ſcientia. 8. His tamen non obſtantibus dicendum eſt quòd theologia non debet denominari ſpeculatiua à fine remoto, ſcilicet à ſpeculatione primę. Quod patet tripliciter. Primo ſic. Omnis finis qui denominat aliquam ſciẽtiam, eſt operatio quam ſcientia elicit, vel operatio quam regulat, ad quã dirigit, ſed beatitudo patriæ non eſt operatio elicita ex noſtra theologia nec eſt directè regulata per theologiam noſtram ergo non denominat eam vt ab ipſa dicatur ſpeculatiua vel practica. Minor eſt de ſe clara, ſed maior probatur, quia ſicut dictum fuit prius cum omnis ſcientia attingat obiectum per ſuam operationem, illa operatio vel eſt ſola cognitio veritatis quæ ſpeculatio dicitur. & ab hac dicitur ſpeculatiua, vel eſt cognitio dirigẽs ad faciendum obiectum vel ad factionem vel actionem obiecti, & tunc dicitur practica. nec practicum ſeu ſpeculatium aliter acceptum eſt vſque adhuc à quocunque philoſopho, & ſic patent tam maior quàm minor, ſequitur ergo concluſio. 9. Secundo probatur idẽ ſic: nulla ſcientia poteſt denominari ſpeculatiua vel practica à fine ad quem ſolum ordinatur per modũ diſponentis à remotis, vel per modum meriti aut mediante merito, ſed theologia non ordinatur ad beatitudinem patriæ niſi ſolum diſponendo à remotis, vel immediante merito, ergo non debet denominari ſpeculatiua à ſpeculatione patriæ. maior patet quia habitus immediate diſponit habentem ad operationem quæ denominat ipſum. Si enim ſufficeret remota diſpoſitio tunc virtutes morales eſſent habitus ſpeculatiui cum diſponãt ſaltem à remotis ad beatitudinem naturalem quæ ſecundũ philoſ. 10. ethico. conſiſtit in contemplatione veritatis. Si enim ſufficeret ordo meriti ad præmium fortiori ratione ipſum meritum debet dici contemplatiuum magis quàm illud quod ordinatur ad contemplationem mediante meritoquod eſt abſurdum. Item vbi habitus ordinatur, ad aliquem finem mediante merito conſecutio finis eſt ſecundum modum meriti & non ſecundum modum habitus vt in propoſito. Beatior enim eſt vetula vel idiota magni meriti quã doctor in theologia parui meriti, immo vetula bona vel idiota, conſequitur finẽ illum ſcilicet beatitudinem patriæ per meritum abſque habitu theologię doctor autem malus habens habitum abſque merito non conſequitur. inconueniens autem eſt quòd ille finis denominet habitum qui non poteſt attingi per habitum abſque aliquo alio & poteſt attingi per aliud abſque tali habitu. patet ergo maior, ſcilicet quòd ſcientia non denominatur ſpeculatiua vel practica à fine ad quem ſolum ordinatur per modum diſponentis à remotis, vel mediãte merito, minor ſimiliter patet quia theologia noſtra immediate non diſponit eo viſionẽ patriæ, ſed habitus gloriæ, ſed ſi diſponat hoc eſſet mediante merito ſine quo non attingitur beatitudo, ergo &c. 10. Tertio patet illud ſic. ſi theologia diceretur habitus ſpeculatiuus à ſpeculatione patriæ cum illa ſit viſio dei per eſſentiam poſſet dici quòd theologia eſt habitus viſionis dei per eſſentiam, conſequens eſt falſum, ergo & antecedens. probatio conſequentię, quãdocunque ſub aliquo termino communiter ſumpto non eſt dare niſi vnum contentum ſub ipſo licitum eſt ex termino communi inferre terminum ſpecialem ſub ipſo contentum. verbi gratia. Si nullus eſſet homo niſi ſortes & diceretur quod homo currit, vere ſequeretur ergo ſortes currit, neceſſarium eſt enim terminum communem verificari pro aliquo contento ſub ipſo, ſed ſub beatitudine patriæ non eſt dare aliquid contentum niſi viſionem dei per eſſentiam, ergo ſi theologia diceretur ſpeculatiua à ſpeculatione patriæ diceretur etiam ſpeculatiua à ſpeculatione dei per eſſentiam quia nulla eſt alia ſpeculatio dei in patria in qua ſit beatitudo noſtra. 11. Ad rationes aliorum dicendum ad primam quòd denominatio propria habituũ ſecundum ſpeculatiuum & practicum debet attendi ſecundum fines proprios, & non ſecundum fines communes dato quòd ſint principaliores quia ad eundem finem remotum poſſunt ordinari habitus ſpeculatiuus & practicus, ſicut ad beatitudinem vię quæ eſt contemplatio dei poſsibilis in via ordinantur virtutes morales, diſponendo hominem vt aptior ſit in contemplando, ne perturbetur paſsionibus. ordinantur etiam ad idem ſcientiæ naturales, quia ex ſenſibilibus conſurgimus in cognitionem dei. metaphiſica etiam ordinatur ad idem magis de propinquo. Si ergo à tali fine fieret denominatio totũ eſſet ſpeculatiuum & nihil practicum vel econuerſo. quod eſt inconueniens. Sic in propoſito, quia beatitudo patriæ non eſt finis proprius ſed remotus. 12. Ad ſecundum quòd viatori repugnat attingere finem vltimum ſimpliciter, ſed non repugnat ei attingere finem congruentem ſuo ſtatui, alioquin nõ hoſpitaretur alicubi vſque ad finem viæ, ſimiliter nunc attingimus finem viæ congruentem ſtatui viæ, quæ eſt cognitio licet enigmatica articulorum de deo ſaluatore & aliorum quantum ſufficit ad dirigendum ad ſalutem. 13. Ad tertium dicẽdum q̃ ſupremus habitus eſt habitus gloriæ ſpeculatiuus, nõ autem theologia noſtra, immo magis ſequitur contrariũ, quia idem finis non poteſt denominare diuerſos habitus propria denominatione.

14. QVANTVM ad tertium articulũ de quo eſt principale propoſitũ dicunt quidã q̃ theologia nec eſt ſpeculatiua nec practica, ſed affectiua quod probant ſic, quia illa ſcientia eſt affectiua cuius finis principalis eſt amor vel affectio, ſed theologia eſt huiuſmodi, ergo ipſa eſt affectiua. Maior patet ſed minor probatur. primo per illud quod dicit Apoſt. primæ ad Thimoth. 1. finis præcepti eſt charitas. Secundo per illud quod dicit Auguſtinus, & inductum fuit prius, ille tenet & quod latet & quod patet, &c. Tertio per rationem, quia illud habet rationem finis quod habet rationem melioris, ſed in via amor dei melior eſt cognitione dei quã habemus per fidem, vt patet primæ ad Cor. 13. maior horũ charitas, ergo &c. Si autem eſt affectiua non eſt ſpeculatiua nec practica, quia ſpeculatiuum & practicum pertinent ad intellectum, affectiuum autem pertinet ad voluntatem. 15. Hæc autẽ opinio vnum affirmat, ſcilicet q̃ theologia debet dici affectiua de quo poſtea videbitur. Aliud autẽ negat, ſcilicet q̃ nec eſt ſpeculatiua nec practica quod nõ videtur verum, quod patet primo oſtendẽdo generaliter de omni ſcientia q̃ oportet eã eſſe practicam vel ſpeculatiuam. Secundo oſtendendo illud de theologia etiam ſi ponatur affectiua. Primum patet ſic ex parte actuum, omnis ſcientia attingit ſuũ obiectum per actũ qui conſiſtit in ſola cognitione veritatis, vel per actũ qui dirigit in exercitiũ vlterioris operis, ſed ſcientia quæ attingit ſuũ obiectum per operationẽ quæ conſiſtit in ſola cognitione veritatis eſt ſpeculatiua, illa autẽ cuius actus dirigit in exercitium vlterioris operis eſt practica, ergo omnis ſciẽtia eſt ſpeculatiua vel practica, vtraq; præmiſſarum patet ex præcedẽtibus. 16. Secundo patet idẽ ex parte obiectorũ. Omnis ſciẽtia quæ habet obiectũ agibile vel factibile à nobis quod per operationẽ noſtram cõuenit ſic vel aliter ſe habere eſt verè practica. Quæ autẽ non habet obiectum factibile à nobis, nec per operationem noſtrã contingit ſic vel aliter ſe habere eſt verè ſpeculatiua, ſed omnis ſcientia habet tale vel tale obiectum cũ fiat diuiſio per affirmationẽ & negationẽ, ergo &c. Minor patet ex premiſſis. 17. Secundo patet idẽ de theologia etiã ponẽdo q̃ ſit effectiua, quia cũ agamus nunc de denominatione ſcientiæ quæ eſt à fine formaliter, vt dictum fuit, finis theologiæ erit aut ſola cognitio veritatis circa charitatem & affectionem aut erit cognitio qualiter charitas & bona affectio habet in nobis, ſed primo modo theologia eſſet purè ſpeculatiua. Secundo eſſet verè practica, vt patet ex propriis rationibus ſpeculatiui & practici ſupra poſitis, ergo &c. 18. Ratio autẽ eorum non valet nec colorem habet. Cum enim dicitur q̃ ſpeculatiuum, & practicũ pertinẽt ad intellectũ, affectiuum autẽ ad volũtatẽ, ergo quod eſt affectiuũ non eſt ſpeculatiuum nec practicũ, non valet primo quia directè eſt cõtra eos, quia theologia & omnis ſciẽtia eſt habitus intellectiuus, ſed affectiuum non pertinet ad intellectum, ſed ad voluntatem, ergo nec theologia nec aliqua ſcientia poteſt dici affectiua. Cuius contrarium ipſi dicunt. Secundo quia omnis moralis ſcientia ordinatur finaliter ad hoc vt boni fiamus, vt patet ex variis locis libri Ethicorum, bonitas autem moralis conſiſtit in hoc quòd bene afficimur tam ſecundum voluntatem q̃ ſecundum appetitum ſenſitiuum, ergo ſcientia moralis verè eſt affectiua, & tamen ponitur practica, ergo affectiuum non excludit practicum. 19. Dicendum ergo quòd licet ſpeculatio à qua dicitur ſcientia ſpeculatiua ſit in intellectu, tamen praxis à qua ſcientia dicitur practica nõ eſt in intellectu, ſed in aliqua alia potentia. Scientia tamẽ denominatur practica, quia eſt cauſa praxis per modũ dirigentis, & ſimili modo poſſet dici affectiua, licet affectio non ſit in intellectu, ſed in volũtate, ſicut dicimus quòd ars eſt habitus factiuus, & tamẽ factio nõ eſt in intellectu, ſed in rebus extra. ſed factionem dirigit ars. Patet ergo quòd dato q̃ theologia diceretur affectiua, iſtud tamen non excludit quin oporteat eam eſſe ſpeculatiuam aut practicam. 20. Dicendum ergo iuxta diſtinctionem ſuprapoſitam q̃ aut quæritur de theologia quæ eſt habitus eorum quæ in ſacra ſcriptura traduntur, aut de theologia quæ eſt fidei defenſiua & declaratiua. Tertius ergo modus coincidit cum primo, vt dictum fuit in præcedente quæſtione. Loquendo de theologia primo modo, dicendum quòd ipſa eſt practica ſimpliciter, patet hic quia illa ſcientia quæ habet pro obiecto aliquid agibile vel factibile à nobis, quod per operationem noſtram contingit ſic vel aliter ſe habere eſt verè & ſimpliciter practica, ſed theologia accepta primo modo pro habitu quo cognoſcimus ea quæ in ſacra ſcriptura traduntur habet pro ſubiecto opus meritorium quod eſt agibile à nobis & per operationem noſtram contingit ſic vel aliter ſe habere, ergo theologia vel ſacra ſcriptura eſt verè & ſimpliciter practica, vtraque præmiſſarum patet ex præcedentibus. 21. Sed contra rationem poteſt obiici ſic. ſcientia practica habet ſubiectum ſic agibile vel factibile à nobis, quod nos poſſumus

eius

eius eſſe cauſa ſufficiens vt patet in politicis & moralibus. Sed nos non poſſumus eſſe cauſa ſufficiens operis meritorij, cum requirat charitatem quæ nō eſt in poteſtate noſtra, ergo ſacra ſcriptura non eſt practica, quamuis ſit de opere meritorio, vt de ſubiecto. Eſt dicendum quòd maior propoſitio eſt falſa, non enim requiritur ad ſcientiam practicam ꝙ homo per eam ſit ſufficiens cauſa ſui obiecti, ſed ſufficit ꝙ ſit cauſa vel concauſa, ita ꝙ operatio hominis neceſſario requiratur ad cauſandum obiectum, & quòd ad hoc ordinetur ſcientia. Sic autem eſt in propoſito, neceſſe eſt enim opus noſtrum concurrere ad meritum. Item licet non ſit in poteſtate hominis cauſare in ſe charitatē, eſt tamen in poteſtate ſua diſponere ſe in tantum ꝙ deus dabit illi charitatē & habita charitate in poteſtate eius eſt meritoriè agere ideo inſtantia nulla eſt. 22. Secundo Patet idem ſic. illa ſcientia eſt ſimpliciter practica cuius operatio circa obiectum ſuum non conſiſtit in contemplatione veritatis, ſed dirigit in proſecutione operis, ſed theologia vel ſacra ſcriptura eſt huiuſmodi, ergo ipſa eſt ſimpliciter practica. maior patet ex præcedentibus, & minor patet quaſi ex infinitis locis ſcripturæ in quibus commendantur facientes, & reprehenduntur auditores & non facientes, & ſine dubio mirum eſſet niſi eſſet practica, cum euidenter appareat omni conſideranti ſcripturam à principio vſque ad finē, quia ſemper pro vna ſcripturæ columna in qua agitur de his quæ ſunt purè ſpeculabilia à nobis ſunt pluſquam quingenta folia in quibus agitur de purè practicis. Et quia opus meritorium non eſt ſine charitate, qua principaliter diligimus deum, ideo ſacra ſcriptura quæ principaliter agit de opere meritorio in compluribus locis hortatur ad charitatem qua bene afficimur ad deum. Et ſi propter hoc ſacra ſcriptura dicatur affectiua non negando tamen eam eſſe practicam nō eſt male dictum, iuxta quem ſenſum ſunt accipiendæ auctoritates ad hoc inductę per alios, & rationes ſimiliter. Cum enim finis practicæ ſit operatio per quam fit ſuum ſubiectum. Et dilectio eſt opus quoddam meritorium, nec ſine dilectione ſunt alia meritoria, ponendo dilectionem finem magis quàm cognitionem, non diſcedimus à propoſito noſtro, quod dictum eſt ꝙ ſubiectum theologiæ eſt opus meritoriū, & finis eiuſdem eſt dilectio reſpectu operis meritorij. patet ergo primum ſcilicet quòd theologia accepta pro habitu eorum quæ tradit ſacra ſcriptura eſt ſimpliciter practica. 23. Si accipiatur theologia pro habitu quo articuli principales defenduntur & declarantur, ſic dicendum ꝙ theologia eſt ſimpliciter ſpeculatiua, quod patet dupliciter, primo ex parte obiecti ſic, illa ſcientia eſt ſpeculatiua, & non practica cuius obiectum non eſt agibile à nobis nec factibile, nec per operationem noſtram contingit ipſum aliter ſe habere, ſed theologia quæ eſt fidei defenſiua & declaratiua eſt huiuſmodi cum obiectum eius vel ſubiectum ſit deus ſub ratione ſaluatoris, ergo ipſa eſt ſimpliciter ſpeculatiua, vtraque præmiſſarum patet ex præcedentibus. Secundo patet idem ex parte finis ſic, illa ſcientia eſt ſimpliciter ſpeculatiua cuius operatio circa ſuum obiectum conſiſtit in cognitione veritatis, ſed actus theologiæ qui defendit & declarat fidem conſiſtit in ſola cognitione veritatis. Ad hoc enim ſolum directe ordinatur vt veritas articulorum quæ ſecundum humanum intellectum nullatum dubia eſt & obſcura aliqualiter declaretur & defendatur, ergo ipſa eſt ſpeculatiua. 24. Ad rationes principales reſpondendum eſt. Ad primam cum dicitur quòd nobiliſsima ſcientia eſt gratia ſui, concedatur, & cum ſubditur quòd theologia eſt nobiliſsima ſcientia, ſi fiat comparatio reſpectu omnis ſcientiæ generaliter falſum eſt. Scientia enim beatorum multo nobilior eſt, & illa eſt gratia ſui, & pure ſpeculatiua. Si autem fiat comparatio reſpectu ſcientiarum quæ habentur in via tunc dicendum quòd aut tunc loqueris de theologia quę eſt defenſiua fidei & declaratiua & tunc es pro me, quia illam pono ſpeculatiuam, aut de theologia quæ eſt habitus eorum, quæ ex principalibus articulis, concluditur, & ſic dico quòd theologia non eſt nobiliſsima, nec ratione ſubiecti, cum ſit de opere meritorio tanquam de ſubiecto, nec ratione certitudinis euidentiæ, cum aliæ multo certius, hoc eſt euidentius procedant. Eſt tamen nobilior inter ſcientias practicas & ratione finis & ſubiecti. poteſt etiam dici quòd eſt nobilior omnibus ſcientiis humanitus adinuentis ratione luminis in quo reuelantur, & cognoſcuntur theologica, ſed iſta nobilitas non arguit eam eſſe ſpeculatiuam cum in illo lumine æque poſſent reuelari & cognoſci ſpeculatiua ſicut practica & econuerſo. 25. Ad ſecundum dicendum quòd fides accepta ſecūdum ſuam totam latitudinem & prout eſt idē cū theologia primo modo dicta eſt habitus, quia non eſt principaliter vt cognoſcamus, ſed vt boni fiamus, vnde tota vel principalis neceſsitas fidei eſt vt cognito fine noſtro dirigantur opera noſtra ad conſequendum finem propter quod beatus Iaco. in canonica ſua ſecundo cap. dicit fidem ſine operibus ocioſam. Ocioſum enim eſt quod non attingit finem ad quem ordinatur, ergo fides ordinatur ad hoc vt per opera meritoria ac ſalutaria conſequamur noſtram ſalutem, & ſic eſt habitus practicus. Si autem arctaretur præciſe ad fidem articulorū principalium ſic eſſet habitus ſpeculatiuus, & theologia declarans ac defendens eam eſt ſpeculatiua, quia vt ſic conſiſtit in ſpeculatione & declaratione ſeu defenſione veritatis articulorum. Sed quia in theologia primo modo & tertio modo ſumpta articuli applicantur practicè ad concluſiones ibidem deductas, ideo theologia ſic aſſumpta eſt practica. Et eſt ſimile ꝙ regnante tali aſtro vel conſtellatione mare ſit tempeſtuoſum, purè eſt ſpeculabile à nobis. Et hoc pertinet ad habitum purè ſpeculatiuum, vt puta ad aſtronomiam, & tamen nauigatiua hoc principium applicat ad opus ſic, non expedit nauigare mari exiſtente tempeſtuoſo. Sed regnante tali aſtro vel conſtellatione mare eſt tempeſtuoſum, ergo tunc non expedit nauigare, vnde nauigatiua nō eſt ſpeculatiua. Similiter in propoſito noſtro licet fides articulorum principalium ſit de purè ſpeculabilibus à nobis, tamen practicè applicantur ad opus meritorium tanquam directiua operis meritorij vt oſtenſum fuit prius, propter quod licet fides articulorum ſit habitus ſpeculatiuus, tamen theologia quæ articulos fidei applicat ad opus meritorium eſt practica.

De ſubalternatione ſcientiæ.

Quæſtio Septima.

Th. 1. q. 1. ar. 2.

POſtquam quæſitum eſt de his quæ pertinēt ad cauſas theologiæ, Nunc quærendum eſt de comparatione eius ad alias ſcientias. Et primo vtrum ipſa ſubalternetur ſcientię beatorum. Secundo vtrum ipſa ſubalternetur alicui ſcientiæ humanitus inuentæ, vel aliæ ſibi. Ad primum ſic proceditur. Et arguitur ꝙ theologia noſtra ſubalternetur ſcientiæ beatorum, quia theologia ſubalternatur illi ſcientiæ à qua neceſſario dependet, ſed illa neceſſario dependet à ſciētia beatorum, ergo ſubalternatur ei. minor probatur, quia de ſupernaturalibus de quibus eſt fides, & theologia nihil poſſumus cognoſcere niſi quantum reuelatum eſt nobis à deo & à beatis qui vident ea quæ nos credimus. 2. Item ſicut ſe habet linea viſualis ad lineam abſolute ſumptam, ita deus ſaluator ad deum abſolute ſumptum, ſed ſcientia quæ eſt de linea viſuali vt perſpectiua ſubalternatur geometriæ quæ eſt de linea abſolute ſumpta, ergo ſimiliter theologia, quæ eſt de deo ſub ratione ſaluatoris ſubalternatur ſcientię beatorum quæ eſt de deo abſolute ſumpto. 3. Item vbi finis vnius ſcientiæ eſt ſub fine alterius, ibi eſt vera ſubalternatio, vt patet ex primo Ethicorum de frenifactiua & æqueſtri, ſed finis theologiæ ſiue ſit ſpeculatio viæ, ſiue ſit opus meritorium ordinatur ad contemplationem patrię tanquam ad finem, ergo theologia tam practica q̄ ſpeculatiua ſubalternatur ſcientiæ beatorum. 4. IN contrarium Arguitur ſic. Scientia ſubalternans & ſubalternata ſunt compoſsibiles in eodem, immo vna confirmatur per alteram, vt patet de geometria & perſpectiua, & de arithmetica & muſica, ſed theologia viatorū & ſciētia beatorum nō ſunt cōpoſsibiles, ergo nō ſe habēt ſicut ſubalternans & ſubalternata. 5. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt quid ſit ſubalternatio & quot modis fiat. Secundo declarabitur propoſitum. Quantum ad primum ſciendum ꝙ ſcientiam ſubalternari ſcientię eſt vnam ſub altera collocari, hoc autem poteſt eſſe dupliciter. Vno modo ſecundum rationem vniuerſalis & particularis ſicut indiuidua collocantur ſub ſpecie, & ſpecies ſub genere. Et hoc modo omnes ſcientiæ ſic acceptæ collocantur ſub ſcientia in cōmuni accepta, & ſic nō loquimur de ſubalternatione, quia conſtat ꝙ geometria & perſpectiua quæ ei ſubalternatur non ſe habent ſicut indiuiduum & ſpecies, nec ſicut ſpecies & genus, ſed ſunt ſcientiæ diſparatæ, de quarū tamen ſubalternatione tractat philoſophus primo poſteriorū. Alio modo collocatur vna ſciētia ſub alia ſecundū rem & hoc dupliciter. Vno modo ſecundū gradum dignitatis qui gradus eſt in ſcientiis vel ex nobilitate ſubiecti, vel certitudine modi procedēdi vt patet in procœmio libri de anima. Et talis collocatio non facit ſubalternationē de qua quærimus & de qua philoſophus loquitur primo poſteriorū, quia liber de anima eſt de nobiliori ſubiecto q̄ geometria vel arithmetica, ſed ecōtrario iſtę certius procedunt q̄ ſcientia de anima. & tamen nec illa ſubalternatur iſtis, nec iſtæ illi. Alio modo collocatur vna ſcientia ſub alia ſecundum dependentiam cognitionis. Quæ dependentia poteſt cauſari ex duobus quandoque quidem ex parte ſcibilis & quandoque ex parte ſciētis. Ex parte ſcientis poteſt eſſe dependentia, vel propter conditionem indiuidui, ſicut cum aliquis eſt ſic diſpoſitus quòd nihil poteſt ſcire de geometria, ſed ſolum credit illi qui habet de talibus ſcientiam, tunc enim opinio eius dependet à ſcientia alterius. Vel eſt dependentia à conditione ſtatus communis ſicut manente ſtatu quo homo nihil poteſt cognoſcere niſi ex

Cap. 7. & 10.

ſenſibilibus ,& tunc impoſsibile eſt cognoſcere illa quæ ex ſenſibilibus non poſſunt probari niſi quando reuelatur ab illis qui talia vident & ſunt in alio ſtatu. 6. Et prima conditione nullus dicit eſſe ſubalternationem . Sed ex ſecunda dicunt quidam quod poteſt eſſe ſubalternatio : nullam vero rationem habentes niſi ſolum palliationem illius opinionis quæ dicit q̃ theologia noſtra ſubalternatur ſcientiæ ſanctorum illo modo.

7. Hoc autem eſt ſatis friuole dictum , quia ſecundum ſtatum communem omnis cognitio iutellectiua & ſcientia dependent in omni homine à cognitione ſenſitiua,ergo ſi talis dependentia cauſat ſubalternationem cognitio intellectiua ſubalternaretur ſenſitiuæ,quod nullus vnquam dixit. Et iterum ſcientia beatorum ſubalternaretur ſcientiæ dei quia ab ea dependet ſecundum illum totum ſtatum quod etiam nullus dicit. 8. Reſtat ergo quòd illa ſola dependentia cognitonis quæ eſt ex parte ſcibilis cauſet ſubalternationem , quod poteſt eſſe dupliciter: vno modo:quia ſubiecta ſe habent ſicut pars & totum. Alio modo quia ſe habent ſicut cauſa & effectus. Si vt pars & totum adhuc dupliciter , vel ſicut pars & totum eſſentialiter ordinata, vt homo & animal, corpus mobile & corpus mobile ad formã vel ab vbi. Hæc enim ſe habent vt totum vniuerſale & ſua pars ſubiectiua,vel ſicut totum in modo & ſua pars,vt homo & homo albus,quomodo ſe habent linea, & linea viſualis:ſi ſubiectum dependeat à ſubiecto quo ad cognitionem quia ſe habent ſicut pars ſubiectiua & ſuum totum eſſentialiter ordinata,ſic eſt quidam modus ſubalternationis,ſed nondum perfectus. eſt quidem ibi aliquis modus ſubalternationis quia ignoratis communibus quæ ſunt quo ad nos notiora (vt habetur primo phiſicorum,)& quorum rationes & paſsiones conueniunt partibus, nec eſſe eſt particularia & paſsiones eis conuenientes ignorare . & ſecundum hoc ſcientia libri cœli & mundi , & de generatione quæ ſunt de corpore mobili ad ſitum &ad formam ſubalternatur ſcientiæ libri phiſicorum quæ eſt de corpore mobili in communi. Sed hic modus ſubalternationis non eſt vſque quaque perfectus Cuius ratio eſt quia in ſubalternatione propria & perfecta ſcientia ſubalterna dependet à ſubalternante quantum ad perfectam cognitionem ſuorum principiorum ita quòd de principiis de quibus ſcientia ſubalterna dicit tantummodo , quia ſcientia ſubalternans dicit propter quid, ſed quando ſubiectum differt à ſubiecto ſicut pars eſſentialis & ſubiectiua ſuo toto. ſuperior ſcientia nõ poteſt dicere de principiis inferioris ſcientiæ, nec quia nec propter quid,ergo non eſt ibi propria & perfecta ſubalternatio . Maior patet ex ratione proprię & perfectę ſubalternationis.Minor probatur accipiamus gratia exempli quod vna ſcientia ſit de animali , & alia de homine per animal, nec per aliquid aliquid ſibi conueniens poteſt aliquid homini proprium probari nec quãtum ad quia,nec quantum ad propter ſicut eſt oportet quod demonſtratur conuenit ei vniuerſaliter : tale autem non poteſt eſſe proprium homini ſed commune omni animali. Vnde nec illud nec per ipſum concluditur , aliquid de homine homini proprium . nullo ergo modo per animal : nec per aliquid animali conueniens poteſt aliquid proprium concludi de homine , paſsio autem communis bene concluditur de homine per animal , ſed non quo ad propter quid , ſed quia quæ ſunt vnum per eſſentiam.vnum non dicit propter quid de altero nec de aliquo ei conueniente. Alioquin diceret propter quid de de ſeipſo . ex quo non ſunt duo ſed vnum.homo autem & animal ſunt vnum per eſſentiam , ergo per animal non poteſt dici propter quid de homine, nec de aliqua paſsione communi homini conueniente,ſed eſt vnum & idem quod dicit propter quid de vtroque,& ſic patet quod non eſt perfecta ſubalternatio quãdo ſubiectum differt à ſubiecto ſolum ſicut pars eſſentialis & ſubiectiua. 9. Quando autem vnum differt ab altero ſicut pars in modo verbi gratia linea & linea viſualis dicunt quidam quod poteſt eſſe perfecta & vera ſubalternatio. quia pars in modo vt linea viſualis includit duo, ſcilicet quantitatem lineæ,& id per quod eſt viſualis quorum vnum ſcilicet quantitas eſt cauſa ſubiectiua alterius, propter quod paſsiones lineæ poſſunt eſſe cauſa alicuius veritatis contingentis , in modo videndi, vt potequòd res videatur maior vel minor : cauſa eſt , quia videtur ſub maiori vel minori angulo linearum , ideo ſcientia quæ conſiderat lineam abſolute & paſsiones lineæ vt geometria,poteſt dicere propter quid de his de quibus ſcientia quæ conſiderat lineam viſualem vt perſpectiua dicit quia,vnde perſpectiua propriè ſubalternatur geometriæ. 10. Sed iſtud non videtur bene dictum , quia quamuis linea ſiue quantitas non ſit viſualis niſi ſit colorata, & linea colorata ſe habet ad lineam ſicut pars in modo ad ſuum totum:tamen ſecundum hoc non attenditur ſubalternatio inter geometriam & perſpectiuam ratione ſubiectorum . Non enim ſubiectum perſpectiue eſt linea colorata:ſed viſio ſeu modus videndi. nec perſpectiua concludit aliquam paſsionem quæ inſit ſubiectiuæ lineæ coloratæ,ſed viſioni quamuis non denominet rem ſecundum ſe & realiter,ſed ſolum vt eſt viſa. Verbi gratia perſpectiuus docet quomodo res videtur maior vel minor,propinquior vel remotior,recta vel inuerſa ,in alio,& alio ſitu,&certe iſta non inſunt rei quæ ſecundum ſe non mutatur qualitercunq; videatur,ſed viſioni ineſt quidam modus ſiue paſsio,ratione cuius res apparet vidēti ſic,vel aliter. Et iſtius modi ſiue paſsionis in viſione cauſa eſt quantitas,vel aliqua paſsio quantitatis,non ſubiectiua ſed effectiua . Non ſubalternatur ergo perſpectiua geometriæ ratione ſubiectorum tanquã vnum ſit ſub altero ſicut pars in modo ſub ſuo toto. Quod autem conſueuit dici q̃ perſpectiua eſt de viſuali linea vt de ſubiecto.intelligendum eſt,ſic q̃ eſt de viſione conſiderando modos rationis & paſsiones eius ſecundum quas linea vel quantitas eſt vario modo viſa. Non eſt ergo ſubalternatio inquãtum ſubiectum eſt ſub ſubiecto vt pars in modo,vel ſaltem vt in exemplo poſito.

11. Reſtat ergo q̃ fiat ſubalternatio alio modo,videlicet quando ſubiecta duarum ſcientiarum ſunt omnino res diuerſæ quarũ vna non includit alteram,ordinantur tamen ſecundum habitudinẽ effectus & cauſæ,maximè finalis, & efficientis, & finalis quidem & effectus,vt frenum & æquitatio quorum vnũ eſt finis alterius,non enim fit frenum niſi propter æquitationẽ. Sciẽtia ergo quæ conſiderat finem ſubalternat ſibi proprie illam quæ conſiderat id quod eſt propter finem,vt equeſtris frenifactiuam, quia æqueſtris dicit propter quid frenum debet eſſe talis formæ, de quo frenifactiua ſolum dicit quia . Hæc autem ſubalternatio maxime inuenitur in practicis,& in artibus. Similiter quando ſe habent vt effectus & cauſa efficiens,ſicut ſanitas quam conſiderat medicus,& virtutes rerum naturalium quas conſiderat naturalis philoſophus. Vnde medicus dicit quod reubarbarum purgat coleram,ſed naturalis dicit propter quid,ergo medicina ſubalternatur philoſophiæ naturali. Ex prædictis patet duos eſſe modos proprię ſubalternationis tantum,ſcilicet quando ſubiecta ſe habent ſicut finis & id quod eſt ad finem,& quando ſe habent vt effectus & cauſa efficiens,& ſic patet primum.

12. NVNC reſtat videre de principali quæſito,videlicet vtrũ theologia ſubalternetur ſcientiæ beatorum. Et dicendum quòd quamuis theologia noſtra dependeat à ſcientia dei,& beatorum propter conditionẽ ſtatus noſtri quandiu ſumus viatores, tamen non ſubalternatur ei proprie ſecundum aliquem prædictorum modorum. Cuius ratio eſt quia vbicunq; eſt vera & perfecta ſubalternatio,ſcientia ſubalternans dicit propter quid de principiis ſcientiæ ſubalternæ de quibus ipſa ſolum dicit quia, ſed ſcientia beatorum non dicit propter quid de illis de quibus fides & theologia dicunt quia,ergo non eſt ibi propria & perfecta ſubalternatio. Maior patet ex primo poſteriorum . Minor probatur quia quædam eorum quæ tradit fides & theologia non habent propter quid ſeu cauſam,vt deum eſſe trinum. Quædam vero & ſi habeant propter quid & cauſam, vt deum fuiſſe incarnatum , paſsum, & huiuſmodi,hæc enim omnia facta ſunt à deo propter noſtram ſalutẽ finaliter,Iſtud tamen propter quid æque dicit theologia noſtra ſicut ſcientia beatorum,nec iſtud accipit plus theologia à ſcientia beatorum quàm alia . Scientia autem verè ſubalterna nunquam dicit propter quid de ſuis principiis,niſi induendo formam ſcientiæ ſubalternantis quod non fit in propoſito.& ſic patet minor,& per conſequens tota ratio. Hæc autem magis patebunt ex ſolutione argumentorum . 13. Ad primum argumentum dicendum q̃ dependentia ſcientiæ à ſcientia quæ eſt ex parte ſcientis non ſufficit ad ſubalternationem, vt declaratum fuit prius,ſed requiritur dependẽtia ex parte ſcibilis ex qua conſurgit talis habitudo , quòd ſuperior dicat propter quid de principiis inferioris ſcientiæ de quibus ipſa ſolum dicit quia, taliter autem non dependet theologia à ſcientia beatorum ſed ſolum primo modo. 14. Ad ſecundum dicendum q̃ maior propoſitio eſt falſa,quia linea habet aliquas paſsiones nobis notas, & de quibus conſiderat geometria,quæ poſſunt eſſe cauſa propter quam accidit diuerſitas in modo videndi vt prius dictum fuit. Et ideo inter ſcientiam conſiderantem lineam , & conſiderantem lineam viſualem poteſt eſſe vera ſubalternatio, ſed deus non habet aliquam proprietatem quæ ſit cauſa noſtræ ſalutis,vel quæ dicat cauſam propter quam ſaluat nos , niſi voluntatem ſuã ſicut ſcriptum eſt. Saluum me fecit quoniam voluit me. Et hanc non accipit theologia à ſcientia beatorum , ſed habet à ſe ipſa ſicut cætera , & ideo non conſurgit talis habitudo quòd ſcientia quæ habet deum pro obiecto dicat propter quid de his de quibus theologia dicit ſolum quia . Et ideo non eſt ſimile hic , & ibi. 15. Ad tertium dicendum quòd non ſemper ſubalternatur ſcientia , ſcientiæ , quando finis vnius iuuat ad finem alterius , quia tunc morales ſcientiæ quæ docent animum quietari à paſsionibus, quo facto aptior eſt ad contemplationem veritatis , ſubalternarentur omnibus ſcientiis ſpeculatiuis,

latiuis, quod non dicimus, ſed requiritur ad veram ſubalternationem quòd ſubiectum vnius ordinetur ad ſubiectum alterius tãquam ad finẽ: & quod ſuperior ſcientia vtatur ſubiecto inferioris ſcientiæ ad conſecutionem proprij finis. Verbi gratia frenũ vel factio freni de qua eſt ars freni factiua, & equitatio de qua eſt ars equeſtris, & militare de quo eſt ars militaris, ſic ſe habent ꝙ frenum eſt finaliter propter equitationem, & eo vtitur ars equeſtris in equitando, & vſus equi eſt finaliter propter bene pugnare, & eo vtitur ars militaris ad bene pugnandum. Et ex hoc ordine conſurgit quòd ſuperior ſcientia dicit propter quid de hoc de quo inferior dicit ſolũ quia, ſicut equeſtris dicit propter quid frenum debet eſſe talis formæ: de quo frenifactiua dixit quid forma debet eſſe talis: ſed equeſtris dicit propter quod ſcilicet quia talis forma neceſſaria eſt ad bene ducendũ & regendũ equũ & eadem ratio eſt de militari reſpectu equeſtris. Nunc eſt ita ꝙ ſpeculatio vię non eſt ſubiectum theologiæ noſtræ. Opus autem meritorium licet ſit ſubiectum theologię practicæ ſcientia tamẽ beatorum non vtitur tali opere ad conſecutionem ſui finis: quia nec talia opera ſunt in vita beata. Et ideo non dicit de opere meritorio propter quid eſt fiendum ſic. vel aliter ſicut dicit theologia noſtra, propter quod non eſt ibi ſubalternatio.

Vtrum theologia ſubalternetur metaphyſicæ. Quæſtio. 8.

AD ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quòd theologia ſubalternetur metaphyſicæ, quia ſcientia quæ dicit propter quid, de his de quibus theologia dicit, quia ſubalternat ſibi theologiã, ſed methaphyſica eſt huiuſmodi, ergo &c. Maior patet ex præcedentibus, minor probatur. Theologia enim dicit ꝙ deus eſt vnus, metaphyſica autem dicit propter quid eſt vnus, videlicet ex eo quòd eſt primum ens ſimpliciter & omnino perfectum, tale enim neceſſario eſt tantum eſſe vnum, vt infra patebit. quare &c. 2. Item illa ſcientia quę ſupponit ea quæ probantur in alia ſcientia, & vtitur eis tanquam principiis videtur illi ſcientiæ ſubalternari, ſed theologia ſic ſe habet ad metaphyſicã, ergo &c. Minor probatur quia theologia ſupponit deum eſſe vnum, & vtitur hoc vt quodã principio, iſtud autem probatur in. 2. methaphyſicæ. Et ſic patet quod proceſſus theologiæ confirmatur per illud principium declaratum in metaphyſica. de quolibet affirmatio vel negatio, & de nullo ambo ſimul, quare &c.

3. IN contrarium arguitur ꝙ theologia ſubalternet ſibi alias ſcientias humanitus inuentas. Et primo quantum ad practicas ſic. Scientia quæ eſt de vltimo fine ſubalternat eas quæ ſunt de mediis finibus qui ſunt fines ſub fine. Sed theologia eſt de vltimo fine, ergo ſubalternat ſibi ſcientias practicas humanitus inuentas quæ ſunt de fine medio & propinquo qui eſt finis ſub fine.

4. Itẽ arguitur quo ad ſpeculatiuas quia ſcientia quæ dicit propter, de principiis aliarum ſcientiarum ſubalternat ſibi alias. Sed theologia eſt huiuſmodi. ergo &c. minor probatur quia naturalis ſciẽtia dicit ꝙ talis res habet talem virtutem. theologia autẽ dicit quia deus hoc voluit ſibi dare, & hoc dicendo dicit cauſam quare &c.

5. CIRCA quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt vtrum theologia ſubalternet ſibi alias ſcientias. Secundum eſt vtrum ſubalternetur aliis. Quantum ad primum dicendum eſt ꝙ theologia non ſubalternat ſibi alias ſcientias. Cuius ratio eſt quia illę ſcientiæ quæ habent de ſuis principiis euidentiorem notitiam quàm ſit illa quæ de eis traderetur per theologiam non ſubalternatur theologiæ. Sed ſcientiæ humanitus adinuentæ ſunt huiuſmodi, ergo &c. maior patet quia propria ſubalternatio eſt quando inferior ſcientia dependet à ſuperiore quantum ad perfectam cognitionem ſuorum principiorum. Et ideo non poteſt eſſe quòd per ſcientiam ſubalternatam perfectius cognoſcantur principia quàm per ſcientiam ſubalternantem. & per conſequens nec euidentius, quia euidentia per ſe pertinet ad perfectionem cognitionis, & magis quàm adhæſio quæ poteſt eſſe de falſis. propter quod illa cognitio eſt perfectior quæ eſt euidentior. minor ſimiliter patet quia ſcientiæ humanitus adinuentę habent de ſuis principiis claram euidentiam via ſenſus, memoriæ. & experientiæ, vt dictum eſt ſupra, & vt patet ex proœmio methaphy. Theologia autem ſi quam tradat de eis cognitionem illa eſt enigmatica tantum, quia eſt per ſolam auctoritatem, ideo &c.

6. QVANTVM ad ſecundum dicendum quòd theologia non ſubalternatur alicui ſcientiæ humanitus adinuentæ. Et patet dupliciter. Primo quia theologia plus dependet à ſcientia dei & beatorum quàm à quacunque ſcientia humanitus inuenta. Sed ipſa non ſubalternatur proprie ſcientiæ beatorum vt patet ex præcedenti quæſtione, ergo nec alicui humanitus inuentæ. Secundo quia nullus modus ſubalternationis inueniri poteſt inter ipſam & illas, vt patet diſcurrendo per ſingulas. Non enim ſubiectum cuiuſcunque alterius ſcientiæ eſt finis ſubiecti theologię qualitercunque acceptę ſed potius econuerſo, nec aliæ ſcientiæ dicunt cauſam de principiis cuiuſcunque veritatis de qua theologia dicat tantum quia, ergo nullomodo ſubalternatur theologia alicui ſcientiæ humanitus inuentæ. 7. Ad rationes vtriuſque partis reſpondendum eſt. Ad primam per interemptionem minoris. & cum probatur per hoc quòd metaphyſica dicit propter quid deus eſt vnus, de quo theologia dicit ſolum, quia, dicendum quòd falſum eſt, quia deum eſſe vnum non habet cauſam. vnde licet deũ eſſe primum ens ſimpliſsicimum, & vndiquaque perfectum concludat infallibiliter deum eſſe vnum & poſsit eſſe quo ad nos medium cognoſcendi, tamen non eſt cauſa rei cognitę, nec de ea dicit propter quid. 8. Ad ſecundam dicendum quòd ſupponere ea quæ in illa ſcientia probantur & vti eis, non ſufficit ad ſubalternationem. Alioquin omnes aliæ ſcientię ſubalternarentur logice, quia ſupponunt modum arguendi: & vtuntur eo, quòd ſi intelligatur non de modo ſciendi: ſed de principiis ſcientiæ, vt argumentum videtur aſſumere, dicendum eſt tunc quòd aſſumere pro principiis ea quæ in alia ſciẽtia probata ſunt probatione quæ ſit à priori per cauſam dicentem propter quid, bene facit ad veram ſubalternationem, ſed theologia nihil tale aſſumit à metaphyſica, tum quia quòd deus ſit vnus non aſſumit ab ea, ſed tenet hoc ſola auctoritate diuina, cui magis innititur quàm cuicunq; rationi humanę, tum quia metaphyſica non probat deum eſſe vnum per cauſam à priori, ſed ſolum à poſteriori, quod autẽ ſubditur quòd proceſſus theologię confirmatur per illud principium metaphiſicum, de quolibet affirmatio vel negatio, & de nullo ambo ſimul, verum quidem eſt, ſed non oportet quòd ſumatur à metaphyſica, quia per ſe notum eſt cuicunque intelligenti terminos, nec metaphyſica dicit de hoc propter quid, ſed ſolum dat declarationes quaſdam contra negantes voce, quanuſ non poſsint negare mente.

9. Ad rationes alterius partis dicendum eſt ad primam cum dicitur quòd illa ſcientia quæ eſt de fine vltimo ſubalternat ſibi alias. verum eſt ſi aliæ conſiderent ſua ſubiecta in ordine ad finem illum, ſicut frenifactiua conſiderat frenum in ordine ad equitationem. Et ſi ex tali ordine conſurgat hæc habitudo quòd ſuperior ſcientia dicat euidenter propter quid de principiis inferioris ſcientiæ. neutrum autem iſtorum eſt inter theologiam & alias ſcientias, quia ſcientiæ practicæ quamuis ſint de talibus quæ poſsint ordinari ad illud de quo eſt theologia, tamen non conſiderant ea vt ſub tali ordine, nec theologia dicit de principiis eorum propter quid, vel ſaltem non euidenter. 10. Quod arguitur vltimo de theologia quod dicit propter quid de principiis aliarum ſcientiarum, quia voluntas dei eſt cauſa rerum, dicendum quòd iſtud non valet propter tria. Primum eſt quia ſcientia ſubalternata neceſſario habet accipere propter quid à ſubalternante, quia aliter ſe habere non poteſt. Scientiæ autem humanæ non habent neceſſario accipere iſtud propter quid à theologia. Per rationem enim naturalem poteſt ſciri quòd deus eſt cauſa rerum per voluntatem, ideo &c. Secundo quia iſtud propter quid non redditur niſi per cauſam remotam quod non ſufficit ad propriam ſubalternationem. Tertio quia iſtud propter quid non manifeſtat ipſum quia, vel non euidenter, ſed econtrario per ipſum, quia innoteſcit ipſum propter quid, non enim theologus, vel quicunque alius primo nouit voluntatem dei, ac deinde per voluntatem notam cognoſcit quòd talis res habet talem virtutem, ſed econuerſo, per hoc quòd videmus quòd talis herba habet talem virtutem cognoſcimus voluntatem dei eſſe quòd talis herba poſsit hoc vel illud facere, ideo tale propter quid non facit ad veram ſubalternationem.

Sequitur diuiſio litteræ magiſtri ſententiarum cum ſententia eiuſdem in generali & ſpeciali. Et primæ diſtinctionis primi libri.

VEteris ac nouę legis. Hic incipit tractatus Et diuiditur in duas partes. Primo enim magiſter præmittit quædam generalia quaſi totius operis prælibatiua. Secundo ſuam intẽtionem exequitur. Et hoc in principio ſecundæ diſtinctionis ibi. Hic itaque vera & pia fide. Prima eſt præſentis lectionis. Et diuiditur in tres partes. In prima magiſter determinat ſuum intentum. In ſecunda mouet quæſtiones circa determinata. In tertia ponit quandam epilogationem in qua continuat dicta dicendis. Secunda incipit ibi, Cum autem homi nis. Tertia ibi, Omnia ergo quę dicta ſunt. Prima pars diuiditur in tres. quia primo præmittit quandam diuiſionem vtilem toti operi. Secundo membra diuiſionis declarat. Tertio mouet quãdã dubitationẽ. Secunda incipit ibi. Illud vero in rebus conſiderã dũ eſt. Tertia ibi notãdũ vero &c. Secũda pars principalis in qua mouet quæſtiones diuiditur in tres partes ſecũdũ tres quęſtiones quas mouet. Secũda incipit, ſed cũ deus diligat nos. Tertia ibi hic conſiderandum eſt. Cuilibet autem quæſtioni adiungit ſuam ſolutionem. Et hæc eſt diuiſio & ſententia in generali. 2.

In ſpeciali ſic procedit magiſter primo, proponit quod conſiderãti diligenter & ſubtiliter continentiam veteris ac nouę legis patet totam ſacram paginam circa res & ſigna verſari & declarat membra huius diuiſionis dicens: quòd res eſt de his quę non adhibentur ad aliud ſignificandum, ſigna vero quorum vſus in ſignificatione eſt. Subdiuidit ſigna dicens quòd ſignorum quædam ſunt ſigna ſolum vt ſacramenta veteris legis. quædam vero ſunt ſigna vt res, vt ſunt ſacramẽta nouę legis. Comparat etiam ſigna ad rem dicens quod omne ſignum eſt res, non enim poteſt ſignare quod nihil eſt: ſed non omnis res eſt ſignum, quia non omnis res ad ſignificandum adhibetur. Hinc etiam ordinem concludit agendi quia primo eſt agendum de rebus quæ in tribus libris continentur. & poſtea de ſignis quod fit in. 4. libro. Deinde ponit ſubdiuiſionem rerũ quia aliæ ſunt quibus fruendum eſt. Illę ſcilicet quæ beatos nos faciunt vt trinitas: pater & filius, & ſpiritus ſanctus. Aliæ ſunt quibus vtendum eſt, illę ſcilicet quibus tendentes ad beatitudinem adiuuamur: vt creaturæ per quas in deum manuducimur. Et hoc confirmat magiſter per Auguſtinum. Aliæ ſunt res quæ fruuntur & vtuntur vt creaturæ rationales in medio ſituatæ fruendorum, ſcilicet & vtendorum, vbi determinat quid eſt frui & quid vti. Poſtea remouet quandam dubitationem vbi ſic procedit. Primo enim ponit quandã aliam aſsignantionem de frui & vti cum gaudio non ſpei ſed iã rei. vti vero eſt aſſumere aliquid in facultatem vocantis. vnde cõcludit quòd oĩs fruitio ſub vſu continetur. Secundo ex hoc oppo nit contra prædicta dicens quòd ſoli beati fruuntur: quia ſolum habent gaudium rei. Tertio reſpondet dicens quod ſoli beati fruuntur propriè & perfectè, iuſti vero in via impropriè, & imperfectè. Aliam etiam quæſtionem ſoluit dicens. quid iuſti in via habent gaudium reale ideo etiam realiter loquendo oportet quòd etiam fruantur: quia quicunque alicui rei cum delectatione adheret fruitur, ſed iſta fruitio & adhęſio alibi ſit quàm in deo ſic eſt abuſiua fruitio. Deinde quærit vtrum hominibus ſit fruendum: an vtendum. Et reſpondet ſecundum Auguſtinum quòd vtendum eſt, non fruendum: quia propter ſe non ſunt diligendi: vt tamen videtur dicere Apoſtolus quòd hominibus ſit fruendum ad philemonem dicens, itaque frater ego te fruar in domino. Et reſpondet ſecundum Auguſtinum. quòd non dicit ego fruar te: ſed addit in domino: homine ſic in deo frui potius eſt deo frui quàm homine. Contra quæritur vtrum deus vtitur nobis an fruatur. Et dicit quod non fruitur ſed vtitur. Sed tamen differenter quàm nos, quia nos vtimur aliis rebus propter noſtrã vtilitatem. Deus autem nobis vtitur non ad vtilitatem ſuam, ſed ad noſtram. Et exempla habentur ex verbis Auguſtini. Hoc habito quærit vtrum virtutibus ſit fruendum. Et primo oſtendit per auctoritatem Auguſtini quod non tali ratione. Omne quo eſt fruendum propter ſe eſt amandum, virtutes autem non ſunt propter ſe amandæ ſicut oſtendit auctoritate Auguſtini ergo virtutibus non eſt fruendum. Sed quòd virtutibus eſt fruendum & propter ſe ſint appetendę oſtendit auctoritate Ambroſij. Et reſpondet magiſter quòd non eſt fruẽdum virtutibus: & quòd dicit Ambroſius quòd propter ſe ſunt appetendę vel amandę hoc eſt quia delectant ſuos poſſeſſores & habent aliquid vnde propter ſe amentur: tamen earum amor ad aliud ordinatur. vnde non eſt in eis ſiſtendum: ſed vlterius per eas ad beatitudinem eſt tendẽdum. Sed contra hanc ſolutionem obiicitur ſic, frui eſt amore alicui adhærere propter ſe: ſed hoc eſt intelligendum cũ hac additione tantum: ita quòd amor non referatur ad aliquid ſed ſic, non eſt adherendum virtutibus propter ſe, ſed vlterius propter beatitudinem eſt virtutibus adhærendum. Et hoc oſtendit auctoritate Auguſtini. Et ideo virtutibus non eſt fruendum ſed deo. Vltimo recapitulat ea quæ dicta ſunt oſtendens ſecundum quem ordinem de eis ſit tractandum, quia prius de rebus q̃ de ſignis. Et prius de rebus quibus fruendum eſt, q̃ de eis quibus vtendum eſt. & hæc eſt ſententia in generali & ſpeciali.

Vtrum frui ſit actus intellectus an voluntatis. Prima quæſtio primæ diſtinctionis.

Th. 1.2. .q. 11. ar. 1. & q. 25. ar. 2.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur de duobus in generali, ſcilicet de fruitione & vſu. Circa fruitionem quæruntur duo. Primum eſt cuius potentiæ actus ſit frui. Secundum eſt quid ſit obiectum fruitionis. Ad primum ſic proceditur. Et arguitur quòd frui ſit actus intellectus, quia nobiliſsimus actus videtur eſſe nobiliſsimæ potentiæ, fruitio nominat actum nobiliſsimum & intellectus eſt nobiliſsima potentia, ergo fruitio eſt actus intellectus. 2. Item habendo bonum fruimur. ſed idem eſt habere quod noſſe ſecundum Auguſt. libro 83. q. ergo frui eſt idem quod noſſe. ſed noſſe eſt actus intellectus, ergo &c.

3. In contrarium eſt quod dicit Auguſtinus & habetur in littera. q̃ òd frui eſt amore inhærere alicui rei propter ſeipſam. Amor autem pertinet ad voluntatem. ergo &c. Reſponſio. videnda ſunt duo. Primum eſt quid ſit fruitio, & quot requiruntur ad fruitionem. Et ex hoc ſecundo apparebit quod quæritur.

4. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd ſignificata nominum probare non poſſumus niſi ex vſu & acceptione doctorum, beatus autem Auguſtinus. 12. de ciuitate dicit q̃ nomen fruitionis à fructu deſcendit, fruimur enim fructu, ſicut cibamur cibo, fructus autem eſt illud quod vltimo de arbore, & cum quadam delectatione percipitur. Fruitio ergo includit delectationẽ, propter quod cum aliquis multum delectatur in aliqua re dicimus q̃ fruitur ea. delectatio autem requirit cognitionem, quia delectari non eſt niſi cognoſcẽtis, vt habetur. 7. Ethicorum. ideo fruitio requirit cognitionem præuiam delectationi. non autem quæcunque delectatio ſufficit ad fruitionem, ſed illa quæ quietat appetitum vel totaliter vel in illo genere quod concordat prædictis. Fructus enim eſt non quodcunq; ex arbore proueniẽs, ſed vltimum vltra quod nihil aliud expectatur, ſic fruitio à fructu dicta eſt delectatio nõ quæcunq;, ſed illa in qua finaliter quietatur appetitus. 5. Patet ergo quòd tria concurrunt ad fruitionem: cognitio, delectatio, & quietatio. Horum autem trium primum ſcilicet cognitio nõ pertinet ad eſſentiam fruitionis intrinſecę: ſed antecedit. Cuius ratio eſt quia fruitio aut eſt delectatio, vel ſaltem non poteſt eſſe ſine delectatione: ſed cognitio non eſt delectatio & poteſt eſſe ſine omni delectatione: ergo fruitio non eſt eſſentialiter ipſa cognitio. Maior patet ex dictis. minor probatur, quòd enim cognitio non ſit delectatio de ſe patet eo quod cognitio pertinet ad potentiã appræhẽſiuam delectatio autẽ ad appetitiuam. q̃ etiã poſsit eſſe ſine delectatione videtur cũ prius poſsit eſſe ſine poſteriori vel ſecundum naturam vel ſaltẽ diuina virtute, cognitio autẽ priorẽ delectatione: & ideo inuenitur quãdoq; ſine delectatione naturaliter: triſtitia autẽ quæ excludit delectationem neceſſario requirit cognitionem, poteſt etiam eſſe ſaltem diuina virtute quod habentis cognitionem cuiuſcunque etiam ratione ſupremi boni deeſt non ſequatur delectatio. Fruitio autem nequaquam eſt vbi delectatio, quia ſi poſſet eſſe ſine delectatione: pari ratione poſſet eſſe cum triſtitia: quod enim nõ coexiſtit vni oppoſitorũ poteſt ſtare cum reliquo. Relinquitur quòd fruitio non ſit cognitio eſſentialiter: ſed præexigit cognitionẽ antecedẽtẽ: quia nõ delectamur nec fruimur niſi cognitis.

6. Delectatio autẽ ſe habet ad fruitionẽ ſicut genus ad ſpeciẽ, ſeu quietatio ſicut differentia ſpecifica vel eã circunloquẽs.* Eſt enim fruitio delectatio non quæcunque ſed quietãs appetitum. Et hoc eſt quod dicit Aug. 10. de trinitate dei qđ fruimur cognitis in quibus voluntas proprie delectata ſe cõquieſcit. Et ex hoc patet ſecundũ q̃ quæritur cuius potẽtiæ actus ſit frui quia volũtatis. Quod patet dupliciter primo ex ſuo genere ſic illius potentiæ actus eſt frui cuius eſt delectari: Sed delectari eſt actus voluntatis. ergo & cetera. Secũdo patet idẽ ex eius ſpecifica differentia ſic. eiuſdẽ eſt moueri ad terminũ & quieſcere in termino. Sed deſideriũ de bono habendo & fruitio de bono habito ſe habent ſicut motus & quies, ergo eiuſdẽ eſt deſiderare & frui, ſed deſideriũ eſt actus appetitus vel volũtatis, ergo & fruitio. Ad primũ dicendũ q̃ fruitio nõ eſt nobiliſsimus actus ſed eſt delectatio conſequẽs nobiliſsimũ actũ. ſ. actũ intellectus circa nobiliſsimũ obiectũ. vnde fruitio nõ nominat actũ beatificantẽ nos eſſentialiter: ſed delectationẽ ſupueniẽtẽ beatitudini, ſicut ſuperuenit pulchritudo

tudo iuuentuti. 9. Ad ſecundum dicendum ꝙ habendo ſummum bonum fruimur, ſed ipſum habere non eſt frui ſed quodam præſuppoſitum fruitioni ſicut noſſe præſupponitur delectationi.

Secunda quæſtio.

Tho. 1. 2. q. 11. ar. 2. Durand. in. 3. d. 26. q. 2. Et in 4. d. 49. q. 5. De Pallude ibidē. q. 4. Holcot. q. 7. determinationum.

SEcundo quæritur de obiecto fruitionis vtrū illud ſit ſolum deus, vel poſsit eſſe aliquid aliud. Et videtur ꝙ non ſolum deo ſit fruendum, quia omne illud poteſt eſſe obiectum fruitionis quod poteſt quietare voluntatem & implere eius capacitatem ſed aliud à deo poteſt quietare voluntatem & implere eius capacitatem ergo &c. maior patet ex ſupradictis. minor probatur quia omne finitum q. Præce. poteſt impleri aliquo finito quod non eſt deus, ſed capacitas voluntatis eſt finita. ergo poteſt impleri aliquo finito quod non eſt deus, & hæc fuit minor. 2. Item quod amatur propter aliud non eſt obiectum fruitionis, ſed deus amatur propter aliud. Amatur enim ac ei ſeruitur propter mercedem vt dicit quædam gloſa ſuper illud Luc. 15. quanti ergo mercenarij &c.

3. IN contrarium arguitur quia ſolo fine vltimo fruendum eſt, ſed ſolus deus eſt finis ſimpliciter vltimus, ſicut eſt agens ſimpliciter primum. ergo ſolo deo eſt fruendum.

4. RESPONSIO. dicenda ſunt duo, Primum eſt ꝙ immediatum obiectum fruitionis non eſt deus, ſed aliquis actus quo deus à nobis attingitur. Secundum eſt ꝙ obiectum fruitionis remotum eſt ſolus deus. 5. Primum patet præmittendo duas diſtinctiones neceſſarias ad propoſitum. Prima eſt de fine, eo ꝙ delectatio qua quieſcit voluntas in aliquo vt in fine eſt fruitio. Finis enim dicitur dupliciter, vno modo res aſſecuta, ſicut finis auari eſt pecunia. Alio modo aſſecutio rei, ſicut finis auari dicitur poſſeſsio pecuniæ. Et eodem modo finis creaturæ rationalis eſt deus ſicut res aſſecuta, ſed finis eius vt aſſecutio eſt operatio per quam deum aſſequimur. Et hæc eſt viſio dei.

6. Secunda diſtinctio eſt de amore, quia cum fruitio ſit actus voluntatis, & omnes actus voluntatis radicaliter fundentur in amore, omnes habent aliquo modo iudicari ex amore. Eſt autem duplex amor ſcilicet amor beniuolentiæ, Et amor concupiſcentiæ. Illud amamus amore beniuolentiæ cui volumus aliquod bonum, vel aliquam perfectionem. ipſum autem bonum vel perfectionem quam volumus nobis, vel aliis, amamus amore concupiſcentiæ. 7. Hoc præmiſſo patet primum propoſitum ſic immediatum obiectum amoris concupiſcentiæ non eſt res ſubiecto diſtincta à concupiſcente, ſed fruitio cum ſit delectatio de deo, & in deo habito eſt quidam amor concupiſcentię, ergo immediatum obiectum fruitionis vel delectationis non eſt deus, cum ſit res à nobis ſubiecto diſtincta, ſed aliquis actus quo à nobis attingitur vel habetur, vtraq; præmiſſarum patet. Et primo maior inductione & ſyllogiſmo. Inductione patet. diligo vinum dilectione concupiſcentię: nunquid immediatum obiectum iſtius dilectionis eſt vinum? certe non, ſed vſus vini qui eſt actus guſtatiuus vel guſtandi non enim diligo vinum immediate, ſed guſtare vinū, & idem eſt in omnibus aliis. 8. Ratione patet idē. illud amatur amore concupiſcentiæ quod eſt bonum vel perfectio quam nobis volumus, vel amicis, ſed res ſubiecto diſtincta nunquam eſt bonum noſtrum niſi ratione actus quo nobis coniungitur ſicut nutrimentum, puta panis aut vinum nunquā eſſet nobis bonum niſi ratione actus quo nobis coniungitur cum comedimus aut bibimus & ipſa coniunctio eſt bonum noſtrum immediatū, ergo res ſubiecto diſtincta à cōcupiſcentiæ non eſt immediatum obiectum amoris concupiſcentiæ. & hæc fuit maior. minor probatur ſcilicet ꝙ fruitio quæ eſt delectatio de deo & in deo habito ſit amor concupiſcentię, quia aut eſt amor concupiſcentiæ, vel beniuolentiæ. non poteſt dici quòd ſit amor beniuolētię quo volumus aliquid bonum deo, quia delectatio de deo habito reſpondet deſiderio de ipſo habendo, ſed per tale deſiderium non deſideramus aliquid deo, ſed nobis. non enim deſideramus deo aliquid habendum ab ipſo (fatuum enim eſſet tale deſiderium: cum nihil futurum poſsit ei aduenire) ſed deſideramus ipſum habendum à nobis quod pertinet ad amorem concupiſcētię quo deſideramus nobis aliquod bonum, hoc eſt autem deum habere vel videre vel aliquid tale, ergo delectatio de deo habito non eſt amor beniuolentię ad deum, ſed amor concupiſcentiæ retortę ad nos. Item amor habens pro formali ratione obiecti bonum vtile vel delectabile eſt amor concupiſcentię. Sic autem eſt in propoſito, habet enim fructio pro obiecto bonū ſommę delectabile ergo &c. & ſic probata eſt vtraq; ꝓpoſitio. reſumatur ergo ratio. 9. Contra hoc tamen obiiciunt tripliciter. Primo contra maiorem illius rationis, probando ꝙ amor cōcupiſcentiæ poteſt pro immediato obiecto habere rem ſubiecto diſtinctam ab ipſo ſubiecto cui concupiſcitur. quia laus, fama, & honor ſunt res ſubiecto diſtinctę ab eo qui laudatur, honoratur, vel famatur, & tamen cadunt ſub concupiſcentia. Concupiſcunt enim multi famari, laudari, & honorari, & quidam poſuerunt fœlicitatem in honoribus vt patet ex primo Ethi. Secundo inſtant Cap. 5. contra minorem probando quòd delectatio non pertinet ad amorem concupiſcentiæ, quia illud quod principaliter concupiſcitur non eſt amor concupiſcentię, ſed eſt obiectum ipſius, ſed fruitio vel delectatio eſt principaliter concupita, omnes enim appetunt delectari, quare &c. Item amor cōcupiſcētiæ eſt proprie de futuro, ſed delectatio eſt de præſenti, ergo delectatio non eſt amor concupiſcentiæ. 10. Ad primum dicendum ꝙ operatio vnius poteſt eſſe delectabilis alteri tripliciter. vno modo inquantum per operationem alicuius conſequimur aliquod bonum & Th. 1. 2. q. 32. ar. 5. c. ſecundum hoc operationes illorum quæ nobis bonum faciunt ſunt nobis delectabiles, quia bene pati ab alio eſt delectabile. Alio modo ſecundum ꝙ per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio vel æſtimatio proprij boni. Et propter hoc homines delectantur in hoc ꝙ laudantur, vel honorantur ab aliis, quia per hoc accipiunt æſtimationem ꝙ in ſeipſis eſt aliquod bonum. Et quia illa æſtimatio fortius generatur ex teſtimonio bonorum, & ſapientum, ideo in honoribus horum & laudibus homines magis delectantur. Et quia adulator eſt apparens laudator, ꝓpter hoc adulatores ſunt delectabiles. Tertio modo operationes aliorum ſunt nobis delectabiles inquantum æſtimantur vt bonū proprium propter vim amoris quæ facit eſtimare amicum quaſi eundem ſibi. Ex quibus apparet quòd nihil ex trinſecum eſt immediatum obiectum delectationis, extrinſecum dico ſecundum rem & ſecundum eſtimationem. ꝙ autem dicitur ꝙ quidam poſuerunt felicitatem in honoribus, bonum quidē eſſet argumentum ſi opinio eſſet vera, ſed falſa eſt propter rationē quam ſubdit philoſophus ꝙ honor magis eſt in honorante: q̄ in honorato. Ideo eſtimans honorem eſſe bonum ſuum decipitur, & ſic deceptus delectatur eodē modo quo aliquis delectatur in aliquo quod eſtimat bonum eſſe, quia voluntas per nullum actū poteſt in aliquod bonum niſi mediante cognitione. Et ideo ſi malū æſtimetur bonum, & bonum extrinſecum æſtimetur intrinſecū poteſt de vtroque eſſe delectatio ſequens falſam æſtimationem.

11. Ad ſecundum dicendum ꝙ omnis delectatio pertinet ad amorem cōcupiſcentiæ, & quod dicitur in contrarium, quia illud quod principaliter concupiſcitur non eſt amor concupiſcentię dicendū ꝙ ſi principaliter dicat ſummam & potiſsimam conditionem obiecti concupiſcentię verum eſt, quia potiſsimum obiectum non poteſt eſſe aliquis actus concupiſcentiæ. Et hoc modo delectatio non eſt principaliter concupita, quia non eſt potiſsima perfectio noſtra, ſed potius viſio vt declarabitur. 4. lib. Si autem ly principaliter dicat conditionem obiecti non potiſsimam ſed in comparatione ad quædam alia obiecta, ſic maior eſt falſa quia nihil prohibet aliquē amorē cōcupiſcentię poni delectationem illam de qua loquimur eſſe obiectum alterius actus puta de fiderij, & principalius q̄ ſint multi alij actus, ſicut magis deſidero delectari q̄ deſiderare, & tamen vtrunque concupiſcitur, ſcilicet delectatio vt de ſe patet, & deſiderare ſecundum illud pſal. Concupiuit anima mea deſiderare. 12. Ad tertium cum dicitur ꝙ amor concupiſcentię eſt ſolum de futuro, dicendum ꝙ falſum eſt. Non enim nomen concupiſcentiæ eſt ſolum de futuro. licet enim nomen concupiſcentiæ ſecundum vſum cōmunius accipiatur pro deſiderio non habiti, tamen ſecundum rei veritatem conuenit etiam complacentię ſeu delectationi quæ habetur de bono habito, & hoc etiam omnes concedunt. Delectatio enim quæ habetur de cibo vel potu guſtato conſtat ꝙ pertinet ad amorem concupiſcentiæ. Nullus enim ſanæ mentis diceret Infra in 3. d. 28. q. 1. quòd pertineret ad amorem amicitiæ qui non poteſt eſſe ad creaturas irrationales. & ſic patet ꝙ inſtantiæ iſtę non valent.

13. Secundo patet idem ſic. Idem eſt obiectum deſiderij præcedentis, & delectationis ſequentis, ſicut idem eſt terminus in quo eſt quies, & ad quem eſt motus, ſed immediatum obiectum deſiderij non eſt deus. ſed aliquis actus quo deum attingimus. ergo immediatum obiectum fruitionis, vel delectationis non eſt deus, ſed aliquis actus quo deus attingitur. maior patet, ſed minor probatur quia obiectum deſiderij eſt aliquod futurum, deus autem ſecundum ſe non eſt futurus, ſed eius viſio ſeu manifeſtatio nobis eſt futura, ergo illa viſio ſeu manifeſtatio quæ non eſt deus eſt obiectum immediatum deſiderij, & etiam deus vt in illa includitur erit obiectum. 14. Contra iſtam rationem inſtaturnegando maiorem, quia ſi idem eſſet obiectum deſiderij & delectationis ſequentis, tunc idem eſſet obiectum ſui ipſius, quia delectatio poteſt eſſe obiectum deſiderij. Sed ad hoc reſpondetur ꝙ non vniuerſaliter ratio aſſumpſit ꝙ idem obiectum

ſit deſiderij & delectationis ſemper, cum deſiderium poſsit eſſe obiectum deſiderij, nõ idem numero ſed aliud, & delectatio ſimiliter. Sed aſſumitur in ratione dicta quantum pertinet ad propoſitum, quod ſecundum partem & non vniuerſaliter eſt idem obiectum poſsibile, ſic ſcilicet quòd vbi eſt eadem ratio obiecti extrinſeci in quod tendit & quieſcit voluntas per deſiderium & delectationem, ibi eſt illud idem obiectum immediatũ & intrinſecum vtriuſque. Et illud nõ habet aliquam inſtantiã. Sicut enim deſidero vinum non habitum, & delector in eo habito, ita quod idẽ eſt obiectum extrinſecũ deſiderij & delectationis ſcilicet vinũ, ſic idẽ eſt immediatum obiectũ vtriuſq;, ſcilicet guſtare vinũ & eodem modo in propoſito de deſiderio, & delectatione reſpectu dei, quia ſicut idem eſt obiectum extrinſecum, ita oportet quod ſit idem obiectum immediatum & intrinſecum, vtriuſque, ſcilicet deſiderij & delectationis. 15. Tertia ratio principalis eſt iſta. ſicut ſe habent deſiderium & delectatio ad bonũ ſic ſe habent timor & triſtitia ad malum. ſed ſumma triſtitia quã habent damnati eſt non de deo ſecundum ſe & immediate, ſed de dolore quẽ ſentiunt, vel magis de carentia viſionis diuinę, ergo ſumma delectatio vel ~~otium eſt~~ fruitio quam habent beati non de deo ſecũdum ſe, & immediate ſed de diuina viſione. Sed diceret aliquis quod non eſt ſimile quia deus ſecundum ſe non poteſt habere rationẽ mali, ideo de deo vt ſic non poteſt eſſe triſtitia: ſed quia deus ſecundum ſe poteſt habere rationem boni: ideo de deo ſecundum ſe poteſt eſſe delectatio, ſed illud non valet. quia ſicut deus de ſe non habet rationem mali per comparationem ad damnatum: ſed ſolum ratione pœne quam infert. Ita deus deus ſecundum ſe non eſt bonus beatis niſi ratione prẽmij quod infert: quia ſicut probatum eſt: nihil extrinſecum eſt bonũ alicuius niſi ratione alicuius boni intrinſeci. Quarta ratio talis eſt ſecundum philoſophum. 10. ethicorum delectationes diſtinguntur ſecundũ operationes quas conſequũtur, & ſecundũ eas iudicãtur bonæ vel malę. hoc ergo intelligitur vel de operationibus quæ ~~ſine prauis~~ delectationibus & non ſunt obiectum delectationum ſicut ſunt cogitationes obiectorum. Tales enim ſem per præcedunt delectationes quæ non poſſunt eſſe niſi de cognitis, nec tamen ſemper ſunt obiecta: vel hoc intelligitur de operibus quæ præcedunt tanquam obiecta. Non poteſt intelligi primo modo quia cognitionem quæ præcedit omnem delectationẽ nulla delectatio poteſt iudicari mala: quia omnis cognitio eſt bona. Cognitiones etiam malorum bonæ ſunt. Oportet ergo quòd intelligatur ſecundo modo ſcilicet de operibus quæ præcedunt vt obiecta cognita. Manifeſtum eſt enim quod obiectum immediatum cuiuſlibet delectationis eſt aliqua operatio quę eſt vel eſtimatur bonum formale iſtus operãtis. & hoc eſt quod dicit philoſophus. 7. & 10. ethicorum quod delectatio eſt operatio connaturalis non impedita. Et eſt diffinitio per cauſam, quia operatio eſt cauſa delectationis non aliter quàm per modum immediati obiecti. 17. Quinta ratio talis eſt, ad delectationem duo requiruntur ſcilicet conſecutio proprij boni, & cognitio boni cõſecuti. Ex hoc ſic arguitur. Illud ſolum poteſt eſſe proprium, & immediatum obiectum delectationis quod eſt, vel poteſt eſſe proprium bonum illius qui delectatur, ſed deus & quęcũque res ſubiecto diſtincta ab homine non poteſt eſſe proprium bonum eius immo nõ poteſt eſſe aliquod bonum eius niſi ratione operationis per quam attingitur: ergo nec deus nec aliqua res ſubiecto diſtincta ab homine poteſt eſſe immediatum obiectum delectationis humanæ. Maior patet quia nullus delectatur in quocunque bono niſi quatenus eſtimat illud eſſe ſuum aliquomodo. vnde philoſophus. 8. ethi. dicit amabile quidem bonum vnicuique autem proprium, ad cognitionem enim boni ſecundum ſe quę eſt ſpeculatiua nulla affectio ſequitur. Hanc etiam poſitionem omnes doctores tenent, & ſcribunt. Minor probatur: quia quando aliquod dicitur tale per denominationem extrinſecam: & aliud dicitur per denominationem extrinſecam nullo modo poteſt cõuenire alicui niſi ratione formalis denominationis, verbi gratia. ſanũ dicitur de medicina & de animali, ſed de medicina & dieta per denominationem extrinſecam, de animali vero per prædicationem formalem. Et ideo nec medicina nec dieta poteſt dici ſana ratione ſanitatis quę eſt in animali formaliter. Similiter aliquid poteſt dici bonum homini per denominationem extrinſecam quę eſt cauſa alicuius bonitatis in homine: ſicut ſol eſt bonus frigefacienti: quia cauſat in eo calorẽ qui formaliter eſt bonus ei. nec vnquam poſſet dici ſol bonus frigeſcenti, niſi ratione caloris qui eſt ei bonus formaliter. Nunc eſt ita quod deus non poteſt eſſe bonum hominis formaliter, nec quęcunque res ab homine ſubiecto diſtincta: ſed ſolum per denominationem extrinſecam qualiſcunque ſit illa: ergo eſſe bonum hominis non poteſt competere deo niſi ratione bonitatis formalis quæ eſt in homine formaliter, immo plus, quòd ſicut nõ eſt alia ſanitas numero q̃ ſanitas quę eſt in homine formaliter. Et ſanitas à qua denominatur medicina ſana, ſed eſt vna & eadem, ſic nõ eſt alia bonitas qua deus dicitur bonum hominis, vel ignis bonus frigeſcenti quàm bonitas per quam beatus eſt bonus formaliter, & bonitas qua frigeſcens dicitur bene habere formaliter. & ſic patet minor, ſequitur ergo concluſio principalis: ſcilicet quòd deus ſecundum ſe non eſt immediatum obiectum delectationis, ſed aliquis actus quo à nobis attingitur vel coniungitur.

18. SECVNDVM patet, quia oportet actum quietantem voluntatem eſſe perfectiſsimum ſumma perfectione poſsibili haberi naturæ humanæ. Alioquin reſtaret aliquid deſiderandum & non eſſet quies, ſed actus quo fruimur ſicut immediato obiecto quietat voluntatem, vt patet ex nomine fruitionis, ergo oportet illum actum eſſe perfectiſsimum perfectione poſsibili haberi à natura humana, ſed ſumma perfectio poſsibilis haberi à nobis eſt quòd per actum nobiliſsimæ potentiæ in nobis attingamus nobiliſsimum obiectum quod eſt deus, ergo actus quo ſicut immediato obiecto fruimur habet deum pro obiecto proximo & immediato, & per conſequens ipſe deus eſt obiectum remotum fruitionis. 19. Et ponitur tale ſimile. delectatio ſecundum guſtum habet pro immediato obiecto actum guſtandi, ſed pro remoto cibum guſtatum, ſic fruitio habet pro immediato obiecto, viſionem dei, ſed pro remoto ipſum deum quatenus eſt obiectum proximi obiecti vtrunque iſtorum innuit Ariſtoteles. 2. Rhe. vbi dicit q̃ fruibile eſt ex quo non aliud quid diſgnum præter vſum quæritur. ecce fruibile vocat remotum obiectum. vſum autem vocat actum quo attingitur qui eſt immediatum obiectum. vtrunque enim horum quæritur vnum mediante alio, & vtroq; fruendo delectamur. ſed quia obiecta ſunt notiora actibus, actus autem ſumunt rationem ab iſtis obiectis, ideo beatus Auguſt. loquens de his quibus fruimur primo lib. de doctrina Chriſtiana dicit q̃ res quibus fruendum eſt ſunt pater & filius & ſpiritus ſanctus, non quidem excludendo actum quo hæc cognoſcuntur, cum prius dixerit q̃ illę res quibus fruendum eſt nos beatos faciunt. Efficimur autem beati deo obiectiue, ipſo autem actu quo deum videmus ſumus beati formaliter. ſed hoc facit propter principalitatem obiecti reſpectu actus. 20. Sed contra hoc arguitur. quia voluntas nullo actu ſuo, nec deſiderio, nec delectatione poteſt ferri niſi in illud quod eſt cognitum obiectiue. Si ergo fruitio non habet deum pro immediato obiecto, ſed cognitionem, vel viſionem dei, ſequitur quòd ad fruendum neceſſarium eſt quòd non ſolum videamus deum ſed etiam cognoſcamus nos videre deum. Et ita fruitio nõ ſequitur actum ſimplicem quo videmus deum, ſed reflexum quo videmus nos videre deum. Iſtud autem videtur inconueniens, primo quia actus intellectus reflexus magis de propinquo ſe haberet ad beatitudinem quàm fruitio eò quòd fruitionem præcederet. quod non videtur. cum multi ponant quòd fruitio pertinet ad beatitudinem eſſentialiter etſi non principaliter, ſed viſio. quidam vero principaliter, pauci aut nulli ponunt quòd actus reflexus pertineat eſſentialiter ad beatitudinem. Secundo quia appetitus concupiſcibilis reſpectu cibi eſt non ſolum in hominibus ſed etiam in brutis. In brutis autem immediatum obiectum concupiſcentiæ eſt cibus qui eſt ſubiecto diſtinctus, & non actus eorum, puta actus guſtandi. ergo idem poteſt eſſe in nobis, ſcilicet quòd obiectum immediatum fruitionis poterit eſſe deus. non obſtante quòd ſit ſubiecto diſtinctus. minor probatur. quia concupiſcentia non eſt niſi reſpectu cogniti. Sed bruta non cognoſcunt actum ſuum, ſed ſolum extrinſecum obiectum, quia potentię quę ſunt in brutis cum ſint omnes corporeę & organicæ non ſunt reflexiue ſuper actus ſuos. ergo delectantur de actu ſuo: ſed immediate de extrinſeco obiecto, quare vt videtur idem poterit eſſe in nobis reſpectu dei. Et dicendum ad hæc.

21. Ad primum q̃ delectatio quam beati habent de deo ſupponit non ſolum actum ſimplicem quo cognoſcimus deum, ſed reflexum quo cognoſcimus nos videre deum. Et idem eſt de omni delectatione quæ eſt reſpectu eorum quæ non habentur niſi quia cognoſcuntur. Ita q̃ habere non ſit aliud quàm cognoſcere. Et ratio dicta fuit prius, nec oportet repetere. Et quando arguitur primo q̃ tunc actus reflexus magis de propinquo ſe haberet ad beatitudinem quàm fruitio. Dico quòd verum eſt. nam forte idem actus per eſſentiam eſt quo beatus videt deum & videt ſe videre deum: ſed vt fertur in deum dicitur rectus, vt autem fertur in viſionem dei dicitur reflexus. Et ſi hoc eſt verum tunc actus reflexus ſecundum id quod eſt eſſentialiter pertinet ad beatitudinem, fruitio autem nunquam. Si autem actus reflexus ſit alius ab actu recto adhuc magis de propinquo ſe habet ad beatitudinem q̃ fruitio. Tum quia fruitionem præcedit. Tum quia perficit beatitudinem perfectione eiuſdem generis. ſcilicet quo ad cognitionem, non enim omnimodo eſt perfecta cognitio qua quis cognoſcit rem aliquam per actum rectum niſi perpendat ſe cognoſcere eam quod fit per actum reflexum, fruitio autem perficit beatitudinem perfectione alterius generis, ſcilicet delectatione, propter quod licet vtrumque perficiat beatitudinem

Cap. 5. Tho. 1. 2. q. 32. ar. 1. & 5.

Cap. 2.

Num. 17. huius q.

beatitudinem accidentaliter magis tamen de propinquo actus reflexus quàm fruitio: & quod dicitur fruitio pertinet ad beatitudinem eſſentialiter, vel principaliter, vel ſaltē ſecundario: credo quòd non ſit verum, cum deus non ſit obiectum immediatum fruitionis, ſed aliquis actus creatus, ideo eſſentia beatitudinis nō includit fruitionem, nec primo nec ſecundario. 22. Ad ſecundum dicendum quòd bruta non ſolum cognoſcunt exterius obiectum, ſed etiam actum proprium ſiue per eandem potentiam cuius eſt actus, ſiue per aliam: ſicut enim non ſolum videmus colorem exteriorem, ſed perpēdimus nos videre: & hoc per eundem viſum, aut per ſenſum communem: & ſic etiam bruta in quibus ſunt perfectæ potentiæ ſenſitiuæ. Et forte omnia, licet magis confuſe & indiſtincte. Et ideo falſum eſt quod aſſumit ratio, ſcilicet quòd bruta non cognoſcant actum ſuum, cognoſcunt enim & in ipſo cognito delectantur. 23. Ad rationes principales dicendum eſt ad primam cum dicitur quòd capacitas voluntatis cum ſit finita poſſet impleri per aliquid finitum: dicendū quòd verum eſt in formatiue. Vnde tam delectatio voluntatis q̄ cognitio intellectus beati eſt aliquid finitū quibus capacitas intellectus vt voluntatis terminantur informatiuè, ſed illud quod terminat capacitatem eorum obiectiuè oportet eſſe infinitum. Cuius ratio eſt, quia obiectum intellectus eſt ens ſecundum communem rationem entis, & obiectum voluntatis eſt bonum ſecundum communem rationem boni. Et ideo nihil poteſt ſimpliciter terminare capacitatem intellectus & voluntatis obiectiuæ, niſi habeat aliquo modo rationem omnis entis & omnis boni, & omne tale eſt infinitum, ſed hoc intereſt inter intellectum & voluntatem, quia intellectus tale obiectum reſpicit immediatè, voluntas autem mediante intellectu. Et hoc dupliciter ſecundum duos actus voluntatis, qui ſunt amor beniuolentiæ, & amor concupiſcentiæ. Nam ſecundum amorem beniuolentiæ fertur voluntas in deum cognitum obiectiuè. Non autē in ipſum cognoſcere ita quòd cognoſcere præcedit diligere, ſed non eſt eius obiectum, nec pars obiecti: ſed ſecundum amorem concupiſcentiæ fertur in deum cognitum & in ipſum cognoſcere obiectiuè, quia deus non poteſt eſſe immediatum obiectum amoris cōcupiſcentiæ, ſed hoc eſt aliquis actus quo à nobis attingitur: & hoc eſt cognoſcere: tamen quòd talis actus terminet capacitatem voluntatis hoc habet ratione obiecti quod eſt infinitum. 24. Ad ſecundum argumentum cùm dicitur quòd illud quod amatur propter aliud non eſt obiectum fruitionis: verum eſt ſi amatur propter aliud quod ſit diligibile amore concupiſcentiæ, quia in tali non quietatur voluntas concupiſcentiæ ad quam pertinet fruitio, ſed aliud vltra quæritur, ſed illud quod amatur propter aliud quod diligitur amore amicitiæ vel beniuolentiæ poteſt eſſe obiectum fruitionis. Cuius ratio eſt, quia illud quod amatur amore concupiſcentiæ ſemper amatur propter illud quod amatur amore beniuolentiæ. Eſt enim aliquod bonum vel aliqua perfectio quam volumus nobis, vel amico, vnde ipſam beatitudinem creatam quæ immediatum eſt obiectum fruitionis diligimus propter nos. Et plus debemus nos diligere quàm talem beatitudinē cùm ſit quædam perfectio noſtra accidentalis. Et cùm dicitur quòd deus amatur propter aliud, dicēdum quòd aut loqueris de amore beniuolentiæ, & tunc hoc eſt falſum, nec eſt ad propoſitum: falſum quidem eſt, quia de ratione amoris beniuolentiæ, non ſolum reſpectu dei, ſed etiam cuiuſcunque alterius eſt quod illud diligatur, propter ſe, etiam ſi nihil commodi deberet diligenti inde prouenire: propter quod dicere quòd deus diligatur amore beniuolentię, & tamen propter aliud non ſolū eſt falſum, ſed etiam videtur implicare contradictionem. Item non eſt ad propoſitū quia obiectum fruitionis de quo quærimus, vt ſic non amatur amore beniuolentiæ, ſed concupiſcentiæ, vt probatum fuit. Si verò loquaris de amore concupiſcentiæ ſic adhuc illa minor eſt falſa, quia deus ſecundum ſe non amatur amore concupiſcentiæ, ſed actus quo attingitur: deus autem ſolum in illo actu includitur. Et quod additur quòd ei licitè ſeruitur propter mercedem, dicendum q̄ ſeruire deo propter mercedem (ſic q̄ principali cauſa ſit merces) illicitum eſt, quia deus eſt honorificandus, ipſi enim eſt obediendum & ſeruiendum, etiam ſi nihil mercedis de beremus inde habere: quia etiā hoc faciendo non poſſumus reddere equiuales. Si autem ex hoc q̄ ſeruimus deo expectamus mercedem non tanquā principalem cauſam ſeruitij, quia abſque mercede ſeruiremus, & obediremus deo, licitum eſt: ſed eſto q̄ licitum eſſet ſeruire deo principaliter propter mercedem, tamen non ſequeretur quòd diligeremus deum propter aliud, ſed ſolū quòd diligeremus ſeruitium impenſum deo propter remunerationem habendam ab ipſo. 25. Ad argumentum alterius partis dandum, quòd proximum obiectum fruitionis eſt vltimus finis quo, qui eſt aſſecutus rei, ſed remotum eſt finis vltimus qui eſt res aſſecuta: licet autem ſolus deus ſit vltimus finis noſter ſecundo modo: tamen primo modo aliud à deo poteſt eſſe vltimus finis & immediatum obiectum fruitionis.

Nu.8. huius.

Inf.3.d. 29.q.3.

Vtrum vti ſit actus intellectus, Quæſtio.3.

Thom.1.2.q.15.ar.1.& 3.

CIrca ſecundum primo quæritur cuius potentiæ ſit vti. Et videtur quòd intellectus: quia ſecundū philoſophum.6. ethicorum ordinare aliqua in finem: & inuentio finis pertinet ad prudentiam quæ eſt habitus intellectus, ſed vti eſt aliquid ordinare vel referre in finem, vt patet per Aug.1.doctrina Chriſtiana ergo vti eſt actus intellectus. 2. Item eiuſdē potentiæ actus eſt vti & vſus ſicut frui & fruitio: ſed vſus teſt dici actus cuiuſlibet rei ſicut dicimus quòd vſus cultelli eſt ſcindere: & vſus equi eſt æquitare, & ſic de aliis, ergo vti eſt actus cuiuſlibet rei.

3. IN contrarium eſt quod dicit Auguſtinus. 10. de trinitate quòd vti eſt aſſumere aliquid in facultatem volūtatis. Et arguitur ratione ſic: Cuius potentiæ eſt obiectum eiuſdem eſt actus qui cadit ſuper illud obiectum. Cuius ergo potentiæ obiectū eſt vtile eiuſdem actus eſt vti, ſed vtile eſt obiectum voluntatis, ergo vti eſt eiuſdem voluntatis actus.

4. RESPONSIO. primo præmittenda ſunt duo. Et poſtea ſoluetur quæſtio. Primum quod præmittēdum eſt quòd cum quæritur cuius potentiæ ſit vti, intelligitur cuius potentiæ ſit, tanquam immediate elicientis, & non ſolum tanquam imperantis. Cum enim voluntas moueat omnes potentias ad actus ſuos, actus omnium potentiarum ſunt imperatia voluntate propter quod ſi quærendo de actu quocūque qui ſubeſt libero arbitrio cuius potentia ſi intelligeretur de potentia imperante facilis eſſet & eadem reſponſio ad omnes tales quæſtiones dicendo quòd omnes actus ſunt voluntatis, hæc autem non eſt intentio quærentium, ſed eſt quærere de potentia eliciente actum immediate. quæ eſt diuerſa ſecundum diuerſitatem actuum. 5. Secundo præmittendum eſt quid vocatur vti: videtur autem vti importare applicationem rei ad aliquam operationem. Sicut enim vſus nominat operationem ad quam res applicatur verbi gratia, Scindere eſt vſus cultelli: & percutere vſus baculi: Sic vti eſt applicare rem ſuo vſui & eſt ſimile. Sic enim videtur ſe habere vti ad vſum, ſicut mouere ad motum: mouere autem eſt cauſare motum, ergo vti eſt cauſare vſum. Et in hoc tamen eſt differentia, quia mouens dicitur omne quod cauſat motum effectiue ſiue moueat naturaliter ſiue libere. Sed vtens non eſt propriè niſi quod cauſat vſum libere, dicēte Auguſtino li.83. q. quod vti non poteſt niſi quod rationis eſt particeps, tale autē cauſat vſum inclinando & applicando rem ſuo vſui.

Nūquam ergo libe ri, quòd aduerſatur dicē. dd In. 4. d.49.q.4

Vti eſt actus voluntatis ſimpliciter.

6. His autem ſuppoſitis dicēdum quod vti eſt propriè actus voluntatis elicientis, nec eſt alterius potentiæ niſi ſecundū quid & per attributionem ad voluntatem quod patet tripliciter primo ſic. illius, potentiæ actus eſt vti cuius eſt libere applicare res alios ſuo vſui hoc patet ex præcedentibus. Sed voluntas eſt huiuſmodi ergo &c. minor declaratur: applicamus enim ad operationem & principia interiora agendi ſcilicet ipſas potentias animæ & membra corporis vt intellectū ad intelligendum: oculum ad videndum & etiam res exteriores non applicamus ad operationem niſi per principia intrinſeca quæ ſunt potentiæ animæ: vel organa corporis. ipſe autem potentiæ vel membra corporis ſeipſis non applicantur libere ab operationem: ſed cauſu aut neceſsitate qnantum ex ipſis eſt: quicquid autem eſt ibi liberę applicationis totum eſt voluntatis quæ habet dominū ſuper omnes potentias. ideo vti propriè eſt ſolius voluntatis. 7. Secūdo ſic. ad eandē potentiā pertinet actus & actus modificatus, ſicut ad eandem potentiam pertinet concupiſcere & moderate concupiſcere vel immoderate: ergo ad eandem potentiam pertinet vti, & bene vti: vel abuti: ſed bene vti vel directe & proprie pertinent ad voluntatem. ergo & vti. Maior patet, ſed minor probatur, quia recte agere & peccare directe pertinent ad voluntatem, ſed Auguſtinus libro retractationum qui dicit quòd voluntas eſt qua peccatur, & recte viuitur: ſed bene vti quam abuti directe & propriè pertinent ad voluntatem. 8. Tertio ſic. eiuſdem potentiæ actus ſunt frui & vti, ſed frui eſt actus voluntatis & vti. Minor patet ex præcedenti queſtione, ſed maior probatur quia vel frui includit vti ſicut inferius ſuum ſuperius, iuxta illud Aug.10. de trinitate, quod frui eſt vti cum gaudio non adhuc ſpei ſed rei, vti ſe habet ad frui ſicut voluntas eorum quæ ſunt ad finem ſe habet ad voluntatem finis, iuxta illud quod iterum dicit Auguſtinus .10. de trinitate. vtimur eis quæ ad illud referimus quo fruēdum eſt. quicquid autem horum detur: ſemper frui & vti pertinent ad eandem potētiam vt de ſe patet, quare. &c. 9. Ad primum argumentum dicendum quòd ordinare vnum ad aliud per modum dirigentis pertinet ad rationem

rationem,ſed tendere in illud quod eſt per rationem ad aliud ordinatum & inclinare potentias alias ad illud exequendum pertinet ad voluntatem, & hoc eſt vti, non autem primum. 10. Ad ſecundum dicendum quòd licet frui & fruitio ſint eiuſdem potentiæ, non tamen vti & vſus ſemper, quia frui eſt delectari & fruitio delectatio, delectari autem non eſt aliud quàm habere in ſe delectationem.Et ideo non eſt poſsibile quòd alterius potentiæ ſit frui quàm eius cuius ſubiectiue eſt fruitio:vti autem & vſus ſe habent aliter,quia vti eſt libere & cum prædominio applicare rem ad aliquem vſum, vel operationem, & non eſt habere in ſe illum vſum,vel illam operationem,ſed eam cauſare in aliis potentiis modo quo dictum eſt, niſi fortè vſus acciperetur ſtricte pro actu prędominante,ſicut dicimus q̃ dominus vtitur ſeruo,&non econuerſo. Hoc autem modo vti,& vſus eſſent ſolius voluntatis, quæ(ſicut regina in regno animæ) dominium habet ſuper cæteras potentias, & actus earum. 11. Ratio autem in oppoſitum, licet ſit ad partem vera, tamen deficit in hoc quod aſſumit, quòd vtile ſit ſolum obiectum voluntatis, hoc enim non eſt verum,quia omne quod eſt obiectum voluntatis,& cuiuſcunque appetitus ſequentis cognitionem prius appręhenditur à potentia cognitiua ſub eadem ratione ſub qua poſtmodum offertur appetitui:vnde ipſum bonum vtile prius appręhendit intellectus practicus quàm in ipſum feratur voluntas, propter quod ex tali obiecto in quod ordine quodam fertur duplex potentia non poteſt argui quòd actus cadens ſuper ipſum ſit magis vnius potentiæ quàm alterius.

Vtrum omnibus citra deum ſit vtendum. Quæſtio quarta.

Thom.12.q.16.arti.1.



Secundo quæritur cuius ſit vti tanquam obiecti, vtrum, ſcilicet omnibus citra deum ſit vtendum. Et videtur q̃ non, quia vti eſt aſſumere aliquid in facultatem voluntatis, omne autem tale ſubiacet noſtræ operationi,ſed non omnia ſubiacẽt noſtræ operationi, ergo non omnibus eſt vtendum. 2. Item vſus eſt ab habitu charitatis,ſed charitas non ſe extendit ad omnia creata, ſed tantum ad quatuor, ſecundum Auguſtinum,ergo non omnibus vtendum eſt.

3. CONTRA. 1.Cor.10.dicitur omnia in gloriam dei facite.Et beatus Auguſtinus dicit primo de doctrina Chriſti.quòd illis vtẽdum eſt quibus tendẽtes ad beatitudinem adiuuamur,ſed omnes creaturæ iuuant nos ad cognoſcendum deum in quo ſiſtitnoſtra beatitudo : ergo omnibus creaturis eſt vtendum.

4. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam primo ſciendum eſt q̃ vti dupliciter ſumitur à beato Auguſtino à quo hæc materia videtur deriuata, quandoque enim vti ſumitur large, prout dicit tantum applicationem cuiuſcunq; potentiæ per ſuam operationem ad quodcunque obiectum, & ſic vti eſt commune ad vti proprie dictum, & ad frui. Nam in fruitione ſaltem vię ſit libera applicatio voluntatis per vſum ſuum, vel operationem ad ſuum obiectum:& ſic loquitur Auguſtinus 10. de trinitate,dicẽs, frui eſt vti cũ gaudio non iam ſpei,ſed rei. Et ſubiungit, ideoque omnis qui fruitur, vtitur, & in hoc ſenſu non procedit quæſtio. Alio modo ſumitur vti proprie & ſtricte prout diſtingitur contra frui, & ſic vti eſt applicare rem vſui, vel operationi propter aliquid aliud vlterius obtinendum : & ſic loquitur Auguſtinus 1. de doctrina Chriſti. dicens ſic:frui eſt amore inhęrere alicui rei propter ſeipſam : vti vero eſt id quod in vſum venit referre ad obtinendum illud quo fruendum eſt. Et idem dicit 10. de trinitate. Et acceptio hæc videtur magis propria. Nam vtilia dicuntur quæ ſunt magis expedientia ad finem cõſequendum. 5. Sic ergo accipiendo vti,dicenda ſunt duo, primum eſt q̃ vti non eſt vltimi finis,tanquam obiecti. Secũdum eſt q̃ vti poteſt eſſe omnium aliorum quæ ſunt citra vltimum finem.Primum patet breuiter ex ratione ipſius vti ſtatim poſita, quia illud non eſt vltimũ quod ordinatur ad aliud obtinendum, ſed omne illud quo vtimur vt obiecto ordinatur & refertur ad aliquid obtinendum: ergo obiectum ipſius vti non eſt vltimus finis. 6. Secundũ patet ſcilicet quòd omnibus quæ ſunt citra finem vltimum ſit vtendum,ad quod probandum ſciendum eſt quòd cum vti ſit aſſumere aliquid in facultatem voluntatis referentis illud ad vltimum finem, nihil autem eſt in facultate voluntatis, niſi actus noſtri,& illi tantum qui ſubſunt li.ar. Alia autem non niſi vt cadunt ſub actibus noſtris:propter hoc dico q̃ omnibus eſt vtendum: primo vel ſecundo modo. Primo quidem modo vtimur actibus noſtris, vel potius potentiis actuum.Secundo autem modo vtimur obiectis potentiarum,& actuum. Hoc autem patet ſic: omnibus illis eſt vtendũ quæ cadere poſſunt ſub facultate voluntatis referẽtis ea ad aliquid vlterius obtinendum:ſed omnia quæ ſunt citra finem vltimum cadere poſſunt ſub facultate voluntatis referentis ea ad aliquid vlterius obtinendum,ergo,&c.maior patet ex propria ratione ipſius vti. Sed minor probatur : quia omne quod eſt citra finem vltimum eſt cognoſcibile à nobis ſecundum vires ap prehenſiuas: vel proſequibile vel fugibile ſecundum vires appetiuas,vel operabile ſecundum vires executiuas, ſed ſub voluntatis facultate cadunt omnes vires animæ apprehenſiuæ,appetiuę, & motiuę,& executiuę,vt applicentur ſuis actibus, & obiectis & vt referantur ad aliquid aliud obtinendum, ſi ſint talia quæ ſint citra finem vltimum : ergo omnia quæ ſunt citra finem vltimum cadere poſſunt ſub facultate voluntatis referentis ea ad aliquid vlterius obtinendum. Et ita omnibus quæ ſunt citra finem vltimum eſt vtendum, niſi quòd voluntas per ſe & immediatè vtitur potentiis, quas ad actus applicat. Aliis autem quatenus cadũt ſub actibus potentiarum. 7. Ad maiorem autem declarationẽ eorum quæ dicta ſunt notandum, quòd omnia quæ ſunt citra finem vltimum ſunt bona, vel mala : & rurſus malorum quædam mala pœnę,quædam mala culpæ. De bonis ſiue ſint bona naturæ tantum,vt res creatæ,ſiue ſint bona moris, vt actus virtuoſi, quòd omnia ſint referibilia in finem patet, quia ſicut diuina potentia nominat principium actuum,ſic bonitas finem, ſed omne bonum creatum eſt à diuina potentia ſicut à principio effectiuo: ergo omne bonum creatum ordinatur ad bonitatẽ diuinam tanquam ad finem: & ſic ad eam referribile eſt. 8. De malis verò pœnæ idem patet,quia illo vtendum eſt,quo tendentes ad beatitudinem adiuuamur,ſed mala pœnæ iuuant nos ad tẽdendum in beatitudinem dicente Gregorio,quòd mala quæ nos hic premũt ad dominum nos ire compellunt. Et philoſophus 2. Ethicorum,dicit quòd pœnę ſunt medicinę. Sanant enim mentẽ à morbo peccati : & per conſequens diſponunt hominem ad virtutem per quam ordinamur in deum:& propter hoc infliguntur à deo qui eſt ſummus medicus. Vnde in Pſalmo dicitur, multiplicatæ ſunt infirmitates eorum poſtea acceleraverunt : ergo malis pene eſt vtendum. 9. De malis autem culpæ alia ratio eſt, deordinãt enim à deo,propter quòd non videntur referri in deum: ſed quia ſcriptum eſt Rom.8. Diligentibus deum omnia cooperantur in bonum:& gloſa hoc verbum extendit ad mala,dicens vt ſi aliqui deuiant,& exorbitãt hoc ipſum faciat eis proficere in bonum,quia redeunt humiliores,& doctiores. Ideo aliter dicẽdum eſt,ſcilicet quòd illud quo vtimur dicitur multipliciter : quo vt potentia vtente & hæc eſt voluntas : vt patet ex præcedenti quæſtione : quo vt habitu,& hæc eſt charitas qua omne quod diligitur in deum refertur,quo vt actu formali, & hoc eſt ipſum vti. Et neutro iſtorum modorum vtimur peccato, quia peccatũ non eſt potentia nec habitus.Eſt autem actus,ſed deordinatus à fine: propter quod non eſt vſus propriè loquendo:ſed abuſus. Et hoc modo procedit inſtantia facta. Alio modo vtimur aliquo vt obcto tantum:& ſic quærimus nunc:& hoc modo poſſumus vti peccato,non quidem peccando, quia peccatum non ſolum eſſet obiectum,ſed actus:ſed referendo peccatum ab alio vel à nobis cõmiſſum ad vtilitatem noſtram : non quidem per cauſam, ſed per occaſionem,& hoc ſufficit ad vſum.Nam & deus hoc modo vtitur malo : vt dicit Auguſtinus in Ench. quòd cùm ſit deus ſumme bonus nullo modo ſineret mala fieri, niſi ſciret ex malis bona elicere. Sic ergo homo poteſt malo culpę vti obiectiue inquantum ex peccato à ſe, vel ab alio commiſſo cognitą propria fragilitate efficitur cautior, & humilior. 10. Circa autem ea quæ dicta ſunt reſtat vnum dubium. Dictum eſt enim quòd omnibus illis eſt vtendum quæ poſſunt cadere ſub facultate voluntatis referentis ea ad vlteriorem finem: ſed deus(vt cognitus cognitione viæ,& dilectus dilectione vię) cadit ſub facultate voluntatis imperantis hos actus, & ordinantis ad conſecutionẽ vlterioris finis, ſcilicet beatitudinis : ergo vt videtur deo vtendum eſt ſaltem, vt cadit ſub actu cognitionis & dilectionis viæ: quod eſt contra prædicta. Dictum eſt enim quòd vltimo fine non eſt vtendum.Et dicendum quòd licet cognitio dei in via, & dilectio eius poſsint ordinari ad obtinendum aliud ab iſtis operationibus, non tamen referuntur ad obtinendum aliud ab obiecto cognito,& dilecto, ſed ad obtinendum idem,per aliam tamen operationem,in aliis autẽ à deo ſecus eſt.Sic enim cadunt per aliquã operationem ſub facultate voluntatis vt referantur & ordinentur ad obtinendum aliud : non ſolum ab operatione, ſed ab obiecto propter quod vtimur aliis à deo, & non ſolum operationibus ſub quibus cadunt. Deo autem non vtimur quamquam vtamur operationibus noſtris ſub quibus cadit.

11 Eſt etiam aduertendum propter ea quæ dicta ſunt in iſta:& in præcedenti quæſtione:quod differt habere actum abſolutè & actum modificatum ſecundum regulam rationis: vnde differt dicere quòd voluntas vtatur, aut fruatur abſolute : & quòd vtatur, aut fruatur eodem modo quo debet ſecundum regulam rationis. Secundum enim primum modum frui poteſt eſſe reſpectu

pectu finis præſtituti,non tamen debet eſſe finis ſecundum veri tatem:& vti reſpectu aliquorum quæ non debitæ ordinantur ad finem,& ſecundum hunc intellectum non eſt dandum quòd frui ſit tantum vltimi finis: & vti ſit tantum eorum quæ pertinent ad finem quia multi fruuntur vtendis, & vtuntur fruendis quæ eſt ſumma peruerſitas vt dicit Auguſtinus. Sed ſi accipiantur frui & vti ſecundum regulam rationis: quando ſcilicet voluntas fruitur & vtitur eo modo quo debet,ſic frui eſt ſemper vltimi finis,& vti eſt eorum quæ debite feruntur in finem. 12. Ad primũ argumentum dicendum quòd omnia ſubſunt noſtræ operationi ſecundum aliquam vim animæ vt dictum fuit in corpore quæſtionis, ſecundum quam operationem referri poſſunt ad vlteriorem finem & ſic vtendum eſt eis. 13. Ad ſecundum dicendum quòd licet charitas extẽdat ſe tantum ad quattuor tanquam ad ea quæ poſſunt participare beatitudinẽ, tamen extendit ſe ad omnia alia inquantum poſſunt nos iuuare ad conſequẽdum beatitudinem.

Sequitur diuiſio litteræ ſecundæ diſtinctionis.

HOc itaque vera, & pia fide. Superius magiſter inquiſiuit de quibus agendum eſt in hoc opere. hic perſequitur ſuam intentionẽ & ſecundum ordinem ſuprapoſitum primo determinat de rebus. ſecundo de ſignis ſacramentalibus in principio quarti libri. ibi Samaritanus. Secunda pars diuiditur in tres primo determinat de rebus quibus fruendũ eſt.ſecundo de rebus quibus vtendum eſt.tertio de virtutibus per quas fruimur.& de verbo incarnato per quod huiuſmodi virtutes infunduntur. Secunda pars incipit ibi in principio ſecundi libri creationem rerum. Tertia ibi in principio tertij libri.Cum vero venerit plenitudo. Prima adhuc in duas. primo enim inquirit vnitatem diuinæ eſſentię:&pluralitatem perſonarum quę eſt cauſa & ratio exitus creaturarum cum eſſentiæ diuerſitate. Secundo determinat de diuinis attributis quibus aſcribitur creaturarum cauſalitas. Secunda ibi in principio.35. diſtinctionis. Cùmque ſupra diſſeruimus. Prima diuiditur in tres partes. Primo enim inquirit trinitatem perſonarum in vnitate eſſentiæ.ſecundo remouet quaſdem quæſtiones incidentes. tertio proſequitur determinationem trinitatis & vnitatis diuinæ eſſentiæ. ſecunda ibi in principio quartę hic exoritur quęſtio.tertia in principio. 8. di. ibi nunc de veritate. Prima adhuc diuiditur in duas primo inquirit trinitatem perſonarum in vnitate eſſentiæ per auctoritates. ſecundo per rerum ſimilitudines, ſecunda in principio.3. diſtin.ibi Apoſtolus nanque ait.Prima eſt præſentis lectionis.Et diuiditur in tres partes.primo proponit intentum,ſecundo oſtendit modum inueſtigandi per auctoritates veteris teſtamenti.tertio per auctoritates noui teſtamenti.ſecunda ibi ,ponamus modo in medium.tertia ibi nunc verò poſt teſtimonia Prima diuiditur in tres: ſecundum quòd modum inueſtigandi oſtendit quantum ad tria. Primo quantum ad inquirendum cõditionem. Secundo quantum ad eorum intentionem. Tertio quantum ad inquirendi ordinem. Secunda ibi Omnes aut catholici. Tertia ibi cæterum in primo libro.Secunda pars principalis in qua oſtendit propoſitũ per auctoritates veteris teſtamenti diuiditur in tres partes. primo oſtendit ſpiritualiter eſſentiæ vnitatem,ſecundo cõmuniter eſſentiæ vnitatem & perſonarum diſtinctionem.tertio ſpiritualiter perſonarum diſtinctionem.ſcilicet proceſsionem filij à patre & ſpirituſſancti ab vtroque ſecundum ibi perſonarum quoque principalitatem. tertia ibi dicendum quoque &c: Pars vero principalis in qua oſtendit per auctoritates noui teſtamenti diuiditur in duas partes.Primo enim ponit intentum.Secundo excuſat ſe de paucitate auctoritatum inductarum.Secũda ibi Et quia ſingulę pœnæ in ſimile.Hæc eſt diuiſio ſententiarum in generali. 2. In ſpeciali autẽ ſic magiſter procedit, primo ponit quòd diuina trinitas eſt vnus deus & ſummum bonum. ſecundo tangit modũ inueſtigãdi quantum ad acquirendum conditionem. Et primo quantum ad ipſam veritatem quæ neceſſaria eſt quantum ad tantæ veritatis contemplationem: vnde dicit quòd hoc eſt ſummum bonum, ſcilicet trinitas quæ per fidem à mentibus purgatiſsimis cernitur.Cuius etiam tanta eſt excellentia quòd ſecundum Auguſtinũ nec alicubi periculoſius erratur: nec laborioſius aliquid quæritur: nec fructuoſius aliquid inuenitur.Secundo quantum ad reuerentiam & attentionem quia cum modeſtia & attentione de ipſa agendum eſt.Tertio inquãtum ad mutuam charitatem quia vnus indiget auxilio alterius propter difficultatem materiæ, vnde auditori ſumme expedit humilitas in dubitãdo& in inquirẽdo: & male dicta corrigẽdo.Deinde tãgit modũ inueſtigandi q̃tũ ad inquirendum intentionem dicens quòd ſecundum omnium catholicorum ſententias tres perſonæ in diuinis ſunt vnius ſubſtantiæ & inſeparabiles æqualitate: & ſunt vnus deus naturaliter: nec eſt ibi aliud & aliud, ſed vnus eſt alius ab altero. Et hoc tangit Aug. auctoritate. Poſt modum tangit modo inueſtigandi quantum ad inquirendi ordinem. Et dicit quòd primo veritatem vult confirmare per auctoritates, ſecũdo per rationes & ſimilitudines propter garrulos diſputatores. Poſtea oſtendit veritatem eſſentię, & pluralitatem communiter & ſpecialiter per auctoritates veteris teſtamenti,dicens cùm dixerit deus Gene.1.Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram.Per hoc quod dicit faciamus, & noſtram,oſtenditur pluralitas perſonarum,per hoc quòd dicit ad imaginem,oſtenditur vnitas eſſentiæ, quia ſecũdum Hilariũ,vbi eſt imago & ſimilitudo ſolet eſſe vnitas charitatis. Hoc habito addit quatuor alias auctoritates ad probandum Trinitatem perſonarum & vnitatem eſſentiæ non exprimentes aliquam certam perſonam. Deinde adducit auctoritates exprimentes certas perſonas,ſcilicet filij & ſpirituſſancti: auctoritates patent in litera. Hoc idem etiam oſtendit per auctoritates noui teſtamẽti quæ patent in litera. Vltimo excuſat ſe quòd plures auctoritates non inducit de nouo teſtamento, quia totum eſt plenum talibus immo pene omnes noui teſtamenti hoc inſinuant. Et ita in hoc terminatur ſententia huius di.in ſpeciali.

Vtrum ſit vnus deus. Quæſtio.1.

Thom.1.q.11.ar.3.

CIrca diſtinctionẽ iſtam quærũtur tria:primum eſt de vnitate eſſentiæ diuinæ, ſecundum eſt de pluralitate attributorum, tertiũ eſt de pluralitate perſonarũ. Quantum ad primum quæritur, vtrum ſit tantum vnus deus:& arguitur quòd non,quia magis & minus tale dicuntur per reductionem ad aliquid quod eſt ſumme tale, ſed in rebus eſt dare aliquid magis malũ, & minus malum:ergo eſt dare ſumme malum, ſed ſumme malum non poteſt cauſari à ſummo bono,vt ꝓbabitur:ergo ſicut eſt dare ſumme bonum & à nullo cauſatum,& cauſam omnium bonorum,ita vt videtur eſt dare ſummum malum à nullo cauſatum, & cauſam omnium malorum:& ſic erunt duo dij vnus bonus, & alter malus.Probatio aſſumpti,ſcilicet quòd ſumme malũ non poſſit cauſari à ſumme bono,quia cauſa habet in ſe effectum virtualiter,ſed ſumme bonum nihil habet de ſumme malo, nec formaliter nec virtualiter: ergo,&c. 2. Item quicquid perfectionis eſt in creaturis totum eſt deo attribuendum, ſed facere ſibi ſimile eſt perfectionis in creaturis, vt patet per philoſophum. 4. metheo. qui dicit quòd perfectum eſt quod poteſt facere ſibi ſimile: ergo deus poteſt facere alium deũ: ergo plures dij ſunt vel ſaltem eſſe poſſunt.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Exod.20. & Deutero.6. dominus deus tuus vnus eſt deus. & philoſophus 12. Metaph.in fine concludit quòd entia nolunt malè diſponi, nec bona multitudo eſt principum: vnus ergo princeps.

4. RESPONSIO,Iſta quęſtio ſupponit vnũ, videlicet quòd deus ſit: & quærit aliud, ſcilicet vtrum ſit tantum vnus deus, an plures.De hoc quod ſupponitur patebit veritas in ſequenti di. & nunc ſupponimus deum eſſe intelligendo nomine dei illud quod eſt primum & perfectiſsimum in entibus:quo ſuppoſito, dicenda ſunt duo de quæſtione propoſita. Primum eſt quòd impoſsibile eſt eſſe plures deos ſpecie differẽtes.Secũdum eſt quòd impoſsibile eſt quòd ſint plures dij qui ſub eadem ſpecie differant ſolo numero. 5. Primum patet dupliciter, primo ex creaturarum ordine ſic: quicunque ordinem habent eſſentialem ſecundũ gradum ſpecificum naturæ, ordinantur ſub vno ſecundum ſpeciem quod eſt ſupremum,& perfectiſsimũ in illo ordine, ſed quæcunque ſpecies ſubſtantiarũ ſunt,vel eſſe poſſunt,habent inter ſe ordinem eſſentialem ſecundum gradus ſpecificos naturæ: ergo omnes ſpecies ſubſtãtiæ quæ ſunt, & eſſe poſſunt ordinantur ſub vno ſecundum ſpeciem quod eſt ſupremum, & perfectiſsimum inter omnes ſubſtantias, & per conſequens eſt perfectiſsimũ ſimpliciter. Et hoc vocamus deum: ergo non eſt niſi vnus deus ſalem ſecundum ſpeciem. ma.patet quia ſuppoſito quòd in gradibus ſpecificis entium ſit dare perfectiſsimum & ſupremũ vt nunc ſupponitur, & poſtea probabitur,& inter omnes ſpecies eſt ordo ſecundum gradum perfectionis,neceſſe eſt quòd in ordine iſto deueniatur ad vnam ſpeciem perfectiſsimam in qua ſit ſtatus. Si enim ſtaretur ex æquo in pluribus & non in vna, illę plures non haberent inter ſe ordinem ſecundum gradum perfectionis naturalis,cuius oppoſitum aſſumitur in maiori propoſitione,minor probatur, ſcilicet quòd quæcũque ſunt, aut eſſe poſſunt habent inter ſe ordinem eſſentialem ſecundum gradum naturæ (loquẽ[illegible], quia indiuidua ſub ſpecie non habent ordinem

d.3.q.1.& d.44.q.3. huius.

q.1.

inter ſe,niſi tantum per accidens; hoc autem patet aſſumendo dictum philoſophi.8. metaphiſicę, vbi dicit quòd ſpecies rerũ ſunt ſicut numeri. Videmus autem in ſpeciebus numerorũ quòd plures ſpecies numerorum nec ſunt nec eſſe poſſunt quacunque virtute quæ æquè diſtent ab vnitate, ſed neceſſario vna diſtat mediante altera tanquam habentia neceſſarium ordinem inter ſe & ad vnitatem:vt patet inducendo in omnibus ſpeciebus numerorum. denarius & quaternarius non æqualiter diſtant ab vnitate ſed quaternarius mediante ternario, nec poteſt virtute diuina fieri ſpecies numeri quæ æqualiter cum ternario diſtet ab vnitate, ſed neceſſario plus vel minus incidendo in ordinem ſpecierũ numeri: ergo ſimiliter eſt in ſpeciebus rerum quòd non ſunt plures ſpecies, nec eſſe poſſunt quacũque virtute æquè diſtãtes à primo,& non habentes inter ſe ordinem, ſed neceſſario ordinantur inter ſe ſecundum gradum naturæ. Iſtud autem magis patebit infra di.44.Sic ergo patet minor,ſequitur concluſio. 6. Secundo patet idem ex operatione ſpecierum ſecundum perfectionem maiorem & minorem ſic,illud non eſt deus quo eſt dare aliquid perfectius,quia nomine dei intelligimus illud quod eſt perfectiſsimum, ſed vbicunque ſunt duo quæ ſpecie differunt vnum eſt altero perfectius(quia impoſsibile eſt duas ſpecies eſſe in eodem gradu perfectionis vt iam dictum eſt.)ergo illud alterũ non poteſt eſſe deus.

q.3.huius.

7. SECVNDVM patet,ſcilicet quòd non poſſunt eſſe plures dij ſolo numero differentes.Et hoc ſic. Omnis natura quę eſt non ſolum ab alio plurificabilis,ſed etiam de ſe plurificata, non eſt vna ſecundum ſpeciem,ſed natura diuina non eſt ab alio plurificabilis effectiuè, cùm non habeat cauſam agentem priorem ſe.Et ideo ſi ſit in pluribus,eſt in eis de ſe & ex ſe plurificata: ergo talis natura non eſt vna ſecundum ſpeciem in illis pluribus. Et ita non differunt ſolo numero:minor eſt manifeſta, ſed maior probatur. In hoc enim diſtinguntur natura ſpeciei & natura generis, quia natura ſpeciei poteſt tota ſaluari in vnico indiuiduo,genus autem non.Et hoc eſt,quia genus importat pluralitatem naturarũ quæ in * vno indiuiduo eſſe non poteſt. Natura enim generis eſt de ſe plures: propter quod dicitur.7. phyſicorũ quòd æquiuocationes latent in generibus: ſed natura ſpeciei de ſe non eſt plures cùm poſsit ſaluari in vnico ſuppoſito.Eſt tamen in aliquibus plurificabilis per actionem agentis iterabilem,vt patebit in ſecundo libro di.3. 8. Item omnis natura quę eſt plurificabilis in multa ſolo numero differentia quantũ eſt de ſe poteſt multiplicari in plura, ſicut in duo vel tria, immo in infinita (ſaltẽ ſucceſsiuè, ſicut experiẽtia docet de omnibus multiplicabilibus in numeris ſecundum eandem ſpeciem.) Si ergo natura diuina eſſet multiplicabilis ſecundum numerum ita vt eſſent plures dij ſub eadẽ ſpecie ſolo numero differẽtes,ſequeretur ꝙ poſſent eſſe non ſolũ duo dij,ſed quotcũq;.Et quia quicquid eſt poſſibile in natura diuina,totũ eſt in ea neceſſario, quia ipſa eſt neceſſe eſſe,ideo ſequeretur ꝙ eſſent dij infiniti,nõ ſolũ potẽtia,ſed in actu,quia in ea nihil eſt poſsibile quod nõ ſit in actu,hoc autẽ eſt impoſsibile,ergo & illud ex quo ſequitur.ſ.ꝙ natura diuina ſit plurificabil in multa ſolo numero differẽtia. Sic ergo patet ꝙ non poſſunt eſſe plures dij ſpecie differentes, aut ſolo numero, nullo ergo modo. 9. Ad primum argumentum cùm dicitur quòd magis & minus tale dicuntur,&c.dicendũ eſt quòd hæc habent ſolum veritatem in effectibus poſitiuis, non autem in priuatiuis.Cuius ratio eſt, quia vnumquodque reducitur in cauſam ſuam ſicut ab ea procedit. Effectus autem poſitiui habẽt cauſam poſitiuam & poſitiuè influentem.Et ideo poſitiuè reducuntur in eam.Et propter hoc vbi eſt magis & minus poſitiuè dictum oportet dare aliquid ſumme tale. Priuatiua autem non habẽt cauſam poſitiuam,& poſitiuè influentem,ſed magis deficiẽtem. Et ideo non reducuntur in cauſam poſitiuè influentem, ita vt ſit aliquid ſummè priuatiuum quod ſua influentia cauſet alia priuatiua.Sed reducuntur in cauſam poſitiuam non à qua fiant per ſe, ſed quæ potuit deficere & deficit. Et ideo malum cùm dicat priuationẽ non arguit eſſe aliquod ſummè malum à quo cauſetur, ſed tantũ arguit eſſe bonum quod poſsit plus vel minus deficere. 10. Ad ſecundũ cùm dicitur quòd illud quod eſt perfectionis in creaturis debet deo attribui, dicendum quòd verum eſt, ſed intelligendum eſt ꝙ naturam reperiri in pluribus ſuppoſitis eſt perfectionis,plurificari autẽ in eis eſt imperfectionis.Primum enim arguit illimitationem,ſecundum autem arguit limitationem. Et ſimiliter arguit imperfectionem & limitationem habere ex alio entitatem vt argutum fuit in poſitione: tollamus ergo quod eſt imperfectionis, ſcilicet naturam plurificari, & remanet id quod eſt perfectionis, ſcilicet naturam inueniri in pluribus ſuppoſitis, & hoc attribuendum eſt diuinis, & verè attribuitur.

Idẽ d.26. q.1.huius.

* Cap.4.

q.3.

Vtrum attributa diuina aliquo modo differant ex natura rei. Quæſtio ſecunda.

Scot.d.8.q.3.nymphus.12.metaph.q.13.Henr.quodl.5.q.1. & quodli.15.q.1.uide quodli.7.q.1.

Circa diſtinctionem attributorum quærũtur duo.Primum eſt vtrum attributa diuina differant aliquo modo ex natura rei circunſcripta omni operatione intellectus. Secũdum eſt vtrum aliquis intellectus creatus, vel increatus poſsit concipere diſtinctionem attributorum diuinorum abſque omni comparatione ad creaturas. Ad primũ ſic proceditur.Et arguitur quòd attributa differunt in deo ex natura rei circunſcripta omni operatione intellectus. Primo ſic:iuſtitia & ſapientia in deo aut ſignant ens rationis,aut ens reale, aut aggregatum ex ambobus. non ens rationis tantum, quia tale cùm ſit ens diminutum non dicit aliquam perfectionẽ ſimpliciter, quẽadmodum iuſtitia,& ſapientia.Nec dicit aggregatum ex ambobus,quia tunc conceptus iuſtitiæ non eſſet vnus, quod eſt falſum: ergo dicunt ens reale. Si ergo nulla eſt differentia inter iſta ex parte rei ſequitur quòd ſapientia & iuſtitia habẽt pœnitus idem ſignatum formale,& ſic erunt ſynonyma, hoc autem eſt falſum: ergo neceſſe eſt ꝙ differant aliquo modo ex natura rei. 2. Itẽ deus cognoſcit iſta attributa diſtinctè cognitione intuitiua, ſed illud quod conuenit rebus ſecundum rationem intelligendi tantum,non cognoſcitur cognitione intuitiua: ergo diſtinctio iſtorum non eſt ſecundum rationem intelligendi tantum. Probatio ma.quia ad cognitionem dei beatificam pertinet iſta cognoſcere diſtinctè,ſed cognitio dei beatifica eſt intuitiua,quia cognitio intuitiua eſt perfectior omni alia cognitione. Cognitio autem beatifica debet eſſe perfectiſsima:ergo,&c.,pbatio minoris,quia illud quod conuenit rei ſecundum rationem intelligendi tantũ, non conuenit ei in exiſtentia ſua reali, ſed cognitio intuitiua nõ terminatur niſi ad exiſtens vt exiſtens in rerum natura:ergo,&c. 3. Item deus realiter intelligit ſeu cognoſcit mala fieri,ſed non vult mala fieri:ergo intelligere,&velle in deo non ſunt pœnitus idem ex natura rei: ergo aliquo modo differunt ex natura rei,& idem videtur de aliis attributis.

4. IN contrarium arguitur, quia quæ differunt ex natura rei, circunſcripto vni actu intelligendi differunt realiter, ſed nullus vnquam dixit quòd attributa differant in deo realiter: ergo non differunt ex natura rei circunſcripto omni actu intelligendi.

5. RESPONSIO.Circa quæſtionem iſtam primo ponetur quædam opinio quam non credo veram. Et ſecundo ponendo oppoſitum reſpondebitur ad rationes primæ opinionis. Quantum ad primum dicunt quidam ꝙ attributa diuina differunt formaliter,& quidditatiuè ex natura rei ante omnem operationem intellectus.Et iſta differentia non eſt realis,cùm omnia attributa ſint vna res ſimpliciſsima, nec eſt ſecundum rationem tantum cùm præcedat omnem operationẽ intellectus, ſed eſt media inter vtramque, & vocatur ab eis differentia formalis. Confirmatur autẽ hæc opinio quatuor rationibus.prima talis eſt quæ differunt diffinitione, differunt formaliter & quidditatiuè ex natura rei, quia diffinitio indicat quid eſt res,ſed attributa,puta ſapientia,bonitas,differunt diffinitione.(Si enim diffiniretur alia diffinitio daretur de ſapientia,alia de bonitate)ergo differunt formaliter & quidditatiuè ex natura rei. Secunda talis eſt, per idem ſimplex non poteſt aliquid conuenire cum alio,& differre ab eodem,niſi ſit aliquo modo diuerſificatum. Sed brutũ per eandem & ſimplicem animæ eſſentiam inquantum eſt vegetatiua conuenit cum planta,Et inquantum eſt ſenſitiua differt ab eadem: ergo vna & eadem eſſentia animæ aliquo modo diuerſificatur per ſenſitiuam & vegetatiuam, ſed non realiter: ergo formaliter,& exemplificatur de albedine quæ inquantum color eſt conuenit cum nigredine,& inquantum albedo differt ab eadem.Cùm tamen ſit vna res ſimpliciter albedo & color: ergo oportet ꝙ differant formaliter ſaltem. Tertia eſt talis : entitas & bonitas differunt formaliter (licet ſint vna res)ſed hæc differentia non eſt ex parte intellectus cum formalis ratio obiecti præcedat actum potentiæ,entitas autem eſt obiectum intellectus: ergo talis differẽtia eſt ex parte rei. Quarta ratio talis eſt:illud quod de ſe eſt cõmunicabile differt ex natura rei ab eo quod de ſe eſt incommunicabile,ſed eſſentia diuina eſt de ſe communicabilis, paternitas incommunicabilis:ergo eſſentia & paternitas differũt ex natura rei,ſed non differũt realiter (cùm ſint vna res) ergo formaliter.& idem videtur de attributis.

6. QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt,quòd hęc opinio deficit in duobus : vnum eſt,quia ponit differentiam quandã mediam inter differentiam realem & differentiã rationis. Aliud eſt quod pertinet ad principale propoſitum, quia dicunt attributa differre ex natura rei circunſcripta omni operatione intellectus. Primum patet dupliciter:primo quia vnum & multiplicata,idem & differens ſunt paſsiones entis, ſed nullum ens eſt nec eſſe poteſt,niſi ens rationis,quod habet eſſe per operationem intellectus, vel ens reale quod non habet eſſe per ſolam operationem animæ: ergo nec eſt nec eſſe poteſt identitas, vel differẽtia

niſi

niſi realis vel ſecundum rationem. Secundo,quia quicquid conuenit rei ſecundum ſe & ex eius natura,circunſcripta omni operatione intellectus,eſt verè reale.Si ergo in eadem re ſimplici puta diuina vel alia inueniatur aliqua differentia ex natura rei circũſcripta omni operatione intellectus oportet quod illa ſit realis quod ipſimet negant de attributis:ergo in nulla eadem re ſimplici poteſt ex natura rei aliqua differentia inueniri inter abſoluta.Secundũ patet dupliciter: primo quia diffinitio indicat quid eſt res:ergo quæ differunt diffinitione differunt re.Sed attributa diuina ſecundum illos differunt diffinitione: ergo differunt re, quod eſt impoſsibile. Secundo,quia nihil plus eſt modo in albedine ex natura rei quàm ſi non eſſet vel ſi non poſſet eſſet alius color. Sed ſi non poſſet eſſe alius color albedo & color non differrent formaliter ex natura rei:ergo nec modo. 7. Ad rationes alterius opinionis reſpondendum eſt,ad primam dicendum quòd ſi diffiniretur bonitas,& ſapientia in communi, alia daretur diffinitio de bonitate,alia de ſapientia: pro eo quòd ſub vtra que continentur aliqua quæ differunt realiter. Sed ſi non eſſet bonitas aut ſapientia,niſi in deo,& diffinirentur,eadem eſſet diffinitio vtriuſque,& idem eſt ſi diffiniãtur nunc prout ſunt vnum in deo, quia idem eſt quid vtriuſque. 8. Ad ſecundam dicendum eſt quòd loquendo de conuenientia,& differentia realꝭ minor eſt falſa,quia eſſentia animæ bruti in quantum eſt ſenſitiua & inquantum eſt vegetatiua(excludendo potentias partis ſenſitiuæ & vegetatiuæ quæ realiter inter ſe differunt)equaliter conuenit & differt ab anima plãtę.Dicimus tamen quòd anima bruti conuenit cum anima plantæ inquantum eſt vegetatiua: & differt ab ea inquantum eſt ſenſitiua tam ex parte rei, quàm ſecundum rationem conſiderandi.Ex parte rei propter potentias,quia potentiæ vegetatiuę bruti plus conueniunt cum potentiis plantę quæ ſimpliciter ſunt vegetatiuę quàm ſenſitiuę potentiæ eiuſdẽ bruti,quia nullæ ſenſitiuæ ſunt in planta: ſecundum verò rationẽ conſiderandi,quia ex eo quòd videmus potẽtias vegetatiuas animæ bruti plus conuenire ſecundum rem cum potentiis plantæ q̃ conueniant ſenſitiuę , concipimus quòd anima bruti ſimplex & eadem(cuius ſunt ambę potentiæ) conueniat cum anima plantę inquantum eſt vegetatiua, & non inquantum eſt ſenſitiua: & tamen quantum eſt præciſè ex parte eſſentiæ animæ plantæ excludendo quodcumque aliud,& loquendõ de re æqualiter, differunt anima bruti inquantum vegetatiua , & inquantum ſenſitiua ab anima plantæ, quia in eſſentia animæ bruti nullo modo differunt ex parte rei vegetatiuum & ſenſitiuum. 9. Ad tertium dicendum quòd entitas & bonitas in eodem differunt ſolum ſecundũ rationẽ,& non ex natura rei abſolutè.Et cùm dicitur quòd formalis ratio obiecti præſupponitur actui potẽtię,concedatur:& ideo bene ſequitur q̃ entitas & bonitas ſunt in rebus ante omnem operationem intellectus,ſed in differentia omnino ex natura rei.Differunt autem per intellectum,hoc modo.Intellectus enim appręhendens entitatem alicuius rei,& videns quòd eſt alteri conueniens,alteri verò diſconueniens , ponit differentiam rationis inter entitatem rei, & eius bonitatem, ſiue cõuenientiam, quia res eſt ens per comparationem ad omnem aliam rem,ſed non eſt conueniens,vel bona per comparationem ad omnem aliam rem, ſed ad aliquam rem tantum, ſicut calor in gradu tali eſt bonus,& conueniens igni non tamen manui. Eſt tamẽ ens reſpectu cuiuslibet,& tota cauſa eſt,quia denominatio boni ſumitur ex pluribus tanquam reſpectiua. 10. Ad quartam dicendum quòd non eſt ſimile de attributis abſolutis inter ſe, & de eſſentia reſpectu paternitatis, vel cuiuſcunque alterius relationis, quia relatio & eſſentia differunt in diuinis aliquo modo ex natura rei, vt patebit inferius. 11. Ad rationes principales reſpondendum eſt quòd ſapientia & iuſtitia non ſignificant ens rationis,nec ens compoſitum ex ente reali , & ente rationis, ſed ſignificant tantum ens reale, & illud quamuis ſit pœnitus idẽ in deo,non tamen in creaturis : immo in eis aliud realiter eſt ſapientia,& aliud iuſtitia,propter quod iuſtitiæ,& ſapientiæ, prout ſumuntur abſolutè non eſt idem ſignatum formale,nec per conſequens ſunt nomina ſynonyma cuicunque applicentur, quia nõ propter hoc mutant ſignificatum ſuum formale quod eſt commune his quę ſunt idem,& quę differunt,& per prius quo ad impoſitionem reſpicit ea quæ differunt quàm ea quæ ſunt idẽ : quia impoſitiones nominum conuenientium deo & creaturis fuerũt acceptæ ex his quæ conueniunt creaturis : quæ ſunt nobis prius notæ. Si autem plura nomina imponerentur ad ſignificandum præciſè perfectiones abſolutas quæ ſunt in deo , & ex ipſis immediatè ſumeretur illorum nominum impoſitio illa eſſent ſynonyma , ſed non eſt ſic in propoſito. 12. Ad ſecundam rationem dicendum , quòd accipiendo cognitionẽ intuitiuã pro cognitione tendẽte immediatè in rẽ præſentẽ ſecũdũ eius actualem exiſtentiam,ſic deus ſuam iuſtitiam,& ſuam bonitatem(quæ ſunt realiter id quod ipſe) cognoſcit intuitiuè , ſed non diſtinctionem eorum:quia non conuenit eis ſecundum eſſe reale exiſtentiæ : ſed ſolum ſecundum rationem . Et cum probatur quòd immo , quia ad cognitionem beatificam quę eſt intuitiua pertinet iſta cognoſcere diſtinctè, ſeu diſtinctionem iſtorum,dicendum eſt quòd cognitio dei beatifica eſt omnium non ſolum illorum reſpectu quorum dicitur iutuitiua vt eſt ſua eſſentia : ſed omnium creaturarum entium etiam poſsibilium & omnium rationum quæ circa ipſum & creaturas conſiderari poſſunt reſpectu quorum non dicitur illo modo intuitiua : nec omnẽ cognitionem beatificam eſſe intuitiuam reſpectu omnium, niſi reſpectu principalis obiecti, & cum dicitur vlterius quod cognitio intuitiua eſt nobilior abſtractiua:Et ob hoc omnẽ cognitionẽ beatificam tanquam nobiliſsimam eſſe intuitiuam .Dicendum quòd cognitio intuitiua eſt nobilior quàm abſtractiua excludendo intuitiuã ,ſed cognitio quæ vtranque includit eſt nobilior quàm altera earum quęcunque ſit illa : ſicut cognitio dei eſt nobilior quàm cognitio creaturę præciſe: ſed cognitio dei & creaturæ ſimul eſt nobilior quàm ſola cognitio dei : cęteris paribus , Cognitio autem beatifica dei omnia prædicta includit , & ideo eſt perfectiſsima. 12. Ad tertiam rationem dicendum q̃ ex eo quòd deus cognoſcit mala fieri & non vult mala fieri, non poteſt concludi quòd cognoſcere & velle in deo differunt ex natura rei quia licet intelligere & velle & omnia abſoluta in diuinis importent eandem rem pœnitus indifferentem ex natura rei: & ob hoc,verificentur de ſe inuicem in prædicatione dicente hoc eſt hoc quia intelligere,dei eſt ſuum velle:& econuerſo & idẽ eſt de omnibus abſolutis tamẽ quædã nomina important illam rem per modum actus nullo modo tendentis in aliud ſicut eſſe, quædam verò per modum actus tendentis vel connotantis aliud ſicut intelligere, & velle quæ ſecundum rationem tẽdunt in cognitum & volitum quod poteſt eſt aliquid à deo quia deus non ſolum cognoſcit & vult ſe, ſed etiam alia à ſe . Et ob hoc eſſe non competit deo ſub illa connotatione ſub qua compatit ei intelligere & velle . Non enim eſt verum dicere quòd deus ſit aliud à ſe ſicut intelligit & vult alia à ſe & eodem modo quia omnis actus requirit in obiecto in quo ~~nomen~~ tendit ~~ad~~ determinatã ~~in~~ rationem ideo importans actum diuinum vt tendentem in obiectum non verificatur niſi in illo obiecto inuenia tur ratio correſpondens illi actui vt importatur per tale nomen. Et quia perfectio diuina vt importatur per tale nomen quod eſt velle requirit in obiecto volito rationem boni quam non requirit neceſſario eadem perfectio vt importatur per hoc nomen quod eſt intelligere , non quidem propter aliquam differentiam quæ ſit inter iſta ex parte rei: ſed quia vnumquodque prædictorum nominum importat perfectionem diuinam ſecundum quòd continet pręciſe illum actum qui in creaturis importatur per idẽ nomen.Idẽco verificamus hanc,deus agnoſcit mala fieri & nõ hanc.deus vult mala fieri,quamuis intelligere dei & ſuum velle nullo modo differant ex natura rei vt dictum eſt, ſed ſolum ſecũdum rationem.quo ſuppoſito procedit ſequens quæſtio.

post ideo aliquomodo importat.

Infra.q.2. d.3.

De hac re infr.d.34. q.1.

Tho.1. p. q.3.ar.6.

Vtrum aliquis intellectus poſsit concipere diſtinctionem attributorum ſine aliqua comparatione ad creaturas. Quæſtio .3.

Tho. Opuſ.9.q.4.1.& 2. Proderit uidere .q.13.par.de potentia q.7.5.6.c.

AD ſecũdum ſic proceditur. Et arguitur quòd intellectus poſsit concipere diſtinctionem attributorum diuinorum ſecundum rationem abque aliqua comparatione dei ad creaturas:quia ſicut ea quæ ſunt realiter diuerſa ſe habent ad vnitatem rationis,ita ea quæ ſunt realiter idem ſe habent ad diuerſitatẽ rationis. ſed ea quæ ſunt realiter diuerſa , vt ſortes & plato concipi poſſunt vt vnum ſecundum rationem ſpeciei abſque aliqua cõparatione ad aliquid vnũ ſecundum rem, ergo ea quæ ſunt vnum ſecundum rem,ſicut attributa diuina, poſſunt cõcipi vt diuerſa ſecundũ rationem abſq; comparatione ad ea quæ ſunt diuerſa ſecundum rem, quomodo attributa differũt in creaturis relatiuis. Itẽ in relatiuis identitatis aliquid vnũ ſecundũ rem accipitur vt plura ſecundũ rationẽ, quia omnis relatio requirit duo extrema, ſed hæc acceptio non videtur eſſe per comparationem ad aliqua differẽtia ſecundũ rem, ergo non oportet differentiam attributorum diuinorum ſecundum rationem accipi per comparationem ad aliqua differẽtiam ſecundum rem ſed pro alio non negatur quin poſsit accipi abſque comparatione ad creaturas.ergo &c.

3. Item deitas & parternitas differunt in diuinis ſecundum rationem , ſed non eſt per comparationem aliquam ad creaturas,ergo &c.

4. ITEM circunſcripta omni habitudine dei ad creaturas adhuc differentes in deo ſecundum rationem intelligere & intelle

ctum:

ctum:ergo & alia attributa:conſequentia patet per ſimile: proba tio antecedentis : quia ſtante hypotheſi pater reſpicit filium , & ſpiritum ſanctum vt obiectum intellectū & volitum , & non reſpicit vt intelligere & velle quibus formaliter velit , vel intelligat:quia ſecundum Augu. hæc eſt falſa pater eſt ſapiens filio: & tamen hæc eſt vera,pater eſt ſapiens ſapientia eſſe ialı , vel per ſuum intelligere ſeu per ſapere:& ſic vt videtur intelligere,& eſſe intellectum differunt ratione in diuinis ſine habitu diuinæ ad extra,& idem iudicium videtur de aliis attributis.

5. CONTRA ſicut ſe habet ens rationis ad ens reale ita pluralitas ad pluralitatem,ſed omne ens rationis accipitur ab ali quo ente reali:ergo pluralitas rationis habet ortum à pluralitate reali , ſed illa pluralitas rationis non poteſt accipi à pluralitate reali in eſſentia diuina : ergo,&c.

6. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt tria primum eſt quid ſit attributum . Secundum eſt quid ſit ratio & quid differre ratione.Tertium eſt inquirere de principali propoſito. Quantum ad primum , ſciendum quòd attributum poteſt ſumi dupliciter, vno modo largè prout attributum dicit aliquid alicui tributum,ſicut attribuimus calorem igni,& candorem niui,& ſic omnia quæ conueniunt deo per modum cuiuſdam denominationis dicuntur attributa ſicut eſſe infinitum, eſſe immẽſum,& ſic de aliis.Hæc enim licet ſint id ipſum quod eſſentia diuina, tamen ſecundum rationem videntur quædam eſſe addita, quia denominatiue dicuntur , denominatio autem vt plurimum ſit à forma accidentali.Et ideo dici poſſunt attributa largo modo quaſi aliqua alij tributa. 7. Alio modo dicitur attributum ſtricte & proprie perfectio communis deo & creaturæ ſaltem cõmunitate eiuſdem analogiæ quam intellectus noſter conſiderans in creaturis , & ratiocinatur q̃ nihil eſt in creaturis ad perfectionem pertinens quin eminentius ſit in deo, eam deo attribuit,ſicut ſunt ſapientia,bonitas,& potentia, & ſic de quibuſdam aliis : & ſic attributum dicitur aliquid alij ex alio tributum.

8. Quales autem ſint iſtæ perfectiones conſiderandũ eſt quòd eorum quæ ſunt in deo & in creaturis quædam reſpondent ſibi per oppoſitionem, vt infinitum in deo , & finitum in creaturis. Quædam ſecundum cauſalitatem,vt creator & creatura.Quædã ſecundum analogiam,& proportionem, vt ſapientia in deo,& in creaturis. Et idem eſt de bonitate,& iuſtitia,& cõſimilibus,& illa quæ ſunt primæ conditionis,& ſecũdæ non dicuntur propriè attributa,vel ſaltem non faciunt difficultatem , vt patebit in quæſtione,ſed ſolum illa quæ ſunt tertij modi in quibus deus & creatura conueniunt. Hæ autem ſunt quæ in ſua ratione imperfectionem non includunt,nec eam ex ſua ratione excludunt. Nam ſi in ſua ratione imperfectionem includerent , non poſſent deo conuenire. Et rurſus ſi eam excluderent non conuenirent creaturis in quibus ſemper eſt adiuncta imperfectio perfectioni. Patet ergo primum, ſcilicet quid ſit attributum.

9. QVANTVM ad ſecundum,notandũ eſt quòd ratio vno modo dicitur diffinitio:vnde.4. Metaphiſicæ dicitur quòd diffinitio eſt ratio,quam ſignificat nomen.Et differre ratione eſt differre diffinitione,& quæ ſic differunt ratione,differunt etiam re, quia diffinitio eſt ratio indicans quid eſt res . Secundo modo dicuntur aliqua differre ratione propter ſolam negociationem intellectus apprehendentis id quod eſt vnum realiter ſub pluribus modis vel habitudinibus,ſicut eandem columnam dicimus nunc dextram nunc ſiniſtram,& ſic ratio non eſt aliud quàm habilitas circa rem apprehenſam per intellectum ſecũdum quem res nata eſt iudicari diuerſimode talis vel talis. Et iſto modo differunt attributa diuina ratione , non primo cum ipſa ſint vnum realiter. De hac autem differentia quęrit quæſtio . Vtrum poſſit poni ab aliquo intellectu inter attributa diuina non habito reſpectu ad creaturas.

10. ET iſtud eſt tertium quod eſt principale propoſitum.Circa quod notandum quòd differt quęrere vtrum iſta attributa accipiantur in deo ſecundum ſe abſque habitudine ad creaturas , & vtrum eorum differentia accipiatur in deo abſque habitudine tali,ſi quæſtio procederet primo modo, & attributa vocarẽtur illa quæ conueniunt deo ſecundum oppoſitionem ad creaturas , vel cauſalitatem vt eſſet infinitum,eſſe creatorem,ſic eſt dicẽdum q̃ nihil tale poteſt concipi eſſe in deo à quocunque intellectu, niſi in habitudine ad creaturas, quod patet ſic. Nihil poteſt intelligi ſine eo quod claditur in ſua ratione , ſiue includatur vt pars eſſentialis, ſicut homo non poteſt intelligi ſine rationali, ſiue includatur vt obiectum vel terminus actionis , vel relationis ſicut non poteſt intelligi dealbatio ſine albedine , ſiue includatur per modum oppoſitionis ſicut includitur habitus in ratione priuationis,vel affirmatio in ratione negationis, ſicut cęcitas non poteſt intelligi non intellecto viſu,nec non homo non intellecto homine,ſed de ratione eorum quę attribuuntur deo per modum cauſalitatis eſt creatura per modum termini vel obiecti,vel correlatiui,vt patet in creatore vel creatura.Creatura enim eſt terminus vel obiectum creationis,& potentiæ creandi, à quibus deus creator dicitur.Eſt etiã terminus relationis qua deus refertur vt creator. De ratione verò eorum quæ conueniunt deo per oppoſitionem ad creaturas eſt aliquid creatum ſicut habitus eſt de ratione priuationis affirmatio de ratione negationis, vt patet cùm dicitur deus infinitus . Eſſe enim infinitum dicit priuationem vel negationem finitatis quæ nõ poteſt eſſe niſi in creaturis. Et ideo talia non conueniunt deo niſi in habitudine ad creaturas, & per conſequens nec eorum conuenientia,vel differentia. 11. Si autem attributa vocentur perfectiones poſitiuę communes deo, & creaturis quæ non dicunt aliquam cauſalitatem dei ad creaturas(ſicut eſſe intelligentem,vel volentem & huiuſmodi) planum eſt quòd talia conueniunt deo ſecundum ſe & abſque habitudine ad creaturas,& poſſunt intelligi eſſe in deo abſque habitudine ad quodcunque creatum.Si autem quæſtio intelligatur ſecundo modo,ſed vtrum differentia talium attributorum poſsit concipi eſſe in deo abſque habitudine ad creaturas , dicunt quidam quòd ſic,quod probant multipliciter,primo ſic quod non ſupponitur à poſteriore non ſupponitur à priore, ſed diſtinctio perſonarum ſecundum rem eſt poſterior diſtinctione attributorũ ſecundum rationem.Cùm ergo diſtinctio perſonarum diuinarum ſecundum rem non ſupponat diſtinctionem realem in creaturis exiſtentem vel poſsibilem, videtur quòd diſtinctio attributorum non ſupponat eam, & ita non ſumitur in comparatione ad realem diſtinctionem creaturarum:maior de ſe patet,minor probatur,ſcilicet quòd diſtinctio attributorum ſecundum rationem ſit prior quàm diſtinctio perſonarum quæ eſt ſecundum rem , quia diſtinctio voluntatis & intellectus ſecundum rationem eſt cauſa diſtinctionis emanationum diuinarum quæ eſt ſecundum relationes diſparatas, quædem enim eſt per modũ intellectus, & alia per modum voluntatis.Hæc autem eſt cauſa diſtinctionis perſonarum quæ eſt ſecundum relationes oppoſitas. Cauſa autẽ præcedit effectum,& vniuerſaliter principiũ præintelligitur ei quod eſt ex principio:ergo diſtinctio attributorum ſecundum rationẽ priorem diſtinctione emanationum & perſonarum. 12. Ad huius autem maiorem declarationem facit hoc quòd debemus imaginari circa deum ſicut circa totum vniuerſum , vt ſicut omnia procedunt ab vno, & tanto cędunt in maiorem compoſitionem,& diuerſitatem quanto plus recedũt ab ipſo . Sic illud quod primo conſideramus in deo eſt maxime vnum,& quaſi quoddam pelagus infinitum continens vnitiſsime omnes diuinas perfectiones . Et hoc eſt eſſe poteſt quod conſideramus in deo quòd eſt intelligens & volens, quæ iam differunt ratione quæ eſt minima differentia. Deinde elongando plus ab eſſe quod eſt ſummè vnum inuenimus realem diſtinctionem aliquorum , ſcilicet proceſsionum per modum naturæ,& intellectus, & per modum voluntatis,quæ eſt ſolum per relationes diſparatas. Vltimo autem, & quaſi in maxima diſtantia,eſt diſtinctio realis perſonarum per relationes non ſolum diſparatas, ſed oppoſitas . Ex quo patet q̃ diſtinctio perſonarum tanquam maxima in diuinis ſupponit diſtinctionem proceſsionum. Et vtraque diſtinctionum attributorum quæ minima eſt,eo quòd eſt ſolum ſecundum rationẽ.Cùm ergo diſtinctio perſonarum,quæ eſt vltima,non ſumatur per comparationem ad creaturas , videtur quòd nec aliæ quæ ſunt priores:& hæc eſt prima, & principalis ratio. 13. Secunda ratio talis eſt, quod eſt cauſa maioris diſtinctionis eſt vel eſſe poteſt minoris,ſed fœcunditas eſſentiæ diuinæ eſt ſufficiens cauſa diſtinctionis perſonarum abſque habitudine ad creaturas: ergo eadem poteſt eſſe ſufficiens cauſa diſtinctionis attributorum quę eſt minor cùm ſit ſolum ſecundum rationem,alia autem ſecundũ rem. 14. Tertia ratio talis eſt,licet in deo non ſit actus intelligendi compoſitus,aut reflexus,ſed vnicus ſimplex & rectus: tamen deus vnico actu ſuo intelligit obiectiuè quicquid nos intelligimus per actum componentem,& per actum reflexũ. Tunc arguitur ſic:obiectum actus componentis aut reflexi includit ex neceſsitate duo diuerſa ſecundum rem vel ſecundum rationem, ſed in deo eſt dare actum intelligendi correſpondentem quo ad obiectum actui compoſitiuo & reflexo. (dato per impoſsibile q̃ nulla creatura eſſet nec eſſe poſſet.) ergo dato q̃ nulla creatura eſſe , nec eſſe poſſet,etiam deus poſſet intelligere plura differentia re vel ratione, ſed attributa non differunt re:ergo, &c. maior patet:obiectum enim actus componentis includit plura ex neceſsitate,(compoſitio enim nõ eſt niſi plurium)de obiecto actus reflexi idem eſt:includit enim illud ad quod terminatur actus rectus,& illud ſuper quod fit reflexio, vt cùm intelligo me intelligere lapidem:& ſic patet maior.Minor ſimiliter patet, quia deus circunſcripto quocunque alio intelligere ſe eſſe quod pertinet ad obiectum intellectus componentis, intelligeret etiam ſe hoc intelligere, quod pertinet ad obiectum actus reflexi , & hæc fuit minor: ſequitur ergo concluſio. Plures autem aliæ rationes poſſent adduci,ſed hæ ſufficiunt. 15. Alia eſt opinio quę mihi videtur verior,videlicet quòd diſtinctio attributorum ſecundum

rationem

rationem non poteſt ſumi niſi per comparationem ad aliquam realem diuerſitatem actu exiſtentem in creaturis, vel poſsibilē: quod probatur primo ſic. Differentia rationis niſi ſit falſa & vana: licet ſit completiuè ab intellectu, oportet tamen quòd habeat fundamentum in re, ſed differentia attributorum ſecundum rationem non poteſt habere ſufficiens fundamentum in natura diuina abſolutè accepta, niſi comparetur ad realem diuerſitatem quæ in creaturis eſt vel eſſe poteſt: ergo differentia attributorum diuinorum ſecundum rationem non poteſt verè ſumi, niſi per comparationem ad creaturas. maior patet: ratio enim quam intellectus format niſi fundetur aliqualiter in re) ficta eſt & vana. minor probatur, quia illud quod eſt vnitiſsimè vnum & nullo modo plura, neque actu formaliter, nec potentia ſeu virtualiter non poteſt eſſe fundamentum plurium rationum, vnde enim fingeret intellectus ibi pluralitatem, quia nullum apparens habet ex parte rei, ex quo pluralitatem cōcipere poſsit. Oportet enim cauſam continere effectum, & fundamentum illud cuius eſt fundamentum aliquo modo vel formaliter vel ſaltem virtualiter, ſed natura diuina & eius attributa, abſolutè conſiderata abſque omni habitudine ad creaturam entem vel poſsibilem ſunt vnitiſsimè vnum, & nullo modo plura neque formaliter, neque virtualiter. Si enim nihil præter deum eſſet, neque eſſe poſſet, ſicut attributa diuina non ſunt plura formaliter, ita nec eſſent plura virtualiter, comparando autem ea ad creaturas iam ſunt plura virtualiter, quia perfectiones quæ diuiduntur in creaturas continentur virtualiter in creatore: ergo diuina natura & eius attributa abſolutè accepta abſque omni habitudine ad creaturas entes, vel poſsibiles non poſſunt eſſe ſufficiens fundamentum pluralitatis rationum. Et ſine dubio omnino videtur rationabile quòd illud quod eſt ſimpliciter & omni modo vnum re ſi apprehendatur ſecundum rationem quæ competit ei ſecundum ſe & abſolutè, quòd apprehendatur vnica ratione: ſic autem eſt de diuina eſſentia & de eius attributis: ideo, &c. 16. Secundo patet idem ſic: nihil imperfectionem includens eſt in diuinis abſolutè, ſed ſolum in comparatione ad creaturas. Sed omnis diſtinctio per abſoluta (ſiue ſit rei, ſiue rationis) includit ſemper aliquam imperfectionem: ergò talis diſtinctio vel differentia non poteſt eſſe in diuinis abſque comparatione ad creaturas: maior patet, quia omnis imperfectio relegatur à deo, quòd ſi aliqua ei attribuitur hoc eſt inquantum accipitur vt terminus habitudinis creaturæ ad ipſum. Sic enim dicimus eſſentiam diuinam habere rationem ydeę hoc eſt imitabilis in limitato gradu, quia eſt terminus habitudinis creaturæ finitæ & limitatæ imitantis diuinam eſſentiam: & ſimiliter eſt in aliis. minor ſic declaratur, quia vbicunque eſt diſtinctio per abſoluta oportet quòd vtrumque vel alterum ſit finitum, & vt finitum apprehēdatur, quia non poſſunt eſſe plura infinita ſecundum eſſentiam vel perfectionem eſſentialem: dico autem de diſtinctione per abſoluta, quia diſtinctio per relationes nullam imperfectionem arguit. Omnis perfectio autem attenditur ſecundum aliquid abſolutum. 17. Tertio apparet idem ex eis quæ videmus in creaturis de quibus certius iudicamus: minus enim vel ſaltem non plus differunt perfectiones diuinæ quàm creatæ, ſed perfectiones creatæ quæ ſunt vnum re nullo modo concipiūtur vt diuerſę ſecundum rationem, niſi per comparationem ad aliquam diuerſitatem realem: ergo, &c. maior patet. minor probatur inducendo in aliquibus, & idem intelligendo in omnibus. Albedo enim & color ſunt idem re, ſimiliter intelligere & cognoſcere & vniuerſaliter omnis ſpecies cum ſuo genere. Nunc eſt ita quòd ſi præter albedinem non eſſet, nec eſſe poſſet aliquis color realiter differens ab albedine nunquam poſſet iudicari quòd albedo & color differrēt ratione, non enim cognoſceremus colorem niſi albedine. Similiter ſi non eſſet aliqua cognitio realiter differens ab intelligere non poſſemus aliquam differētiam apprehendere inter intelligere & cognoſcere, ſed per hoc quòd color inuenitur in aliquo alio quàm in albedine, & genus poteſt reperiri in aliquo alio quàm in ſpecie vna, ideo iudicamus genus & ſpeciem ſaltem differre ratione. Ita quòd omnis differentia rationis in creaturis ſumitur ex aliqua differentia reali: ergo idem eſt ponendum in diuinis, & huic opinioni magis aſſentio. 18. Ad rationes alterius partis reſpondendum eſt: ad primam per interemptionem minoris, non enim diſtinctio perſonarum eſt poſterior diſtinctione intellectus & voluntatis. Et quod dicitur quòd diſtinctio voluntatis & intellectus eſt cauſa diſtinctionis proceſsionis perſonarū, quarū vna procedit per modum naturæ vel intellectus: altera autē per modum voluntatis, Dicitur quòd falſum eſt, & hoc magis patebit quando agitur de emanationibus diuinarum perſonarum. Tunc enim patebit quòd filius non dicitur procedere per modum naturæ vel intellectus, nec ſpiritus ſanctus per modum voluntatis, niſi per aliquam ſimilitudinem ad emanationes quæ ſunt in creaturis, nec natura, nec voluntas vt diſtincta ratione ſunt principia diſtinctarum emanationum: vt infra declarabitur. Illud autē quod additur quaſi p cōfirmatione ſcilicet q prius eſt cōſidera re in deo eſſe. &c. cū nō probetur æqua facilitate poteſt negari.

Vide Th. de verita te. q. 3. ar. 2. ad vlti.

d. 6. q. 2. huius.

Vide differētiā. d. 2. q. 1. ad vltim.

19. Ad ſecundam rationem dicendum quòd non oportet quòd illud quod eſt cauſa maioris diſtinctionis ſit cauſa minoris, niſi ſint vnius rationis, vel niſi maior includat minorem, non enim oportet vniuerſaliter quòd illud quod poteſt maius poſsit minus, homo enim poteſt intelligere, quod eſt maius. & nō poteſt volare quod eſt minus, nunc eſt ita quod realis diſtinctio perſonarum, & diſtinctio ſecundum rationem non ſunt diſtinctiones vniuoce nec maior includit minorem, ideo illud quod eſt ſufficiens cauſa maioris nō oportet quòd ſit ſufficiens cauſa minoris. Aliter poteſt dici quòd licet diſtinctio perſonarū ſit maior quā diſtinctio attributorum, quo ad hoc quòd illa eſt realis, hæc autem rationis tantum, tamen diſtinctio attributorum coxigit maiorem diſtinctionem entem vel poſsibilem ſcilicet aliquam diſtinctionem realem per abſoluta quæ nec eſt nec eſſe poteſt in diuinis. Et ideo oportet habere reſpectū ad realē diſtinctionē attributorū in creaturis vt ex ea ſumatur diſtinctio ratiōis in diuinis.

20. Ad tertiā rationem dicendum quòd obiectum actus componentis vel reflexi ſemper includit duo diuerſa ſecundum rem: vel ſecundum rationem, differenter tamen. quia quando ſunt diuerſa ſecundum rem ex natura obiecti eſt talis diuerſitas, vnde cum per intellectum apprehenditur non efficitur, ſed quādo ſunt diuerſa ſecundum rationem tantum vt cum apprehendimus intellectu componente quòd deus eſt deus, diuerſificantes ſecundum rationem vnum & idem in loco ſubiecti & prędicati tunc hæc diuerſitas non ſolum apprehenditur ſed efficitur ab intellectu non ex ſola appræhenſione, ſed ex modo appræhēdēdi, quod patet. Ille enī qui ſimplici intelligentia apprehendit deum tantum appræhendit de deo quantum ille qui componendo dicit deus eſt deus, tamen primus non appræhendit aliquam diuerſitatem ſecundum rationem, ſed ſecundus. ergo hæc diuerſitas non eſt ex appræhenſione ſed ex modo appræhenden di quæ eſt componendo ſubiectum cum prædicato, & hæc diuerſitas rationis ex neceſsitate originem habet ex aliqua diuerſitate reali, & hoc quia intellectus componens & dicens quòd deus eſt deus ſimilem compoſitionem fecit autem in realiter differētibus, vt dicendo homo eſt aſinus. De obiecto autem actus reflexit in nobis certum eſt quod ſemper includit diuerſa re. Reflexio enim intellectus eſt ſuper ſe & ſuum actum, primum autē apprehenſum ab intellectu noſtro actu recto non poteſt eſſe intellectus noſter, nec actus eius, ſed aliqua res extra. Et ideo obiectum actus reflexi in nobis cum includat principale obiectum quod eſt res extra. & actum intellectus vel ipſum intellectum ex neceſsitate includit diuerſa re. Ex qua diuerſitate reali poteſt colligere in aliis diuerſitates rationis, puta inter ſeipſum vt eſt intelligens, & vt eſt intellectus, per hoc quòd videt quòd aliquid eſt ab eo intellectum quod tamen non eſt intelligens, ſi autem ſolum intelligeret ſe impoſsibile eſſe & quòd poneret differentiā rationis inter ſe intellectum & intelligentem, non enim haberet vnde hanc differentiam ſumeret. Licet igitur obiectum intellectus diuini ſit illud idem, quod eſt obiectum intellectus noſtri componentis, aut reflexi, tamen ſi nihil aliud à ſe intelligeret nullomodo poſſet ponere differentiam rationis inter illa quæ ſunt realiter id ipſum quod deus, quia hoc poſſet facere quæcunque intellectus quantuncunque componens aut reflexus.

21. Ad rationes principales reſpondendum eſt ad quarum primam reſpondent quidam concedendo maiorem, per interēptionem minoris dicentes quòd vnitas rationis plurium indiuiduorum ſub ſpecie vel genere ſumitur ab vnitate reali quę eſt conformitas vnius ad alterum, & hæc conformitas eſt vna numero, & vnius & ſubiecti & alterius vt termini, & ex hac conſurgit intellectus ad concipiendum quod illa quorum eſt conformitas prædicta maior vel minor ſint vnum ſecundum rationem ſpecici vel generis. Sed illud non videtur bene dictum, quia conformitas plurium quæ non eſt cuiuſlibet eorum eodem modo, & æqualiter non poteſt eſſe ſufficiens fundamentum vnitatis ſecundum rationem in genere vel ſpeciem ſed conformitas plurium quæ eſt vnius eorum vt ſubiecti vel vt de quo dicitur. Alterius vero vt termini, non eſt cuiuſlibet eorum eodem modo & æqualiter, igitur &c. minor de ſe patet, probatio maioris quia vnitas rationis in quocunque vniuoco genere vel ſpecie, eſt ſecundū quam vninocum prædicatur eodem modo & æqualiter de vniuocatis puta genus de ſpeciebus & ſpecies de indiuiduis, ergo fundamētū illius rationis debet eodē modo conuenire illis quę vniuocātur ſecundū illā rationē. Alioquin nō eſt ſufficiens fundamentū. & hęc fuit maior. Sequitur ergo cōcluſio. Si dicatur quòd conformitas plurium cōuenit eodē modo alicui & cuilibet eorū quia ſicut ſortes eſt conformis platoni ſecundum humanitatem ita econuerſo plato eſt conformis ſorti, & ita conformitas conuenit cuilibet eorum eodem modo, videlicet in ratione ſubiecti, & termini, non valet, quia conformitas eadem numero non poteſt

teſt eſſe duorum ita quòd ſit cuiuſlibet vt ſubiecti, immo ſicut ſortes & Plato ſunt duo realiter, & non vnum, ſic conformitas vnius ad alterum eſt realiter alia à conformitate alterius ad ipſum. Et ita ſi vnitas ſecundum rationem fundaretur ſuper mutuam conformitatem duorum vel plurium quæ eſſet vtriuſque vt ſubiecti & termini, non fundaretur ſuper vnum numero realiter quod eſt contra eos. 22. Dicendum eſt ergo aliter interimendo maiorem, quia non eſt ſimile de diuerſitate rationis reſpectu vnitatis realis, & de vnitate rationis reſpectu vnitatis realis, quia vnum ſecundum rem ſi ſecundum ſe cõcipiatur, & ad nihil aliud comparetur, non poteſt concipi niſi ſub vna ratione, vnde enim conciperetur pluralitas rationum? non ex vno vt vnum eſt ſicut de ſe patet, nec ex cõparatione eius ad aliud, quia tollitur omnis comparatio, propter quod oportet quòd pluralitas rationum in vno ſimplici ſumatur ex comparatione ad plura realiter, ſed cùm intellectus intelligit plura realiter, poteſt ea comparare non ſolum ſecundum diuerſitatem vel pluralitatem determinatam, ſed etiam ſecundum priuationem vel negationem alicuius pluralitatis, & quia vnum dicit priuationem pluralitatis, ideo ex hoc ſolo quòd aliqua non differunt tali differentia poteſt cõcipi quòd aliquo modo ſunt vnum, & ſi non ſecundum rem, tamen ſecundum rationem. Verbi gratia intellectus poteſt comparare ſortem ad Platonem vt ſunt diuerſa ſuppoſita in natura humana, & ſic concipit ea vt plura: vel poteſt comparare ſortem & Platonẽ ex vna parte, ad brunellum aſinum. Et quia ſecundum hanc comparationem ſortes non differt, ſed conuenit cum Platone, quia vterque differt à brunello, eo quòd vterque eſt homo, quamuis non ſint idem homo numero, & ſecundum rem. Ex hoc poteſt intellectus concipere quòd ſunt idem homo ſecundum rationem & ſpeciẽ. Semper enim comparando conuenientiam ad differentiam vel minorem differentiam ad maiorem, poteſt concipi vnitas rationis, quia quæ minus differunt magis ſunt vnum, & inquantũ non differunt ſunt vnum. Et cauſa omnium iſtorum eſt, quia conceptus vnius eſt priuatiuus, & ob hoc ex priuatione cuiuſcunque differentiæ poteſt concipi aliqua vnitas rationis, ſed conceptus pluralitatis eſt poſitiuus: & ideo pluralitas rationũ non poteſt ſumi niſi ex aliquo poſitiuo, non ex vno, vt vnum eſt prout declaratum fuit: ergo ex pluribus vel ex comparatione ad plura realiter.

Vide inf. d.24. q.1.

23. Ad ſecundum dicendum eſt quòd in relatione eiuſdem ad ſeipſum vnum ſecundum rem accipitur vt plura ſecundum rationem per cõparationem ad plura, ſecundũ rem dupliciter ad præſens: vno modo, quia intellectus cõſiderans quòd extrema realiter differentia referuntur ad inuicẽ ſub replicatione eiuſdem nominis, vt diuerſum à diuerſo diuerſum concipit idem in ſuo oppoſito, vt dicat idem eidem idem, vtẽs vno realiter tanquã duobus. Alio modo, quia intellectus conſiderãs q; ea quæ ſunt diuerſa ſecundũ rem dicũtur vnum, & idem, vt duo albæ dicuntur vnũ in qualitate, & duo æqualia vnum in quantitate, conſiderat quòd verior eſt vnitas cuiuſlibet rei in ſeipſa. Et ideo dicit quamlibet rem eandem ſibi, vtens vna vt duabus. 24. Ad tertium dicendum vt prius quòd non eſt idem iudicium de attributis inter ſe: & de eſſentia, & de paternitate, ſiue quacunque alia relatione, an ſint idem re, vel non, ſed dato quòd eſſent idem re vt attributa, tamen quo ad propoſitum nõ eſſet ſimile, quia in diuinis non eſt aliqua diuerſitas realis ex qua poſſit ſumi differentia attributorum eſſentialium, eo quòd quodlibet eorum æqualiter ſe habet ad omnia quæ ſunt in diuinis, ſed quia perſonæ diuinæ quæ differunt realiter non æqualiter ſe habent ad eſſentiam & paternitatem, ſeu alias relationes, eo quòd eſſentia communis eſt omnibus, non autem relationes: ideo ex reali differentia perſonarũ poteſt ſumi differentia rationis, inter eſſentiam & quamcunque relationem. 25. Ad quartum dicunt quidam quòd differentia rationis inter intelligere & eſſe intellectum, & inter amare, & eſſe amatum poteſt reduci ad realem differentiam quæ eſt in diuinis abſque comparatione ad creaturas, modo quo dictum eſt de differẽtia paternitatis, & diuinitatis, quia filius & ſpiritus ſanctus ſunt intellecti & amati à patre, non autem ſunt actus intelligendi & amandi quibus pater intelligit & amat formaliter. Et quia alicui conuenit eſſe intellectum, cui non conuenit eſſe intelligere, ex hoc ſolo poteſt ſufficienter concipi differentia rationis inter eſſe intellectum, & eſſe intelligere, vel eſſe intelligentem: & idem dicunt de amare, & amato. 26. De aliis autem attributis dicunt, ſicut in poſitione dictum eſt. Et hoc quidem verum eſſet ſi in diuinis quoquomodo realiter eſſentia & relatio differrent, & per conſequens perſona ab eſſentia ratione relationis, quia differentia rationis inter amare, & eſſe amatum: & intelligere, & eſſe intellectum habet pro ſufficienti fundamento differentiam realem, quæ eſſet inter eſſentiam & relationem & perſonam ratione relationis, quia enim relatio & perſona ſunt intellecta obiectiuè, & non ſunt ipſum intelligere per omnem modum identitatis realis, eſſentia autem ſi realiter differt à relatione & à perſona eſt in intellectu obiectiuè, & eſt ipſum intelligere identice, conſequens eſt quòd eſſe intellectum & intelligere ſaltem differant ratione, quia differentur ſe habent ad ea quæ differunt re. Si autem perſona & relatio non differant realiter quoquomodo ſeu ex natura rei ab eſſentia: non video qualis differentia realis in diuinis poſſet eſſe ſufficiens fundamentũ differentiæ rationis inter intelligere & eſſe intellectũ, quia non illa quæ eſt inter eſſentiam, & relationem & perſonam, quia non eſt realis, vt dicis. Differentia autem rationis reducitur ad differentiam realem, tanquam ad fundamentum (etiam ſecundum miſtos) nec illa quæ eſt inter relationem, & relationem: ſeu inter perſonam, & perſonam, quia illa quæ ſe habent vniformiter ad aliqua plura non ſunt cauſa vel fundamentum pluralitatis eorum, vt quia ſortes & Plato ſe habẽt æqualiter ad animal, & æqualiter ad hominem, certè realis differentia inter ſortem & Platonem non eſt cauſa, nec fundamentum differentiæ rationis inter animal, & hominem. Nunc eſt ita quòd relationes oppoſitæ, & perſonæ per eas conſtitutæ ſe habent æqualiter & vniformiter ad intelligere, & eſſe intellectum: quælibet enim eſt intellecta obiectiuè, & nulla vel quælibet eſt intelligere ipſum formaliter: ergo differentia perſonarum, vel relationum ſecundum rem non eſt ſufficiens fundamentum differentiæ rationis inter intelligere & eſſe intellectum. Eſt tamen aduertendum quòd eſſe intellectum non dicit attributum diuinum prout attributum dicit perfectionem communem communitate analogiæ deo & creaturis, quia eſſe intellectum vt ſic non dicit aliquid exiſtens in re intellecta: ſed eſt denominatio ab intelligere quod eſt in alio, & ſi ſit in eodem hoc accidit intellecto, vt intellectum eſt. Et ideo inſtantia illa non eſt ad propoſitum, niſi latius tractetur quæſtio q̃ de attributis, vtpote ſiquis dicat quòd nulla differentia rationis poteſt inueniri in aliquo abſque comparatione ad differentiam realem.

Vtrum cum vnitate eſſentiæ poſsit eſſe perſonarum pluralitas. Quæſtio quarta.

Thom. 1.p.q.30.ar.1.& q.32.ar.1.

AD tertium principale ſic proceditur. Et videtur quòd cum vnitate eſſentiæ non poſsit ſtare realis pluralitas perſonarum, quia ſicut ſe habet ratio ad differentiam rationis, ita res ad differentiam rei, ſed nõ poteſt eſſe quòd aliqua ſint vnũ ratione, & diuerſa ratione per illud quod eſt vnũ ratione: ergo nec aliqua poſſunt eſſe vnum, & idem re, & diſtincta re per aliquid, vel per aliqua quæ ſunt vnum re, ſed eſſentia & relatio in diuinis ſunt vnum & idem re, vt communiter ponitur: ergo impoſsibile eſt quòd ea quæ ſunt vnum in diuinis per eſſentiam ſint diuerſa realiter per relationes, ſed propter aliud non ponitur quòd ſtet pluralitas perſonarum cum vnitate eſſentiæ: ergo, &c. 2. Secundo ſic: quæcunque ſunt vnum realiter multiplicato vno multiplicatur alterum, ſed perſona & eſſentia ſunt vnum realiter, alioquin in diuinis eſſet realis compoſitio: ergo cũ eſſentia non multiplicetur, videtur quòd nec perſonæ.

3. IN contrarium eſt fides nobis tradita, per ſacram ſcripturã.

4. RESPONSIO, quia concluſio non eſt dubia apud fideles. Omnes enim tenent quòd vnus eſt deus (quod ad eſſentiam attinet) & quòd tres ſunt perſonæ diſtinctæ relationibus originis. Ideo circa declarationem concluſionis immorandum eſt.

5. Quidam enim dicunt quòd hæc concluſio quæ directè continet articulum trinitatis poteſt demonſtratiuè ſciri. Sicut quòd corpus compoſitum ex contrariis ſit corruptibile, demonſtrationes autem quas iſti adducunt ſunt hæ. Omnis perfecta operatio terminatur ad aliquod operatum, ſed in deo ſunt intelligere & velle operationes perfectiſsimę: ergo terminantur ad aliqua operata: intelligere quidem ad verbum productum, velle autem ad amorem, ſed producens aliquid per quamcumque operationẽ & productum neceſſario differunt: ergo talis differentia eſt in diuinis, cum illa productio ſit ad intra, ſed non poteſt eſſe quo ad eſſentiam quæ eſt vna: ergo quo ad perſonas. 6. Secunda eſt talis: quicquid perfectionis eſt in creaturis totum eſt deo attribuendum (excluſa imperfectione,) ſed naturã reperiri in pluribus ſuppoſitis eſt perfectionis, licet plurificari in eis ſit imperfectionis, vt dictum fuit ſupra: ergo primum eſt deo attribuendum excluſo ſecundo. Hoc autem ſolum ſit ponendo plures perſonas in vna eſſentia diuina: ergo, &c. 7. Ad confirmationem huius facit q; natura quæ non eſt niſi tantum in vno ſuppoſito videtur arctata & limitata, quod non competit naturæ diuinæ. Hæ autem rationes vt iſti dicunt æquè bene cõcludunt ſicut quæcunque demonſtratio in naturalibus. Sed quia in prima quæſtione huius libri ſatis efficaciter probatum eſt quòd articulus fidei potiſsimum trinitatis demonſtrari non poteſt, nec quòd ita ſit vt ponit articulus, nec quòd articulus ſit poſsibilis, aut quòd nihil impoſsibile

q.præce. 12.

Vide gabriel. & olzam. q.1 huius diſtinctionis.

Tho. 1.p. q.27.ar.1

d.1.q.1.ad vltim.

Num.40.

ſibile ſequatur ad articulum, quorũ vnum includit aliud. Ex poſſibili enim non ſequitur impoſsibile, nec rationes quæ ſunt contra articulum ſcientificè diſſolui poſſunt, ideo non replicando rationes prius adductas, ſolum reſtat ſoluere rationes per quas iſti nituntur demonſtrare articulum trinitatis. 9. Cum enim primo dicitur quòd intelligere & velle vbicunque ſunt operationes perfectè terminantur ad aliquod operatum per eas productum, falſum eſt abſolutè, & non valet ad propoſitum, abſolutè quidem falſum eſt, quia in beatis intelligere & velle quibus videt deum & diligunt ſunt perfectiſsimæ operationes: & tamen per illud intelligere nullum verbũ formatur ſeu producitur, nec per illud velle producitur aliquis amor. ergo illud eſt falſum abſolutè, non valet etiam ad propoſitum, quia intelligere & velle in deo aut eſſent ipſemet productiones perſonarum, aut principia productionum. Primum nõ poteſt dici, quia productiones in diuinis ſunt diuerſæ realiter, ſed velle & intelligere non differunt realiter, ergo non ſunt productiones. Item producere & produci non poſſunt competere omnibus perſonis, quia quædam eſt non producens (ſcilicet ſpiritus ſanctus) & quædam non producta (vt pater) Sed intelligere & velle competunt omnibus perſonis, ergo non ſunt producere nec produci, & ita non ſunt productiones, nec actiuè nec paſsiuè. Item nec ſunt principia productionum, quia aut eſſent vnum principium aut plura. Si vnum ex hoc non poteſt demonſtratiuè probari quòd ab illo vno ſint plures productiones & plura producta. Si plura aut differunt re aut ſola ratione, non re, quia ſunt abſoluta, & cõueniunt omnibus perſonis, & talia non differunt realiter in diuinis. Si ſola ratione ex hoc non poteſt demonſtrari quòd ſint principia plurium productionũ & plurium productorũ realiter differentium, quare nullo modo per intelligere & velle poteſt demonſtrari pluralitas perſonarũ productarum. 10. Cùm ergo dicitur quòd omnis perfecta operatio terminatur ad aliquod operatum. Si vocetur operatio perfectio artis, vt domifica tio, verum eſt. Si etiam operatio vocetur actio de genere actionis, adhuc eſt verum, quia actio tranſit in paſſum ſecundum aliquid in eo cauſatum. Actio enim propriè accepta in creaturis non eſt aliud quàm denominatio producentis à producto, ſicut calefactio actio non eſt aliud, niſi denominatio calefacientis à calore producto. Sed ſi vocetur operatio vltima perfectio potentiæ quemadmodum ſe habet videre ad viſum, & intelligere ad intellectum falſa eſt propoſitio, quia iſtæ perfectiones ſunt vltimus finis potẽtę, nec aliquid per eas neceſſario producetur in eadem potentia, vt habetur 9. metaphiſicæ, & primo ethicorum. 11. Quod autem ſecundo dicitur quòd perfectionis eſt quòd eſſentia vna ſit in pluribus ſuppoſitis: nam imperfectioni & arctationi naturæ atteſtatur quòd ipſa ſit tantum in vno ſuppoſito: dicẽdum quòd quantum habet via naturalis inquiſitionis ſufficit ad ponendum naturam diuinam eſſe perfectiſsimam & illimitatam quòd ipſa ſit in vnico ſuppoſito perfectiſsimo & illimitato, nec oportet quòd ponatur in pluribus, nec philoſophi qui ductu rationis naturalis ſciuerunt naturam diuinã eſſe perfectiſsimam poſuerunt quòd perfectio eius requireret plura ſuppoſita, ſed tantum vnum perfectiſsimum. Sic ergo patet quòd rationes iſtæ nullo modo demonſtrant articulum trinitatis, quia omnino demonſtrari non poteſt. 13. Reſtat ergo vt ſolę perſuaſiones adducantur ad id quod demõſtratio non attingit. Hoc autem aliqui ſic perſuadent. Dicunt enim quòd in omnibus creaturis eſſe eſt aliud ab eſſentia. Eſſentia enim quæ eſt in pluribus ſuppoſitis quantum eſt de ſe eſt vna, plurificatur autem in eis per eſſe, modo eſſe non eſt niſi ſuppoſiti, quòd ſi ſit ipſius naturæ hoc eſt ſolum ratione ſuppoſiti: plurificatis ergo ſuppoſitis neceſſe eſt quòd eſſe plurificetur, quo plurificato neceſſe eſt eſſentiam pluri ficari. In diuinis autem aliter eſt, quia ibi eſſe eſt idem quod eſſentia, nec eſſe conuenit eſſentiæ per ſuppoſitum, ſed ipſa eſt de ſe ipſum eſſe: & ideo nec ipſum eſſe per ſuppoſita nec eſſẽtiam per eſſe oportet plurificari. Licet hæc cõcluſio ſit vera, perſuaſio tamen eius eſt multum defectuoſa. Statim enim patitur calumniam in primo dicto, ſcilicet quòd eſſe & eſſentia in creaturis realiter differant, hoc enim negant multi. Sed eſto quòd ſic eſſet quòd dicunt poſtea, quòd eſſentia non habet eſſe niſi per ſuppoſitum ſi intelligant quòd eſſentia non habet eſſe niſi in ſuppoſito verum eſt tam in natura creata quàm increata. Et ideo ex hoc nihil poteſt argui plus de vna quàm de alia. Si verò intelligatur cauſaliter quòd eſſentia habet eſſe per ſuppoſitum, falſum eſt, immo magis econtrario ſuppoſitum habet eſſe per eſſentiam ſi tamen eſt ibi aliqua cauſalitas, quia ſi eſſe differt ab eſſentia eſt eius proprius effectus, vel aliqua proprietas conſequens eſſentiam, vel vt quidam dicunt fluens ab eſſentia, vnde in omni ſuppoſito prius eſt intelligere eſſentiam, & poſtea ratione eſſentiæ ipſum eſſe. Quicquid enim attribuitur ſuppoſito, ſiue eſſe ſiue operari totũ attribuitur ratione eſſentiæ & naturæ. Et ideo quod dicunt tertio quòd eſſentia plurificatur in creaturis per plurificationem ipſius eſſe, valde eſt irrationabile, quia ita eſt eſſe de ſe vnum, ſicut & eſſentia. Per quid ergo plurificabitur non ſe ipſo, quia idem dicerem de eſſentia, nec per agens, quia actio agentis naturalis per prius attingit eſſentiam quàm eſſe (ſi ſint diuerſa). Et ideo rationabilius eſt quòd eſſentia quæ prius attingitur per prius plurificetur, & per conſequens eſſe quod in ea plurificata recipitur quàm econuerſo. Item omnibus his conceſsis adhuc in nullo declaratur propoſitum, ſed remanet tota difficultas, ſcilicet qualiter eſt poſsibile quòd vnum eſſe & vna eſſentia ſint in pluribus ſuppoſitis, & per quid conſtituantur & diſtinguantur illa ſuppoſita, quia non per eſſe nec per eſſentiam, cum in illis conueniant, de nullo autem alio fit mentio: ideo, &c. 14. Et per ad aliqualiter perſuadendum articulum trinitatis credo quòd recurrendum eſt ad infinitatem diuinæ perfectionis. Sicut enim eadem eſſentia numero eſt voluntas, & intellectus, magnitudo, pulchritudo, & fortitudo, & quicquid aliud eſſentialiter dicitur, ſic propter infinitum ſuæ perfectionis eadem natura diuina poteſt eſſe fundamentum oppoſitarum relationum, quæ (cùm ſint relationes originis) neceſſario competunt diuerſis ſuppoſitis, quia nulla res ſeipſam gignit vt ſit, vt dicit Auguſtinus primo de trinitate. Et cum relatio non faciat compoſitionem cum ſuo fundamento (vt infra probatur) relinquitur quòd in diuinis ſint plura ſuppoſita quæ nullam ponunt ibi compoſitionem. 15. Aliqui autem hoc aliter perſuadent ex ordine vniuerſi ſic, vna natura inuenitur in vno ſuppoſito vt in angelo & multæ in multis vt in eiſdem. Item in vna perſona multæ naturæ, vt in ſorte, ergo ad complemẽtum vniuerſi eſt dare reliquum, ſcilicet quòd in multis perſonis ſit vna natura quod ſolum eſt in diuinis. Plus autem eſt adherendũ concluſioni propter fidẽ quàm propter dictas perſuaſiones. 16. Ad vtranque rationem patet reſpõſio per vnum & idem, ſcilicet interimendo id quod vtraque ratio ponit, videlicet quòd relatio & eſſe in diuinis nullo modo differant realiter vel ex natura rei. Oppoſitum autem patebit infra quando agetur de differẽtia eſſentiæ & relationis.

Infra.d. 27.q.3.

Inf.d.6.q. 1.in.d.7. q.1.n.

ideo

d.30.q.2.

d.33.q.1.

Sententia literæ tertiæ diſtinctionis.

Poſtolus namque ait, &c. Superius oſtendit magiſter vnitatem eſſentiæ & trinitatem perſonarum per auctoritates, hoc idem nunc oſtendit, ſed per rationes naturales & ſimilitudines quaſdam, & circa hoc duo facit. Primò oſtendit vnitatem eſſentiæ diuinę per rationes naturales. Secundò oſtendit trinitatem perſonarum per ſimilitudines creaturarum. Secunda incipit ibi: Nunc reſtat oſtendere. Primum diuiditur in tres, quia primo oſtẽdit per auctoritatem apoſtoli poſsibilitatem probãdi per rationes vnitatem eſſentiæ. Secundò inducit probationes. Tertiò excludit quandam dubitationem. Secunda incipit ibi: Nam ſicut ait Ambroſius. Tertia ibi: cùm ergo vnus deus ſit. Pars ſecũda in qua inducit probationes diuiditur in quatuor partes ſecundum quatuor rationes quas inducit infra. Secunda ibi. Alio autem modo: Tertia ibi: Conſiderauerunt etiam. Quarta ibi. Intellexerũt, &c. Sequitur, Prima quæ incipit ibi, Nunc reſtat oſtendere. In qua oſtendit magiſter trinitatem perſonarum per ſimilitudines in creaturis, & circa hoc duo facit. Primò oſtendit trinitatem perſonarum per ſimilitudines veſtigij. Secundò per ſimilitudines imaginis. Secunda ibi: Nunc verò iam ad eam peruenimus. Prima eſt præſentis lectionis, & diuiditur in tres. Primò ponit ſimilitudines trinitatis eſſe in creaturis. Secundò ex ipſa ſimilitudine concludit perſonarum diſtinctionem. Tertiò oſtẽdit ſimilitudinem vel repræſentationem veſtigij eſſe inſufficientem. Secunda incipit ibi: Per conſiderationem itaque creaturarũ. Tertia ibi, ecce oſtenſum eſt. Et hæc eſt ſententia in generali.

2. IN ſpeciali verò proponit magiſter quòd ſecundum auctoritatem apoſtoli, inuiſibilia dei à creatura mundi per ea quæ facta ſunt, &c. Et exponit quòd creaturam mundi vocat hominem, propter naturæ dignitatem & conuenientiam quam habet cum omni creatura: vnde proponit quòd auxilio naturalis rationis & inſpectione creaturarum in dei cognitionem deuenitur. Poſtea inducit quatuor rationes ad probandum vnitatem eſſentiæ, quarum diuerſitas ſumitur ſecundum vias deueniendi ex creaturis in deum, quas Dionyſius. 7. capite de di. no. ponit dicens, quòd ex creaturis in deum tribus modis deuenimus, ſcilicet per cauſalitatem, per remotionem & per eminentiam.

Creatura enim eſt ens productũ ab alio de nihilo, quia ea producta deuenitur in cognitionem producentis per viam cauſalitatis, quia eſt, de nihilo deuenitur in cognitionem dei per viã remotionis, quia non omne ens poteſt eſſe de nihilo, nec vertibile in nihilum, quia eſt ens, ſed imperfectum deuenitur in cognitionẽ dei per viam eminentiæ, quia omne imperfectum reducitur ad perfectum, nec eſt proceſſus in infinitum. Eſt ergo prima ratio talis. Omne creatum reducitur ad aliquid increabile, omnis creatura eſt creata, ergo &c. Secũda talis eſt. Omne numerabile reducitur ad innumerabile, ſed omnis creatura eſt numerabilis, ergo præter omnẽ creaturam eſt dare aliquid innumerabile hoc eſt deus, ergo &c. Aliæ duę ſumuntur per viam eminentiæ, quia magis & minus bonum reducitur ad ſumme bonum, bonum eſt corpus, melior eſt ſpiritus, ſummè bonus eſt deus &c. Item magis & minus ſpecioſum ſunt à ſummè ſpecioſo, ſpecioſum eſt corpus, ſpecioſior ſpiritus ſpecioſiſsimus eſt deus, quare &c. Poſtea remouet quandam dubitationem dicens, quòd licet ſit in diuinis ſumma ſimplicitas, tamen Apoſtolus dicit in plurali inuiſibilia dei propter plures modos quibus à creatura in deum deuenimus, & propter plura quæ attribuuntur, ſicut ex perpetuitate creaturarum cognoſcimus ęternitatẽ & ex magnitudine eorum omnipotentiam, & ex diſpoſitione & gubernatione bonitatem. Poſtea inquirit qualiter trinitas poſsit inquiri in veſtigio creaturarum vt dicit ꝙ in creaturis inuenimus ſimilitudinẽ trinitatis per hoc quòd quælibet creatura habet vnitatẽ, ſpeciem & ordinẽ, vnitas enim quę eſt principiũ numeri repræſentat patrẽ qui eſt principiũ originis omniũ perſonarũ in diuinis. Species verò repræſentat filiũ qui perfectiſsima pulchritudo ad quã omnis creatura formatur. Ordo verò repræſentat ſpiritum ſanctum qui eſt bonitas & perfectiſsima dilectio cum ſit amor patris & filij, à quo omnis pacis & gratiæ effectus in nobis prouenit. Poſtea ex hac ſimilitudine diſtinctionem perſonarum concludit ſicut patet in littera. Vltimo dicit quòd per huiuſmodi ſimilitudinem ſufficiens noticia trinitatis vel doctrina vel inſpectio haberi non poteſt, ꝙ probat per hoc quòd Magi Pharaonis defecerunt in tertio ſigno Et hæc eſt ſententia in ſpeciali.

CIrca primam partem huius diſtinctionis tertiæ quæritur de duobus in generali. Primum eſt de cognitione dei per creaturas. Secundum eſt de veſtigio. circa primum quęruntur tria. primum eſt vtrum poſsimus ex creaturis probare deum eſſe. Secundum eſt vtrũ poſsimus cognoſcere de deo quid eſt. Tertiũ eſt vtrum deum eſſe ſit per ſe notum.

Vtrum poſsimus probare deum eſſe, ex his quæ ſunt in creaturis.

Quæſtio prima.

Tho. 1. p. q. 2. ar. ſ. 2. & 3.

AD primum ſic proceditur & arguitur quòd non poſſumus probare deũ eſſe ex his quæ videmus in creaturis, quia ſicut dicitur. 8. metaphiſicę ſpecies rerum ſunt ſicut numeri, ſed in numeris non eſt dare ſupremum, ergo nec in entibus, ſed ſupremum in entibus vocamus deum, ergo nullus eſt deus. 2. Item plus diſtat deus ab intellectu noſtro quàm res ſpiritualis à ſenſu, ſed ſenſus nullo modo poteſt cognoſcere rem ſpiritualem, ergo nec intellectus noſter deum.

3. IN contrarium eſt quod dicit Apoſtolus Rom. primo, ꝙ inuiſibilia dei à creatura mundi id eſt ab homine per quæ facta ſunt hoc eſt per creaturas intellecta conſpiciuntur, ſempiterna quoque virtus eius & diuinitas.

4. RESPONSIO. dicendum quod per creaturas poſſumus deuenire in cognitionem dei tripliciter, ſecundũ tria quæ poſſunt conſiderari circa creaturas. Creatura enim eſt ens productum ab alio de nihilo, quia ens aliquam perfectionem importat, quia producta ab alio cauſam efficientem habet, quia de nihilo vertibile eſt in nihil ſubſtracta influentia conſeruantis, & ſecundũ iſta tria triplex eſt via inueſtigãdi deum ex creaturis, ſcilicet via eminentię quantũ ad primum, via cauſalitatis, quantũ ad ſecundum, via remotionis, quantum ad tertium. 5. Prima via patet ſic, in perfectionibus ſpecificis aut eſt dare ſupræmum in quo eſt ſtatus, aut non, ſed eſt proceſſus in finitum. Si eſt dare ſupremũ in quo ſit ſtatus habetur propoſitum, quia dicimus deum ſcilicet illud quod eſt ſupremum & perfectiſsimum in entibus. Si verò dicatur ſit quòd proceſſus in infinitũ aut hoc erit in actu permixto potentiæ, ita videlicet quòd quocunque dato poterit dari perfectius nunquã tamen data erunt actu infinita, aut ita ꝙ data ſint actu infinita. Si primum dicatur adhuc habetur propoſitũ, quia ſi data ſint finita neceſſe eſt ꝙ inter illa ſit allquid primum & perfectiſsimum quo non eſt poſsibile dare perfectius. Cuius ratio eſt, quia cũ illud nõdũ ſit, aut produceretur ſe ex aut ex alio, non ex ſe, quia nihil eſt impoſsibilius quã quod a liquid producat ſeipſum, vt dicitur primo de Trinita. nec ab alio, quia nihil eorum quæ ſunt poſſunt producere aliquid perfectius ſe, ergo &c. Nec ſecundum poteſt dici, ſcilicet ꝙ data ſint actu infinita, quia infinitas actualis repugnat enti, maxime in per ſe ordinatis, vt infra patebit. Et iterum quia inter data vel eſt aliquid infinitę perfectionis & tũc illud erit primũ & perfectiſsimũ, quia infinito in perfectione non eſt dare maius, nec æquale, & ſic habetur propoſitũ, aut non eſt dare ibi aliquid infinitę perfectionis Et tunc iterũ ſequitur ꝙ non ſunt infinita actu, quia procedendo augeretur perfectio, igitur. Si non eſt inter data aliquid infinitũ actu non eſt proceſſus in infinitũ actu, & ſic patet quòd ſecundũ quãcunque potentiã de proceſſu in perfectionibus rerũ neceſſe eſt deuenire ad aliquid ſupremum & perfectiſsimum quod dicimus deum. 6. Secunda eſt via cauſalitatis, circa quam primo probatur quòd inter cauſas efficientes per ſe ordinatas eſt dare primã vel ſupremam, & ſecundo probabitur ꝙ primum efficiẽs eſt primum ens ſimpliciter, & ſic eſt deus. Primũ patet ſic. in cauſis finitis in quibus non eſt circulatio neceſſe eſt dare primam cauſam: ſed cauſę efficientes per ſe ordinatæ finitæ ſunt nec in C poteſt eſſe circulatio, ergo inter cauſas efficientes per ſe ordinatas neceſſe eſt dare primam. maior patet, ſola enim circulatio impedit vbi ſunt aliqua finita quod non ſit inter ea dare primã. maior patet, ſola enim circulatio impedit vbi ſunt aliqua finita ꝙ non ſit inter ea dare primum ſicut ſi factum eſſet. a. a. b. &. b. eſſet. a. c. & c. eſſet. a, d. & rurſus. d. eſſet ab. a. non eſſet ſignare primum ſicut nec in circulo. minor probatur quantum ad vtrũ que membrum. Et primo quòd inter cauſas efficientes per ſe ordinatas nõ ſit circulatio, quia cauſæ efficiẽtes per ſe ordinatę ſe habẽt vt effectus & cauſa, ſemper enĩ poſterius eſt effectus prioris & ab eo dependet vt à cauſa. In hoc enim conſiſtit talis ordo ꝙ vnum eſt ab alio effectiue, & illud ab alio, & ſic ſemper. Si ergo eſſet aliqua circulatio, cauſa eſſet ab effectu & idem à ſeipſo mediate quorum vtrunque eſt impoſsibile, ergo inter cauſas non eſt circulatio. 7. Quod etiã ſint finitę patet quia in hoc differunt cauſę per ſe ordinatę ab ordinatis per accidens, quia ordinatę per accidens non ſunt ſimul in productione cuiuſlibet effectus, cauſę aut per ſe ordinatę ſimul concurrunt, vt ad generationem hominis concurrunt homo & ſol; & ſi quid eſt aliud ſuperius agens. Et hoc patet ex ſeptimo phiſicorum. Si ergo cauſę efficientes per ſe ordinatę eſſent infinitę oporteret ad productionem cuiuſlibet effectus infinitas cauſas actu concurrere quod eſt impoſsibile. Itẽ inter cauſas infinitas aut eſt aliqua infinita perfectione aut non. Si eſſet infinita perfectione illa eſſet prima, quia infinitum perfectione à nullo dependet. Omne autem quod habet cauſam priorem ſe, dependet ab ea. Si autem eſſet prima iam non eſſent infinitę, quia in infinitis iam non eſt dare primũ. Et ideo ex ipſa poſitione infinitatis in cauſis ſequitur oppoſitũ poſitionis. Si autẽ nulla eſſet infinita perfectione non eſſet proceſſus in infinitum actu in cauſis, & ſic ſemper ſequitur oppoſitum poſitionis, ergo neceſſe eſt quòd in cauſis efficientibus per ſe ordinatis ſit ſtatus in aliqua quæ ſit ſimpliciter prima, quam vocamus deum.

8. QVOD autem primum efficiens ſit primum ens ſimpliciter probatur ſic, perfectiſsimo ſimpliciter non poteſt deeſſe aliqua perfectio ſimpliciter quam melius ſit habere quàm non habere, alioquin ſi talis perfectio deeſſet ei non eſſet perfectiſsimum ſimpliciter, ſed potentia actiua per quam competit alicui producere aliquid effectiue eſt talis perfectio quam melius eſt habere quàm non habere, perfecti enim eſt agere, ergo primo enti quod eſt ſimpliciter perfectum non deeſt potentia actiua per quã alia poſsit effectiue producere, & ſic primum ens eſt primum efficiens cum non poſsit eſſe ſecundarium, cum à nullo ſit factum. 9. Et per hoc excluditur inſtantia quæ fit ab aliquibus contra præcedentem rationem. Dicunt enim quòd probare quòd in cauſis efficientibus ſit dare primam non eſt probare deũ eſſe, quia deus eſt id quod eſt ſimpliciter ſupremum in entibus, primum autem efficiens quanuis ſit primum in entibus in genere illius cauſalitatis, non eſt tamen vt dicunt ſimpliciter primum quia inter intelligentias ſecundum eos, aut nullus eſt ordo cauſalitatis, aut illa cauſalitas eſt ſolũ finalis, inquantũ inferiores intelligentiæ tanquam minus perfectę ordinantur ad ſupremam perfectiſsimam vt ad finem propter quem ſunt, & non vt ad cauſam agentem à qua ſunt. Hoc autem eſt hereticum, & contra veram philoſophiã per quam poteſt efficaciter probari quod omne quod habet cauſam finalẽ habet efficientẽ, ſed quia illud eſt aliquantulum longũ & alibi tractatum, ideo ad præſens ſufficit prædicta ratio, quod primum agens eſt ſimpliciter primum ens.

D. 43. ar. 3

10. Tertia

10. Tertia via per quam possumus in creaturis probare deum esse est via remotionis. Et potest sic argui. Omne quod est ab alio quantum est de se potest non esse per subtractionem cuiuslibet influentiæ, sed non omne quod est potest non esse per subtractionem cuiuslibet influentiæ: ergo non omne quod est, est ab alio, sed est aliquid quod non est ab alio, nec potest nō esse, sed est de se necesse esse, & hoc dicimus deum: ergo &c. maior patet, quia omne quod est ab alio sicut à causa subtracta influentia causæ suæ potest non esse qualiscumque causa sit illa siue in fieri siue in esse, quia si est causa tantum in fieri subtracta eius influentia effectus non fieret. Si autem in esse non maneret in esse subtracta influentia illius causæ. minor probatur scilicet quòd non omne ens potest non esse, quia illud impossibile est quo posito in esse sequitur impossibile, sed posito in esse quòd nihil sit sequitur impossibile, scilicet quòd nihil possit esse, nec deus nec aliquid aliud, quare, &c. Quod autem illud sequeretur patet, quia si nihil esset, tunc si aliquid fieret, aut fieret à seipso aut ab alio. Nō à seipso, quia nihil est impossibilius quàm quòd aliquid producat seipsum, vt habetur primo de Trinit. cap. primo, nec ab alio quia nihil esset aliud. Omne enim quod fit, fit ab ente actu, quare &c. Patet ergo quòd deum esse possumus conuincere ex creaturis triplici via, scilicet eminentiæ, causalitatis & remotionis, quā triplicem viam tangit beatus Diony. 7. cap. de di. no. Licet autem prædictis viis possumus deuenire ex creaturis in cognitionem dei quamtum ad ea quæ pertinent ad vnitatem essentiæ, non tamen quamtum ad ea quæ pertinent ad distinctionem personarum sicut videre possumus in rationibus nunc adductis. Per primam enim quæ sumitur ex via eminentiæ concluditur in deo esse omnem perfectionem, per secundam primam causalitatem, per tertiam remouemus ab eo imperfectionem & posibilitatem deficiendi. Constat autem quòd quicquid causalitatis perfectionis vel est in vna persona, totum est in alia, & quicquid imperfectionis remouetur ab vna & ab alia, quare & manifestum est quòd ex creaturis non deuenimus in cognitionem dei quamtum ad ea quibus personę distinguntur, sed quantum ad illa in quibus conueniunt. 12. Ad primum argumentum in oppositum dicendum, quod ordo rerum naturalium est secundum species numerorum quantum ad gradus earum, & quantum ad habitudinē ad vnum principium. Sicut enim omnes numeri deriuātur ab vnitate, sic omnes res ab vno primo principio. Et ideo processus numerorum ab vnitate in infinitum non est ad negandum primum principium numerorum, sed ad negādum terminū quod est per accidens eo, quod additio in numeris sequitur diuisionem continui, quæ procedit in infinitum. Iste autem processus non est in speciebus rerum versus primum principium, quia nec in numeris nec in descensu rerum & primo principio, quia ille per se est quo ad species & non secundum diuisiones ad modum continui. 13. Ad secundam rationem, dicendum quod cognitio non fit per realem asimilationem in natura sicut quidam dixerunt quod ignem igne cognoscimus, sed fit per proportionem inter potentiam cognitiuam, & rem cognitam. Per talem quidem proportionem vt res cognita cadat sub formali ratione obiecti potentiæ cognitiuę. Nunc est ita quod res spiritualis non cadat nec cadere potest sub formali ratione obiecti cuiuscunque sensus, quia qualitates sensibiles quæ sunt propria obiecta sensuū in re spirituali inueniri non possunt, propter quod sensus non est perceptiuus rei spiritualis, deus autem non cadit sub ratione entis quæ est formalis ratio obiecti intellectus. Et ideo ab intellectu appræhendi potest non obstante maiori distantia quo ad gradum naturę inter deum & intellectum nostrum quàm inter sensum & angelum, quia talis distantia aut propinquitas nec remouet nec impedit per se.

Quæstio Secunda.

Vtrum de deo possimus cognoscere quid est.

Tho. 1. p. q. 3. a. 3. et 2.

AD secundum sic proceditur. Et arguitur quod de deo possimus cognoscere quid est, quia ille qui cognoscit rem aliquam quantum ad ea quæ sunt rei propria habent de illa re perfectam & propriā cognitionē quid sit, sed ex creaturis cognoscimus quædam de deo quæ sunt ei propria & nulli alij conueniunt, sicut deus est creator, omnipotens, infinitus, æternus, & similia, quæ nulli alij conueniunt, hæc etiā vt videtur dicūt ipsammet essentiam diuinā, ergo per creaturas potest cognosci de deo quid sit in speciali. 2. Item vbi sunt idem si est & quid est, cognito vno cognoscetur & reliquum, sed in deo sunt idem, si est, & quid est, quia esse, & essentia in eo sunt vnum, ergo si cognoscamus de deo si est cognoscimus de deo quid est.

3. Iterū illud quod omnino est simplex totaliter cognoscitur vel totaliter ignoratur, nō enim potest partim cognosci & partim ignorari, cum sit simplex, & impertibile, sed deus est omnino simplex ergo totaliter cognoscitur vel totaliter ignoratur, sed non totaliter ignoramus quid est deus. Scimus enim quod deus est substantia vel essentia quod pertinet ad quid est, ergo totaliter cognoscimus quid deus est. 4. In contrarium arguitur, quia cognitio rei quamtum ad quod quid est, est cognitio perfecta, sed de deo non possumus habere perfectam cognitionem in via, ergo &c. 5. Item si de deo possimus cognoscere quid est, aut hoc esset in se in habitudine ad alia. Non in se quia sic videremus nude essentiam diuinam, quod non possumus pro statu viæ, non in habitudine ad alia, quia prior est cognitio absoluti quàm relati, & ab ea supponitur. Cum ergo de deo non possimus cognoscere quid est absolute & in se, videtur quod hoc non possimus & habitudine quam habet alia, ergo nullo modo.

6. RESPONSIO, circa quæstionem istam. Primo præmittenda est quædam distinctio necessaria ad propositū. Secundo respondebitur ad quæstionem. Distinctio est ista quæ communiter ponitur scilicet quod est dare quid nominis & quid rei, quę distinctio potest accipi ex parte rei, vel ex parte nostra. Ex parte rei dupliciter. Vno modo quòd quid rei dicatur, quando res notificatur per principia essentialia. Sed quid nominis dicatur, quando res notificatur per aliqua eius accidentia, quia & si accidentia ducant in cognitionem quod quid est, tamen quia non sunt principia quidditatis & essentiæ, ideo notificatio rei per ea dicitur pertinere ad quid nominis. Alio modo potest intelligi ista distinctio sic quòd quid nominis dicantur habere tantum entia quàm non entia, entia vt homo, asinus. Non entia, vt chimera, vacuum. Quid verò rei dicantur habere illa solum quæ important veras res extra existentes. Et iste modus dicitur magis proprius quàm primus. 7. Quo ad nos tamen potest similiter hæc distinctio dupliciter accipi. Vno modo vt cognitio alicuius quo ad quid nominis vocetur cōmunis & confusa. Quo ad quid autem rei cognitio specialis & determinata. Alio modo sic quòd quid nominis vocetur quando significationem nominis nouimus, sed vtrum res extra sit actu ignoramus. Sicut si aliquis dicat quòd deus est quo maius cogitari non potest quamtum ad illum qui nesciret an ratio nominis alicui rei extra conueniret, esset quid nominis tantum, sed quamtum ad illum cui demonstratum esset, quòd ratio huius nominis alicui rei extra conueniret esset quid rei, & hoc modo rationabiliter satis distinguntur quid nominis & quid rei, quia habito quid nominis inquiritur vtrum sit in rerum natura vel non, quod non esset nisi quid rei esset indifferens ad vtrumque, quæ indifferentia est quo ad cognitionem nostram.

8. HOC supposito dicendum est quòd de aliquo possumus habere cognitionem dupliciter scilicet quia est & quid est. Et rursus quid est dupliciter. Vno modo in generali & in potentia, sicut cognoscimus hominem cognoscendo animal, vel in speciali & sub propria forma sicut res cognoscitur per propriam diffinitionem. 9. Dicendum ergo quòd per creaturas possumus deuenire in cognitionem dei quia est & quid est in generali non autem in speciali. Primum patet, sic. Tantum potest de deo per creaturas cognosci quamtum potest de deo ex creaturis concludi quia est, quod enim nō est nullius est causa. Et ideo cū ex creaturis consurgamus in cognitionem dei sicut in cognitionem causę per suos effectus, patet quòd entitas creaturarum arguit deum esse, aut enim esse est substātiam quod pertinet ad quod quid est saltem in generali, quia causa prior est effectu saltem ordine naturę, accidens autem non potest esse prius omni substantia. Et ideo quod est prima causa non est accidens sed substantia, & sic patet quòd ex creaturis cognoscimus de deo quia est & quod est in generari. Et istud quia est quid rei iuxta secundam & quartam acceptionem prius positam. Sed quid est in generali est quid nominis iuxta tertiam acceptionē. 10. Si etiam quid nominis accipiatur primo pro descriptione rei per accidentia sic ex creaturis cognoscimus de deo quid nominis, vt si quasi accidentales accipiamus eius habitudines ad creaturas vtpote quòd est creator & gubernator & huiusmodi. 11. Secundum patet scilicet quòd per creaturas non possimus cognoscere de deo quid est in speciali quod est quid rei simpliciter & hoc sic, ex effectu nūquā possumus deuenire in perfectam cognitionem causæ quātum ad suū quod quid est in speciali nisi Dupliciter. Vno modo ratione similitudinis quando effectus est eiusdē speciei cū sua causa. Alio modo ratione virtutis, quando scilicet effectus demonstrant totā virtutē causę. Tunc enim per virtutē causę cognoscimus essentiā Nunc est ita quòd creaturæ non sunt eiusdem speciei cum deo, nec demonstrant totā virtutē dei, ergo impossibile est quòd per creaturas deueniamus in perfectam cognitionem dei quid sit in speciali. 12. Ad rationes vtriusque partis, dicendum est. Ad primam concedendo quòd maior propositio est vera si

propria vocentur, illa quæ ſoli rei conueniunt poſitiue & dicunt eſſentiam rei abſolute, & non habitudinem rei ad extra. Sola enim intrinſeca dicunt quid eſt res, nec ſine eis poteſt dici quid rei. Et ideo ſi illa quæ ſunt deo propria non dicunt eſſentiã dei abſolute, ſed potius habitudinẽ eſſentię ad creaturas per talia quã tumcunque ſint propria, neſcitur in ſpeciali quid eſt deus, ſed ſolũ quid non eſt. Si ſint nomina remouentia à deo imperfectionem creaturarum, vt eſſe infinitum per quod à deo remouetur limitatio quæ inuenitur in creaturis, vel eſſe æternum per quod remouetur ab ipſo poſsibilitas deficiendi aut per talia ſcitur quòd habitudo eius ad creaturas eſt eminentior quàm habitudo creaturarum ad ſuos effectus, vt cum dicitur creator vel omnipotens ſumme bonus, ſumme ſciens: nullam autem perfectionem abſolutam quæ ſit deo propria nouimus de deo ex creaturis. Et ideo ſequitur idem quod prius ſcilicet quòd per creaturas non poſſumus de deo cognoſcere quid ſit in ſpeciali. 13. Ad ſecundam dicendum quod cognoſcimus de deo quia eſt, ita cognoſcimus de deo quid eſt, vtrunque enim ignoramus in particulari, & cognitione completa, & vtrũque ſcimus in vniuerſali & cognitione confuſa. Scimus enim deum eſſe, ſed quale ſit illud eſſe in ſpeciali ignoramus, & ſimili modo cognoſcimus & ignoramus quid eſt. 14. Ad tertiam dicendum quod deus totaliter cognoſcitur vel totaliter ignoratur ſecundum gradum cognitionis. Totaliter enim ignoramus quid ſit in ſpeciali & ſub propria forma, & totaliter cognoſcimus eum in vniuerſali ſcilicet quod eſt ſubſtantia vel tale quid vel totum potius cognoſcimus in vniuerſali, & totum ignoramus in particulari, cũ ſit ſimplex & indiuiſibilis. 15. Primum argumentum in oppoſitum bene procedit, ſed ſecundum deficit. Cum enim dicitur quòd deus non cognoſcitur à nobis in ſeipſo, verum eſt pro ſtatu viæ de quo nunc loquimur, ſed cognoſcitur alio præcognito propter habitudinẽ alterius ad ipſum. Et quod arguitur in contrarium quòd cognitio dei præcedit cognitionem eius in habitudine ad alia, ſicut cognitio abſoluti præcedit cognitionem relati. Dicendum q̃ non eſt verum vniuerſaliter, licet enim res abſoluta prius ſecundum ordinẽ naturæ ſit aliquid in ſe quę habeat habitudinem ad aliud quia reſpectus vel habitudo ex natura rei aliquo modo oritur, tamen intellectus noſter in cognoſcendo non ſequitur neceſſario & ſemper hunc ordinem, ſed ſolum in primo cognito, primum cognitum, cum cognoſcitur intuitiue cognoſcitur ſecundum ſe & abſolute, deinde cognoſcitur habitudo eius ad alia. In aliis autem quæ non cognoſcuntur ſimplici intuitu ſed diſcurſu rationis ex aliquo præcognito non eſt ſic, ſed ſimul & actu vnico cognoſcitur res cum ſua habitudine, quia cum talis res ſolum cognoſcitur propter habitudinem alterius præcogniti ad ipſum, habitudini autẽ relatiue per ſe & directè correſpondet res alia cum habitudine correlatiua, ideo talia non prius cognoſcuntur in ſe poſtea ſub ſua habitudine, ſed ſimul vt dictum eſt.

addeinſe

Quæſtio Tertia.

Vtrum deum eſſe ſit per ſe notum.

Tho. 1. p. q. 2. ar. 1.

AD tertium ſic proceditur. Et videtur quod deum eſſe ſit per ſe notum. Quia illa propoſitio eſt per ſe nota in qua prędicatum includitur in ratione ſubiecti. Tunc enim impoſsibile eſt intelligere ſubiectũ quin intelligatur predicatũ. Sed in hac propoſitione deus eſt, prædicatum eſt de ratione ſubiecti, immo ſunt omnino idem, ergo &c. 2. Item illud eſt per ſe notum eſſe quod non poteſt cogitari non eſſe, ſed nullus poteſt cogitare deum non eſſe, ergo per ſe notum eſt deum eſſe maior patet, quia illa propoſitio eſt per ſe nota quam nullus poteſt mente negare, & quã auditam ſtatim approbat, minor probatur, tripliciter ſcilicet quod nullus poſsit cogitare deum non eſſe, primo quia nulla res poteſt intelligi cũ oppoſito eius quod eſt de ſua quidditate. Eſſe autem eſt de quidditate dei. Secundo quia nullus poteſt negare deum eſſe niſi ignoret ſignificatum vocabuli ſcilicet quid importetur per hoc nomẽ deus, dicit enim Anſelmus proſo. 4. quòd nullus poteſt cogitare quòd deus non eſt, licet hæc verba deus non eſt dicere poteſt aliquis in corde, aut ſine vlla ſignificatione, aut cum extranea. Ex quo patet ſecũdum eum quòd hæc propoſitio deus eſt negari non poteſt, ſi accipiatur in propria ſignificatione, ignorando autem propriũ ſignificatum vocabulorum poteſt quęlibet propoſitio negari. Tertio. quia deus eſt quo maius cogitari non poteſt ſecundum Anſelmum, ſed illud eſt maius quod non poteſt cogitari non eſſe quàm illud quod peteſt cogitari non eſſe, ergo deus non poteſt cogitari non eſſe, & hæc fuit minor, ſequitur ergo concluſio.

3. IN cõtrarium arguitur conuertendo rationem factã ſic. Illa propoſitio non eſt per ſe nota quam poteſt aliquis negare, ſed deum eſſe multi negauerunt etiam philoſophi quidam qui negauerunt omnem cauſam agentem: & in pſalmo dicitur quòd dicit inſipiẽs in corde ſuo non eſt deus: ergo, &c. maior patet ex quarto metaphiſicæ: minor declarata eſt.

4. RESPONSIO. Ad euidentiam huius quæſtionis præmittenda ſunt duo. Primum eſt quid ſit propoſitionem eſſe per ſe notam. Circa quod aduertendum eſt, quòd per ſe & per aliud opponuntur. Et ideo propoſitio quæ eſt nota per aliud, non eſt nota per ſe: dico autem per aliud cõplexum, & non per aliud incomplexum, quia omnis propoſitio fit nota ex notitia terminorũ ſuorum: etiam principia prima, quia principia cognoſcimus inquantum terminos cognoſcimus, propter quod nulla propoſitio poteſt eſſe per ſe nota, niſi per aliud prius notum quod eſt incõplexum: non excluditur ergo à propoſitione per ſe nota neceſſaria prænotitio incomplexi, ſed complexi, quia illa eſt per ſe nota cui aſſentitur abſque hoc quòd probetur per aliam propoſitionem prius & magis notam. 5. Secundo notandum quòd ſicut communiter dicitur aliqua propoſitio poteſt dici per ſe nota dupliciter. Vno modo ſecundum ſe & ſecundum naturam rei: alio modo quo ad nos. Secundum ſe & ſecundum naturam rei dicitur propoſitio per ſe nota quando prædicatum eſt de ratione ſubiecti ſecundum rei veritatem, quia natura rei hoc habet vt nihil ei conueniat per prius, aut verius quàm id quod eſt ei eſſentialiter intrinſecum: vnde quòd hoc non ſtatim appareat non eſt ex defectu rei, ſed ex defectu intellectus non potentis immediatè & perfectè talem rem cogitare, quo ad nos autem dicitur propoſitio per ſe nota quando ſtatim apparet connexio terminorum cognitis terminis quãtum ad id quod primo occurrit intellectui de ſignificato eorum, ita quòd eam prolatam ſtatim quilibet approbat, nec poteſt mente contradicere. Et hoc prouenit ex eo quòd talis propoſitio formatur in terminis notis omnibus, ſicut de quolibet eſſe, vel non eſſe, & omne totũ eſt maius ſua parte. 6. His viſis dicendum eſt ad quæſtionem quòd deum eſſe eſt per ſe notum ſecundum ſe & ſecũdum naturam rei, ſed non eſt per ſe notum nobis. Primum patet, quia illa propoſitio eſt per ſe nota ſecundum ſe & ſecundum naturam rei in qua prædicatum eſt de natura ſubiecti, & viſa natura ſubiecti, ſtatim apparet inherentia prædicati cum ſubiecto, ſed talis eſt hæc propoſitio deus eſt: ergo, &c. 7. Secundum patet primo ſic, illa propoſitio non eſt per ſe nota nobis quæ non formatur in terminis per ſe notis nobis, ſed iſta deus eſt, eſt huiuſmodi: ergo, &c. vtraque præmiſſarũ apparet ex præcedentibus. 8. Secundo ſic, ſicut de ratione dei eſt ſuum eſſe, ita ſua ſcientia & ſua immaterialitas & omnia quæ dicunt aliquid abſolutum, ſed non eſt per ſe notum nobis deum eſſe ſcientem & immaterialem & huiuſmodi, cum multi hoc negauerint: ergo, &c. 9. Tertio, quia illa propoſitio non eſt per ſe nota quo ad nos in qua nõ ſtatim apparet connexio terminorum cognitis terminis quantum ad illud quod primo occurrit intellectui de ſignificatis eorum, licet fortè appareat cognita plenè natura rerum ſignificatarum per terminos. Si enim hoc ſecũdum ſufficeret ad hoc q̃ propoſitio eſſet per ſe nota nobis, tunc eadem propoſitio eſſet per ſe nota nobis & per aliud nota nobis, cùm non cognoſcamus plenè & perfectè res ſignificatas per terminos aliquarum propoſitionum, niſi cum multa inueſtigatione & multo diſcurſu rationis: & ſic talia cognoſcimus per aliud prius notum nobis. Hoc autem eſt inconueniens (ſcilicet quòd illa propoſitio ſit per ſe nota nobis quæ & cuius termini fiunt nobis noti per aliud) .10. Relinquitur ergo quòd propoſitio non eſt per ſe nota quo ad nos, quando non ſtatim apparet connexio terminorum cognitis terminis quantum ad illud quod primo occurrit intellectui de ſignificatis eorum, ſed cognito eo quod primo occurrit nobis de ſignificato huius termini deus, & de ſignificato huius termini qui eſt eſſe, nõ ſtatim apparet connexio terminorum. Si enim per hoc nomen deus primo occurrat intellectui prima cauſa vel primum principium, nõ ſtatim apparet cuilibet quòd talis res ſit in rerum natura, quia ſi eſſet proceſſus in infinitum in cauſis, aut circulatio in cauſis & effectibus non eſſet dare primam cauſam, non eſt autem per ſe notum cuilibet quòd non ſit proceſſus in infinitum in cauſis aut circulatio, ſed cum multa deductione probatum eſt à philoſopho, quod non oportet ſi fuiſſet per ſe notum: ergo nec eſt per ſe notum eſſe aliquam primam cauſam vel primum principium. Idem eſt intelligendum ſi per hoc nomen deus primo occurrat intellectui illud quo maius excogitari non poteſt (vt accipit Anſelmus.) Et hoc magis patebit in ſolutione cuiuſdam argumenti. 2. metaph

11. Ad primum argumentum in contrarium patet ſolutio ex prædictis, licet enim ſufficiat ad hoc quòd propoſitio ſit per ſe nota ex natura rei quòd prædicatum ſit de ratione ſubiecti, tamen non ſufficit ad hoc quòd ſit per ſe nota nobis, alioquin nulla eſſet diſtinctio qua diſtinguimus inter propoſitionem

nem secundum se notam & notam nobis, quia omnis propositio nota secundum se esset nota nobis & econuerso, sed requiritur cum hoc quòd formetur in terminis per se notis nobis, sicut sunt communissimi termini, vt ens totum & pars quibus prolatis statim apparet eorum habitudo & connexio, vt de quolibet esse vel non esse, & omne totum est maius sua parte, talis autem non est ista deus est, vt patet ex prius dictis: ideo dicit Auicenna primo metaphisicę suæ quòd deum esse non est per se notum. 12. Ad secundum dicendum per interemptionem minoris, potest enim cogitari quòd deus non sit & mente opinari. Et quod contra hoc primo dicitur, quia nihil potest cogitari cũ opposito eius quod est de sua quidditate, dicendum est quòd suppositio quòd per se notum sit hoc nomen deus significare quidditatem entem, vel possibilem, impossibile est quòd cogitetur nõ esse subiectiue hoc est, quòd illa quidditas cogitetur, vt quædam res quæ sit actu subiectum ipsius non esse, siue esse sit de quidditate rei, siue non, quia si cogitatur esse actu subiectum cogitatur esse actu aliquid in se. Et si cogitatur subiici ipsi non esse cogitatur non esse. Et ideo simul cogitaretur non esse & esse quod est impossibile. Sed si non est per se notũ nomen illud significare quiditatem entem vel possibilem per consequens non est per se notum quòd esse sit de eius quidditate, propter quod potest cogitari non esse, non quidem subiectiuè modo prius dicto (scilicet ꝙ cogitetur esse subiectum ipsius non esse) sed quasi obiectiuè, vt cogitetur non esse actu res aliqua vel quidditas. 13. Adhuc supposito quòd sit notum nomen significare quidditatem entem vel possibilem, vt hoc nomen rosa, & quòd esse sit de quidditate rosæ vel floris: adhuc potest cogitari rosa nõ esse actu vel non esse flos: non quidem quòd rosa maneat quantum ad suam quidditatem extra animam, & non habeat actu esse, vel non sit actu flos, sed cogitando quòd huic nomini non subest actu aliqua quidditas. Ex hoc ad propositum dicendum quòd non est per se notum quòd hoc nomen deus significet quidditatem entem vel possibilem, sed cum multa deductione probatum est à philosopho (vt dictum fuit.) Et si esset per se notum (vt de rosa) adhuc posset cogitari non esse actu modo quo dictum est. 14. Quod autẽ subditur de Anselmo, qui dicit, quòd nullus potest cogitare ꝙ deus non est, licet hæc verba dicat in corde, aut sine vlla aut cum aliqua extranea significatione, dicendum quòd Anselmus non dicit hoc absolutè, vt ibidem patet: sed supposito quòd hæc sit ratio huius nominis deus: deus est quo maius cogitari nõ potest. Et supposita illa deductione quòd illud cogitetur esse maius quod non potest cogitari non esse quàm illud quod potest cogitari nõ esse. His enim duobus concessis, & facta deductione, sequitur ꝙ deus non potest cogitari non esse, non autem absolutè, quia non concedens alteram præmissarum aut non deducens conclusionẽ ex præmissis potest secundum se cogitare, & mente concipere deum non esse: propter quod oppositum eius, scilicet deum esse non est per se notum nobis, sed fit notũ deductione facta ex notioribus quo ad nos. 15. Ad illud quod tertio subditur dicendum quòd non est per se notũ quòd hæc sit ratio nominis quod est deus: deus est quo nihil maius excogitari potest, nec Anselmus accipit hoc vt per se notum, sed tantum vt creditum, dicens, credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest, nec de omni cogitatione veritatem habet, quia licet deus sit quo nihil maius esse possit & quo nihil maius verè cogitari possit, potest tamen (quamuis falsò) cogitari aliquid maius deo. Ex quo sequitur quòd licet deum esse sit verum, non tamen est per se notum, quia oppositum per se noti quo ad nos non potest, nec verè nec falsè opinari.

Quæstio quarta.

Vtrum in omni creatura sit vestigium trinitatis.

Thom. 1. p. q. 45 ar. 7.

CIrca secundum principale, scilicet de vestigio dei in creaturis quæritur, vtrum in omni creatura sit vestigium trinitatis. Et videtur ꝙ non, quia vestigium rei est per quod res inuestigatur, sed ex creaturis non potest inuestigari trinitas personarum, vt supra ostensum est: ergo, &c. 2. Item secũdum Aug. vestigium attenditur secundum modum speciem & ordinẽ, sed modi non est modus, nec ordinis ordo, &c. Cùm hæc igitur sint quædã creaturæ videtur saltem quòd non in omni creatura sit vestigium. 3. Præterea Ambro. in hexameron dicit quòd natura lucis non est creata in numero, pondere, & mẽsura. Et tamen secundũ hoc attenditur vestigium: ergo non in omni creatura est vestigium. 4. CONTRA sapiens. 11. Omnia in numero, &c. 5. Itẽ Augustinus in libro de natura boni, loquens de numero: specie, & ordine, dicit vbi hæc tria, magna sunt magnum bonum est, vbi parua paruum, vbi nulla nullum, sed in omni creatura est aliquod bonum: ergo in omni creatura est vestigium.

6. RESPONSIO: videndum est primo quid sit vestigium, & secundum quas partes attenditur. In quo apparebit an vestigium sit in omnibus creaturis. Et secundo videbitur vtrum partes vestigij addant aliquid reale super rem quæ est earum fundamentum. 7. Quantum ad primum sciendum est quòd vestigiũ nunc translatiuè sumitur ad similitudinem vestigij propriè dicti quod est impressio ducens cõfusè in cognitionem eius cuius est, Sicut vestigium hominis dicitur impressio pedis derelicta in pulue re quæ ducit in cognitionem hominis cuius est impressio, non tamen determinate in cognitionem eius, sed confusè in cognitionem alicuius, ex hoc sic arguitur. Vbicumque est aliqua representatio trinitatis ducens nos saltem confusè in aliquam trinitatis notitiam ibi est vestigium trinitatis, sed in omni creatura est aliqua representatio trinitatis ducens nos in aliqualem trinitatis notitiam (licet confusam) ergo, &c. maior patet ex dictis, minor declaratur, quia in trinitate diuina est vnitas essentiæ cum trinitate personarum. In omni enim creatura inuenitur essentiæ vnitas, & quædam tria quæ aliqualiter correspondent tribus personis (licet cõfusè.) Omnis enim creatura procedit à deo per potentiam, secundum ordinem sapientiæ, & propter bonitatem diuinam, quia tria appropriantur tribus personis. Ea autem quæ in creaturis his tribus respondent sunt secundum Augustinum, modus, species, & ordo. Omnis enim creatura habet esse limitatum & non infinitum, & hoc pertinet ad modum. Item habet esse determinatũ ad certam speciem quod pertinet ad speciem. Habet etiam inclinationem ad aliquid aliud, & hoc pertinet ad ordinẽ. Ducunt autem hæc in cognitionem appropriatorum, & per consequens in cognitionem confusam personarũ hoc modo. Ex hoc enim quòd quælibet res habet substantiam modificatam & finitam demonstratur quòd sit ab alio principio, & ita ducit in cognitionem potentiæ quæ nominat principium & appropriatur patri. Species verò demõstrat verbum patris (sicut forma domus conceptionem artificis) Ordo verò demonstrat amorem producentis quo effectus ordinatur in bonum. Amor autem appropriatur spiritui sancto: ideo, &c. 8. Hæc autem assignatio eadem est cum illa quam ponit beatus Augustinus lib. 83. q. quod constat quo discernitur quo congruit. Est etiam eadem cum illa quæ ponitur. Sapi. 11. Omnia in numero, mensura, & pondere disposuisti: vnde Augustinus super Gen. ca. 5. dicit quòd deus est mensura omni rei modum præfigens, numerus omni rei speciem præbens pondus omnem rem ad stabilitatem trahens, vnde pro eodem accipit mensuram & modum, numerum & speciem pondus & ordinem: vel hæc adinuicem coaptat, & sic patet primum.

9. QVANTVM ad secundum dicendum quòd partes vestigij non addunt super rem aliquid faciens compositionem, quod patet primo ex earũ communitate sic: quæ sunt per se communia omni enti nihil addunt super ens, sed partes vestigij sunt communes omni enti cum in omnibus inueniatur vestigium: ergo nihil addunt super ens, sed ens nihil addit super quamlibet rem: ergo nec partes vestigij. minor iam patet, maior declaratur, quia præter ens nihil est. Et ideo quæ conueniunt enti secundũ quòd ens (qualia sunt illa quæ omni enti conueniunt) nihil possunt addere super ens: exemplum de vno quod conuertitur cum ente, & de consimilibus. 10. Secundo patet idem sic. Si modus rei de quo nunc loquimur, qui est vna pars vestigij (& idem est intelligendum de aliis) esset res addita super illud cuius est modus faciens cum ipsa compositionem, cùm in omni creatura sit vestigium (vt probatum est) in tali modo esset assignare vestigium, & partes vestigij quæ sunt modus species, & ordo, & ita modi esset modus, tunc quærerem de modo isto secundo vtrum diceret additum aut non. Si non, eadem ratione sistendum fuit in primo. Si sic, erit processus in infinitum quærendo vt prius, hoc est incõueniens: ergo patet quòd partes vestigij non dicunt aliquid additum super rem cuius sunt, hoc etiam cõpetit eorum repręsentationi: repręsentant enim appropriata personis vel personas quãtum ad appropriata quæ non dicunt rem additam essentiæ vel personæ. Intelligendum est etiam quòd licet in omni creatura possit assignari vestigium, magis tamen in per se subsistentibus cuiusmodi sunt indiuidua substantiæ quàm in accidentibus, & adhuc in materia minus.

11. Ad rationes in oppositum. Ad primam dicendum quòd licet in creaturis non inuestigetur trinitas personarum per modũ

demonſtrationis ex neceſsitate concludentis, tamen inueſtigatur per modum cuiuſdam adaptionis,& hoc ſufficit ad rationem veſtigij cum ſit repræſentatio imperfecta. 12. Ad ſecundam dicendum quod procedit ex falſo intellectu, ſcilicet quòd modus rei ſit res aliqua creata alia ab ea cuius eſt modus,faciens cum ipſa compoſitionem quod non eſt verum,vt declaratum fuit in corpore quæſtionis. 13. Ad tertium dicendum quòd pro tanto lucis natura dicitur non fuiſſe creata in numero, pondere & menſura, quia eius effectus eſt minus limitatus quàm aliarum rerum, ſimpliciter tamen cum luce ſunt iſta creata.

Secunda pars Tertiæ diſtinctionis.

VNc verò iam ad eam peruenia mus. Superius oſtédit magiſter trinitatem perſonarum & vnitatem eſſentiæ per ſimi litudinem veſtigij. Hic oſtendit hoc idē per ſimilitudinem imaginis quæ in creatura rationali ſpecialiter habet eſſe. Et diuiitur in tres partes . Primo oſtendit ſubiectum imaginis. Secundo oſtendit ſecundum quid attenditur imago. Tertio ex omnibus quæ dicta ſunt concludit vnitatem eſſentiæ, & trinitatem perſonarum . Secunda ibi. Ecce ergo mens.Tertia ibi.Quapropter iuxta iſtam.Secunda autem iſtarum in qua oſtenditur ſecundum quid attenditur imago diuiditur in duas partes. Primo enim aſsignat imaginem ſecundum potentias.Secundo ſecundum habitus. Secunda ibi , poteſt autem alio modo . Item prima diuiditur in tres partes.Primo oſtendit imaginis partes . Secundo oſtendit in eis ſimilitudinem trium perſonarum.Tertio diſsimilitudinem.Secunda ibi.hæc ergo tria,vt ait.Tertia ibi,veruntamē caueat. Adhuc ſecunda iſtarum in qua oſtendit ſimilitudinem perſonarū in potentiis diuiditur in tres.Primo inducit probationem.Secundo ponit quorundam dictorum manifeſtationem. Tertio excludit quandam dubitationem . Secunda ibi, mens autem hic accipiendum . Tertia ibi,hic aduertendum. Illa pars in qua aſsignat imaginem ſecundum habitum,diuiditur in tres. Primo enim aſsignat partes imaginis.Secundo probat in eis ſimilitudinem perſonarum . Tertio concludit ſuum intentum.Secunda ibi.Hæc autem tria cum ſint diſtincta. Tertia ibi,mens itaque rationalis.Hæc eſt ſcientia magiſtri in generali. In ſpeciali autem ſic procedit magiſter dicens,quod imago dei qui eſt omnipotens in excellentiori parte hominis, ſcilicet in mente quærenda eſt , non ſolum prout eſt gratia informata, ſed ſecundū ſua naturalia, quia ſecundum ſuā naturam eſt capax dei , & particeps eſſe poteſt eius . Et hoc eſt eſſe imaginem , poſtea aſsignat imaginem in mente ſecundum potentias dicens quòd ſecundum quod mens meminit ſui,intelligit ſe, vult ſe, inuenitur imago trinitatis in memoria,intelligē tia & voluntate.Deinde oſtendit ſimilitudinem trium perſonarum.Et primo quantum ad conſubſtantialitatem.Illam enim cōſubſtantialitatem habent ad inuicem, quia ſunt vna mens & vna eſſentia. Secundo quantum ad diſtinctionem perſonarum, ſcilicet quia habent diuerſam relationem. Tertio quantum ad æqualitatem , ſunt enim adinuicem æqualia,ſicut perſonę diuinæ quā æqualitatem probat per hoc quod ſe inuicem capiunt, & includunt , quia quælibet dictarum perſonarum capit aliam,& quælibet capit omnes.Et ideo quilibet eſt æqualis omnibus.Quicquid enī eſt obiectū vnius eſt obiectum omnium. Quod autē memoria ſic capiat oſtēdit,quicquid eſt præſens memoriæ eſt in memoria,ſed memoria eſt ſibi præſens, ergo totam ſeipſam capit.Item quicquid intelligo & volo illud intelligo me ſcire & velle , ſed quod ſcio me intelligere eſt in memoria , ergo quicquid intelligo & volo eſt in memoria mea, ergo memoria totam ſe capit & intelligentiam & voluntatem . Quod vero intelligentia capiat ſingula ſic probat Auguſtinus.Omne quod non eſt ignotum eſt intelligentia, ſed quicquid eſt volitum, vel intellectum in memoria exiſtens non eſt ignotum,ergo omne huiuſmodi eſt in intelligentia,& ab ipſa capitur intelligentia,ergo alias capit . Quod etiam voluntas ſingula capiat ſic probat . Omne illud quo vtor eſt in voluntate mea & ab ea capitur vt obiectum , ſed omni eo quod volo vel intelligo vel memoror ,vtor, ergo omne huiuſmodi eſt in voluntate mea, cum ab ipſa capiatur vt obiectum voluntas,ergo ſeipſam capit & alias potentias.Poſtea determinat quędam & primo quomodo accipitur mens, & dicit quòd mens poteſt hic accipi dupliciter , vtitur pro tota anima vel conuenientius pro eo quod eſt in ea excellentius . Secundo dicit quod memoria non eſt tantum præteritorum & abſentium,ſed preſentiū aliàs ſe non caperet . Poſtea excludit quandam obiectionem & quærit primo quomodo iſta tria ſunt vna eſſentia cū non videantur eſſe ſubſtantia ſed naturalis proprietas ipſius animę,nulla autem proprietas eſt eſſentia , cum in eſſentia non ſit diuerſitas & relatio mutua,& ſoluit dicens quòd ideo dicuntur vna ſubſtantia eo quòd non accidentaliter , ſed eſſentialiter ſunt in ipſa eſſentia animæ.Poſtea oſtendit in iſtis potentiis diſsimilitudinem reſpectu diuinarū perſonarū: & ponit duplicem diſsimilitudinem. Prima eſt in trinitate diuina,trinitas eſt vnus deus. Hæ verò tres potentiæ non ſunt vnus homo, ſed hominis vnius. Secunda,quia perſona vnius hominis habet tres potentias illas . Sed in diuinis vna perſona non habet trinitatē: vnde iſtæ tres perſonæ non videntur eſſe perſonæ vnius dei,& addit quòd in iſtis potentiis eſt imago,nō ſolū reſpectu ſui,ſed etiā reſpectu dei. Poſtea aſsignat alio modo imaginem dei, ſcilicet ſecundum habitum , & dicit q; in mente notitia & amore eſt imago trinitatis. Poſtea oſtēdit ſimilitudinem trium perſonarum in iſtis.Et primo quantū ad ſubſtantialitatem,quia hæc tria vnum ſunt.Secundo quantum ad originem, quia ex mente procedit notitia & ab vtroque amor ſicut vna perſona diuina ab alia procedit. Tertio quantum ad æqualitatem. quia inquantum eſt mens intantum ſe notat & diligit , & vtrumque iſtorum in altero concluditur.Poſtea ex vnitate quę in iſta imagine apparet concludit vnum deum : ſi enim eſſent duo dij vel alter ſuperflueret,ſi vterque eſſet perfectiſsimus , vel alter eſſet inſufficiens. Vltimo ex prædictis concludit veritatem fidei, ſcilicet quòd in diuinis eſt vnitas eſſentiæ in trinitate perſonarū, quas perſonas neceſſe eſt eſſe diſtinctas relatione proceſsionis , & hæc eſt ſententia magiſtri in ſpeciali.

Secunda pars tertiæ diſtinctionis. Vtrum in homine ſit imago trinitatis.

Quæſtio prima.

Thom.1.p.q.93.ar.1.infra.2.ſent.d.16.q.1.

QIrca ſecundam partem principalē huius tertiæ diſtiectionis in qua magiſter tractat de imagine trinitatis, Primo,quæritur vtrum in homine ſit imago trinitatis. Et poſtea quæritur de partibus imaginis. Quæritur ergo primo vtrum in homine ſit imago trinitatis.Et videtur q; non, quia beatus Hylarius libro de ſynodis dicit quòd imago eſt ~~deus~~ eius rei ad quam imaginatur ſpecies indifferens,ſed nulla vna ſpecies indifferens poteſt eſſe trinitatis diuinæ & animæ noſtræ:ergo in anima noſtra non eſt imago trinitatis. 2. Item infinitas diuina nō habet imaginem in aliqua creatura:ergo nec trinitas: antecedēs patet,quia in creaturis nihil eſt quod repræſentet infinitatem diuinā, probatio cōſequētiæ,quia omnis infinitas diuina ſufficiēter inueſtigatur ex creaturis,non autem trinitas, propter quod magis deberet habere imaginem quàm trinitas.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Gen.1. Faciamus hominem ad imaginē & ſimilitudinem noſtrā.Et Aug.14.de trinitate dicit, quòd anīma noſtra eo ipſo ad imaginem dei eſt quòd capax eius particepſque eſſe poteſt.

4. RESPONSIO:duo vidēda ſunt.Primum eſt quid ſit de ratione imaginis.Secundū eſt qualiter imago trinitatis ſit in nobis. 5. Quantum ad primum eſt intelligendū quòd imago importat duo.Primū eſt ſimilitudo ad id cuius eſt imago non quæcunque,ſed ſecundū ea quę demonſtrant rem expreſsius,vt apud ſenſum color & figura.Et hoc patet in his quibus vulgariter nomen imaginis attribuimus. Si enim alterū deſit non dicimus eſſe completam imaginē,ſed quia iſtud non ſufficit. multa enim ſunt ſibi ſimilia in colore & figura,& in his quæ rem expreſsius repræſentant,quorū vnum non eſt alterius imago,ſicut ouum quantūcumque ſit alij ouo ſimile nō dicitur eius imago, ideo requiritur, ſecundū ſcilicet quòd ſit ſimilitudo ab imaginato expreſſa actiuè vel exēplariter:dicitur enim imago quaſi imitago , quia fit ad alterius ſimilitudinem , vel imitationem modis quibus dictū eſt. Exemplariter quidem ſicut pictor facit imaginē Herculis vel ſortis inſpiciens & conſiderans ad ſortem tanquam ad exemplar. Actiuè autem ſicut pater generat filium ſibi ſimilem. 6. Et ſic duo ſunt de ratione imaginis , ſcilicet ſimilitudo quantum ad ea quæ expreſsius rem repreſentant, & quòd exprimatur ab imaginato actiuè vel exemplariter propter primum, vermis nō dicitur imago hominis,licet originetur ab homine,quia non eſt ſimilis: propter ſecundum ouum non eſt imago oui, licet ſit ſimile, quia non exprimitur ab eo,nec exemplariter nec actiuè. Hoc quātum ad primum. 7. Quantum ad ſecundum dicēdum, quòd in homine eſt imago trinitatis: quod patet , quia in trinitate vera eſt vnitas eſſentiæ cum pluralitate perſonarum quarum ſecunda originatur à prima, & tertia ab vtraque,ſed in homine eſt inuenire tres potentias in vna eſſentia, quarum potentiarum ſecunda aliqualiter originatur à prima, & tertia ab vtraque,vt infra patebit: ergo in homine eſt quædam imitatio & imago trinitatis.Potentiæ autem hæ ſecundum quas imago attenditur ſecundum nomen ſuum ſunt memoria,intelligentia,& voluntas de quarū vnitate & origine poſtea quæretur. q.3.&4. huius.

8. AD

8. AD primam rationē in oppoſitum dicendum quòd aliquorum poteſt eſſe ſpecies indifferens dupliciter. Vno modo participando eandem naturam ſecundum ſpeciem, ſicut filius ſimillimus patri dicitur imago patris. Et hoc modo in creatura non eſt imago dei. Alio modo dicitur aliquid imago alterius, non quidem participando eandem naturam ſecundum ſpeciem, ſed alteram, ſpeciei tamen demonſtratiuam, ſicut imago Herculis dicitur aliquid ſculptum in lapide vel pictum in pariete, quod licet ſit alterius naturæ, tamen Herculem repræſentat: & hoc modo in creaturis inuenitur imago Trinitatis, & ſpecies indifferens, ſicut intendit Hilarius. 9. Ad ſecundum dicendum quòd non eſt ſimile de trinitate & infinitate, quia licet infinitas in deo poſsit inueſtigari ex creaturis & non trinitas, tamen infinitas conuenit deo per abnegationem eius quod eſt in creatura, ſcilicet per abnegationem finis & limitationis, propter quod nihil ſimile habet in creaturis quod poſsit dici eius imago: trinitas autem non conuenit deo per talem abnegationem. Et ideo poteſt habere aliquid quod ſit eius imitatiuum & aliqualiter imago.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum potentiæ animæ ſint idem quod eſſentia.

Thom.1.p.q.77.ar.2.Scotus 2.d.16.q.1.

POſtea quęritur de partib⁹ imaginis quę ſunt quo ad potentias, ſcilicet de memoria, intelligentia, & voluntate. Et quæritur primo de habitudine earum ad eſſentiam animæ. Et deinde de habitudine earum inter ſe. Quantum ad primum quęritur vtrū potentiæ animæ ſint idem quod eſſentia animæ vel aliquid additum. Et videtur quòd ſint idem. primo, quia partes veſtigij non dicunt aliquid realiter differens à re vel additum in qua re eſt veſtigiū: ergo nec partes imaginis quæ & potentiæ animæ dicunt aliquid realiter differens ab anima in qua eſt imago, antecedens patet ex præcedentibus, cōſequentia tenet per ſimile vt videtur. 2. Secundo ſic: eſſentia animæ aut eſt per ſe intellectiua, ſenſitiua & vegetatiua, aut per accidens. Non per accidens, quia rationale eſt differentia hominis: ſimiliter ſenſitiuum & vegetatiuum ſunt differentiæ in prædicaméto ſubſtantiæ quæ ſumitur per ſe à forma: alioquin ſi cōuenirent rei per formam ſecundum accidens non ponerentur in diffinitione indicante quid eſt res: conueniunt ergo animæ per ſe. Ex hoc ſic: quod eſt intellectiuum per ſe poteſt habere actum intelligendi ſine quocunque alio, ſed eſſentia animæ eſt per ſe intellectiua: ergo poteſt in actum intelligendi ſine quocunque alio addito, non poteſt autem ſine potentia: ergo potētia non eſt aliquid additum eſſentiæ. 3. Tertio ſic: omnis forma quæ eſt ratio agendi, ſi per ſe ſubſiſteret poſſet elicere actum (ſicut ſi calor per ſe ſubſiſteret poſſet calefacere.) Si ergo intellectus addit aliquam naturam abſolutam ſuper eſſentiam animæ poterit per potentiam diuinam ab ea ſeparari & per ſe ſubſiſtere: & ſic poterit elicere actum intelligendi: hoc autem eſt impoſsibile, quia tale accidens poſſet beatificari. 4. Quarto, quia materia eſt ſua potentia paſsiua, forma verò accidentalis ſua potentia actiua, vt color: ergo pari ratione anima eſt ſua potētia qualiſcunque ſit illa actiua vel paſsiua, conſequentia patet ex vtroque antecedēte. Et primo ſic: formæ eſt agere ſicut materiæ pati: & ideo ſecundum cōmentatorem tranſmutatio fecit ſcire materiam, & actio formā, ſed materia per eſſentiam patitur, & non per aliquid additum ſi enim materia per eſſentiam ſuam non ſubiiceretur immediatè tranſmutationi, ſed per aliquid additum tranſmutatio non demonſtraret materiam, ſed aliquid additum: ergo ſimiliter ſi forma non ageret immediatè per eſſentiam ſuam, ſed per aliquid additum, actio non demonſtraret formam, ſed illud additum. Ex ſecundo ſic: magis appropinquat ad primū & purum actum, qui eſt deus forma ſubſtantialis, quàm accidentalis. Si ergo accidentalis forma in hoc participat naturam primi actus quòd ipſa eſt ſua potentia per quam agit: videtur quòd fortiori ratione hoc habeat forma ſubſtantialis.

5. IN contrarium eſt, quia potentia actiua & paſsiua continētur ſub ſecunda ſpecie quantitatis: ſed nihil tale poteſt eſſe ſubſtantia: ergo potētia tam actiua quàm paſsiua ſunt aliquid additum ſuper ſubſtantiam: anima autem eſt ſubſtantia: ergo, &c.

6. Item quæcunque vni, & eidem ſunt eadem, inter ſe ſunt eadē. Si ergo potentia intellectiua eſt eadem cum eſſentia animæ: & ſimiliter potentia ſenſitiua & vegetatiua: ſequitur quòd hæ potentiæ erunt eædem inter ſe: hoc autem eſt impoſsibile, quia tūc eſſet verum dicere quòd ſenſus eſſet intellectus, & quia potentia nutritiua eſſet intellectiua quod eſt abſurdum dicere. 7. Item potentiarum animæ quædam ſunt actiuæ, vt ſunt intellectus agēs & potentiæ vegetatiuæ. Quædam paſsiuæ, vt intellectus poſsibilis & ſenſus, ſed idem per eſſentiam non poteſt eſſe actiuum & paſsiuum, alioquin oppoſitę, relationes poſſent fundari in eadem natura creata ſimplici, quod eſt impoſsibile, cùm illud ſit ſolum proprium naturæ diuinæ propter ſuam illuminationem: ergo potentiæ actiuæ animæ differūt à paſsiuis per eſſentiam, quod non poſſet eſſe ſi non dicerent aliquid abſolutum additum ſuper eſſentiam animæ: quare, &c.

8. RESPONSIO: potentiarum animæ quædam ſunt vegetatiuæ, quædam ſenſitiuæ, & quædam intellectiuę. Et in omnibus deducetur quæſtio. Et primo in vegetatiuis potentiis: deinde in aliis. 9. Quantum ad primum, notandum eſt quòd cum potentiæ innoteſcant per actus, ideo oportet aliquid præmittere de actibus potentiarum vegetatiuarum: ſunt autem tres actus vegetatiuæ potentiæ, videlicet nutrire, augmentare, & generare: vt patet. 2. de anima: quorum primus & vltimus, ſcilicet nutrire & generare, prout dicunt introductionem formę ſubſtantialis in materia poſſunt eſſe immediatè ab eſſentia animæ præuia tamē alteratione ſecundum aliquas qualitates. 10. Quod probatur ſic: ſimile iudiciū eſt de nutritione in viuentibus, & de generatione in omnibus. Sed immediatū principiū generationis (prout dicit introductionem formæ ſubſtantialis) eſt forma ſubſtantialis generantis: ergo immediatum principium nutritionis eſt forma ſubſtantialis rei viuentis. vtraque propoſitio probatur. Et primo maior, ſicut enim in generatione materia corrupti accipit formam ſubſtantialem quam prius non habebat, ſic in nutritione, hoc excepto quòd forma quæ eſt finis generationis prius omnino non erat: ſed forma ſub qua fit materia alimenti per nutritionem prius erat, in vtroque tamen, ſcilicet tam in generatione q̄ in nutritione fit materia corrupti ſub aliqua forma ſubſtantiali quam prius non habebat: ergo eadem virtus quæ ſufficit ad generationem ſufficit etiam ad nutritionem in eodē: & ſic patet maior, minor probatur, quia cum ignis generet ignem ex aēre corrupto, aut forma ſubſtantialis ignis geniti eſt immediatè à forma ſubſtantiali ignis generantis aut à calore. Si primū detur habetur intentum. Si ſecundum, contra quia aut calor ignis introducit formam ſubſtantialem virtute propria, aut virtute alterius, non in virtute propria, quia tunc ageret vltra ſuam ſpeciem, nec in virtute formæ ſubſtantialis, quia nihil agit in virtute alterius, niſi ſit motum ab illo (ſicut ſecuris mouetur à carpentatore) vel niſi recipiat aliquam virtutem ab eo, (ſicut agentia naturalia dicuntur agere in virtute dei, quia recipiunt ab eo ſuas formas & virtutes per quas agunt) alioquin, ſi nullum prædictorum requiratur, poteſt fingi quòd quilibet agat in virtute cuiuſlibet cōiuncti ſibi. Calor autem non recipit à forma ignis motionem vel virtutem aliquam, quia de illa virtute cùm eſſet accidens quæreretur ſicut de calore, & procederetur in infinitum: ergo calor in virtute formæ ſubſtantialis nihil agit, ſed ipſa forma ſubſtantialis generantis inducit formam ſubſtantialem geniti: & ſic patet minor: ſequitur ergo concluſio. Sed contra rationem iſtam inſtatur dupliciter. 11. Primo, quia falſum eſt quòd forma ſubſtantialis generantis ſit immediatum principium inducens formam ſubſtantialem in materia geniti. Secundum eſt, quia non eſt ſimile quod adducitur pro ſimili de nutritione & generatione. Primum patet per philoſophum libro de ſenſu & ſenſato, ignis & terra & quodcunque aliud ſecundum illud quod eſt eſſentialiter non eſt natum agere vel pati, ſed ſecundum quòd habent contrarietates ſecundum formas accidentales: ergo ſecundum illas ſolum agunt & patiuntur, & non ſecundum formas ſubſtantiales. 12. Secundum patet, quia ad perfectioré actum concurrunt plura principia, ſed nutritio eſt perfectior generatione in rebus animatis, quia actus proprius animatorum perfectior eſt actu qui eſt communis animatis & inanimatis, Et ideo dato quòd ſola forma ſubſtantialis ſufficeret ad immediatè introducendum formam ſubſtantialem in generatione animatorum: non oportet tamen q̄ ſufficiat ad introducendum formam ſubſtantialem in nutritione, ſed requiritur aliquod principium ſuperadditum quod vocamus potentiam nutritiuam. 13. Ad rationēm autem reſpondent quidā ſic. Cùm enim dicitur q̄ calor aut introducit formam ſubſtantialem virtute propria aut virtute formæ ſubſtantialis dicunt q̄ in virtute formæ ſubſtantialis, non quidem recipiendo à forma ſubſtantiali motionem aliquā aut virtutē. Sed forma ſubſtantialis & calor cōcurrunt vt vnū perfectū agens ad cauſandū talem effectum: ita quòd nullum eorū ſufficeret ſecundū ſe: ſicut durities & acuties cōcurrunt in cultello ad hoc quòd poſsit ſcindere non tanquam duo principia, ſed tanquam vnum perfectum vel ſupplentia vicē vnius perfecti, & tamē quia acuties ſupponit duritiē dicitur in virtute eius agere vel ſcindere, quia per ſe non ſufficeret. Similiter quamuis calor & ſubſtantialis forma ſint vnum perfectum agens, quia tamen calor ſupponit formam ſubſtantialem & non econuerſo, ideo calor dicitur agere in virtute formæ ſubſtantialis, quia ſine ea non ageret. Forma autem ſubſtantialis non dicitur agere in virtute caloris, quamuis ſine

Hoc principiū eſt Tho. con tra gent. 3.lib. cauſ. cap. 70.

Cap.4.

calore non ageret, quia non ſupponit calorem ſicut nec durities acutiem. 14. Hæc autem non impediunt priorem rationẽ. Primum non, quia pro tanto philoſophus dicit quòd ignis ſecũdum quòd ignis non agit, quia eius prima actio in tranſmutando materiam non poteſt eſſe per formam ſubſtantialem, ſed eſt neceſſario per aliquam qualitatẽ: qualitatibus enim (& potiſsimè primis) competit primo ſe expellere circa idem ſubiectum propter earum perfectam contrarietatem, non intendit tamen propter hoc ſubtrahere omnem actionem à forma ſubſtantiali præſuppoſita actione qualitatis. Nec iſti concludunt cùm dicant formam ſubſtantialem generantis eſſe partialem cauſam introductionis formæ ſubſtantialis geniti, quamuis non totaliter, de quo an verum ſit ſtatim dicetur. 15. Quod autem ſecundo dicunt quòd ad nutritionem plura principia concurrunt quàm ad generationem cum nutritio ſit perfectior actus quàm generatio. Dicendum eſt quòd non oportet, quia ad perfectiorem actum ſufficit perfectius principium, eſſentia autem animæ perfectior eſt formis inanimatorum, propter quod ſi formę ſubſtantiales inanimatorum ſint ſufficientia principia generationis, per eandem rationem eſſentia animæ cùm ſit perfectior poteſt eſſe ſufficiens principium generationis & nutritionis, dato quòd nutritio eſſet perfectior actus quàm generatio inanimatorum, quamuis propter rationes eorum non oporteat hoc dicere, quia non omne quod eſt proprium animatorum eſt perfectius omni eo quod cõuenit inanimatis, alioquin aliquæ perfectiones accidentales quæ ſunt animatorum proprię, eſſent perfectiores formis ſubſtantialibus inanimatorum: quod non eſt verum. 16. Reſponſio etiã quæ datur ad rationem prius poſitam concedit quòd forma ſubſtantialis eſt immediatum principium generationis, non quidem totale, ſed partiale, quemadmodum duricies & acuties concurrunt in cultello ad hoc vt poſsit ſcindere: quòd ſit immediatum principium puto verum eſſe, ſed quod non ſit totale principium, ſed partiale videtur ꝙ ſit irrationabile. 17. Primo, quia principium actu producens effectum ſibi totaliter adęquatum non poteſt ſimul concurrere cum alio principio ad producendum immediatè alium effectum, & maximè ſuper excedentem, quia primus effectus non eſſet adęquatus, ſed in generatione ignis calor ignis producit effectum totalem ſibi adęquatum, (ſed calorem ſimilem ſpecie & æqualem virtute) ergo non concurrit cum forma ſubſtantiali tanquam partiale coagens ad productionem formæ ſubſtantialis. 18. Secundo, quia illud quod eſt principium actiuum alicuius effectus non excedentis ipſum virtute vel ſpecie videtur eſſe principium effectiuũ totale. vnde enim fingeretur eſſe partiale cum talis effectus non excedat ſpeciem principij, nec virtutem? non apparet, ſed forma ſubſtantialis ignis generantis conceditur ab iſtis eſſe principium immediate productiuũ formæ ſubſtantialis ignis geniti quæ non excedit eam ſpecie nec virtute: ergo ipſa eſt totale principium productiuum & non partiale: alioquin poſſet dici quòd calor ignis generantis non eſſet totale principiũ caloris ignis geniti, ſed calor cum forma ſubſtãtiali, ſicut dicitur quòd forma ſubſtantialis non eſt totale principium alterius formæ ſubſtantialis, ſed forma ſubſtãtialis cum calore, videtur enim par ratio vtrobique: patet ergo ꝙ forma ſubſtantialis generantis in omnibus tam animatis quàm inanimatis eſt immediatum principium generationis ſeu introductionis formæ ſubſtantialis in materia, quamuis præſupponat alterationem pręuiam: & inanimatis eſt immediatum principium conuerſionis alimenti in ſubſtantiam nutriti. Et cùm tale principium vocemus potentiam nutritiuã ac generatiuã: ſequitur quòd potentia animæ nutritiua & generatiua ſunt idem quod eſſentia animæ, nec obſtat quòd nutrire & generare ſunt plures actus, quia cùm ſint ſubordinati poſſunt eſſe ab eodem principio. 19. Potentia autem augmentatiua abſolutè ſumpta non oportet quòd ſit potentia animæ. Nam augmentum prout dicit ſolum deductionem de minori quantitate ad maiorem conuenit inanimatis, vt patet de rarefactione aëris quæ fit per ſolam virtutem caloris, & non per aliquam virtutem animæ, & talis potentia augmentatiua actiua non oportet quòd ſit in eo quod augetur, vt patet in exemplo dicto de aëre. In rebus autem animatis potentia augmentatiua prout ad animam pertinet eadem eſt cum potentia nutritiua, & eſt ſolum in eo quod augetur, quia virtus animæ vt conuertit alimentum ad reſtaurationem deperditi nutrit, vt autem plus conuertit quàm ſufficiat ad reſtaurandum deperditum auget. Cùm ergo eadem ſit virtus animæ quæ conuertit de nutrimento plus vel minus, patet quòd eadem virtus animæ eſt augmentatiua & nutritiua. Aduertendum tamen eſt quòd ſiue conuertatur de nutrimento quantum ſufficiat, ſiue plus anima vtitur calore, quia ante conuerſionẽ nutrimẽti calor ipſum decoquit (vt habetur. 2. de anima) quo facto virtus animæ cõuertit ipſum in ſubſtantiam animalis poſt conuerſionem autem ſaltem ordine naturæ, quãdo plus conuerſum eſt quàm ſufficiat ad reſtaurationem deperditi calor totum extendit, & fit augmentum abſque rarefactione, quod non ſit abſque additione materiæ, ſicut fit augmentum aëris, vtraque ergo operatio videlicet decoctio alimenti conuertẽdi & extenſio nutriti fit præciſe per calorem cum terminus vtriuſque actionis ſit ſola forma accidentalis qualitas vel quantitas qui non excedit virtutem caloris, ſed conuerſio alimenti in ſubſtantiam animalis pro nutritione & augmento fit ſolummodo virtute animæ quæ non differt ab eius eſſentia vt probatum fuit prius, & ſic patet quod potentiæ vegetatiuę quæ ſunt nutritiua & augmentatiua & generatiua ſunt idẽ realiter quod eſſentia animę, quãuis actio caloris concomitetur nutriri, augeri & generari.

20. NVNC videndum eſt de potentiis ſenſitiuis an ſint idem cum eſſentia animæ vel dicant aliquid abſolutum additum ſuper eam. Circa quod notandum eſt, quòd potentiæ ſenſitiuæ tam exteriores quàm interiores ſe habent ad actus ſuos paſſiue paſsione quæ eſt receptio: non quidẽ ipſę ſolę, ſed compoſitum ex ipſis & ſuis organis, vtrum autem ſe habeant ad ſuos actus ali quo modo actiue ſatis dubium eſt, de quo forte aliàs inquiretur, ſed nunc procedemus ex eo quod certum eſt. Et primo oſtẽdetur ꝙ vnaquaque ſubſtantia actu ſubiecta accidentibus eſt immediata potentia receptiua aliquorum ſuorum accidentium. Et ſecundo inquiretur an actus ſentiendi inſunt animæ vel toti compoſito immediate vel mediantibus potentiis realiter differentibus ab anima. 21. Primum patet ſic, aut eſſentia animæ vel totius coniuncti eſt immediatum receptiuum aliquorum ſuorũ accidentium, aut mediante aliquo accidente. Si immediate habetur propoſitum videlicet ꝙ eſſentiæ animæ vel totius coniuncti [illegible] immediata potẽtia receptiua alicuius accidẽtis. Si nõ ſcilicet ſed mediante aliquo accidente. Contra quia illud accidens cum ſit receptũ in ſubſtãtia aut eſt receptũ immediate vel mediate. Si immediate habetur intentũ. Si mediante alio accidente, queram de illo, vt prius & procedetur in infinitum, vel dabitur aliquod accidẽs ꝙ ĩmediate recipitur in ſubſtãtiã reſpectu cuius ſubſtantia ſecũdũ ſeipſã eſt ĩmediata potẽtia receptiua. 22. Quãtũ ad ſecũdũ videlicet vtrum actus ſentiendi inſint animę vel toti cũiuncto immediate vel mediante aliquo inquirendũ eſt & quid ſit illud medium. Quod non inſit animæ immediate patet, ſed mediãtibus diſpoſitionibus corporalibus organorũ ſicut videre mediãte corporali diſpoſitiõe oculi, & audire mediante diſpoſitiõe auris, & ſic de aliis, & iſtæ diſpoſitiones ſunt accidẽtales ſuperadditæ toti compoſito ſubſtantiali, neceſsitas autẽ huius eſt, quia ſi actus ſentiendi haberent pro immediate ſuſceptiuo ſolum compoſitũ ex materia & forma ſubſtantiali quæ eſt anima cum iſtud vt ſic vniformiter ſe habeat ſecundum omnes partes corporis, ſequeretur quòd quilibet actus ſentiendi poſſet recipi in qualibet parte corporis ſeu coniuncti, & ſic videre poſſemus per auré & audire per oculum quod eſt falſum, propter quod actus ſentiẽdi ſicut ſunt diuerſi ſic requirunt in toto coniuncto ſubſtantiali quod vt ſic eſt vniformæ diuerſas diſpoſitiones accidentales mediãtibus quibꝫ recipiatur in diuerſis partibus ſeu organis. 23. Et iſtud nullus negat, ſed per hoc nondum habemus quod potentiæ animæ ſint aliquæ formę abſolute ſuperadditę eſſentiæ animę, quia prędictę diſpoſitiones corporales diuerſorum organorum videntur poſſe eſſe præciſe vel ſaltẽ magis ex determinata commixtione qualitatum elementalium quàm ex parte animæ, potentiæ autẽ animæ magis ſe tenent ex parte animæ quàm ex parte corporis vel qualitatum elementalium, propter quod prædictę diſpoſitiones organorum non videntur poſſe vocari proprie potentiæ animæ. Et ideo adhuc reſtat inquirendum ſi actus ſentiendi requirant ex parte animæ præter prædictas diſpoſitiones organorum aliquã formam quæ proprie poſſet dici potentia animæ. 24. Et circa hoc duo ſunt modi dicendi, vnus eſt quod potentiæ animæ non dicunt aliquid abſolutum additum ſuper eſſentiam animæ. Principaliores autem rationes huius opinionis Scotus tactæ ſunt in arguendo ad quæſtionem. Declarant autem hanc poſitionem per modum iſtum. Supponunt primo ꝙ forma ſubſtantialis poteſt eſſe immediatum principium alicuius operationis. Tenent enim primã opinionem quæ poſita fuit de potentiis vegetatiuis. Secundo ſupponunt quod quanto forma eſt eleuatior tanto potentia eſt eleuatior. Et hoc quia potentia correſpondet formæ. Tertio ſupponnnt quòd ea quæ ſunt diuiſa in inferioribus poſſunt eſſe vnita in ſuperioribus. Videmus enim quòd in generatione animarum vegetatiua tanquam infima dat ſolum vnicum eſſe, ſcilicet vegetatiuum, ſenſitiua autem tanquã perfectior dat duplex eſſe vitæ, ſed vnice ſcilicet vegetatiuũ & eſſe ſenſitiuum quæ ſunt vnum eſſe in animali ſicut anima ſenſitiua & vegetatiua ſunt vna eſſentia, intellectiua vero tanquam perfectiſsima dat triplex eſſe vitæ vnicæ, tamen ſcilicet eſſe vegetatiuum ſenſitiuum & intellectiuum per eandem rationem. 25. His ſuppoſitis concludunt ſuum, propoſitum ſic. Si eſſentia animæ realiter differt à ſuis potentiis, hoc eſt aut quia non poteſt eſſe immediatum principium alicuius operationis, aut quia non poteſt eſſe immediatum principium

pium operationum. Primum eſt excluſum per primam ſuppoſitionem. Secundum excluditur per ſecundam & tertiam ſuppoſitiones. Sic, quanto aliqua forma eſt eleuatior tanto potentia eius eleuatior eſt, vt dicit ſecunda ſuppoſitio. Sed forma quæ eſt eleuatior, vt forma ſenſitiua & intellectiua vnica exiſtens dat immediate plura eſſe, vt patet ex tertia ſuppoſitione. ergo potẽtia talis formę vnica exiſtens & vnum cum eſſentia poteſt ad plures operationes ſe extendere & immediate. Cum ergo fruſtra & ſine ratione ponantur plura vbi vnum ſufficit, & eſſentia animę poteſt eſſe immediatũ principium operationis non vnius tantum ſed plurium, fruſtra vt videtur adderentur potentiæ ad eſſentiam animæ. 26. Quicquid ſit de concluſione, ratio tamen iſta non placet, quia cum dicitur quòd forma perfectior vnica exiſtens dat plura eſſe immediate, ergo potentia talis formę vnica exiſtens & vnum cum eſſentia poteſt immediate principiare plures actus. Conſtat quòd non eſt ſimile quia illa plura eſſe quę dat forma perfectior non ſunt plura realiter, ſed vnum tantum includens virtute perfectiones plurium, propter quod poteſt eſſe ab vna forma includente perfectiones pluriũ, ſed actus animæ ſunt plures realiter & quædam eorum nullum ordinem habentes adinuicem, & ideo non poſſunt immediate cauſari ab vna natura realiter. Alius modus dicendi eſt quòd potentiæ ſenſitiuę differunt realiter ab eſſentia animæ.

27. RATIONES autẽ huius opinionis præter eas quæ tactę ſunt in arguendo ad quæſtionem ſunt multę quarum quædã ſunt parui ponderis & illę primo ponenter & oſtendentur defectus earum. Deinde ponentur pro eadem concluſione quædam (Thom. in ſcripto.) aliæ rationes probabiliores. 28. Primę ſunt tres. Prima talis eſt. In quibuſcunque proximum principium operationis eſt de genere ſubſtãtiæ oportet quòd operatio ſit ſubſtantia quia effectum proximum & immediatum oportet proportionari ſuæ cauſæ, ſed in ſolo deo operatio eſt ſubſtantia, In omnibus autem aliis operatio eſt accidens, ergo ſolus deus eſt qui non agit per potentiam mediam differentem à ſua eſſentia. Alia autem agunt (Thom. in ſumma.) per potentiã quæ eſt accidens, & ſic eſſentia animæ quę eſt ſubſtantia non eſt ſua potentia cum illa ſit accidens. 29. Secunda talis eſt. quia cum potentia & actus diuidant ens & quodlibet genus entis oportet quòd ad idem genus referantur potentia & actus, & ideo ſi actus non eſt in genere ſubſtantiæ, potentia quæ ad illum actum ordinatur non poteſt eſſe in genere ſubſtantiæ, operatio autem animæ non eſt in genere ſubſtantiæ, ſed in ſolo deo cuius operatio eſt eius eſſentia, vnde dei potentia quæ eſt principium operationis eſt ipſa dei eſſentia quod non poteſt eſſe verũ neq; in aĩa neq; in aliqua creatura .30. Tertia talis eſt, quia anima ſecundũ ſuam ſubſtantiam eſt actus. Si ergo ipſa eſſentia animæ eſſet immediatum principium operationis ſemper habens animam actu, haberet opera vitæ ſicut ſemper habens animam actu, eſt viuum. non enim inquantum eſt forma eſt actus ordinatus ad vlteriorem actum, ſed eſt vltimus terminus generationis. vnde quod ſit in potentia ad hunc vel ad alium actum hoc non competit ei ſecundum ſuam eſſentiam inquantum eſt forma, ſed ſecundum ſuam potentiam, & ſic ipſa anima ſecundum quòd ſubeſt ſuæ potentiæ dicitur actus primus ordinatus ad actum ſecundum. Inuenitur autem habens animam non ſemper eſſe in actu operum vitæ. vnde & in diffinitione animæ dicitur quòd eſt actus corporis potentia vitam habentes, quæ tamẽ potentia non obiicit animam. Relinquitur ergo quod eſſentia animæ non eſt eius potentia: nihil enim eſt in potentia ſecundũ actum inquantum eſt actus.

31. HEC autem opinio quanuis communius teneatur quam prima, rationes tamen adductæ pro ea ſunt defectuoſę valde, ꝙ patet diſcurrendo per ſingulas. Cum enim primo dicitur quod in quibuſcunque principium operationis proximum eſt de genere ſubſtantiæ oportet quod operatio ſit ſubſtantia, quia cauſa & effectus proximus & immediatis proportionantur hic eſt multiplex defectus. vnus quia hic accipitur operatio ~~probatione~~ intra manente: vt ſunt cognoſcere appetere, de quibus ſolum & earum principiis ſeu cauſis proximis & immediatis nunc agitur, propter quod illud quod inducitur de tali operatione diuina nõ eſt ad propoſitum. Ipſa enim non eſt ſubſtantia propter hoc ꝙ principium eius ſit ſubſtantia, quia nec cauſam habet nec principium. 32. Sed hoc omiſſo videamus de veritate maioris propoſitionis in ſe. Cum enim ſit duplex principium actiuum ſcz & paſſiuum. Si intelligatur de paſſiuo principio falſa eſt, neceſſe enim eſt quòd ſubſtantia ſit principium immediate inceptiuum alicuius accidentis vt prius probatum eſt, & ideo ſi operatio eſt accidens, non ſequitur ex hoc quod proximum ſuum principium paſſiuum & receptiuè ſint accidens, nec propter hoc deficit proportio inter talem cauſam & talem effectum, immo in hoc eſt proportio receptiui & receptibilis quod receptibile ſit inherens quod competit accidenti, & receptiuum ſit per ſe ſtans quod cõpetit ſubſtantiæ. 33. Si autem prima maior propoſitio intelligatur de principio actiuo tunc non eſt ad propoſitum. Si ponatur ꝙ potentia ſenſitiua non ſe habeat ad actum ſentiendi actiue, ſed ſolum paſſiue ſicut communius ponitur. Sed dato ꝙ ſe haberet actiue adhuc illa maior eſſet falſa, quia lux ſolis eſt ab aliquo effectiue, & nõ ab alio corpore q̃ à ſole lucente ſecundum philoſophos omnes, quia ſol inter corpora lucentia lumen influit aliis & non recipit, ideo lux ſolis vel eſt effectiue à ſubſtantia ſolis, vel à dante ſubſtantiam. Et quicquid horum detur ſemper habetur quòd lux ſolis quæ ſemper eſt vere accidens ſit à ſubſtantia tanquam à principio actiuo. Et pari ratione non oportet ꝙ ſi principium actiuum operationis ſit ſubſtantia quòd operatio ſit ſubſtantia, nec iſtud eſt contra proportionem cauſæ & effectus, quia effectus æquiuocus non æquatur ſuæ cauſæ, ſed deficit ab ea. Et ideo quamuis contra prædictam proportionem eſſet ſi effectus eſſet ſubſtantia, & cauſa eius præciſa eſſet accidens, quia tunc effectus excederet ſuam cauſam, tamen non ſic eſt ſi cauſa productiua ſit ſubſtantia & effectus productus ſit accidens, omnes enim doctores concedunt quòd deus qui agit per ſubſtantiam ſuam producit immediate gratiam quæ eſt accidens, non obſtante ergo quòd operatio ſentiendi ſit accidens principium productiuum eius quod vocamus potentiam poteſt eſſe ſubſtantia. 34. Adhuc ſi oporteret operationem eſſe ſubſtantiam quando principium eius eſt ſubſtantia, hoc eſſet ſolum modo verum de principio totali & præciſo, & non de principio partiali, potentia autem ſenſitiua non eſt totale principium ſentiẽdi, ſed partiale, concurrit enim cum ea obiectum & ſpecies ſeu aliqua impreſsio obiecti quorum vtrunque eſt accidens, propter quod non oportet ſi potentia ſit ſubſtantia quòd operatio ſit ſubſtantia, ſed poteſt eſſe accidens cum in principio eius totali includatur accidens, & ſic patet quòd prima ratio multipliciter deficit.

35. Secunda etiam ratio procedit in æquiuoco de potentia & actu. (Solutio Scoti.) Potentia enim & actus qui diuidunt ens & quodlibet genus entis, & potentia & actus de quibus nunc loquimur æquiuoce dicuntur. Cum enim dicimus ens & quodlibet genus entis diuidi per actum & potentiam non importatur aliquid realiter aliud per vnum quàm per aliud, ſed importatur idem ſub alio modo eſſendi, ſicut dicimus hominem in actu & hominem in potẽtia, albedinem in actu & albedinem in potentia, & ſic de rebus aliorum generum, & ſic actus & potentia ſunt in eodem prædicamẽto & in eodem genere proximo, nec non in eadem ſpecie, ſicut homo in actu & homo in potentia ſunt in prædicamento ſubſtantiæ, & albedo in actu & albedo in potentia ſunt in prædicamento qualitatis, & ſic de aliis. Potentia autem de qua nunc loquimur eſt principium actiuum vel paſſiuum, & actus eſt operatio producta vel recepta. Et hoc modo potentia & actus nõ diuidunt ens, nec quodlibet genus entis. Non enim omne ens eſt operatio vel immediatum principium operationis etiam ſecundum iſtos, dicunt enim quòd in creaturis ſubſtantia nec eſt operatio, nec immediatum principium operationis. Et per eandem rationem non oportet quòd ſint in eodem prædicamento, quia pari ratione eſſent in eodem genere proximo & in eadem ſpecie quod nullus ponit. 36. Tertia ratio æque parum concludit & ſeipſam impedit. (Scoti ſolutio.) Non enim ſequitur quòd ſi eſſentia animæ ſit immediatum principium operandi quòd animal ſemper ſit actu operans, ſicut ſemper eſt actu veniens quandiu habet animam, quia anima eſt formale principium quo animal eſt viuum, ſicut albedo eſt formale principium quo corpus eſt album. Et ideo ſicut impoſsibile eſt corpus habere albedinem & non eſſe album, quia idem ſunt, ſic impoſsibile eſt animal habere animã & non eſſe animatum ſeu viuum, quia idem ſunt, ſed potentia animæ, dato quòd ſit eadem cum eſſentia non eſt hoc modo formale principium operandi quòd habere ipſam ſit eſſe operans, ſed eſt vel ſolum principium paſſiuũ, vel ſi ſit aliquo modo principium actiuum non eſt totale ſed partiale, vt dictum eſt. Illud enim quod eſt principium operationis ſolum modo paſſiue non ponit operationem niſi concurrat principium actiuum ſufficiens & totale propter quod eſſentia animæ dato quòd ſit idipſum ꝙ potentia ſua non neceſſario reddit ſuum ſubiectum actu, & ſemper operans, ſed reddit ipſum ſemper actu viuum. Nec obſtat quòd anima per eſſentiam ſuam eſt actus, quia illud quod eſt actus & forma reſpectu vnius eſt potentia actiua vel paſſiua reſpectu alterius, ſicut quantitas quæ eſt actus & forma, ſaltem accidentalis corporis eſt potentia receptiua coloris, & calor qui eſt forma ignis eſt potentia productiua alterius, immo ratio ſeipſam impedit, quia ſi potentia ſit aliquid abſolutum additum eſſentiæ animæ illud erit forma quædam & quidam actus per eſſentiam ſuam ſicut anima. Et ideo qua ratione anima non poteſt eſſe potentia, quia eſt actus per eſſentiam, & quia poneret ſubiectum ſuum ſemper ſub actu operandi, eadem ratione, nec illud additum poſſet eſſe potentia, quia eſt actus per eſſentiam ſuam, & pari ratione poneret ſubiectum ſuum ſemper ſub actu operandi ſi illa ratio valeret aliquid. 37. Aliæ autem rationes ſunt

nes ſunt

nes ſunt pro eadem concluſione,quæ videntur mihi probabiliores,quarum prima ſumitur ex natura actuum ſic,accidentia quorum eſſe conſiſtit in fieri vel ſaltem in continua habitudine ad agens,& quæ circa ſubiectum variabilia non inſunt ſubiecto niſi mediantibus accidentibus quorum eſſe non requirit continuam habitudinem ad agens & quæ ſunt circa ſubiectum inuariabilia. Sed actus animæ puta intelligere & ſentire ſunt quaſi in fieri. Requirunt enim continuam habitudinem ad agens puta ad obiectum. Sunt etiam variabiles circa animam. Non enim ſemper intelligimus aut ſentimus, ergo tales actus non inſunt nobis niſi mediantibus quibuſdam accidentibus quorum eſſe non eſt in fieri,nec in continua habitudine ad agens,quæ etiam ſunt circa animam inuariabilia tanquam habẽtia eſſe ratum & firmum in ſubiecto.Tale autem accidens quod præſupponitur ad actum vocamus potentiam,ergo potentia eſt aliquid additum eſſentiæ animæ realiter ab ipſa differens.maior declaratur, accidentia enim quæ habent eſſe debile in ſubiecto ita ꝙ requirunt continuam præſentiam agentis, ſicut lumen in aëre, & omnia accidentia quorum eſſe eſt in fieri, ſicut dealbatio, vel augmentatio & huiuſmodi non habent eſſe in ſubiecto niſi præſuppoſito quodam alio accidente quod habet eſſe ratum & firmum in ſubiecto, lumen enim præſupponit in aëre diaphaneitatẽ,motus localis præſupponit quantitatem, motus alterationis aliquam quantitatem, & de omnibus talibus ſic,& ſic patet maior,minor declarata eſt, quare &c. 38. Secundo probatur idem ex diuerſitate actuũ ſic, illud quod de ſe non dicit ordinem ad actum, ſed eſt indifferẽs ad diuerſos actus oportet quòd per aliquid determinetur ad quemlibet eorum ſi aliquem debet producere. Sed eſſentia animæ de ſe non dicit aliquem ordinem ad actum hunc vel illum, ſed eſt indifferens ad quamlibet illorum. Alioquin cum eſſentia animæ ſit vna & actus ſint plures & realiter diuerſi vnum & idẽ & ſecundum idem eſſet ſimul determinatum ad plura realiter diuerſa quod eſt inconueniens, ergo oportet quòd eſſentia animæ determinetur per aliquid ad hunc actum vel illum. Illud autem quo eſſentia determinatur ad actum vocamus potentiam, ergo potentia eſt aliquid additum ſuper eſſentiam. 39. Et ſi dicatur quòd illud additum eſt ſolus reſpectus,& non aliquid abſolutum.contra reſpectus & habitudo nunquam eſt cauſa determinationis, ſed potius determinatus reſpectus ſequitur & cauſatur à principio determinationis,verbi gratia ignis non eſt determinatus ad calefaciendum per hoc quòd habet talem habitudinem vel reſpectum,ſed calor determinat ignem ad calefaciendum, & per calorem habet determinatum reſpectum,& hoc rationabiliter.Sicut enim reſpectus ſupponit fundamentum ex quo oritur, ſic determinatus reſpectus determinatum fundamentum, ergo determinatio animæ ad hunc actum vel illum non eſt per ſolum reſpectum,ſed fit neceſſario per aliquid abſolutum quod eſt immediatum principium actus. Et illud dicimus potentiam. Et iſta ratio videtur procedere ſuppoſito ꝙ actus animæ ſint ab anima effectiuè,ſicut prima procedit ex hoc ꝙ ſint in anima ſubiectiue. 40. Tertio probatur idem ex communi dicto quod etiam habetur ex doctrina Ariſtotelis in pluribus locis libri de anima,ſcilicet quòd potentiarum animę quædam ſunt organicæ quæ vtuntur corpore vt organo,ſicut omnes potentiæ ſenſitiuæ, viſus oculo,auditus aure,& ſic de cæteris, quædam vero non ſunt organicæ,quia non vtuntur corpore vt organo,licet indigeant corpore vt ſubiecto,vt intellectus & voluntas.Et hoc ſic arguitur illę potentiæ quæ æqualiter perficiunt corpus non poſſunt diſtingui ſecundum organicum & non organicum.Sed ſi potentiæ animæ non differant realiter ab anima, & re abſoluta,tunc omnes æqualiter perficiunt corpus vel indigent corpore, ergo inter potẽtias animæ non eſſet diſtinguere quòd quædam eſſent organicæ & quædam non organicæ quod eſt contra philoſophum, & contra commune dictum maior de ſe patet,minor declaratur. Eſſentia enim animæ ſecũdum ſe æqualiter perficit totum corpus & quãlibet partem corporis.Reſpectus autem nihil perficit niſi ratione ſui fundamenti.Si ergo potentię non dicant niſi eſſentiam animæ cum reſpectu, ſequitur quòd omnes æqualiter perficiant corpus, & hæc fuit minor. 41. Quarto patet idem ex ſeparatione potentiæ ab eſſentia,vel econuerſo ſic. illa nõ ſunt idem quorum vnum manet altero corrupto,ſed eſſentia animæ manet corrupta potentia,ergo &c.maior patet,ſed minor probatur. Homo enim cæcus viuit per animam viuens efficitur cęcus,hoc autem eſt vel per ſolam priuationem actus videdi, vel per priuationem principij viſiui. Primum non poteſt dici,quia dormiens diceretur cęcus,quod non eſt verum,ergo oportet dicere ſecundum ſcilicet quòd homo ſit cæcus per priuationem principij viſiui, ſed principium videndi non eſt ſolus reſpectus qui nihil principiat aut determinat,ergo præter animam quæ manet in cæco eſt aliquid abſolutum quod eſt principium videndi, & quod per cæcitatem corrumpitur, & hæc fuit minor, ſequitur ergo concluſio, ſcilicet quòd potentiæ animę dicunt aliquid abſolutum additum eſſentiæ animæ. 42. De potentia autem intellectiua videtur idem eſſe, potiſsime propter primã & tertiam rationem quæ æque concludunt de potentia intellectiua quòd differat realiter ab eſſentia anima ſicut potentia ſenſitiua.

43. AD rationes in oppoſitum. Ad primam dicendum quòd non eſt ſimile de partibus veſtigij & de partibus imaginis, quia partes veſtigij attenduntur ſecundum ea quæ ſunt communia toti enti creato.Et ideo non dicunt aliquid additum, ſicut nec ens, partes autem imaginis attenduntur ſecundum ea quæ ſunt propria intellectuali naturæ. Et talia poſſunt ſuper fundamentum aliquid reale addere. 44. Ad ſecundam dicendum eſt quòd eſſentia animæ eſt intellectiua & ſenſitiua per ſe,nec propter hoc ſequitur quòd ipſa ſine addito poſsit in actum ſentiendi vel intelligendi, quia dicitur intellectiua & ſenſitiua per ſe ex eo quòd de natura ſua habet per ſe ordinem ad tales actus, non oportet tamen quòd immediatum. 45. Ad tertiam dicendũ ꝙ forma quæ eſt principium alicuius actus tranſeuntis in materiam exteriorem forte ſi ſeparatè ageret ſicut calor ſi ſeparare tur calefaceret,ſed forma quæ eſt principium actus manentis in ſe & quam recipit ſi ſepararetur non reciperet talem actum. Vt bi gratia diaphaneitas aëris eſt immediata ratio recipiendi lumen.Et tamen ſi ſepararetur abſque quantitate non poſſet lumẽ recipere,& ſimiliter poteſt eſſe de potentia intellectiua reſpectu actus intelligendi. 46. Ad quartam dicendum quòd materia eſt ſua potentia reſpectu eius quod primo recipit, ſcilicet reſpectu formæ ſubſtantialis. Similiter anima per ſuam eſſentiam eſt potentia receptiua eorum quæ primo inſunt ſibi, vt ſunt potentiæ,ſed ſicut materia non eſt ſua potẽtia reſpectu formarum accidentalium,ſed eas recipit mediante forma ſubſtantiali. Sic anima non eſt ſua potentia reſpectu actuum intelligendi & ſentiendi,ſed recipit tales actus mediantibus potentiis ſuperadditis,ſcilicet intellectu & ſenſu. quod dicitur de forma accidentali quæ ſimplex eſt ſua potentia,non eſt ſimile de ipſa & de ſubſtantiali, quia per ſubſtantialem conſtituitur ſuppoſitum cuius eſt eſſe & agere.Et primum quidem habet à forma ſubſtantiali,ſed ſecundum à forma accidentali quæ eſt potentia per quam agit, ſicut forma ſubſtantialis eſt primus actus per quem exiſtit, vel concedatur quod reſpectu aliquorum actuum ad quas anima ſe habet actiue eſſentia animæ idem quod potentia ſicut dictum fuit de potentiis negatiuis. ſc vegetatiuis

Quæſtio Tertia.

Vtrum memoria & intelligentia ſint vna potentia an diuerſæ.

Tho. 1. p. q. 79. ar. 7.

POſtea quæritur de partibus imaginis qualiter ſe habeant inter ſe.Et primo de memoria & intelligentia vtrum ſint vna potentia an diuerſæ. Secundo de intellectu & volũtate.Tertio quæritur de intellectu agente vtrum ſit aliquid animę noſtræ.Ad primum ſic proceditur.Et arguitur quòd memoria & intelligentia ſint potentiæ diuerſæ,quia intelligentia oritur ex memoria ſecundum Auguſtinum, ſed nihil oritur à ſeipſo,ergo memoria & intelligentia realiter ſunt diuerſa. 2. Item imago attenditur ſecundum tres potentias animæ,quę ſunt memoria intelligentia & voluntas, ſecundum eundem Auguſtinum.10. de trinitate. Sed non eſſent tres niſi memoria realiter differret ab intelligentia, ergo &c.

3. IN contrarium eſt, quia reſpectu eiuſdem actus eſt eadem potentia,ſed eundum actum quẽ Auguſtinus attribuit memoriæ ſcilicet tenere ſpecies,philoſophus. 3. de animãattribuit intellectui poſsibili dicẽs, quod anima eſt locus ſpecierum non tota ſed intellectus,quare videtur eadem eſſe potentia memoria & intellectus ſeu intelligentia.

4. RESPONSIO. circa quæſtionem iſtam eſt duplex modus dicendi in generali. Primus eſt quod memoria prout eſt pars imaginis nominat potentiam realiter ab intellectu & volũtate diſtinctam quam quidem potẽtiam dicunt eſſe intellectum agentem. 5. Duplex autem motiuum habent.Primum eſt quòd quæcunque attribuimus memorię conueniunt intellectui agenti. Duo enim conueniunt memoriæ quæ eſt pars imaginis. Primum eſt ꝙ continet ſpecies. Secundum eſt ꝙ ex ea gignitur vel oritur intelligentia.Primũ conuenit intellectui agenti.Continet enim virtualiter omnes ſpecies intelligibiles,eſt enim illud quo eſt omnia facere vt dicitur.3.de anima.Item ſecundũ ei conuenit,quia intellectus agens eſt qui cauſat velle quod eſt motiuũ intellectus.Et ideo ſecundum iſtos Augu. nomine memoriæ vocauit intellectũ agentem. Addunt etiã ꝙ hoc modo expreſsius habetur ratio imaginis. Si dicatur quòd intellectus agens tenet locum memoriæ, quia ratio parentis & gignentis veriſsime cõpetit intellectui agenti.ipſe enim format verbum quod eſt notitia ge-

tia genita. 6. Secundum motiuum eſt,quia imago trinitatis quærenda eſt in ſuprema parte animæ ſecundum Auguſtinum, intellectus autem agens eſt aliquid ſimpliciter ſupremum inter partes, animæ & ideo inconueniens eſt ipſum ſecludere ab imagine, ſecluderetur autem niſi teneret locum memorię, ergo &c. 7. Iſtud autem videtur valde extortum, ſcilicet quod intellectus agens vocetur memoria, & applicationes extortę, quia licet vtraque, ſcilicet memoria & intellectus agens contineat ſpecies æquiuoce, tamen quia intellectus agens continet ſolum virtualiter & effectiue, memoria autem continet eas formaliter & ſe habet ad eas ſubiectiue, propter quod licet pertinere vtriuſque dicatur,nomen tamen vnius trãſfertur ad alterum æquiuoce, quomodo facile eſt nomen vnius alteri imponere. 8. Item imago non ſolum ponitur quantũ ad has potentias in homine ſed in angelo.In angelo autem non ponimus intellectum agentem quæ teneat locum memorię, ergo nec in homine. 9. Secundum etiam motiuum non valet quia nondum eſt certum quòd intellectus agens inter partes animæ teneat ſupremum locum vel aliquẽ locum. Nec Auguſtinus vnquã fecit de eo mentionem nec ſub iſto nomine nec ſub alio, quia vt apparet in pluribus locis de trinitate ipſe non poſuit in ſuperiori parte animæ(quam mentem vocat niſi)memoriam intelligentiam & voluntatem,per quorum nullum vnquam intelle xit intellectum agentem. 10. Alius modus dicendi eſt quòd memoria & intelligentia ſunt realiter vna & eadem natura abſoluta ſub diuerſis officiis & actibus qui ſunt tenere ſpeciẽ vel habitudinem cognoſcere, & vti ſpeciebus & actualiter cognoſcere, quod patet quia eiuſdem potentiæ eſt habere habitum & vti habitu & non alterius,eiuſdem ergo aliter potentiæ eſt habere ſpeciem vel habitualiter cognoſcere & vti ſpeciẽ ſeu actualiter cognoſcere, ſed primum pertinet ad memoriam, ſecundum vero ad intelligentiam, ergo memoria & intelligentia ſunt vna natura & vna potentia quoad illud quod abſolute dicunt. Quod autem hæc diuerſitas actuum vel officiorum ſufficiat ad diuerſitatem partium imaginis declaratur ſic,ſecundũ potentias vt ſunt ſub actibus attenditur imago maxime & non ſecundum potentias nudas niſi ſecundum quid & imperfectè. Sed eſto quod ſit vna natura cuius ſunt duo officia vel actus, ipſa tamẽ habet duos reſpectus ſubordinatos ſecundum ordinem & originem actuum Pluralitas autẽ reſpectũ ordinatorum in eadem natura maximè repræſentat diuinam trinitatem in qua eſt vna natura abſoluta ſub reſpectibus originis.Et ideo talis pluralitas reſpectiuum ſufficit ad pluralitatem partium imaginis. Sic ergo patet quòd memoria & intelligentia ſunt vna natura abſoluta quæ dicitur memoria vt tenens ſpeciem vel habens habitum, & dicitur intelligentia vt eſt eliciens actum.

11. AD primum argumentum dicitur quòd à memoria oritur intelligentia non ſecundum id quòd ſunt vna natura,ſed ſecundum actus à quibus denominatur, quorum vnus ex neceſsitate ſupponit alterum ſicut actu intelligere ſupponit habitualiter intelligere, vel haber e ſpeciem ſecundum illos qui ponunt ſpeciẽ in intellectu. Ad aliud patet ſolutio ex iam dictis.

Quæſtio Quarta.

Vtrum intellectus & voluntas ſint eadem potentia.

Tho.1.p.q.79. ar.7.

AD ſecundum ſic proceditur. Et videtur quòd intellectus & voluntas ſint eadem potentia.Primo ſic, illę potentiæ ſunt vna & eadem quarum vnũ & idem eſt obiectum,ſed intellectus & voluntatis eſt vnum & idem obiectum, ergo intellectus & voluntas ſunt vna & eadem potentia. maior videtur manifeſta,quia potentiæ diſtinguntur ſecundum diſtinctionem obiectorum. minor probatur,quia illud idem quod apprehendit intellectus hoc vult voluntas & non aliud, ergo in idem ſubiectum fertur vtrũque. Et ſi dicatur quòd idem eſt obiectum voluntatis & intellectus,ſed ſub alia ratione,quia eſt obiectum voluntatis ſub ratione boni,intellectus autem ſub ratione entis vel veri, quæ diuerſitas rationis in obiecto ſufficiẽtur arguit diuerſitatem realem in potentiis.Idem enim lac eſt obiectũ viſus inquantum album,& guſtus inquantũ dulce. Et ſimiliter vitur in propoſito eſſe. Contra rationesobiectorum per quas diuerſificatur potentiæ ſunt rationes reales quas diffinitiones indicant nec vna includit aliam, & non ſunt rationes nominum tantum ſicut patet in exemplo poſito de albedine & de dulcedine lactis,differunt enim realiter nec vna includit alteram. Rationes autem quas format intellectus ex diuerſis habitudinibus rerum ſunt rationes nominum,eo quòd ſecundum ipſas eidem rei imponũtur diuerſa nomina. Et iſtæ non diuerſificãtur per potentias, quia cum poſſunt eſſe quaſi infinitæ ſaltem nobis indeterminatę ſunt, ſequeretur quod eſſent quaſi infinitæ potentiæ, vel ſaltem nobis indeterminatæ,quod videtur falſum. Rationes autem boni entis & veri ſunt rationes nominum tantum. In re enim idem eſt entitas,bonitas & veritas, ſed intellectus appræhendens eandem rem ſecundum ſe vel in comparatione ad intellectum aut ad aliam rem imponit ei diuerſa nomina ſcilicet entis veri & boni, ergo cum iſtæ ſint diuerſæ rationes nominum tantum non poſſunt arguere diuerſitatem potentiarum. Item appetitus ſenſitiuus nõ differt à potẽtia ſenſitiua, ergo nec appetitus intellectiuus qui eſt volũtas differt ab intellectu,cõſequentia patet per ſimile,probatio antecedentis, quia ſi appetitus ſenſitiuus differret à ſenſu cum non differat ab eo quo ad ſubiectum ſed ſint in eodem ſubiecto, vt patet in libro de anima, ſequeretur quòd tot eſſent appetitus ſenſitiui quot ſunt potentiæ ſenſitiuæ,quia ad ſolam appræhenſionem cuiuſlibet potentiæ ſenſitiuæ ſequetur propria delectatio vel triſtitia quæ ſunt actus appetitus, hoc autem non dicimus, ergo &c. Item delectatio eſt actus appetitus, ſed omnis potentia cognitiua delectatur in actu & obiecto ſibi conuenienti, ergo omnis potentia cognitiua eſt eſſentialiter appetitus. 2.cap.3.

4. IN contrarium eſt philoſophus ſecundo de anima, qui diſtinguit appetitum contra ſenſum,& intellectũ,in hoc manifeſte innuens appetitum ſenſitiuum eſſe aliam potentiam à ſenſu, & intellectiuum(quæ dicitur voluntas eſſe)aliam potentiam ab intellectu. Cap. 3.

5. RESPONSIO. omnes communiter dicunt quòd voluntas eſt alia potentia ab intellectu,quomodo autem ſit alia eſt duplex modus dicendi.Vnus eſt quòd intellectus & voluntas differunt realiter nõ ſolum reſpectibus, ſed abſoluto,cuius ratio eſt duplex. 6. Prima eſt quòd potentia dicit principium actus, ſed ſolus reſpectus non poteſt actum principiare, ergo quæ ſunt principia diuerſorum actuum non differunt ſolum ſecundum reſpectum,ſed per aliquid abſolutum. Intellectus autem & voluntas ſunt principia diuerſorum actuũ qui ſunt intelligere & velle, ergo &c. 7. Secunda eſt quia ſi ſola diuerſitas reſpectuũ ſufficeret ad diuerſitatem potentiarum tunc ſicut intellectus & voluntas ſunt duæ potentiæ propter duos reſpectus ad duos actus, ita memoria & intelligentia eſſent duæ potentiæ propter duos reſpectus ad duos actus,qui ſunt habere ſpeciem, & intelligere. 8. Hoc autem non dicimus,ergo &c. Alius modus dicendi eſt qui videtur mihi probabilior quòd vna res abſoluta ſiue eſſentia animæ,ſiue aliquid additum eſſentiæ,vt verius credo, eſt intellectus & voluntas habens rationem duarum potentiarũ propter hoc quòd eſt principium duorum actuum ſubordinatorum qui ſunt intelligere & velle. Ita quòd intellectus & volũtas in nullo abſoluto differunt, ſed ſolum per reſpectum ad diuerſos actus. 9. Confirmatur autem hæc opinio rationibus & auctoritatibus.Prima ratio talis eſt,nos diſtinguimus duplicem appetitum naturalem qui non ſequitur aliquam cognitionem,& animalem qui ſequitur cognitionem compræhendendo ſub animali appetitum ſenſitiuum & intellectiuum.Ex hoc ſic arguitur, appetitus naturalis non differt per eſſentiam à natura quam ſequitur ſicut appetitus materiæ non differt à materia, & appetitus grauitatis non differt à grauitate,ergo appetitus animalis ſiue ſenſitiuus ſiue intellectiuus qui dicitur voluntas non differt naturaliter à potentia cognitiua,quam ſequitur, antecedens patet,conſequentia vero tenet per ſimile. 10. Ad hoc reſpondetur quòd non eſt ſimile de appetitu naturali & de appetitu cognitiuo, quia ad perfectiorem actum plura requiruntur quàm ad imperfectiorem.Et quia appetere perfectior actus eſt in cognoſcentibus quàm in rebus naturalibus,ideo non oportet ſi forma naturalis ſufficiat ad principiandum talem actum in naturalibus q̃ potentia cognitiua ſufficiat ad principiandum perfectiorem actum, ſed oportet addere ſpecialem potentiam appetitiuam. 11. Sed iſtud nõ valet,quia ad perfectiorem actum ſufficit perfectius principium proportionatum,nec oportet plurificare principia. Sicut autem appetere in cognoſcentibus eſt perfectior actus quàm ſit actus appetitus purè naturalis,ſic natura cognitiua perfectior eſt quàm non cognitiua,propter quod ſi vna ſufficiat ad principiandum actum ſuum ſine alio addito eadem ratione & altera. 12. Secunda ratio talis eſt, fruſtra ponuntur plura vbi vnum ſufficit.Sed vna natura abſoluta ſufficit ad principiandum cognoſcere & appetere,ergo fruſtra ponerentur plures naturæ abſolutæ quarum vna eſſet cognitiua & altera appetitiua. minor probatur, quia actus differentes & ſubordinati poſſunt eſſe ab eodem principio abſoluto. Sicut ab eodem lumine ſolis eſt illuminatio & calefactio aëris, nunc eſt ita quòd cognoſcere & appetere ſunt duo actus genere differentes & ſubordinati adinuicem,quia appetere ſenſitiuum & intellectiuum ſupponunt cognoſcere, ergo poſſunt eſſe ab eodem principio abſoluto.

13. Ter-

13. Tertia ratio talis eſt. omnis virtus non cognoſcens fertur in obiectum ſuum naturaliter & non liberè, ſed voluntas in eligendo fertur in obiectum ſuum liberè, ergo ipſa non eſt non cognoſcens ſed cognoſcens, ſed in ſuperiori parte animæ in qua eſt voluntas nulla potentia eſt cognoſcens niſi intellectus, ergo voluntas & intellectus ſunt eadem natura. maior patet quia omne agens liberum habet iudicare de actu ſuo, alioquin non imputaretur ei, & per eandem potentiam per quam eſt liberum habet huiuſmodi iudicium, quia potentia non eſt libera ex hoc quòd eſt in ſuppoſito libero, alioquin omnes potentiæ hominis eſſent liberæ quod non eſt verum, ſed ſuppoſitum eſt liberum quia habet potentiam liberam. Si ergo de ratione libertatis eſt habere iudicium ſui actus, neceſſe eſt ꝙ illa potentia per quam homo eſt liber ſit iudicatiua ſui actus quod non poteſt conuenire niſi potentiæ cognitiuæ, & hæc fuit maior, minor autem conceditur etiam ab omnibus, quare &c. Ex quo patet quòd ſequi cognitionem & non eſſe cognoſcentem non ſufficit ad hoc quòd potentia ſit libera, alioquin potẽtiæ corporales motiuæ in nobis eſſent liberæ, quia in actibus ſuis qui ſunt currere, percutere & huiuſmodi ſequitur cognitionem liberam, hoc autem eſt falſum, quia ſunt purè ſeruiles obedientes rationi principatu deſpolito vt dicitur primo politicorum, ergo ſequi cognitionem liberam non ſufficit ad libertatem potentiæ. 14. Quarta ratio talis eſt. ſi intellectus & voluntas eſſent diuerſæ potetiæ abſolute deus poſſet cauſare velle in voluntate abſque hoc ꝙ cognoſcere præcederet in intellectu, conſequens eſt impoſsibile, ergo & antecedens. Quod conſequens ſit impoſsibile patet, quia ſi velle poſſet eſſe in voluntate abſq; hoc ꝙ cognoſcere præcederet in intellectu tunc poſſemus amare incognita quod eſt impoſsibile ſicut tractat Augu. lib. de tri. 11. ca. 2. & ſic patet impoſsibilitas conſequentis. conſequentia autem probatur ſic. Si intellectus & voluntas ſint naturę abſolute diſtinctæ tunc velle non dependet ab intelligere tanquam à ſubiecto, nec tanquam à diſpoſitione ſubiecti, quia quodlibet eorum habet aliud & aliud pro ſubiecto, neque ſicut à forma quia formæ non eſt forma, neque ſicut à fine quia in practicis velle non eſt propter cognoſcere, ſed potius econuerſo. Si ergo dependent ab ipſo hoc eſt ſolum ſicut à cauſa efficiente, ſed illam deus poteſt ſupplere, ergo deus poterit cauſare velle in voluntate noſtra abſque hoc quòd cognoſcere præcedat in intellectu. 15. Si dicatur quòd velle dependet ad obiectum ſicut ad ſuum terminum correlatiuum à qua dependentia non poteſt abſolui. Et ideo neceſſario præſupponit intelligere, quod ei oſtendit & præſentat ſuum obiectum. 16. Non valet, quia correlatiuum vt correlatiuum nõ præexigitur tempore vel natura, ſed ſolum coexigitur, correlatiua enim ſunt ſimul natura & intellectu, & iſta coexigentia & ſimultas conſiſtit in hoc quòd proportionabiliter poſita ſe ponunt, & perempta ſe perimunt, & eo ꝙ dicuntur ad ſeinuicem, propter quod ex eo quòd velle ſe correlatiue habet ad ſuum obiectum ſolum ſequitur ꝙ ſi velle eſt quòd aliquid ſit volitum, & ſi aliquid ſit volitum quòd ſit aliquod velle, ſed quòd volitum ſit præintellectum vel cointellectum nullo modo ſequitur ex ratione correlatiuorum, ex qua ſola procedit inſtantia præ[illegible]ta. 17. Si ergo oportet quòd per intelligere præſentetur & oſtendatur obiectum voluntati hoc non eſt inquantum obiectum eſt ſuum correlatiuũ, quia ſic non poteſt procedere, ſed inquantum eſt motiuum ad volendum quam motionem deus poteſt facere ſine obiecto vt dictum fuit, & ſic ſemper redibit propoſitum, ſcilicet quòd deus poterit creare velle ſine intelligere, & ſic patet quòd ſi intellectus & voluntas ſint diſtinctæ naturæ abſolute deus poterit creare velle ſine cognoſcere quod videtur impoſsibile. Si autem intellectus & voluntas ponantur eſſe vna natura abſoluta, tunc de facili poteſt oſtẽdi quare velle neceſſario præſupponit intelligere. Sicut enim quodlibet accidens non poteſt eſſe in quolibet ſubiecto, vt quantitas vel albedo in angelo, aut intellectus in lapide, nec quodlibet accidens in ſuo ſubiecto niſi prꝛuia certa diſpoſitione, vt motus naturalis deorſum non poteſt eſſe niſi in corpore habẽte grauitatem, nec motus naturalis ſurſum niſi in corpore habente leuitatem, ſic in illa natura abſoluta quæ mens dicitur non poteſt eſſe velle quod eſt quaſi motus vel inclinatio voluntatis niſi præcedat cognitio quæ eſt forma ſecundum quam menti conuenit inclinari, ſicut per grauitatem vel leuitatem conuenit corporibus moueri & inclinari ad certa loca. 18. Et ſi dicatur quòd hoc idem poteſt ſaluari poſito quòd intellectus & voluntas ſint diſtincta in abſolutis, quia diceretur quòd voluntas non eſt nec eſſe poteſt in anima niſi mediante intellectu & per conſequens nec velle niſi mediante intelligere, quia qualis ordo eſt inter potentias talis eſt inter actus. 19. Non valet quia aut ordo inter intellectum & voluntatem eſt ſecundum habitudinem diſpoſitionis ſubiecti ad accidens aut non. Si non nihil ad propoſitum. Si ſic talis ordo non poteſt eſſe inter actus, niſi diceretur quòd intelligere eſſet ſubiectiue in voluntate & mediante ipſo recipetur ipſum velle, quod non poteſt dici ponendo iſtas potentias diſtinctas ſecundum abſoluta, quia voluntas eſſet intelligens cũ in ipſa eſſet intellectio, & per conſequens ipſa eſſet intellectus quod eſt oppoſitum poſiti. 20. Ad idem eſt expreſſa auctoritas beati Auguſtini quarto de trinitate cap. 10. vbi dicit ſic. hæc tria memoria, intelligentia, & voluntas non ſunt tres vitæ, ſed vna vita, nec tres mentes ſed vna mens, nec tres ſubſtantiæ ſed vna ſubſtantia. Memoria quippe quod vita, mens & ſubſtantia dicitur ad ſe ipſam dicitur. Quod verò memoria ad aliquid relatiue dicitur hoc de intelligentia quoque & voluntate dixerim. Intelligẽtia quippe & voluntas ad aliquid dicatur, vita autem vnaquæque ad ſeipſam & mens & eſſentia, quocirca hæc tria eo ſunt vnum quo vna vita, vna mens, vna eſſentia, & quicquid aliud ad ſe ipſam ſingula dicuntur etiam ſimul ſinguläriter non pluraliter dicuntur, eo verò tria ſunt quo ſe ad ſe inuicem referuntur. Item. 12. libro ca. 3. dicit intellectum noſtrum & appetitum rationalem eſſe in vna mentis natura ſicut rationem ſuperiorem & inferiorem. De quibus certum eſt quòd non differunt per naturas abſolutas vt in principio ſequentis cap. dicit idem Auguſtinus. Ex his ergo expreſſè patet quòd ſecundum Auguſtinum hæc tria memoria, intelligentia & voluntas in nullo abſoluto differunt, ſed ſolum reſpectibus, & ſecundum hoc multo expreſsior eſt in eis imago trinitatis quàm ſecundum opinionem oppoſitam.

21. Ad rationes alterius opinionis facile eſt reſpondere. Ad primam cum dicit quòd potentia cum nominat principium actus ꝙ non poteſt eſſe ſolus reſpectus, verum eſt, ſed cum diceretur ꝙ principia diuerſorum actuum differunt ſecundum aliquid abſolutum, hic dicendum eſt quòd hoc habet veritatem quando actus nullum ordinem habẽt ad ſe ſed quilibet eorũ æque immediate ſe habet ad potentiam. Nec vnus ſupponit alterum ſicut videre & audire, ſed quãdo vnus actus ſupponit alterum, quia ſunt ſubordinati inuicem & differentes genere, tales actus poſſunt eſſe ab eodem principio abſoluto ordine quodam, vel vnus mediante altero, ſicut ſol per eandem lucem illuminat aërem & illuminando calefacit, tales autem actus ſunt intelligere & velle, & vniuerſaliter cognoſcere & appetere, propter quod poſſunt eſſe ab eadem natura abſoluta. 22. Ad ſecundam rationem dicendum quòd ſecundum veritatem & intentionem Auguſtini tantum differt memoria ab intelligentia ſicut intellectus à voluntate, quòd autem philoſophus nec ſic fecit mentionem de eorũ diuerſitate cauſa poteſt eſſe quia actus memoriæ ſi ſit tenere ſpeciem, ſicut quidam dicunt, videtur quòd ſecundum genus eſſet communis rebus inanimatis quæ aliquas formas in ſe retinent, propter quod minus videtur eſſe actus animæ quàm intelligere & velle. Et ideo de differentia memoriæ ab intelligentia quæ fit per reſpectum ad ſuos actus nõ curauit philoſophus facere tantam mentionem.

23. RATIONES principales quæ ſunt pro hac concluſione concedendæ ſunt. Ad rationes autem in contrarium dicendum, quòd philoſophus diſtinguit appetitum contra ſenſum & intellectum, non quia inter ſe differant per naturas abſolutas, ſed propter diuerſitatem actuum, qui cum principientur ab eadẽ natura abſoluta ordine quodam, illa ſortitur nomina pluriũ potentiarum propter pluralitatem actuum quorum eſt principium.

Quæſtio Quinta.
Vtrum ponendus ſit intellectus agens in anima.

Th. 1. p. q. 49. ar. 3.



D tertium ſic proceditur. Et videtur ꝙ neceſſarium ſit ponere intellectũ agentem partem animæ noſtræ, quia operatio arguit formam ſecundum commentatorem, ſed nos experimur nos abſtrahere formas vtiles quod eſt opus intellectus agentis, ergo in nobis eſt intellectus agens. 2. Item obiectum præexiſtit actui potentiæ cuius eſt obiectum, ſed velle eſt obiectũ intellectus poſsibilis, ergo præexiſtit actioni intellectus poſsibilis, ſed non poterit præexiſtere niſi fiat per operationem alicuius potentiæ animæ, quia res de ſe non eſt vtilis, nulli autem potentiæ attribuitur, quòd faciat vtilitatem in rebus niſi intellectui agenti cui commentator attribuit hanc operationem ſupra procemium de anima. Ad idem ob antiphi anis 3. de aiã/

3. IN contrarium arguitur, quia ſi oporteret ponere intellectum agentem, hoc eſſet vel vt eſſet principium paſsiuum & receptiuum actus intelligendi, vel vt eſſet principium actiuũ, propter primum non oportet, quia ad illud ordinatur intellectus poſsibilis, nec propter ſecundũ, quia intelligere eſt operatio manens in

nons in agente,vt patet ex.2. metaphyſicæ,ergo non eſt aliud actiuum à receptiuo ,quia intellectus poſsibilis ſufficit & omnis alius intellectus ſuperfluit.

4. RESPONSIO,quia potẽtię innoteſcũt per actus,operatio etiam fecit ſcire formam vt aſſumptum eſt in arguendo, ideo ſi neceſſarium eſt ponere intellectum agentem hoc erit propter aliquam operationem eius neceſſariam ad actum intelligendi, operatio autem intellectus agentis non poteſt intelligi niſi in fantaſmata vel niſi in intellectum poſsibilem, ſed nec in fentaſmata nec in intellectum poſsibilem habet aliquam actionem vt declarabitur,ergo fictitium eſt ponere intellectum agentem. 5. Aſſumptum probatur quantum ad vtramque partem. Et primo quòd non agat in fantaſmata quia ſi intellectus ageret in fantaſmata hoc eſſet vel aliquid imprimendo vel aliquid abſtrahendo ſed intellectus agens nec imprimit aliquid in fantaſmata, nec aliquid abſtrahit ab eis,ergo nullo modo agit in fantaſmata.minor probatur ſecundum duas partes quas habet. Et primo quãtum ad primam partem ſcilicet,quod non agat in fantaſmata eis aliquid imprimendo primo ſic, omnis virtus quæ recipitur in corpore & nec infra nec eadem ſecundũ ſpeciem poteſt eſſe niſi in corpore eſt mere corporea non obſtante quod ipſa ſit effectiue à ſpiritu creato,vel increata,ſed quęcũque virtus impreſſa fantaſmatibus ab intellectu agente eſt in corpore,vt de ſe patet, & ipſa nec eadem ſecundum ſpeciem poteſt eſſe niſi in corpore, & ſpiritu nulla eſt communis proprietas recipiendi aliquid vnũ & vniuocum, ergo illa virtus ſi qua eſſet mere eſt corporea, ſed per talem virtutem non poteſt mouere fantaſia intellectum poſsibilem cum ſit pure corporea ea ratione qua non poteſt ſecundum ſe, ergo talis virtus fruſtra ponitur,cum tota ratio ponendi ipſam ſit, vt ipſa ſit fantaſmatibus ratio mouendi intellectum poſsibilem. maior patet quia de re eſt iudicandum potius quòd ſit corporea, vel incorporea ex hoc quod natura rei requirit quã ex agẽte extrinſeco. Id eſt equiuoco à qua quãdoq; poteſt producitã corporeũ quàm incorporeũ,minor declarata eſt,quare &c.

6. SECVNDO quia ſi angelus nõ poteſt in materiã corporalibus imprimere formã immediate videtur quòd multo minus hoc poſſet intellectus agens, fantaſia autem eſt quid corporeum,ergo intellectus agens nullam formam poteſt fantaſmatibus imprimere,& ſic patet primum membrum minoris propoſitionis, ſcilicet quòd intellectus agens non agit in fantaſmata aliquid imprimendo.

7. SECVNDA pars probatur,ſcilicet quòd ītellectus agẽs non agit in fantaſmata aliquid abſtrahẽdo, vel remouẽdo, quia illa abſtractio vel eſſet realis,vel ſecundum rationem,non realis quia talis realis abſtractio, vel eſſet realiter ſeparatio alicuius præexiſtentis actu in fantaſmatibus, ſicut abſtrahitur vel ſeparatur lapis ab altero lapide, vel ſicut ſeparatur accidens à ſubiecto per corruptionem accidentis, vel alio modo virtute diuina, vel talis abſtractio vocaretur eductio alicuius de potentia ad actum ſicut forma dicitur educi, vel abſtrahit de potentia ſubiecti. Primum non poteſt dici,quia nihil eſt actu in fantaſmatibus quod deſinat in eis eſſe da præſentiam intellectus agentis, neque per corruptionem neque per tranſlationem ad intellectum poſsibilem tanquam prius eſſet in fantaſmatibus & poſtea,in intellectu poſsibili quia forma non migrat de ſubiecto in ſubiectum,nec ſecundum poteſt dici quia cum aliqua forma eductur de potentia in actum, ipſa educta eſt in illo tanquã in ſubiecto de cuius potentia educitur. Si ergo intellectus agẽs de potentia paſsiua fantaſmatum educeret aliquam formam ſiue eſſet ſpecies intelligibilis ſiue quęcunque alia forma ipſa educta eſſet in fantaſmatibus ſicut in ſubiecto,& ita intellectus agẽs ageret in fantaſmata aliquid imprimẽdo ſcilicet formam illam quã educeret,& ſic rediret primum membrum immediate prius reprobatũ. Talis ergo abſtractio non poteſt eſſe realis. 8. Item nec talis abſtractio poteſt eſſe ſecundum rationem ſolum, quia omnis actio rationis eſt cognoſcentis circa cognitum obiectiue intellectus, ſed agens non agit circa fantaſmata ſicut cognoſcẽs circa cognita, quia nec intellectus agens fantaſmata cognoſcit, nec ſua actio eſt cognitio,immo preſupponitur omni cognitioni intellectuali ſecundum ponentes ipſam, ergo ſua actio circa fantaſmata non eſt abſtractio ſecundum rationem,nullo ergo modo agit in ea nec aliquid imprimendo nec aliquid abſtrahendo, neque ſecundum rem, neque ſecundum rationem. 9. Item ad quid fieret talis abſtractio, non vt repræſentaretur quidditas intellectui abſque cõditionibus indiuiduantibus quod dicunt ponẽtes intellectum agentem agere circa fantaſmata abſtrahendo. 10. Dicunt enim quod illud facit intellectus agens circa quidditatem & fantaſmata ſeparandõ, & abſtrahendo ea ſecundum rationem quod dicebat plato fieri circa ideas ſecundum rem. Et ideo ſicut ideę ſeparatæ ſecundum rem ab indiuiduis materialibus eſſent ſecundum ſe intelligibiles vt ponebat plato,ſic quiddias ſecundum rationem à fantaſmatibus & conditionibus indiuiduantibus efficitur ſecundum ſe intelligibilis vt iſti dicunt.

11. Sed iſtud nihil valet primo quia nullo modo oſtẽdũt quomodo intellectus agens ſepararet ſecundum rationem quidditatem à conditionibus indiuiduantibus ſub quibus repræſentatur in fantaſmatibus. Et ideo illa facilitate qua hoc dicunt poteſt etiã negari, maximè cum probatum ſit quòd talis abſtractio non poteſt fieri per intellectum agentem cum actio eius circa quidditatem & fantaſmata non ſit intellectio. 12. Quòd etiam patet ſecundo ex alio,quia ſtante reali impedimento alicuius actionis impoſsibile eſt ſequi actionem vt patet in trabe impediente deſcenſum lapidis,& tenebris impedientibus viſum. Quãdiu enim trabs manet ſub lapide,& tenebrę ſunt in medio,nec lapis poteſt deſcendere,nec oculus videre, ſed illud quod impedit repræſentationem quidditatis vniuerſaliter eſt materialis & indiuidualis conditio fantaſmatum & ipſimet dicunt. Cum ergo illud nũquã amoueatur à fantaſmatibus per quancunque actionem intellectus agentis,nec per illam abſtractionem rationis quam ponunt, ſequitur q; fantaſmata per talem abſtractionem nunquam poterunt repreſentare quidditatẽ vniuerſalẽ ſed ſuper conditionibus ſingularib⁹. Aliter autẽ nõ repreſentetur quidditas ītellectui niſi per fantaſmata ſecundum iſtos, quia non ponunt quòd à fantaſmatatibus abſtrahatur aliqua ſpecies quæ ſit repreſentatiua quid ditatis ergo talis abſtractio non ſufficit ad repræſentãdum quidditatem vniuerſalem.

13. TERTIO,quia cõſequẽtia quã faciũt nulla eſt. Nõ enim ſequitur ſeparatio realis quam ponebat plato ſufficiebat ſecundum ipſum ad fingẽdum ideas per ſe intelligibiles, ergo ſeparatio rationis quam tu ponis ſufficit ad faciendũ quidditatem per ſe intellibigilẽ. ſicut non ſequitur realis amotio trabis ſufficit ad ſufficit ad hoc vt lapis deſcendat. ergo amotio eius ſecundũ rationem ſufficit ad illud idem. Sic ergo patet quod intellectus agens non agit in fantaſmata aliquid imprimẽdo, nec aliquid abſtrahendo. ergo nullo modo. 14. Sed diceret aliquis quòd hæc diuiſio ſit inſufficiens quia intellectus agens agit in fantaſmata dando eis virtutem mouendi intellectum poſsibilem non quidem aliquid imprimendo nec abſtrahendo,ſed ſolum aſsiſtendo & ponitur ſimile, quia lumen dat colori, virtutem mouendi viſum, & tamen nihil imprimit colori nec à colore aliquid abſtrahit ſed tantum aſſiſtit,& eodem modo poteſt eſſe circa intellectum agentem & fantaſmata vt videtur. 15. Iſtud autem eſt mirabile quòd aliquid det alteri virtutem,& tamen non influat,nec impedimentum tollat ſed ſolum aſsiſtat. Hoc enim videtur implicare contradictionẽ ſcilicet quòd det virtutẽ nihil dãdo,ſed & exemplum procedit ex ignorantia,lumen ei non requiritur ad videndum propter colorem vt det ei virtutem mouendi viſum cum color ex ſe habeat virtutem, ſed propter medium & organũ quæ non ſunt ſuſceptiua actionis coloris niſi ſint illuminata,vel ex alia cauſa. Et ideo non eſt mirum ſi ex falſo aſſumpto concluſum eſt aliud falſum. Non ergo oportet ponere intellectum agentem ex actione eius circa fantaſmata, quia nulla eſt vt probatum eſt, & hæc eſt prima pars principalis deductionis.

16. Secunda pars principalis videlicet quod non ſit neceſſe ponere intellectum agentem propter aliquam actionem eius in intellectum poſsibilem, Patet ſic quod actio eius in intellectum poſsibilem non poteſt intelligi niſi duobus modis. Primo ſic q; intellectus agens ſolus agat in poſsibilem, fantaſma autem nihil agat nec coagat ſed ſolum ſe habeat obiectiue. Secundo ſic quòd tam intellectus agens quàm fantaſma agant in intellectum poſsibilem tanquam duo imperfecta agentia ſupplentia vicem vnius perfecti agentis, eodem modo quo duo homines trahunt nauem quorum neuter per ſe ſufficeret. 17. Primum nõ poteſt dici ſcilicet quòd ſolus intellectus agens agat in poſsibilẽ & fantaſmata nihil omnino agant ſed ſolum ſe habeant obiectiue vel terminatiue, quia ſi ad cognitionem non requiritur quòd obiectiuum vel repræſentans ipſum aliquid agat in potentia,ſed ſolum quod ei repræſentetur cum ſenſus ſufficiat ad appræhendendum obiectum ſibi propoſitum ſine alio mouente,non video quare intellectus non ſufficiat ad illud idem abſque hoc quod præter obiectum ſibi propoſitum ponatur intellectus agens mouens ipſum niſi redeatur ad illud quòd fantaſmata non ſufficienter repræſentant obiectum intellectui poſsibili niſi per actionẽ intellectus agentis circa ipſum, ſed de hoc non agitur nunc quia actum eſt ſupra, ſed ſolum nunc quæritur de operatione intellectus agentis in poſsibilem an ſit neceſſaria ad actum intelligendi ſuppoſita præſentia obiecti. & patet quòd non, ſicut ad ſentiendum non requiritur aliud agens ſed tantũ præſentia obiecti.

18. ITEM, idem manens idem & reſpectu eiuſdem ſemper natum eſt facere idem potiſsime ſi agat ex neceſsitate naturę vt patet ex ſecundo de generatione, ſed intellectus agens agit ex neceſsitate naturæ & manet ſemper idem ſecundum ſe & in habitudine ad poſsibilem quantuncunque fantaſma quod eſt obiectum intellectui varietur, ergo ab initio creationis animæ ſem-

per

per fecit idē in intellectu poſsibili non obſtante diuerſitate fantaſmatum quę ei obiiciuntur.quia illa non agunt,nec coagunt ſecundum hanc opinionem. igitur per vnum intelligere numero cantum ab intellectu agente intellexit intellectus ab initio. & ſemper intelliget omnia ſibi repræſentata,quod eſt inconueniēs. 19. Item illud quod ſemper præexigitur ad effectum eſt cauſa eius propinqua vel remota. ſed fantaſma præexigitur ſemper intellectioni,ergo eſt cauſa eius propinqua vel remota.Patet ergo ꝙ primus modus non eſt poſsibilis ſcilicet ꝙ intellectus agēs agat in intellectum poſsibilem fantaſmate nihil coagente.

20. Et ideo quidam ponunt ſecundum modum ſcilicet ꝙ tam intellectus agens quàm fantaſmata agunt in intellectum poſsibilem tanquam duo imperfecta agentia ſupplentia vicem vnius perfecti agentis, ad cuius declarationem dicunt ꝙ duo agentia poſſunt tripliciter concurrere ad aliquid faciendum. primo quando vnum influit in alterum & illud alterum agit per illud quod eſt ſibi influxum,ſicut ſol illuminat lunam,& luna per lumen receptum à ſole illuminat aërem. 21. Secundo modo quando vnum nihil influit in alterum,nec econuerſo,ſed vnum cauſat diſpoſitionem & reſiquum formam principalem, ſicut mollificans ceram diſponit materiam & imprimens ſigillum vel ipſum ſigillum impreſſum introducit principalem formam ſcilicet figuram. & ſic concurrunt hæc duo ad figurandum ceram. Tertio modo quando nec vnum influit in alterum nec vnum cauſat diſpoſitionem,& reliquum formam,ſed ſicut duo imperfecta agentia quorum quodlibet habet de ſe virtutem agendi ſed imperfectam,iuncta autem ſimul ſupplent vicem vnius perfecti agentis, ſicut eſt de duobus trahentibus nauem quorum neuter per ſe ſufficeret. Et iſto modo concurrunt intellectus agens & fantaſmata ad cauſandum in intellectu poſsibili vnam ſpeciem numero, vel vnum actum intelligendi,quia nec intellectus influit aliquid fantaſmati,nec econtra circa primum modum,nec vnum cauſat diſpoſitionem & reliquum formam principalem circa ſecundum modum, ſed vtrunque habet de ſe virtutem mouendi intellectum poſsibilem quodlibet tamen habet per ſe imperfectam.Ambo autem ſimul equipollent vni perfecto agenti.quòd enim intellectus agēs habeat de ſe virtutem mouendi poſsibilem omnes concedunt. de fantaſmate autem quòd ſimiliter ſe habeat. patet per illud quod dicit philoſophus.3.de anima quòd ſicut ſe habent colores ad viſum ſic fantaſmata ad intellectum,quod non eſſet niſi fantaſmata de ſe haberentaliquam virtutem mouendi intellectum ſaltem imperfectam. 22. Hæc autem non videntur benedicta. Primo quia nihil probatur, ſed aſſumitur illud quòd quæritur. Supponitur enim in hac reſponſione quòd ſit dare intellectum agentem qui in ſe habeat virtutē mouendi intellectum poſsibilem, nos autem hic quærimus vtrum videlicet ex aliqua operatione poſsit conuinci intellectum agentem eſſe partem animæ noſtræ. 23. Secundo quia per omnem modum & omnem rationem quibus iſti ponunt intellectum agentem eſſe & vna cum fantaſmate agere in intellectum poſsibilem poteſt ~~eſſe~~ pon quòd ſit dare ſenſum agentem qui vna cum obiecto ſenſibili agat in ſenſum paſsiuum quod nō ponitur communiter. ergo nec illud debet poni, aut eadem ſit ratio quòd vtrobique patet ſic quòd ſola fantaſmata ſine intellectu agente nō ſufficiant ad mouendum intellectum poſsibilem ad actū intelligendi hoc eſt vel propter exceſſum perfectionis actus intelligendi reſpectu fantaſmatum, vel quia fantaſmata cum ſint corporalia nō poſſunt ſecūdum ſe agere in intellectum qui eſt potentia purè ſpiritualis, vel quia ſecundum ſe non poſſunt repræſentare vniuerſale quod primo apprehenditur ab intellectu. Si primum detur eadem ratio eſt de ſenſibili reſpectu ſenſus, quia ſicut intelligere eſt quædam forma altioris gradus quàm ſit quæcunque qualitas ſenſibilis propter quod ſimiliter, neceſsitas eſt quòd ſi præter fantaſmata requiratur aliud ad mouendum intellectum poſsibilem, & quòd præter qualitatem ſenſibilem requiratur aliud ad mouendum ſenſum ad actum ſentiendi, & ſi illud aliud ſit ibi intellectus agens pari ratione & hic ſenſus agens. 24. Secundum autem leg̃ dicere non poſſunt ipſi differentiæ quia ponunt quòd fantaſma agit in intellectum poſsibilem non per virtutem receptam ab intellectu agente ſed per propriam virtutem quamuis imperfectam. Et idem dicunt de intellectu agente. 25. Nec tertiam poteſt dici quia fantaſmata ſecundum ſe non repræſentant niſi ſingularia. Nec ſecundum hanc opinionem intellectus agens aliquid influit fantaſmatibus, nec aliquid aufert ab eis,ſed ſolū coVidein.2. aſsiſtit. ergo fantaſmata ratione intellectus agentis non plus reד.3.q.7. preſentant vniuerſale quàm ſine eo niſi ipſemet intellectus agēs ipſum repræſentaret quod nullus dicit.Illud autem quod innuiVide Th. tur videlicet quòd primum intellectum à nobis eſt vniuerſale ſi1.p.q.85. ue ſit verum ſiue falſum,contradicit cuidam dicto iſtorum, dicūt ar.3.ad enim alibi quòd conceptus vniuerſalis ſumitur ex hoc quòd inprimum. tellectus noſter apprehēdit cōformitatem vnius ſingularis ad alterum,& ſic ſecundum eos prius concipiuntur ſingularia & conformitas eorum ad inuicem quàm habeatur conceptus vniuerſalis, non ergo concipitur primo vniuerſale. 26. Patet ergo ex præcedentibus,quòd ſicut non ponitur ſenſus agens qui cum obiecto cauſet actum ſentiendi,ſic non oportet ponere intellectum agentem ad hoc vt cum fantaſmate moueat intellectū poſſibilem ad actum intelligendi tanquam duo imperfecta agentia ſupplentia vicem vnius perfecti agentis. Cum ergo intellectus agens non agat in fantaſmata aliquid imprimendo vel aliquid abſtrahendo,neque ſecundum rem, neque ſecundum rationem, nec agat in intellectum poſsibilem.nec ſine fantaſmate nec cum fantaſmate vt deductum eſt,videtur quòd non debeat ipſum ponere.nec Auguſtinus magnus philoſophus vnquam poſuit ipſum vt prius dictum fuit. 27. Ad primum argumentum in oppoſitum dicendum quòd abſtrahere vniuerſale à ſingularibus nō eſt operatio intellectus agentis,licet commentator hoc dicat errās, quia talis abſtractio eſt ſolum ſecundum conſiderationem. Et ideo opus illius potentiæ eſt cuius eſt conſiderare,quod non conuenit intellectui agenti ſed poſsibili. Si tamen poſsibilis debet dici vbi aliud agens non eſt. 28. Ad ſecundum dicendum per interemptionem mi.quia vniuerſale,id eſt,ratio vel intentio vniuerſalitatis aut res ſub intentione vniuerſalitatis nō eſt primum obiectum intellectus nec præexiſtit intellectioni, ſed eſt aliquid formatum per operationem intelligendi per quam res ſecūdum conſiderationem abſtrahitur à cōditionibus indiuiduantibus, in quā operatione intellectus abſtrahens habet pro termino à quo ſingularia à quibus abſtrahit, & pro termino ad quem ipſum vniuerſale abſtractum, & quia terminus à quo præcedit terminum ad quem,ideo conſideratio ſingularium præcedit vniuerſale abſtractum ab ipſis iuxta illud,primo de anima. Vniuerſale aūt nihil eſt, aut poſterius eſt. 29. Iſtud autem magis declarabitur,alibi quod poſtea dicitur de intentione Ariſtotelis,dicendum quòd quicquid ipſe intenderit,de quo non eſt tantum curandum ſicut de veritate, tamen ratio quam ad hoc adduxit parum valet. Non enim oportet quòd in omni natura quæ quādoq; eſt in potentia & quandoque in actu ſint principium actiuum & principium paſsiuum tanquam duæ potentiæ eiuſdem ſuppoſiti radicatę in eadem eſſentia ſecundum numerum, ita quòd per talem potentiam actiuam & paſsiuā reducatur in actum per aliquam potentiam actiuam,ſiue ſit eiuſdem ſuppoſiti ſiue alterius illa etiam ratio æque concludit quòd ſit dare ſenſum agentem ſicut intellectum agentem, quia ſenſus quandoque eſt in potentia ad ſentiendum, & quandoque in actu ſicut intellectus ad intelligendum.

post in fin̄ add. quod ſuffi cit quod gen aliqua ꝙ.

Sententia quartæ diſtinctionis tam in generali quàm in ſpeciali.

Diſtinctio quarta.

Hic oritur quæſtio. Superiùs magiſter probauit trinitatem perſonarum & vnitatem eſſentiæ auctoritate,rationibus, & ſimilitudinibus. Hic incipit quæſtiones incidentes circa prædicta determinare, præmiſerat enim ſuprà diſtinguens perſonas vel proceſſionem vnius ab aliis, vnde circa proceſsionem vnius ab alia quæſtiones mouet & determinat.Et ſecundum hoc pars iſta diuiditur in tres partes.quia primo mouet quæſtiones circa proceſsionis ſuppoſitum vel terminum. Secundo circa proceſsionis modum. Tertio circa proceſsionis principium. Secunda pars incipit. vi. diſt. Præterea ibi quæri ſolet.Tertia in principio,vij.diſt.ibi hic ſolet à quibuſdam. Eſt autem ſciendum quòd licet magiſter moueat has quæſtiones de generatione filij à patre, tamen eædem quæſtiones poſſunt fieri de proceſsione ſpirituſſancti & determinantur eodem modo. Prima poteſt diuidi in duas, primo enim ponit quæſtionem de nominibus eſſentialibus in concreto vtrum ſcilicet poſsint ſignificare vt ſuppoſitum generationis an vt finis.Secundo mouet quæſtiones de nominibus eſſentialibus in abſtractione ſignificātibus ibi poſt hoc quæritur. Prima vero eſt præſentis lectionis. Et diuiditur in tres partes.primo enim præmittit hanc quæſtionem. vtrum hæc ſit vera, deus genuit deum. Secundo excludit circa hoc incidentem opinionem. Et tertio obiicit in contrariū circa determinata. Secunda ibi. Quidem tamen aduerſarij veritatis. Tertia ibi. Nunc autem ad præmiſſam quæſtionem reuertamur. Prima diuiditur in duas partes, ſecundum quòd duplici via opponit.Secunda ibi.Sed ad hoc opponitur. Et hæc eſt ſententia magiſtri in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit magiſter inquirit vtrum hæc ſi vera deus genuit deū. Et videtur quòd nō. Si enim deus genuit deum aut ergo ſe aut alium. Si ſe tunc ergo idem eſt generans & genitus

tus quod eſt impoſsibile. Si alium ergo in diuinis ſunt plures dij. Et reſpondet magiſter quòd deus genuit deum nõ tamen ſe,nec aliũ in diuinitate, ſed alium in perſona. Poſtea opponit ad quæſtionem alia via . Si enim deus genuit deum aut deum qui eſt deus pater, & ſic genuit ſe, aut genuit deum qui non eſt deus pater. Et reſpondet q̃ illa propoſitio habet duos ſenſus, videlicet,vno modo vt ſit ſenſus genuit deum qui non eſt deus pater, id eſt deum qui non eſt pater,& ſic eſt vera, vel ſic. genuit deum qui non eſt idem deus cum deo patre & ſic eſt falſa, quia in diuinis eſt vnus ſolus deus. Poſteà incidentaliter excludit quorundã opinionem. Suppoſuerat enim in prædicta ſolutione quòd perſonale nomen prædicatur de eſſentiali vt dicatur deus eſt pater. Quidam tamen ſunt in contrarium opinati. dicunt enim quòd hæc eſt vera tres perſonæ ſunt vnus deus non tamen econuerſo. Sed magiſter dicit quòd ſecũdum fidem catholicam vtraque eſt vera. Quod probat per multas auctoritates. Vltimo contra determinationem præcedentis quæſtionis obiicit per auctoritatem Auguſt. qui dicit quòd pater genuit alterum à ſe quod videtur contra ſolutionem prædictam, & magiſter reſpondet quòd hoc ſit intelligendum &genuit alterum à ſe,id eſt,alterum qui eſt idẽ in natura cum ipſo,ſed alter in perſona,& in hoc terminatur ſententia in ſpeciali.

Vtrum in diuinis ſit generatio.

Th.2.q.p.27.ar.1.

CIrca diſtinctionem iſtam, Quæritur primo vtrum in diuinis ſit generatio. Et ſecundo de propoſitionibus exprimentibus diuinam generationem. Ad primã ſic proceditur. Et arguitur quòd in diuinis non ſit generatio, quia à quo remouetur ſuperius & inferius,ſed mutatio ſuperior eſt ad generationem. ergo cum in diuinis nõ ſit mutatio.videtur q̃ nec generatio.Item ſi in diuinis eſſet generatio illa eſſet æquiuoca, vel vniuoca, ſed non eſt æquiuoca nec vniuoca,ergo &c.probatio minoris. Et primo quòd non ſit generatio æquiuoca,quia ſecundum Auguſt. in filio eſt perfecta ratio imaginis, quia in eo nulla eſt diſsimilitudo, ſed generatio æquiuoca excludit perfectam ſimilitudinem, ergo &c. Item nec vniuoca quia tantum differunt gignens & genitum quantum proprietates eorum conſtitutiuæ,ſed paternitas, & filiatio quæ conſtituunt patrem gignentem,& filium genitum ſunt diuerſarum rationum,ergo gignens & genitus ſunt diuerſarum rationum,ſed tunc non eſt generatio vniuoca,ergo &c.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Eſaiæ vltimo. Ego qui aliis generationem tribuo nunquid ſterilis ero? 4. Et arguitur per rationem.Paternitas & filiatio ſequuntur generationem, ſed in diuinis eſt paternitas & filiatio vt patet ex multis locis ſcripturæ.ergo in diuinis eſt generatio.

5. RESPONSIO. tenendum eſt ſimpliciter quòd in diuinis eſt generatio quamuis per rationem humanam non poſsit hoc efficaciter probari, licet dicant quidam oppoſitum ſicut de pluralitate perſonarum quorum opinio prius recitata fuit diſtinctione ſecunda cum rationibus eorum in quæſtione. Vtrum cum vnitate eſſentiæ poſsit realiter eſſe pluralitas perſonarum,& oſtenſum fuit quòd rationes non concludunt. Nunc autem perſuadebitur propoſitum ſcilicet quòd generatio ſit in diuinis facta quadam ſuppoſitione fidei videlicet quòd in diuinis ſint plures perſonæ, quo ſuppoſito poteſt ſatis efficaciter probari quòd generatio ſit in diuinis. 6. Ad quod probandum oſtendetur primo quòd perſonæ diuinæ diſtinguntur relationibus originis.

Et ſecundo oſtendetur quòd aliqua origo habet in diuinis rationem generationis. Primum patet ſic, quia ſi ſint plures perſonæ in diuinis aut differunt in abſolutis, aut ſolum relationibus. Non in abſolutis, quia cum illud abſolutum non ſit eſſentia quę in diuinis eſt vna.Nec diſtinguit nec diſtinguitur.Oporteret quòd eſſet additum eſſentiæ diuinæ, ſed abſolutũ additum alij abſoluto facit compoſitionem. ergo in diuinis eſſet compoſitio quod eſt impoſsibile,quare impoſsibile eſt diſtinctionem diuinarum perſonarum fieri per abſoluta,fit ergo per relationes & quidem per relationes reales, quia relationes rationis non diſtinguerent niſi ſecundum rationem. 7. Relationum autem triplex eſt genus vt patet. v. metaphyſicæ. Quædam enim fundantur ſuper vnum & multa vt æqualitas, ſimilitudo. Quædam ſuper rationem menſuræ & menſurati vt ſcientia, & ſcibile. Quædam ſuper actionem & paſsionem ſiue ſuper originem vt paternitas & filiatio. Oportet ergo quòd perſonæ diuinę diſtinguãtur per aliquod genus relationum, ſed non poſſunt diſtingui per relationes fundatas ſuper vnum in quantitate, vel qualitate vt ſunt ſimilitudo & æqualitas. Primo quia tales relationes aut non ſunt reales omnino,aut ſaltem in diuinis vt patebit infra diſt.31.Secundo quia relatio nõ diſtinguit perſonas niſi includat oppoſitionem, ſed oppoſitio relationum æqualitatis & ſimilitudinis ſupponit diſtinctionem ſuppoſitorum,æquale enim præſupponit aliquid iam conſtitutum cui æqualitas attribuitur. ergo talis oppoſitio non facit diſtinctionem. Item nec diſtinguntur per ſecundum genus relationum, quia ratio menſuræ & menſurati omnino non ſunt in diuinis.Et ſi eſſent relatio tamen menſuræ ad menſurabile non eſt realis, ſed ſolum ſecundum rationem, relatio autem rationis non diſtinguit realiter. Relinquitur ergo quòd diſtinguantur per tertium genus relationum quæ ſunt relationes originis,& hoc eſt primum. 8. Secundum patet ſic. illud quod accipit ab alio eſſe,& naturam,& modo naturæ dicitur ab eo generari,ſed prima perſona producta in diuinis accipit à perſona producente eſſe & naturam & modo naturæ,ergo generatur ab ea.maior patet quia generatio,terminatur ad aliquod eſſe ſicut corruptio ad non eſſe eſt etiam via ad naturã, & dicitur à Damaſceno naturæ opus, & ideo vbi aliquid accipit ab alio eſſe,& naturam, & modo naturæ dicitur vere ab illo generari. minor declaratur quia prima perſona diuina producta ab alia accipit ab eadem eſſe & naturam non ſolum eandem genere ſicut in generatione æquiuoca,aut ſpecie ſicut in generatione vniuoca, ſed eandem numero. prima etiam perſona producta hoc accipit modo naturæ vt infra dicetur, quia procedit ab vna perſona tantum.Hic autem eſt modus naturæ,vt infrà dicetur,quòd vnum ſit ab vno tantum modo quo exponetur. Eſt ergo generatio in diuinis.

Vide infra.d. 26. q.1.nu.18.

Vide infra d.6.q.2.

9. Ad primum argumentum dicendum eſt quòd mutatio non eſt de ratione generationis ſicut ſuperius eſt de ratione inferioris,loquendo abſolute de generatione formali,ſolum enim de ratiõe generationis eſt acceptio eſſe, & naturæ ab alio modo quo dictum eſt ita tamen quòd ſit ibi aliquid communicatum, non productum de quo dicitur genitum generari, alioquin non eſſet generatio propriè,quia ſi homo produceret hominem de nihilo non eſſet generatio ſed creatio,ſemper enim in generatione aliquid ſupponitur quod per generationem non producitur ſed cõmunicatur,ſed quia in creaturis illud quod communicatur & nõ producitur eſt ſola materia,quæ cum ſit pura potentia omni forma carere non poteſt, nec plures ſpecificas ſimul habere, ideo generans non poteſt communicare eam genito ſine omni forma,nec cum forma præexiſtente, quia ſuper illam generans non habet aliquam actionem niſi forte in corrumpendo, ideo generans communicat eam cum forma noua per ipſum introducta & præcedente expulſa in quo eſt vera mutatio. Omnis ergo generatio in creaturis includit veram mutationem, ſed hoc non eſt de abſoluta ratione generationis,ſed contingit ex imperfectione eius quod communicatur,& modi communicandi. In diuinis autem non ſic eſt.quia eſſentia diuina quæ communicatur per generationem, & non producitur, eſt ſecundum ſe actu ens & poteſt communicari nihil abſolutum amittens, vel acquirens, propter quod non eſt ibi mutatio,nec credo quòd generatio dicatur vniuoce in deo & in creaturis, ſed analogicè. 10. Ad ſecundum dicendum quòd in diuinis eſt generatio vniuoca propter vnitatem naturæ in generante & genito non obſtante diuerſitate proprietatum conſtituentium ſuppoſita, quia æquiuocatio & vniuocatio generationis reſpiciunt naturam generantis & geniti magis quàm proprietates ſub quibus eſt natura. Et cum dicitur quòd generans & genitum ſunt diuerſarum rationum ſecundum ſpeciem, dicendum quòd falſum eſt, quia * concurrunt vnum & idem in numero quod eſt realiter eius commune . Iſtud autem non inuenitur in ſuppoſitis differentibus ſpecie , nec ſequitur. relationes differunt ſpecie,ergo & ſuppoſita per relationes conſtituta. quia aliquid aliud actuale , quàm relatio pertinet ad rationem ſuppoſiti ſcilicet eſſentia, propter quod nõ tantum differunt ſuppoſita diuina ſecundum eſſe, quod ad rationem ſuppoſiti pertinet,quantum differunt ſolę relationes,in creaturis autem tantum differunt ſuppoſita quantum ea quæ formaliter ſuppoſita conſtituunt , quia ſuppoſita nihil aliud actuale per ſe includunt. 11. Vel dicendum aliter quòd ſicut in diuinis non dicitur generatio vniuoce cum generatione quæ eſt in creaturis. Sic quo ad naturam per generationem communicatum eſt ibi pluſquam vniuocatio,ſed quo ad proprietatem perſonam conſtituentem formaliter eſt ibi quaſi æquiuocatio, nec oportet alterum tantum dare ſicut in creaturis, quia altera ratio eſt in diuinis, altera in creaturis , quantum ad ea quæ intrinſece ſuppoſita conſtituunt vt ſtatim dictum eſt.

*Aliàs cõcernunt.

Cap.15.

Vtrum

Vtrum deus genuit deum
Quæſtio ſecunda.

Th. 1. p. q. 39. ar. 4.

SEcundo quæritur vtrum iſta ſit vera deus genuit deum. Et videtur quòd non, quia ſi eſſet vera hoc eſſet tantum pro perſona patris, ſed ſicut deus pater generat ita de⁹ filius non generat, ergo ſi hæc concedatur deus genuit pro patre eadem ratione hæc debet concedi pro filio & ſpirituſancto deus nō genuit quod tamē non cōceditur. 2. Item ſi deus genuit deum aut ſe deum aut alium deum, non ſe deum quia nihil ſeipſum gignit vt habetur primo de trinitate. nec alium deum quia iam eſſent plures dij. igitur &c. 3. IN contrarium eſt quod dicitur in ſymbolis fidei deum de deo quod non eſt niſi per generationem. 4. Item patet idem per ſyllogiſmum expoſitorium ſic. pater genuit filium pater eſt deus, ergo deus genuit filium, ſed filius eſt deus. ergo deus genuit deum.

5. RESPONSIO. ad euidentiam quæſtionis primò videndum eſt quo modo differunt deus & deitas, & ex hoc apparebit quomodo hæc ſit vera deus genuit deum, & non iſta deitas genuit deitatem. 6. Eſt ergo notandum ꝙ quantum ad ſignatum, & modum ſignandi, ita videntur ſe habere deus & deitas, ſicut homo & humanitas. Humanitas autem ſignificat naturā abſque habitudine ad ſuppoſita, homo autem & vniuerſalitur omne concretum includit ſuppoſitum ſaltem ex modo ſuo ſignandi, quod patet, actiones ſunt ſuppoſitorum, attribuunter autem concretis & non abſtractis. Hæc enim eſt vera album currit, & non hæc, albedo currit. quod non eſſet niſi ſuppoſitum importaretur per concretum, quod non importatur per abſtractum. Similiter hæc eſt vera rationale diſputat, & non illa ratio diſputat. Hæc etiam recipitur tanquam vera & propria homo edificat. non aut hæc, humanitas edificat vel ſaltem non eſt propria. Ex quo patet ꝙ concretum importat ſuppoſitum, non autem abſtractum.

7. Eſt etiam aduertendum ꝙ inuenitur triplex concretum, quoddam accidentale vt album. quoddam ſubſtantiale, ſed denominatiuum, vt animatum, quoddam ſubſtantiale quod non eſt denominatiuum vt homo, animal. Omnibus autem concretis commune eſt ꝙ dant intelligere ſuppoſitum & pro ſuppoſito reddunt locutionem veram, vt album currit pro ſorte currente, rationale diſputat, vel homo mouetur. 8. Ex hoc patet ꝙ hæc eſt vera deus genuit deum, non autem iſta deitas genuit deitatem, quia actiones quæ important diſtinctionem in diuinis non poſſunt conuenire naturæ, ſed tantum ſuppoſitis, quia natura eſt vna, ſuppoſita vero pluraficantur, & diſtinguntur, ſed generatio eſt actio quæ importat diſtinctionem, nihil enim ſeipſum gignit, vt habetur, primo de trini. ergo non poteſt in diuinis competere naturæ, ſed tantum ſuppoſitis, deitas autem importat ſolam naturam abſque habitudine ad ſuppoſita. Deus autē importat ſuppoſitum habens naturam diuinam, ergo hæc poteſt verificari pro ſuppoſito generante & genito, deus genuit deum, quia pater genuit filium, non autem hæc, deitas genuit deitatem. 9. Ad primum argumentum dicunt quidam ꝙ hæc eſt vera deus genuit deū, & iſta eſt falſa deus non genuit deum. Quod declarant ſic. quia termino cōmuni differunt præponere, & poſtponere negationē. Nam negatio præpoſita termino cōmuni cadit ſuper totū ſignificatum. Et ideo negat totum, quia negato ſignificato negatur totus ambitus ſuppoſitorum, quia ad quodlibet ſuppoſitū ſequitur ratio ſignificati. Vnde ſequitur non homo currit, ergo nullus homo currit, ſed negatio poſtpoſita termino communi nō cadit ſuper totum ſignificatum, ſed tantum ſuper prędicatū, vt ſi dicatur homo nō currit negatur quidem omnis curſus ab homine, ſed non ab omni homine, termino autem diſcreto nihil differt præponere vel poſtponere negationem, quia pro vno tantum affirmatur, vel negatur quicquid de termino diſcreto dicitur. Ad propoſitum ergo deus, vt dicunt, eſt terminus diſcretus, quia importat naturam quæ non eſt pluraficabilis, & ideo non differt dicere deus non generat, vel non deus generat, quia negatur generatio ab omni illo cui conuenit ratio termini & ita negetur à patre cui competit generare. ergo ſimiliter hæc eſt falſa deus non generat. 10. Sed iſtud non cogit, quia deus non habet rationem termini diſcreti, ſed communis inquantum tribus perſonis conuenit ratione cuius communitatis aliquis diceret & bene, quòd differt præponere, & poſtponere negationem. Item iſta poſitio ſeipſam impedit. quia ſicut quod negatur à termino diſcreto negatur pro omni cui conuenit ratio termini diſcreti, vt ſortes non currit. ſic quicquid affirmatur de omni illo cui conuenit ratio termini diſcreti affirmatur, vt dicendo ſortes currit. Si ergo deus ſimpliciter habet rationem termini diſcreti dicendo deus non generat negetur generare ab omni ſuppoſito diuino & ſic falſificatur pro patre, ita dicendo deus generat affirmatur generare de omni ſuppoſito diuino, & ſic falſificatur pro filio & ſpirituſancto qui non generantur: contrarium cuius ipſi dicunt. 11. Alij dicunt quòd hoc nomen deus propriè loquendo nec eſt vniuerſale nec ſingulare, ſed habet aliquid de ratione vniuerſalis, & aliud de ratione ſingularis. ratione primi habet ꝙ prædicatur eſſentialiter de pluribus ſuppoſitis, & inde habet ꝙ ea quæ prædicantur de ſingulis ſuppoſitis prædicantur de ipſo, habet autem de ratione ſingularis, quia non multiplicatur ad rationem ſuppoſitorū. dicimus enim quòd pater & filius ſunt vnus deus, ſortes verò & Plato ſunt plures homines. & ex parte iſta habet hoc nomen deus quòd affirmatio & negatio dictæ de hoc nomine deus, opponuntur contradictoriè. vnde ſicut iſtę non poſſunt eſſe ſimul verę ſortes currit ſortes non currit, ſic nec iſtæ deus generat, deus non generat. 12. Sed hæc ſolutio nō valet primo, quia contradicit ſibiipſi, dicit enim quòd ea quæ prædicantur de ſingulis ſuppoſitis prædicātur de hoc nomine deus, ſed generare prædicatur de patre, non generare de filio, ergo nō generare, & generare prædicantur de deo. Dicendo deus generat & deus non generat. Cuius oppoſitum poſtea dicunt. Secundo, quia hoc nomen deus habet ex vnitate naturæ diuinæ, quòd nō prædicatur de pluribus ſuppoſitis pluraliter, ſed in ſingulari, & idem iudicium eſt de omnibus prædicatis eſſentialibus præcipuè ſubſtantiuis, ſed reſpectu prædicatorum ſubſtantialiū, quæ ſunt propria ſuppoſitis & pluraficantur debet dici totum oppoſitum, ita quòd affirmatio & negatio ſe habeant ſubcontrariè & poſsint ſimul verificari. dicendo deus generat & deus non generat. 13. Ideo dicendum eſt aliter ꝙ quantum eſt de virtute ſermonis iſta poteſt verificari deus non generat. ſicut hæc deus generat, quia cum hoc nomen deus ſtet pro ſuppoſito habente diuinitatem poteſt de eo aliquid verè enunciari pro vno ſuppoſito, & negari pro alio. Et ideo cum generare conueniat patri, iſta poteſt verificari deus generat, & cum non cōueniat filio nec ſpirituiſancto poteſt iſta verificari deus non generat quantum eſt de virtute ſermonis, ſicut hæ duæ verificantur, homo currit & homo non currit pro diuerſis, tamē non recipitur à magiſtris, ne ſit occaſio erroris in imperitis ex hoc credentibus quòd omnino non ſit generatio in diuinis. 14. Et notandum quòd vbi in vno ſuppoſito ſunt plures naturæ de illo ſuppoſito poſſunt verificari contradictoria ratione alterius & alterius naturæ vt patet in Chriſto, ergo vbi in vna natura ſunt plura ſuppoſita de termino ſignificante naturam in concreto poſſunt contradictoria verificari ratione alterius & alterius ſuppoſiti vt hæc, deus generat & deus non generat, quamuis hæc deus non generat. non recipiatur communitur propter cauſam prædictam. 15. Ad ſecundum dicendum quòd non ſequitur deus genuit deum, ergo aut ſe deum aut alium deum, quia alius eſt relatiuum diuerſitatis eſſentiæ. Se autem relatiuum identitatis non ſolum eſſentiæ, ſed perſonæ. Et quia in diuinis pater non eſt alius à filio in eſſentia, nec idem in perſona, ideo non ſequitur deus genuit deum aut ergo ſe deum, quod notat identitatem perſonæ, aut alium deum, quod deſignat diuerſitatem eſſentiæ. 16. Et ſi dicatur quòd immo, quia idem & diuerſum diuidunt ens ſufficienter. dicendum quòd verum eſt vno modo & vniformiter accepta vt pote ſi referant tantum eſſentiam, vel tantum perſonam, ſed ſi referant vtrunque ſimul, vt in propoſito, vtrunque poteſt falſificari pro altera parte, ſcilicet pro eſſentia cuius notat diuerſitatem vel pro perſona cuius notat identitatem. 17. De hac conſequētia quam magiſter facit deus genuit deum qui eſt deus pater aut qui non eſt deus pater. dicendum quòd conſequentia eſt bona & verificatur pro hac parte deus genuit deum qui non eſt deus pater, eſt enim regula quòd relatiuum refert antecedens, ſed eodem modo ſupponendi ſub quo præceſsit. Et ideo cùm deus in antecedente ſtet pro perſona, eodem modo ſtat in conſequente relatiuo cum dicitur aut deum qui eſt perſonaliter pater, quod non eſt verum, aut deum qui non eſt deus pater perſonaliter & hoc eſt verum. Et ſi inferatur ergo non tantum eſt vnus deus, non ſequitur abſolutè. quia plus negatur in conſequente quàm in antecedente. In antecedente enim ſolum negatur vnitas in perſona propter rationem dictam, ſed in conſequente ſi abſolutè capiatur negatur omnis vnitas tam in eſſentia, quàm in perſona. Si autem inferretur cum determinatione bene ſequæretur dicendo ſic, deus genuit deum qui non eſt deus pater. ergo non eſt tantum vnus deus perſonaliter, quod vtique verum eſt.

Sententia

Sententia quintæ diſtinctionis in generali & ſpeciali.

POſt hæc quæritur. Superius magiſter mouit quæſtionem de nominibus eſſentialibus concretis, hic mouet quæſtionem de nominibus ſignificantibus eſſentiam in abſtracto vtrum aliquid eorum ſe poſsit habere ad generationem vt ſubiectum vel terminus. Et circa hoc tria facit. primo mouet quæſtionem. ſecundo determinat eam. tertio determinationem confirmat. Secunda ibi. ad quod autem catholicis. Tertia ibi, ideo non eſt dicendum. Hæc vltima diuiditur in duas partes. Primo enim oſtendit quòd diuina eſſentia non ſe habet ad generationem vt terminus vt dicatur generata. Secundo oſtendit quòd nec ſe habet ad ipſam vt principium vt dicatur generans. Secunda ibi, itaque etiam non eſt dicendum. Prima iſtarum diuiditur in duas partes. Primo probat intentum triplici ratione. Secundo obiicit in contrarium. Secunda ibi huic autem videtur contrarium eſſe. Secunda pars in qua oſtendit quòd eſſentia non dicitur generãs diuiditur in duas partes. primo enim oſtendit quòd nec eſſentia generat eſſentiam, nec eſſentia generat filium, ſecundo obiicit contra vtrumque. ſecunda pars ibi. præ dictis aũt videtur contrarium. Et hæc ſecunda diuiditur in duas. primo obiicit per auctoritatem Augu. & Hilarij quòd eſſentia generat eſſentiam & ſoluit vtramque. Secundo obiicit q̃ eſſentia generat filium & ſoluit. Secunda ibi. videtur quoque & frequenter & hæc eſt ſententia & diuiſio in generali. 2. In ſpeciali vero ſic procedit magiſter. Et quærit primo vtrum conceden dum ſit quòd pater genuerit diuinam eſſentiam, & vtrum diuina eſſentia genuit filium, & vtrum eſſentia genuit eſſentiam, & vtrum eſſentia poſsit dici quòd nec generet nec ſit generata, nec procedat. Poſtea reſpondet magiſter & dicit quòd nec pater genuit eſſentiam. nec eſſentia filium, nec eſſentia genuit eſſentiam. Poſtea probat primum horum, ſcilicet quòd pater non genuit diuinam eſſentiam. Et hoc triplici ratione. Prima talis eſt. Omne illud quod generatur relatiuè dicitur ad aliud & econuerſo. Sed ſi diuina eſſentia generetur diceretur relatiue quod falſum eſt quia non ſignificaret ſubſtantiam. Secunda talis eſt, pater eſt diuina eſſentia. Si ergo pater generet diuinam eſſentiam, ergo genuit ſe & illud quod ipſe eſt quod eſſe non poteſt. Tertia ratio talis eſt. parer per diuinam eſſentiam poteſt eſſe. Si ergo parer genuit eſſentiam, tunc pater haberet eſſe per id quod eſt generatum ab ipſo, quod falſum eſt, quia generatum à generante habet eſſe non generans à generato. Addit magiſter quòd ſimili modo probat Auguſtinus quòd pater non eſt ſapiens ſapientia generata. Si enim eſſet ſapiens per illam ſapientiam genitam cum ſit idem ſapere & eſſe, ergo haberet eſſe per illud quod eſt ab eo quod falſum eſt. Obiicit contra iſtam ſolutionem oſtendendo quòd genuit quod eſt ipſe, & ita genuit eſſentiam & ſoluit exponendo genuit illud quod eſt ipſe, id eſt, genuit filium qui eſt idem cum ipſo. Poſtea ipſe determinat quæſtiones alias & dicit quòd non eſt concedendum quòd diuina eſſentia genuit filium. quia cum filius ſit idem cum eſſentia diuina ſequeretur quòd idem generaret ſeipſum, & eadẽ ratione determinat quòd diuina eſſentia non generat diuinam eſſentiam. Poſtea obiicit in contrarium probãdo per multas auctoritates Auguſtini quòd eſſentia filij eſt de eſſentia patris, & ſapientia de ſapientia, & diuinitas de diuinitate. Et reſpondet quòd cum dicitur ſapientia de ſapientia ſenſus eſt, filius qui eſt ſapientia eſt de patre qui eſt ſapientia, & ſimiliter exponendæ ſunt aliæ. Obiicit autem ad hoc per auctoritates Hilarij oſtendendo quòd natura filij eſt nata de patre, & ſoluit quòd natura eſt nata id eſt naſcendo accepta, vel filius qui eſt eiuſdem naturæ cum patre eſt natus à patre. Vltimo obiicit quòd diuina eſſentia generat filium oſtendendo per multas auctoritates quòd pater genuit filium de ſua ſubſtantia. Item oſtendendo quòd filius eſt eiuſdem naturæ cum patre, & reſpondet magiſter. quòd auctoritates iſtæ ſunt exponendæ, ſenſus enim eſt quòd pater genuit filium de ſua ſubſtantia, id eſt, genuit non de nihilo, ſed genuit talem qui eſt eiuſdem naturæ cum illo. Hanc expoſitionem confirmat per multas auctoritates. Addit etiam quòd filius ideo dicitur filius natura non per adoptionem habens naturam eandem cum patre. Et in hoc terminatur ſententia in ſpeciali.

Vtrum eſſentia generat aut generetur.

Quæſtio prima.

s. tho. i. p. q. 41. ar. 3. et alibi. ibidem.

CIrca diſtinctionem iſtam conſueuit quæri. Vtrum eſſentia generet, aut generatur. Et vtrum filius poſsit dici eſſe de ſubſtantia patris, aut de nihilo. Quantum ad primum videtur quòd eſſentia generet, quia ſicut ſe habet eſſentia ad perſonam, ita perſona ad eſſentiam, ſed attributa eſſentiæ prædicantur de perſona vt creare & huiuſmodi, dicimus enim pater creat, ergo actus perſonæ poſſunt attribui eſſentiæ, dicendo quòd eſſentia generat? Item maior eſt oppoſitio affirmationis & negationis quàm relationis, ſed oppoſitio relatiua cauſat in diſtinctionem perſonarum, ergo multo fortius hoc faciet oppoſitio contradictionis. Si ergo perſona generet & eſſentia non generet, eſſentia & perſona differrent perſonaliter quod eſt falſum.

3. IN contrarium arguitur, quia omne quod generat diſtinguitur à genito, ſed eſſentia à nullo diſtinguitur in diuinis, ergo eſſentia non generat.

4. RESPONSIO. actus generandi poteſt attribui dupliciter alicui vno modo tanquam ei quod generat, & hoc eſt ſuppoſitum. actiones enim ſunt ſuppoſitorum vt eorum quæ agunt. Alio modo tanquam principio quo generans generat ſicut calefacere attribuitur igni vt ei quod agit, & calori vt principio quo ignis calefacit. 5. Si primo modo intelligitur quæſtio vtrum eſſentia diuina ſit illud quod generat ſicut videtur intelligi, quia hunc ſenſum immediate prætendunt termini quæſtionis, ſic non video quòd habeat difficultatem ſecundum ea quæ dicta ſunt in præcedenti quæſtione, quia generatio nulli competit tanquam ei quod generat niſi ſuppoſito, ſed eſſentia diuina, vel diuinitas quod idem eſt, non includit aliquo modo ſuppoſitum vt prius dictum eſt, ergo nullo modo eſſentia diuina eſt id quod generat. 6. Quantum autem ad eos qui dicunt quòd perſona & eſſentia nullo modo realiter differunt ſeu ex natura rei, ſed ſolum ſecundum rationem difficultatem habet, quia ſola differentia rationis non poteſt facere differentiam niſi reſpectu prædicati rationis, non rei, ſed generare non eſt prædicatum rationis, ſed rei (Alioquin generatio non eſſet realiter in diuinis) ergo differentia perſonæ & eſſentiæ ſi ſit ſolum ſecundum rationem non poteſt eſſe ſufficiens cauſa quare generare competat perſonæ & non competat eodem modo eſſentiæ. 7. Et ideo tenentes hanc viam addunt tanquam à veritate coacti quòd quando aliqua ſunt idem re nec vnum importat aliam rem quàm alterum, nec diſtinctionem ab alia re à qua non importat diſtinctionem alterum, tunc eſt verum quòd quicquid dicitur de vno dicitur de altero ſi ſit prædicatum reale. Nunc eſt ita quòd licet pater & eſſentia diuina ſint pœnitus idem re, tamen pater diſtinguitur realiter ab aliquo aquo non diſtinguitur eſſentia, ſcilicet à filio, propter quod non oportet quòd quicquid realiter dicitur de patre præciſe quod ad diſtinctionem pertinet, vt eſt generare, quòd hoc conueniat eſſentiæ diuinæ. 8. Sed iſtud non valet, quia æque difficile eſt quod nunc aſſumitur ſicut illud quod defenditur, æque difficile vel impoſsibile eſt quando aliqua ſunt pœnitus idem re quòd vnum realiter differat ab aliquo à quo non differt realiter alterum, ſicut quòd aliquod prædicatum reale dicatur de vno quod non dicatur de alio. Si enim illa quæ ſunt vnum & idem in tertio ſunt neceſſario vnum & idem inter ſe, illo modo fortiori ratione quæ ſunt omni modo vnum & idem generaliter inter ſe ſunt omni modo vnum & idem reſpectu cuiuſcunque tertij, ſiue quo ad conuenientiam & affirmando, ſiue quo ad differentiam & negando. Et ideo ſemper remanet, quo ad iſtos difficultas. Et quaſi impoſsibilitas reſpondendi quo modo ſi pater & eſſentia ſunt idem pœnitus re aliquid reale conuenit patri quod non conuenit eſſentiæ, vt generare, aut quomodo diſtinguitur pater realiter à filio à quo realiter non diſtinguitur eſſentia. 9. Ponentibus autem quòd perſona ratione relationis ipſam conſtituentes differt realiter aliquo modo vel ex natura rei ab eſſentia nihil horum occurrit.

10. Si autem quæſtio intelligatur ſecundo modo, ſcilicet vtrũ generare competit eſſentiæ diuinæ tanquam principio quo ita quòd ſit illud quo pater generat, ſic quæſtio iſta eſt eadem cum illa quæ quæritur vtrum potentia generandi dicat ſubſtantiam an relationem. 11. Et quiade hoc dicetur infra diſt. 7. ideo ad præſens ſuperſedeatur. Simili modo dicendum eſt de hac quæſtione vtrum eſſentia generetur, quia ſicut in generante eſt conſiderare duo, ſciliçet illud quod agit, & principium quo agit, ſic in genito eſt conſiderare duo, ſcilicet illud quod terminat generationẽ, & illud quo formaliter terminat eam, & hæc ſibi inuicẽ correſpondent, quia ſicut id quòd generat eſt ſuppoſitũ cuius

eſt agere, quo autem generat eſt aliquid exiſtens in ſuppoſito, ſic illud quod generaratur per ſe eſt ſuppoſitū cuius eſt eſſe, quo autē formaliter terminatur generatio eſt aliquid in ſuppoſito genito & non ſuppoſitum ſecundum ſe totum. Ex quo patet quòd ſicut eſſentia nō eſt illud quod generat ſic nec illud quod generatur & per eandē rationē. Vtrum autē eſſentia ſit illud quo formaliter generatio terminatur eadem difficultas eſt cum illa vtrum eſſentia ſit principium quo pater generat, quia principium & terminus generationis videtur ſibi inuicem proportionabiliter correſpondere. Sicut enim ignis calefacit calore vt principio quo agit, ita calefactum terminat calefactionem calore recepto non eodem ſecūdum numerum ſed ſecundum ſpeciem. Et ideo ſi eſſentia eſt principium quo pater generat, erit etiam terminus quo filius generationem terminat, ſi vero non, non. Primum autem declarabitur infra diſt. 7. vt dictum eſt, quo declarato erit declaratum quod nunc quæritur, ideo nunc dimittitur.

12. AD primum argumentum dicendum quod maior eſt falſa, quia aliter ſe habet perſona ad eſſentiam, & aliter eſſentia ad perſonam. Perſona enim includit eſſentiam & ob hoc omnia attributa eſſentiæ conueniunt perſonæ niſi repugnent proprietati per quam perſona formaliter conſtituitur vt ſunt eſſe indiſtinctum, eſſe communicabile, & huiuſmodi, ſed eſſentia in ſuo ſignato vel nomine nullo modo includit perſonam, propter quod attributa perſonę quæ conueniunt ei ſecundum illud quod eſt formaliter perſona nullo modo conueniunt, eſſentiævt generare, ſpirare & ſimilia.

13. AD ſecundum dicendum quòd oppoſitio affirmationis & negationis eſt maxima ſecundum continentiam vniuerſalitatis, quia in omnibus oppoſitionibus includitur, quodlibet enim oppoſitum includit negationem ſui oppoſiti, ſed non eſt maxima quantum ad ſuum fundamētum, cum quandoque fundetur ſuper ſolam differentiam rationis, & vbi fundatur ſuper realem differantiam ſufficit propter ipſius oppſitionis latitudinem qualiſcūque realis differentia, qua vnum non ſit aliud, ſed relatiua oppoſitio realis ſi ſit oppoſitio originis ex neceſsitate requirit realem diuerſitatem quia realis eſt, & diuerſitatem ſuppoſitorū quia eſt relatio originis. Origines enim actiuè & paſsiue acceptę reſpiciunt realiter oppoſita.

Vtrum filius ſit de ſubſtantia patris. Quæſtio. II.

Tho. 1. p. q. 41. ar. 5. 3.

SEcundo quæritur vtrum filius ſit de ſubſtantia patris. Et videtur quod non, quia de, dicit habitudinem materiæ vel quaſi materię. ſed ſubſtantia vel eſſentia diuina non eſt materia vel quęſtione materia generationis filij, ergo filius non eſt nec generatur de ſubſtantia patris. maior patet. Sed minor probatur multipliciter. primo ſic. Illud quod eſt materia vel quaſi materia in generatione eſt ſubiectum formæ communicatę genito à generante, ſed eſſentia vel ſubſtantia nō eſt ſubiectum alterius formę communicatę filio à patre, nihil enim communicat patet filio per generationem niſi ſubſtantiam ſuam quæ nō ſubiicitur ſibiipſi, ergo eſſentia diuina non eſt ſubiectū in generatione. 2. Item ſubiectū in generatione dici poteſt fieri hoc vel tale ſicut in alteratione quæ eſt generatio ſecundum quid, vt cum aqua calefit, aqua poteſt dici fieri calida licet non poſsit dici fieri abſolute & ſimpliciter. Similiter in generatione ſimpliciter materia poteſt dici, fieri formata, licet non poſsit dici fieri ſimpliciter & abſolute, ſed in generatione diuina eſſentia non poteſt dicit fieri eſſe cum quacunque additione ſecundum quodcunque aduenies abſolutum, vel relatum, nō abſolutum, quia nullum tale eſt in diuinis aduenies eſſentię, nec relatum: quia eſſentia non dicitur fieri relata, ergo eſſentia nullo modo eſt ſubiectū in generatiōe diuina. 3. Tertio ſic. quòd principiū producēs requirat materiā, vel quaſi materiā, hoc eſt ex imperfectione eius, ſed pater generans filiū eſt perfectiſsimū agēs: ergo materia nō requirit aliquid quod ſit materia, vel quaſi.

4. IN contrarium arguitur, quia aut filius generatur de aliquo aut de nullo. non de nullo quia ſi ſic crearetur, ergo de aliquo. ſed non eſſet verus deus, ergo de ſubſtantia propria. 5. Item quando aliquid eſt de alio, & eſt ei conſubſtantiale poteſt dici eſſe de eius ſubſtantia, ſed filius eſt à patre & eſt ei conſubſtantialis, ergo eſt de eiuſdem ſubſtantia.

6. RESPONSIO. in modo loquendi ſic cōſueuimus dicere quòd eſſe de aliquo eſt eſſe de aliquo præexiſtente & permanente in re facta. Vnde cū in creaturis nihil præexiſtēs maneat in re facta, niſi materia, in eis nihil proprie dicitur eſſe de aliquo niſi materialiter accipiendo, ſicut dicimus cultellum eſſe vel fieri de ferro & ſic de ſimilibus, propter quod in diuinis id quod habet rationem materiæ vel quaſi materiæ eſt illud de quo eſt generatio & res generata. 7. Sed aduertendum eſt ꝙ cum generatio non ſit vniuoce in diuinis & in creaturis non eſt quærenda vniuocatio totalis hic & ibi quantum ad illud de quo eſt generatio, & etiam quantum ad alia quæ ſunt in generatione, ſed ſufficit inuenire ſimilitudinem competentem quantum ad ea quæ imperfectionem non includunt. 8. Et ſecundum hoc poteſt dici quòd filius generatur, & eſt de ſubſtantia patris, ita quòd illa præpoſitio de dicit circunſtantiam materiæ vel quaſi materiæ, quod patet primo ſic. illud quod ſecundum noſtrum modum intelligendi præexiſtit filio producendo & inexiſtit iam producto ſe habet ad filium vt de quo iam filius eſt, hoc patet ex præcedentibus. Et hæc eſt conditio materiæ quæ non pertinet ad aliquam imperfectionem, ſed ſubſtantia patris ſecundum noſtrum intelligendi præexiſtit filio generando & inexiſtit filio genito, ergo &c. 9. Secundo ſic. quandocunque aliquid conſtituitur ex pluribus oportet quòd vnum illorum ſe habeat ſecundum rationem materiæ & perfectibiliter, & alterum ſecundum rationem quaſi actus perficientis, ſed filius conſtituitur ex eſſentia & proprietate relatiua, ergo oportet quòd alterum iſtorum ſe habeat quaſi in ratione materiæ, & alterum quaſi in ratione actus, inter hæc autem eſſentia magis videtur ſe habere in ratione materiæ quàm relatio, quia intelligitur quaſi ſubſtare relationi &nō econuerſo. q. autem habet rationem materiæ eſt illud de quo eſt generatio, quare &c. 10. Tertio ſic, illud eſt ſubiectum vel quaſi ſubiectum in generatione, quod recipit formam geniti, ſed eſſentia diuina recipit in ſe formam per quam conſtituitur genitum, ſcilicet proprietatem relatiuam, ergo ipſa eſt quaſi ſubiectum & materia de qua eſt generatio. 11. Sunt autem aliquę conditiones materiæ quæ nullo modo conueniunt diuinæ eſſentiæ, nec ſunt in generatione diuina quærendæ, quia pertinent ad imperfectionem quæ omnino relegatur à diuinis ſicut ꝙ ipſa eſt pura potentia & ſit actu per aliquam formam abſolutam ſibi aduenientem. Item quòd tranſmutatur de priuatione in formam, & quòd acquirendo vnam formam amittit aliam & huiuſmodi. 12. Ad primum argumentum dicendum quòd ad rationem materiæ vel quaſi materiæ in generatione ſufficit quòd aliquo modo ſubſtet formæ geniti, ſiue illa forma ſit communis genito & generanti, communitate rei, vel rationis ſpecificæ ſiue non, modo in generatione filij, licet pater nō communicet filio formam ſibi & filio communem niſi eſſentiam à patre, tamen eſt in filio non eſt ſolum eſſentia, ſed relatio cui tanquam formæ, large loquendo de forma, aliquo modo ſubſtat eſſentia.

13. Ad ſecundum dicendum quòd ſubiectum generationis dicitur fieri hoc vel tale vbi terminus ſub quo fit ſubiectum eſt aliquid abſolutum ſic, aut non eſt in diuinis. 14. Ad tertium dicendum ꝙ imperfectionis eſt in agente ꝙ requirat materiam extra ſe, ſed ꝙ agens in ſe aliquid habeat quod alteri communicet, & nihilominus teneat aliqualiter rationem materiæ non eſt imperfectionis, ſed perfectionis, & ſic pater communicat filio eſſentiam ſuam quæ aliquo modo in generatione habet locum materiæ. 15. Argumenta alterius partis concedantur ratione concluſionis. propter tamen primum aduertendum eſt ꝙ nullo modo eſt dicendum ꝙ filius ſit de nihilo, quia eſſe de nihilo eſt non habere in ſe aliquid quod non ſit ab alio productum ita ꝙ ſibi derelictum cederet in nihil. In filio autem eſt eſſentia diuina quæ non ab alio producta, filius etiam nullo modo poteſt non eſſe, ſed neceſſario eſt. Et ideo ei non competit eſſe de nihilo, ſed eſt de ſubſtantia patris modo quo dictum eſt.

Sententia diſtinctionis ſextæ in generali & ſpeciali.

PRæterea quæri ſolet &c. Superius magiſter mouit quæſtiones circa generationis ſubiectum vel terminum. Hic mouet quandam quæſtionem circa generationis modum. Et diuiditur iſta pars in tres. primo mouet quæſtionem & determinat eam. ſecundo remouet quandam obiectionem. tertio exponit prædictam determinationem. Secunda incipit ibi. Contra hoc oppoſitur. Tertia ibi. Prædicta tamē vera. Prima diuiditur in tres partes. primo mouet quæſtionem. ſecundo eam determinat. tertio ex termininatione quendam errorem excludit. Secunda ibi. nec voluntate nec neceſsitate. Tertia ibi. quo contra ait Auguſt. Hæc eſt ſententia magiſtri in generali. In ſpeciali vero ſic procedit magiſter & quærit primo vtrum pater genuit filium neceſsitate, vel voluntate,

tate. Et reſpondet quòd nec voluntate, nec neceſsitate. Neceſsitate non, quia neceſsitas non eſt in deo, nec voluntate, quia ſic voluntas præcederet ſapientiam. i. filium qui eſt ſapientia. generans enim præcedit genitum. Deinde errorem Eunomij excludit dicens q̃ male dixit Eunomius qui artibus dialecticis deceptus ponit filium eſſe genitum voluntate intelligens, & male, voluntatem generandi filium patri acceſsiſſe de nouo, quod eſſe nõ poteſt. Sequeretur enim deum eſſe mutabilem. Cõfirmat autem hoc quia argumentum hæreticorum non eſt efficax. Opponit enim hæreticus, pater aut volens aut nolens genuit filium. Si nolens ergo miſer eſt. Si volens ergo voluntate genuit filium. Et dicit magiſter q̃ hoc non cogit, quia ſic poteſt opponi pater aut volens aut nolens eſt deus. Si nolens miſer eſt, ſi volens ergo voluntate eſt deus, non natura quod falſum eſt. Vnde concludit q̃ pater nec nolens nec volens genuit filium. Poſtea quandam obiectionem remouet. Obiectio talis eſt. cum in diuinis idem ſit natura & voluntas, Si pater genuit natura filium, ergo & voluntate. Et reſpondet dicens q̃ licet in diuinis natura & voluntas ſint idẽ re in deo, differunt tamen ratione, vel connotato. Vnde ſicut ſcientia dei ſe extendit reſpectu malorum, voluntas autem non, & tamen ſcientia & voluntas in deo ſunt idem, ita etiam aliquid conuenit naturæ dei quod non cõuenit voluntati. licet ſint idem in deo. Vltimo dicit quòd pater genuit filium voluntate communicante generationem non præcedente vel antecedente de nouo. Et in hoc terminatur ſententia lectionis in ſpeciali.

Vtrum pater genuerit filium neceſsitate.

Quæſtio prima.

Th. 1. p. q. 41. ar. 2. ad quintum.

CIrca diſtinctionem iſtam quæruntur duo. Primum eſt vtrum pater genuerit filium neceſsitate an voluntate. Secundum eſt vtrum genuerit filium natura. Ad primum ſic proceditur. Et arguitur q̃ pater non genuit filium neceſsitate, quia quod gratis datur non datur ex neceſsitate, ſed ſecundum Ric. de tri. pater quicquid dat filio vel ſpiri. ſan. dat ſecundum amorem gratuitum, ergo non neceſſario, ſed per generationem pater dat filio quicquid filius habet, ergo pater non neceſſario generat.

2. Item Aug. ad Oroſium nec neceſsitate, nec voluntate pater genuit filium. Et Hil. li. de ſyno. dicit quòd non naturali neceſsitate ductus pater genuit filium.

3. IN contrarium arguitur quia ſi pater non neceſſario genuit potuit non generare & per conſequens filius potuit non eſſe. Hoc aut eſt impoſsibile. ergo & primum, conſequentia patet quia non neceſſe & poſsibile non æquipollent.

Th. 1. p. q. 8. ar. 1.

4. RESPONSIO. neceſſarium dicitur multipliciter. Eſt enim neceſsitas violentiæ & coactionis, vt cum lapis proiicitur ſurſum neceſsitatur ad aſcenſum. Alia eſt neceſsitas expedientiæ ex ſuppoſitione finis ſicut volenti ire vltra mare neceſſe eſt habere nauem. Et his duobus modis ſumitur neceſſarium ex cauſis extrinſecis quæ ſunt agens & finis. Eſt tertia neceſsitas, ſcilicet immutabilitatis quæ ſumitur ex cauſis intrinſecis, vel ex aliquo quod eſt de eſſentia rei, ſicut neceſſe eſt hominem eſſe rationalem ratione formæ, vel corruptibilem ratione materiæ. Principia autẽ intrinſeca ad quæ ſequitur talis neceſsitas quandoque ſunt cauſata actiuè ab alio ſicut eſt in omnibus circa deum. Et ideo ſicut in eis principia rei dependent ab alio, ita & neceſsitas conſequens principia, propter quod in his non eſt neceſsitas ſecundum potiſsimum gradum neceſsitatis. In deo autem nihil eſt quod ab alio dependeat. Et ideo neceſsitas immutabilitatis quæ in deo eſt ſumma eſt & prima neceſsitas. 5. Dicendum ergo cum quæritur vtrum pater genuerit filium ex neceſsitate q̃ ſi loquamur de prima neceſsitate quæ eſt coactionis quòd talis nullo modo cadit in deo. Quod patet dupliciter. primo quia neceſsitas coactionis eſt à potentiore, ſed deo nihil eſt potentius, ergo &c. Secundò quia neceſsitas talis non eſt in cognoſcentibus ſine triſtitia. v. meta. ſed triſtitia non cadit in deo, ergo nec talis neceſsitas.

Cap. 5.

6. Si autem loquamur de neceſsitate ſecundo modo dicta quæ eſt neceſsitas expedientiæ ex ſuppoſitione finis ſic dicẽdum quòd talis neceſsitas non eſt in deo quo ad actus interioris qui non tranſeunt in creaturam, poteſt tamen in deo eſſe quo ad actus qui in creaturam tranſeunt. primum patet ſic. Si actus manentes in deo ſiue eſſentiales, ſiue notionales fierent ex ſuppoſitione alicui⁹ finis aut ille finis eſſet in diuinis, aut in creaturis. Sed neutrum horum poteſt eſſe, ergo &c. probatur minor quia finis potior eſt his quæ ſunt ad finem, ſed nihil quod ſit in creaturis poteſt eſſe potius his quæ ſunt in diuinis, immo nec æque bonum, in diuinis etiam non eſt gradus bonitatis vt vnum ſit potius altero, ergo nihil eſt in diuinis, nec in creaturis ad quod tanquam ad finem ordinentur actus diuini intramanentes. Cùm ergo generatio filij ſit actus manens in diuinis, patet quòd pater non genuit neceſsitate quæ eſt ex ſuppoſitione finis.

7. Secundum ſic patet, quia licet deus & ea quæ in deo ſunt nõ ordinentur ad aliud tanquam ad finem, tamẽ actus diuini tranſeuntes in materiam exteriorem & res per eos productæ habent inter ſe ordinem finis & eorum quæ ſunt ad finem, propter quod inter hæc inuenitur dicta neceſsitas, vt ſi dicamus quòd ſi deus velit producere creaturam capacẽ beatitudinis neceſſe eſt quòd producat eam intellectualem. Talis enim finis nullo modo poteſt haberi niſi à creatura habente talem formam. Et ideo in iſtis inuenitur neceſsitas ſuppoſitionis. 8. Loquendo autem de neceſsitate tertio modo dicta quæ eſt neceſsitas immutabilitatis, dicendum quòd pater ſumma neceſsitate genuit filium, quod patet quia productio quæ eſt per modum naturæ, nec impediri poteſt nec à contrario prædominante, nec à ſuperiore principio influentiam ſubtrahente, eſt ſummè neceſſaria, ſed generatio filij in diuinis fit per modum naturæ & à principio naturaliter agente, quia generatio eſt opus naturæ nec impediri poteſt à contrario prædominante, nec à ſuperiore principio influentiã ſubtrahente, quia pater generans eſt primum principium ſimpliciter & virtus eius infinita, ergo generatio filij eſt ſummè immutabilis & neceſſaria. mi. patet, ſed ma. declaratur quia principium naturale agens modo naturæ agit quantum eſt de neceſsitate naturæ. Et ideo ſi impediri non poteſt in agendo, nec à contrario prædominante, nec à ſuperiore ſubtrahente influentiam, actio eius erit ſimpliciter neceſſaria maximè quando principium quod ſic agit habet in ſe totũ quod ad actionem requiritur, quia ſi non habet ſed requireret aliquid extrinſecum tanquam materiam vel aliquid tale, ex defectu illius poſſet actio impediri non obſtante concurſu omnium aliarum conditionum, ſed nihil tale extrinſecum requirit pater in generatione filij, ergo &c. 9. Aliter declarat quidam hanc eandem concluſionem, ſic, actus diuini ſunt in duplici differentia. Quidam enim tranſeunt in materiam exteriorem realiter ſicut creare vel gubernare, & contingentia vel libertas in his, puta quòd deus producat creaturam vel non producant, nullam mutabilitatem arguit in deo, ſed ſolum in re creata. alij ſunt actus intrinſeci de quorum numero eſt generatio, & cõtingentia in iſtis arguit poſsibilem mutationem in deo. Cùm ergo mutatio in deo ſit pœnitus impoſsibilis & contingentia in iſtis eſt omnino impoſsibiliter, ſed eſt in eis mera neceſsitas. 10. Sed contra hunc modum dicendi eſt inſtantia quorumdam, quia velle in deo eſt actus intramanens & non tranſiens extra, & tamen non quicquid deus vult de neceſsitate vult, ſed multa vult liberè, ergo non omnes actus intramanentes ſunt ſimpliciter neceſſarij niſi facta ſuppoſitione quòd ſint, tunc enim impoſsibile eſt eos non ineſſe, ſicut ſuppoſito quòd deus velit aliquid, impoſsibile eſt quòd prius noluerit, aut q̃ in poſterum poſſit non velle, quia ſequeretur mutatio in deo, ſimpliciter autem & abſolute poteſt illud non velle, quia non eſt neceſſaria habitudo voluntatis diuinæ ad tale volitum, & eodem modo diceretur q̃ ſuppoſito quòd pater genuerit filium neceſſariũ eſt eum genuiſſe, ſimpliciter autem & abſolute non. De hac autem neceſsitate nunc quærimus. 11. Hæc autem inſtantia non bene procedit, quia quamuis velle diuinum non ſit neceſſario de quolibet volito, tamen omne velle diuinum eſt neceſſario in deo, nec in deo eſt libertas ſeu contingentia reſpectu actus volendi, quamuis in eo ſit libertatis ſeu contingentia actus volendi reſpectu aliquorum obiectorum, ſicut magis declarabitur infra diſt. xliij.

Poti⁹. 39. q. 1. Et in 2. d. 24. q. 1. & 2.

12. AD primum argumentum de amore gratuito dicendum quòd in amore gratuito ſunt duo. Primum eſt mera liberalitas & quantum ad hoc non eſt amor gratuitus in generatione filij, ſed eſt ibi abſoluta neceſsitas immutabilitatis. Secundum eſt q̃ dat ſine retributione, & quantum ad hoc eſt ibi amor gratuitus, quia pater per generationem dat filio & nihil accipit ab ipſo.

13. Auguſtinus autem & Hilarius in dictis ſuis excludunt à generatione diuina neceſsitatem coactionis, non autem neceſsitatem immutabilitatis, de qua procedit argumentum ad alteram partem. Et ideo in hoc ſenſu concedatur.

Vtrum pater genuerit filium natura, an voluntate. Quæſtio Secunda.

Th. 1. p. q. 41. ar. 2.



D ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quòd pater non genuerit filiũ natura. quia pater eo eſt pater quòd genuit, ſed pater non eſt pater natura, ergo non genuit filium natura. maioi patet quia paternitas eſt relatio ex generatione conſurgens. minor probatur per Auguſtinum. 7. de trinita. cap. 9. vbi dicit quod pater non eo eſt pater quo deus, ſed eſt deus natura, ergo non eſt pater natura. 2. Item natura & voluntas ſunt vnum & idem in deo, ſed pater non genuit filium voluntate ſecundum Auguſtinum, ergo nec natura.

3. Item tantum conueniunt voluntas & natura in deo quãtum natura & intellectus, ſed illud quod procedit per modũ voluntatis vt ſpiritus ſanctus non dicitur procedere natura vel per modum naturę, ergo illud quod procedit per modum intellectus vt filius qui eſt verbum, non debet dici procedere natura vel per modum naturæ.

4. AD oppoſitum eſt quod dicit Hilarius libro de ſynodis vbi dicit quod omnibus creaturis ſubſtãtiam dei voluntas attulit, filio vero natura dedit. & Auguſtinus. 15. de trinitate dicit verbum per quod omnia facta ſunt eſſe filium dei natura.

5. RESPONSIO. ad videndum quo modo filius procedat per modum naturæ, & ſpiritus ſanctus procedat per modum voluntatis proceditur ſic. quia primo excluditur imaginatio quorundam non bona circa hoc, & ſecundo declarabitur veritas quæſtionis. Quantum ad primum ſciendum quòd quidem imaginantur quòd filius producatur per actũ intellectus propter quod dicitur verbum quod eſt terminus operationis intellectualiter per ipſam productus. Spiritus autem ſanctus per actum diligendi, vnde & amor eſt. Ex quo ſtatim patet, quare filius dicitur produci per modum intellectus, & ſpiritus ſanctus per modum volũtatis, quia per actus harum potentiarum producuntur, ſed quare filius dicatur procedere per modum naturæ, Non autem ſpiritus ſanctus, dicunt quòd hæc eſt cauſa, quia id quod procedit ab alio accipiendo naturam & proprietates naturæ & modo naturę illud procedit per modum naturæ, ſed filius procedit à patre accipiendo naturam & proprietates naturę & modo naturæ, non ſic autem per omnia procedit ſpiritus ſanctus ab vtroque, ergo &c. minor declaratur ſic. modus naturalis productionis eſt producere aliquid per viam aſsimilationis. Vnde natura dicitur vis inſita rebus ex ſimilibus ſimilia procreans, pater autem producit filiũ per viam aſsimilationis, producit enim ipſum per operationem intellectualem de cuius ratione eſt quod verbum productum ſimilimum ſit intellectui informato ſpecie rei. Non ſic autem eſt de ſpiritu ſancto. quia licet ſpiritus ſanctus ſua proceſsione à patre & filio accipiat naturam & proprietates naturæ, tamen de ratione proceſsionis ſuę non eſt quòd ſit per viam aſsimilationis qui eſt modus naturæ. nõ enim eſt de ratione eius quod producitur per voluntatem quod ſit ſimile producenti, poteſt enim eſſe ſimile vel diſsimile illud quod per voluntatem producitur, & ideo ſpiritui ſancto. cũ per actum volũtatis procedit non procedit per modum naturæ.

Hæc Imaginatio eſt. Tho. 1. p. q. 27. ar. 5.

sup. d. 2. q. 4. nume. 9.

6. ILLVD autem non videtur bene dictum, quòd enim filius producatur in diuinis per actum intellectus & ſpiri. ſan. per actum voluntatis non poteſt intelligi niſi dupliciter vno modo quòd iſti actus ſint ipſę productiones perſonarum. Alio modo ꝙ ſint principia productionum, ſicut calor manus dicitur produci ab igne per calorem & per calefacere, ſed per calefacere tanquam per productionem, per calorem verò tanquam per principium productionis. 7. Primum non poteſt dici ſcilicet quòd intelligere & velle ſint actiuę productiones perſonarum propter tria. primum eſt quia productiones perſonarum ſecundum omnes ſunt actus notionales & non eſſentiales, ſed intelligere & velle ſunt actus eſſentiales & non notionales, ergo non ſunt ipſę productiones. vtraque propoſitionum per ſe nota eſt. 8. Secundo quia cuicunque conuenit actus per quem perſona producitur ſibi competit producere perſonam ad quam actus terminatur, ſicut cui competit generare competit producere filium, ſed intelligere & velle competunt omnibus perſonis in diuinis, ergo ſi iſti actus eſſent productiones perſonarum cuilibet perſonę competeret producere filium & ſpi. ſanct. quod eſt falſum.

6. Tertio quia productiones perſonarum differunt realiter, ſed intelligere & velle non differunt aliquo modo realiter nec abſoluta, nec relatiua, ergo non ſunt productiones. 10. Quòd autem non ſint principia productionum patet ſic. Illud cuius conditio eſt oppoſita fœcunditati non poteſt eſſe principium actus quo aliquid producitur, quia omnis productio prouenit ex fœcunditate, ſed conditio actuum intelligendi & volendi eſt oppoſita fœcunditati, ergo non poſſunt eſſe principium actuum quibus perſonæ producuntur maior. iam patet, ſed minor probatur, quia hæc eſt conditio actus intelligendi vel volendi ꝙ ex ipſis nihil aliud conſtituitur ſeu conſequitur, vt patet ex. 9. metaphyſicæ. Fœcunditas autem eſt ex quo natum eſt alterum ſequi, ergo conditio actus intelligendi & volendi contraria eſt fœcunditati. patet ergo ꝙ intelligere & velle nõ ſunt productiones perſonarum nec principia productionum, ſed excluſis à deo per intellectum intellectu & voluntate cum omnibus actibus ſuis adhuc eſſet in diuinis generatio filij & ſpiratio ſpiritus ſancti, ita ꝙ hæc ſunt in diuinis ex fœcunditate naturæ radicaliter quam fœcunditatem habet ex ſua infinitate, & non ex hoc ꝙ eſt intelligens & volens. 11. Hoc autem poteſt perſuaderi ſic, ſecundum idem proportionaliter cõpetit fœcunditas creaturis & deo, ſed fœcunditas aliquid producendi competit creaturis non ex hoc ꝙ ſunt intelligentes & volentes, ſed per aliquid aliud prius & communius. Vnde & virtus generandi aliud inuenitur in rebus inanimatis carentibus intellectu, & vbi inuenitur in rebus habentibus intellectum hoc non eſt per intelligere & velle aut per aliquid ad hoc pertinens. ergo ſimiliter eſt in deo, quia licet natura dei ſit in deo intelligens & volens, ex hoc tamen nulla fœcunditas ineſt ei ad producẽdum quantuncunq; perſonam, ſed ſicut calor ignis ſi eſſet intelligens cauſaret caliditatem ſibi ſimilem fœcunditate naturæ ſuæ ſicut nunc facit, nec ad hoc aliquid cooperaretur ſuum intelligere aut velle, ſic natura diuina licet ſit intelligens & volens ex infinitate ſua habet fœcunditatẽ ꝙ virtute eius perſonã ſit à perſona, ad quam tamen nihil intelligere aut velle cooperatur. 12. Item qualis eſt ordo rei inter differentia realiter talis eſt ordo rationis inter differentia ſecundum rationem, ſed vbi natura intellectus & voluntatis differunt realiter productio eſt realiter vi naturæ & non intellectus vel voluntatis, ergo ſic eſt in deo in quo iſta ſunt differentia ſolum ſecundum rationem. 13. Nec ratio aliorum eſt ſufficiẽs quia cum dicunt ꝙ modus naturalis productionis eſt producere per viam aſsimilationis non eſt verum vniuerſaliter ſed ſolum in generatione merè vniuoca. Eſto etiam ꝙ eſſet vniuerſaliter verum illud quod dicitur poſtea ꝙ verbum productum ſimilimum eſt intellectui informato ſpecie, falſum eſt, quia tunc duæ formæ eiuſdem ſpeciei eſſent ſimul in intellectu, quia ſimilitudo non eſt differentium ſecũdum ſpeciem, hoc autem eſt impoſsibile, quare &c. & ſic patet primum principale propoſitum.

Infra. d. 27. q. 3. & d. 26. q. 1.

14. NVNC reſtat ſecundũ ſcilicet ꝙ declaretur veritas quæſtionis. Eſt ergo intelligendum ꝙ cum quæritur vtrum pater genuerit filium natura ly, natura poteſt dicere principium generationis, vel modum, ſi dicat principium generationis tunc eſt ſenſus vtrum pater genuerit filium natura, id eſt, vtrum eſſentia diuina quæ eſt natura ſit principiũ generationis, vel vtrum hoc ſit proprietas relatiua, & ſic non intelligitur ad præſens, quia ſic eſt eadem quæſtio cum illa qua quæritur vtrum potentia generandi dicat quid vel ad aliquid de qua quæritur in ſequenti diſtinctio-e. ſic etiam non haberet locum diſtinctio quæ ponitur in terminis quæſtionis vtrum pater genuerit filium natura an voluntate, quia natura & voluntas ſunt in deo eadem res abſoluta, nec differunt quo ad eſſe principium niſi propter principiandi modum, quia alius eſt modus quo eſſentia diuina principiat vt natura, (ſi tamen aliquid ſit principians) & alius quo principiat vt voluntas.

15. Si autem ly natura & ly volũtate dicant modum productionis ſic habet locum quæſtio, & tunc dicendum eſt ꝙ in productione diuinarum perſonarum eſt tria conſiderare, ſcilicet habitudinem virtutis productiuæ ad actum producendi, ſuppoſita pruducentia, & ordinem productorum, vel productionum.

16. Si conſideretur habitudo virtutis productiuę ad actũ producendi, ſic nulla perſona procedit in diuinis per modum voluntatis, ſed quælibet per modum naturæ. Cuius ratio eſt, quia illud quod procedit à virtute agente ex neceſsitate immutabilitatis & ex virtute determinata ad vnum producitur per modum naturæ, ſed quælibet perſona diuina producitur ex neceſsitate immutabilitatis & virtute determinata ad vnum, ergo quælibet perſona diuina producitur per modum naturæ. maior patet, quia modus naturæ in hoc differt à modo voluntatis in eliciendo actum, quia principium naturale agens naturaliter non habet in poteſtate actum ſuum nec eſt indifferens ad oppoſita, ſed eſt neceſſario determinatum ad vnum, agens autem per voluntatem & modo voluntario habet in poteſtate ſua agere vel non agere & eſt indifferens ad oppoſita, ſicut poteſtas rationalis. minor ſic patet, quia nec pater habet ſic in poteſtate generare filium vt poſsit generare vel non generare, nec pater & filius habent ſic in poteſtate ſpirare ſpiritum ſanctum quòd poſſint ſpirare vel non ſpirare, ſed neceſſario pater generat filium, & pater & filius ſpirant neceſſario ſpiritum ſanctum. 17. Si vero conſideremus ſuppoſita producentia, ſic ſpirituſſanctus producitur per modum voluntatis, filius autem per modum naturæ, quia modus naturæ in creaturis eſt quòd vnum ſit ab vno tantum, & non

à pluri-

à pluribus eiuſdem gradus & ordinis, quorum quodlibet eſſet per ſe ſufficiens ad totum perfectè faciendum. Quæ autem fiunt per voluntatem poſſunt fieri à pluribus agentibus eiuſdem gradus & ordinis quorum quodlibet eſſet per ſe ſufficiens ad totum perfectè producendum. plures enim concurrunt moderando per voluntatem virtutem ſuam ſicut patet de pluribus trahentibus nauem vbi alter ad totum ſufficeret. Cùm ergo filius procedat tantum ab vno, ſpiritus autem ſanctus à duobus, ſcilicet à patre & filio, ita quòd æque perfectè producit vnus ſicut ambo, nec perfectius ambo ſimul quàm alter, ideo ſpirituſſanctus dicitur produci per modum voluntatis, filius autem per modum naturæ. 18. Si autem attendatur ordo productorum & productionum, ſic filius dicitur procedere per modum intellectus. Spiritus autem ſanctus per modum voluntatis. Cuius ratio eſt quia in imagine creata quæ attenditur ſecundum potentias & actus naturæ intellectualis, prima emanatio eſt ſecundum intellectum, alia autem ſequens in qua terminatur emanatio manens infra naturam intellectualem eſt emanatio pertinens ad voluntatem. Primo enim eſt cognitio boni. Deinde ex hoc oritur amor boni & ibi ſiſtit emanatio intra naturam intellectualem. & ex hoc arguitur ſic. Illud quod in diuinis procedit prima emanatione procedit per modum intellectus ad intra. Aliud autem quod procedit ſecunda emanatione & vltima in qua terminatur omnis emanatio diuina ad intra procedit per modum voluntatis, quia ſic eſt in imagine creata vt dictum eſt. Sed filius procedit prima emanatione diuina. Spiritus autem ſanctus ſequente & vltima, ergo filius dicitur procedere per modum intellectus & ſpirituſſanctus per modum voluntatis, & ſic intelligenda ſunt quæ dicuntur circa materiam iſtam de modo proceſsionis diuinarum perſonarum, q̃ verba doctorum quæ videntur inſinuare quòd intelligere & velle ſeu diligere ſint rationes emanationum diuinarum. Hoc enim dicunt ſolum ſecundum quandam adaptationem ad ea quæ inueniuntur in imagine creata.

19. Ad primum argumentum dicendum quòd ly natura aliter accipitur cum dicitur quòd pater non eſt pater natura. & cum dicitur quòd pater genuit filium natura, qui, dicitur quòd pater non eſt pater natura ly, natura accipitur ibi pro eſſentia & non pro naturali neceſsitate, quia pater eſt pater naturali neceſsitate ſummè immutabilis, ſed non eſt pater natura, id eſt, eſſentia formaliter, imno paternitate ſeu generatione actiua quod idem eſt & ſic patet eſt pater, quia genuit, & alio eſt pater formaliter ſcilicet paternitate, & alio eſt deus formaliter, ſcilicet deitate. Sed cum dicitur quòd pater genuit natura ly natura non accipitur ibi pro eſſentia vt prius dictum fuit, ſed pro modo productionis naturalis, propter quod in argumento variatur acceptio huius nominis quod eſt natura. 20. Ad ſecundum & tertium patet reſponſio. per ea quæ dicta ſunt in corpore quæſtionis, licet enim natura intellectus, & voluntas ſint vnum & idem in deo realiter loquendo, propter quod quicquid eſt ab vno tanquam à principio totum eſt ab altero, tamen modus procedendi per modum naturæ, & per modum intellectus, & per modum voluntatis, non ſunt vnus & idem modus, ſed diuerſi vt patuit in ſolutione quæſtionis. Et ideo aliqua perſona procedit per modum naturæ vel intellectus quæ non procedit per modum voluntatis & econuerſo.

Sententia ſeptimæ diſtinctionis.

HIc ſolet quæri à quibuſdam. Superius magiſter mouit quæſtiones circa generationis ſubiectum, & terminum, & circa modum generationis. Hic mouet quaſdam quæſtiones circa generationis principium quod eſt potentia generandi, & circa hoc duo facit, primo mouet quæſtionem & eam determinat, ſecundo obiicit in contrarium & ſoluit. Secunda ibi. Sed vehementer nos mouet. Secunda pars in qua mouet quæſtio[illegible]diditur in duas. Primo enim mouet quæſtionem & determinat & adiungit quaſdam alias obiectiones, ſecundo determinat. Secunda ibi. Ita etiam cum dicitur. Et hæc eſt ſententia lectionis in generali.

2. In ſpeciali procedit ſic magiſter & quærit primo ſi filius poſsit generare. Et arguitur ſic primo quòd ſic. quia ſi pater potuit generare & filius non, ergo pater poteſt aliquid quod filius non poteſt. Et reſpondet magiſter quòd poſſet generare, vel poſſe eſſe patrem non eſt aliquid eorum quæ ſubiecta ſunt diuinæ poteſtati, ſed eſt ad aliquid. Poſtea arguit per Auguſtinum in contrarium qui videtur dicere quòd potuit generare, ſed non oportuit quia immoderata eſſet diuina generatio. Et reſpondet quòd Auguſtinus dicere intendit quòd non eſt impotentia in filio non poſſe generare, ſed ex proprietate relatiua ſibi conuenit hoc. Poſtea quærit vtrum pater ſi ſit potens generare an hoc ſit aliqua potentia quæ non ſit in filio. Et reſpondet quòd pater eſt potens natura generare filium, & quòd filius habet eandem potentiam qua poteſt gigni quam habet pater qua poteſt generare. Et quærit vtrum potentia generandi quæ eſt in patre ſit in filio. Et reſpondet magiſter quòd potentia generandi non tantum dicit naturam, ſed proprietatem, referendo ergo intellectum ad proprietatem non eſt potentia generandi in filio, quia aliud eſt poſſe generare & aliud poſſe generari. Referendo vero ad naturam idem ſunt. Vltimo hoc idem declarat vlterius, ſcilicet quo modo potentia generandi ſit in filio, quia in eo eſt potentia qua poteſt generari. Et in hoc terminatur ſententia in ſpeciali.

Vtrum in diuinis ſit potentia generandi.

Quæſtio prima.

Th. 1. p. q. 41. ar. 4.

CIrca diſtinctionem iſtam tria quæruntur. Primum eſt vtrum in diuinis ſit potentia generandi. Secundum eſt quid ſit, vtrum ſubſtantia, an relatio. Tertio vtrum ſit in filio. Ad primum ſic proceditur. Et arguitur quòd in deo non ſit potentia generandi, quia omnis potentia eſt actiua, vel paſſiua, ſed potentia paſsiua cum ſit imperfecta de ſe non eſt in deo, actiua vero licet ſit in deo reſpectu creaturarum non videtur tamen quòd poſſit eſſe in deo reſpectu diuinorum, quia potentia actiua eſt principium tranſmutandi vel producendi aliud vt aliud, ſed in diuinis non eſt aliud vt aliud, pater enim non eſt aliud à filio ſecundum Auguſt. in homelia ſuper illud Io. Qui non intrat per oſtium. Et in quodam ſermone de treni. ergo in deo reſpectu diuinorum non eſt aliqua potentia actiua, nec potentia generandi, nec alia. 2. Item omnis potentia eſt reſpectu alicuius poſsibiliter, ſed in deo nihil eſt poſsibile, ſed eſt totum neceſſarium, ergo in deo reſpectu diuinorum nulla eſt potentia nec generandi nec alia.

3. IN contrarium arguitur quia omne generans generat per aliquam potentiam, ſed in diuinis pater generat filium, ergo in patre eſt aliqua potentia generandi.

4. RESPONSIO. dicenda ſunt duo, primum eſt quòd in diuinis eſt potentia generandi, ſecundum eſt quòd illa potentia non dicitur vniuoce cum potentia generandi quæ eſt in creaturis. Primum patet ſic. vbicunque ſunt plura realiter differentia quorum vnum eſt productiuum alterius ibi eſt verè & realiter potentia productiua, ſed in diuinis pater & filius differunt realiter & filius eſt à patre productus per generati[illegible]em, ergo in patre eſt verè & realiter potentia * productiua filij per generationem, ſed hoc eſt potentia generandi, ergo &c. ma. patet ex ratione potentiæ actiuæ vel quaſi actiuæ quæ ſola ponitur in diuinis. Eſt enim potentia actiua principium quo aliquid producitur, vt patet ex. v. meta. Et ideo omne quod producit aliud producit ipſum per aliquam potentiam productiuam. mi. ſupponitur ex traditione fidei, & ex his quæ dicta ſunt ſupra di. 4.

* Aliàs productiuè.

Cap. 12. q. 1.

5. Iuxta quod intelligenda ſunt duo, primum eſt quòd cum potentia dicatur in habitudine ad actum. potentia aut paſsiua in habitudine ad actum quem recipit, potentia aut actiua in habitudine ad actum quem producit, vbi non eſt actus realiter receptus vel productus ibi non eſt realiter potentia actiua vel paſsiua. Cum ergo intelligere & velle in deo non ſint actus realiter recepti, vel producti ab intellectu & voluntate ſed ſint pœnitus idem cum ipſis, idcirco licet in deo ſint intellectus & voluntas prout dicunt naturam actu cognoſcentem & volentem, tamen nullum eorum eſt realiter potentia actiua vel paſsiua reſpectu prædictorũ actuum, ſed cum filius ſit realiter à patre productus & per conſequens realiter diſtinctus, & ſpirituſſanctus, ab vtroque, ideo neceſſe eſt in diuinis ponere potentiam realiter productiuam reſpectu vtriuſque, & reſpectu quidem filij dicitur potentia generandi quia productio filij eſt generatio, ſed reſpectu ſpirituſſancti dicitur potentia ſpirandi, quia productio eius eſt ſpiratio. 6. Secundo intelligendum eſt q̃ ſicut in creaturis aliquid producitur per potentiam naturalem & in ſimilitudinem naturæ producentis, ſicut homo generat hominem, aliquid, aut producitur per potentiam rationalem & non in ſimilitudinem naturæ producentis, ſed ſpeciei in mente exiſtentis (ſicut producitur domus ab artifice), ſic aliqua producuntur à deo patre per voluntatem non in ſimilitu-

tudinem naturę ſed ideæ exiſtentis in mente diuina tanquam artificiata. Et tales ſunt omnes creaturæ quantum productio quo ad totum dicitur creatio, & principium huius actus dicitur potẽtia creandi. Aliquid autem producitur per naturam in ſimilitudinem naturę & modo naturę ſicut producitur filius à patre. & actus quo producitur dicitur generatio, & potentia correſpondẽs actui quæ dicitur potentia generandi. Sic ergo patet quòd potẽtia generandi realiter eſt in deo.

7. SECVNDVM patet ſcilicet quòd potentiâ generandi in diuinis non dicitur vniuoca cum potentia generandi in creaturis, quia cum potentia productiua ſit illa per quam aliud à producente producitur, vbi eſſe aliud à producente non conuenit vniuoce ipſis productis ibi nec eſt vniuoca productio, nec potentia productiua, ſed eſſe aliud à producente non conuenit vniuoce filio in diuinis & in humanis, ergo & cætera. Minor probatur quia in humanis filius eſt verè & proprie & ſimpliciter aliud à patre ſecundum eſſentiam & ſubſtantiam ſecundum quã aliquid dicitur ſimpliciter aliud, ſed in diuinis filius non eſt aliud à patre ſecundum eſſentiam & ſubſtantiam ſed ſolum ſecundum rationem dantis & accipientis quæ alietas nõ cadit ſub vno communi & formali conceptu cum forma.

8. PER hoc patet reſponſio ad primum argumentum quòd potentia generandi in diuinis non dicitur vniuoce cum illa quæ eſt in creaturis, & ob hoc non eſt aliud ſimpliciter ibi ſicut in humanis. 9. Ad ſecundum dicunt quidam quòd poſsibile diuiſum contra neceſſarium non eſt in diuinis, ſed poſsibile quod cõtinetur ſub neceſſario. Vnde ſicut dicitur quòd deum eſſe eſt poſſibile ita poteſt dicitur quòd filiũ generari eſt poſſibile. 10. Sed iſta reſponſio non videtur valere, quia dicitur deum eſſe eſt poſſibile iſtud poſsibile non arguit in deo aliquam potentiam ſed ſolum non repugnantiam terminorum, ſed filium generari arguit in patre potentiam generandi non ſolum non repugnantiam terminorum, alioquin ſequitur oppoſitũ principalis cõcluſionis.

11. Et ideo dicendum aliter quòd poſsibile in diuinis non excludit neceſſarium nec ponit aliquam dependentiam, nec dicit ſolum ipoſsibile filium generari propter non repugnantiam terminorum immotali poſsibili reſpondet potentia generandi. Sed quia per talem potentiam non producitur diuerſum per eſſentiam ſed ſolũ per relationem & in relationibus oppoſitis eſt par neceſsitas quia æqualiter ſe coexigunt, ideo par neceſsitas eſſendi in patre habente potentiam generandi & in filio & eadem independent propter identitatem eſſentiæ.

Vtrum potentia generandi dicat aliquid vel ſolum quid.

Quæſtio. II.

Tho. 1. p. q. 41 ar. 5.

AD ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quòd potentia generandi dicat ad aliquid & non quid hoc eſt relationem & non eſſentiam, Quia potentiæ diſtinguntur & cognoſcuntur per actus, ſed generare in diuinis dicit ad aliquid & non quid, alioquin conueniret omnibus perſonis, ergo potentia generandi non dicit quid ſed ad aliquid.

2. SECVNDO, proprius actus eſt à propria forma, ſed generare eſt proprius actus patris, ergo eſt à propria forma patris, hæc eſt paternitas & non eſſentia quæ eſt omnibus communis, ergo &c. 3. Tertio ſic. ſicut ſe habet pater ad creandum inquantum deus ita ſe habet ad generandum inquantum pater, quia ſicut creare eſt proprium dei ita generare eſt proprium patris, ſed deus creat diuinitate, ergo pater generat paternitate. Quarto ſecundum Auguſtinum de fide ad petrum capi. 3. qui dicit quod generatio eſt opus paternæ proprietatis.

4. IN contrarium arguitur quia illud eſt principium generationis in quo genitum aſsimilatur gignenti, ſed filius aſsimilatur patri in natura & non in proprietate relatiua, ergo &c.

5. ITEM principium actionis & terminus ſibi correſpondent, ſed relatio nõ poteſt eſſe terminus actionis, ergo nec principium. 6. Ad idem eſt quod dicit Da. lib. 1. capi. 8. q̃ generatio eſt opus naturæ.

7. RESPONSIO. circa quæſtionem iſtam triplex eſt modus dicendi. Primus eſt quod potẽtia generandi dicit intrinſece ſolam eſſentiam quanuis actus generandi non eliciatur ab ea niſi concurrente relatione paternitatis. Et quia tota difficultas vel quaſi tota quæ ſequitur ad hanc poſitionem eſt quo modo eſſentia communis poteſt eſſe ratio propria eliciendi actum qui non eſt communis, videtur enim quod in quocunque eſt ſufficiens principium actus alicuius & non impeditur quod illud poſsit exire in actum: ideo ad tollendum hanc difficultatem primo ponetur imaginatio huius poſitionis. & ſecundo ponentur rationes eius. 8. Imaginatio poſitionis eſt iſta quòd ſola eſſentia diuina eſt illud cuius virtute ordine quodam eliciuntur hij actus generare & ſpirare & creare. Nec eſt inconueniens quòd ab eodem principio ſint plures ſubordinati actus cum hoc reperiatur in creaturis. Lux enim ſolis eſt principium illuminandi & calefaciendi, ſed quia agere eſt ſuppoſiti, ideo oportet eſſentiam eſſe in ſuppoſito vno vel pluribus ad hoc vt eliciat ſupradictos actus. Si autem termini illorum actuum eſſent formæ compoſsibiles in eodem ſuppoſito in quocunque inueniretur eſſentia illud poſſet in omnes eius actus, ſicut lumen & calor, quia ſunt formæ compoſsibiles in eodem, omnis forma quæ eſt principium iſtorum actuum qui ſunt illuminare, & calefacere, poteſt in eos in quocunque ſuppoſito ſit niſi impediatur in agendo per contrarium, & per indiſpoſitionem materiæ de quo non eſt in diuinis timendum. quando autem per quemlibet actum conſtituitur nouum ſuppoſitum, vt in diuinis non poteſt ſic eſſe, immo primus actus neceſſario eſt ab eſſentia vt eſt in vna perſona tantum, ſecundus vt eſt in duabus, tertius eſt vt in tribus. Cuius ratio eſt, quia in diuinis non poteſt eſſe niſi vna perſona non producta. Si enim eſſent plures non productæ tales neceſſario differrent per abſoluta non per relationes originis quod eſſet impoſsibile, quia ſic eſſent duo dij.

9. Ex hoc ſic arguitur. nulla perſona poteſt principiare actionem per quam producitur, ſed prima perſona producta in diuinis producitur per primam productionem vel emanationem, ergo prima perſona producta non poteſt habere eſſentiam vt principiet primam productionem vel emanationem. ꝓportet ergo quòd productio prima ſit à perſona non producta quæ eſt tantum vna vt prius dictum eſt. Per idem patet quòd ſecunda emanatio non poteſt eſſe ab eſſentia niſi prout ipſa eſt in duabus perſonis & non in pluribus, quia ſecunda perſona producta producitur per ſecundam emanationem, ergo non poteſt habere eſſentiam prout eſt principium ſecundæ emanationis, alioquin produceret ſeipſam. Reſtat ergo quòd eſſentia prout eſt principium ſecundæ emanationis ſit ſolum in perſona producente & perſona producta.

10. Ex quibus apparent duo. Primum eſt quòd eſſentia diuina non eſt principium præciſum & adæquatum alicuius dictorum actuum qui ſunt generare & ſpirare. Sed eſt commune principium omnium eorum, licet poſsit deſignari per rationem huic vel illi actui adæquatur, vt cum dicitur potentia generandi vel potentia ſpirandi. 11. Secundo apparet quare quodlibet diuinum ſuppoſitum habens perfectè diuinam naturam non poteſt in omnes actus iſtos licet ſola eſſentia diuina ſit totale & ſufficiens principium horum actuum. Cauſa enim eius eſt quia eſſentia diuina fœcunda eſt ad hos actus ordine quodam. Et quia non poteſt eſſe in ſecunda perſona niſi completa fœcunditate prima per quam expletionem ipſamet ſecunda perſona producitur, nec poteſt eſſe in tertia niſi completa fœcunditate ſecunda, ideo in ſecunda perſona ſolum eſt principium ſecundi actus, qui eſt ſpirare. In tertia autem non eſt principium alicuius actus niſi tranſeuntis in materiam exteriorem vt eſt creare, non ſic autem eſt in generatione creaturarum vniuoca, quia ibi communicatur alia natura ſecundum numerum habens ſimilem virtutem ſecundum ſpeciem nulla fœcunditate expleta. Et ideo poteſt in omnes actus ſpeciei debitos in quocunque ſuppoſito ſit. Hæc eſt imaginatio opinionis. 12. Rationes autem eius ſunt plures, vna eſt talis, id quod eſt per ſe fundamendum relationis non includit intrinſece relationem. Sed potentia quæ eſt ad actus dictos diuinos eſt per ſe fundamentum relationis inter producens & productum, ergo &c. maior patet quia relatio realis ſemper fundatur ſuper rem alterius prædicamenti, minor probatur quia nihil pertinet per ſe ad agens quod poſsit eſſe fundamentum dictæ relationis niſi actio vel potentia actiua. Actio autem non poteſt eſſe fundamentum eius nec in creaturis, nec in diuinis. In creaturis non, quia actio & paſsio ſunt in paſſo, fundamentum autem reſpectus agentis debet eſſe in agente. Nec in diuinis quia actio in diuinis, puta generare, eſt relatio, & relatio non eſt per ſe fundamentum relationis. Alioquin eſſet proceſſus in infinitum. ergo actio non poteſt eſſe fundamentum dicti reſpectus. Relinquitur ergo quòd ſit potentia actiua & hæc fuit minor, ſequitur ergo concluſio. 13. Secunda talis eſt. Si in diuinis eſſet diuerſitas naturæ ſecundum numerũ & vnitas ſecundum ſpeciem ratio principiandi attribueretur naturæ & non relationi ſicut nunc eſt in creaturis, ſed vnitas nihil perfectionis tollit à natura, ergo per vnitatem non

tollitur

tollitur, quin debeat habere rationem principij reſpectu actum diuinorum. 14. Tertia ratio talis eſt. continere principiatiuè diuinam perſonam nobilius eſt quàm continere cauſatiuè creaturam, ſed continentia creaturæ eſt propter eſſentiam & non propter relationem aliquam, ergo continentia principiatiua reſpectu diuinæ perſonæ multo fortius eſt propter eſſentiam. plures aliæ rationes poſſent adduci, ſed iſtæ nunc ſufficiunt.

15. AD rationes principales quæ ſunt contra hanc opinionem reſpondetur ſic. Cum enim primo dicitur quòd potentiæ diſtinguntur per actus, dicendum quòd potentiæ diſtinguntur per actus, id eſt, cognoſcuntur diſtinctè per actus, ſed non oportet quòd potentiæ ſint in eodem genere cum actu etiam ſi potentiæ non ſolum diſtinctæ cognoſcantur, ſed etiam diſtinguantur eodem modo quo per fines eſt diſtinctio eorum quæ ordinantur ad finem, non enim oportet quòd finis & illud quod eſt ad finem ſint eiuſdem generis prædicamentalis, vt patet de medicina & ſanitate. Et ideo in nullo caſu neceſſe eſt quòd ſi generare dicat ad aliquid quòd propter hoc potentia generandi quantum ad illud quod importat intrinſece dicat ad aliquid, licet potentia generandi quantum ad hoc connotet extrinſece aliquid quod importat habitudinem ad actum qui verè eſt ad aliquid. 16. Ad ſecundum dicendum quòd proprius actus eſt à propria forma. vel à forma communi vt appropriata, & hoc modo generare eſt ab eſſentia vt eſt ſub proprietate patris, nec tamen proprietas dat eſſentiæ quod principiet actum generandi, ſed eſt tantum cauſa ſine qua non. Multa enim concurrunt cum potentia quæ non pertinent ad rationem potentiæ ſine quibus tamen potentia nullo modo exiret in actum. Verbi gratia quantitas nullo modo eſt de ratione potentiæ calæfactiuæ, aut diſgregatiuæ & tamen ſine quantitate forte calor non calefaceret, nec color diſgregaret, ſic eſt in propoſito, fœcunditas eſſentiæ ad primum actum qui eſt generare licet non poſsit explicari niſi ab eſſentia exiſtente in prima perſona quæ nullo modo eſt ab alia vt declaratum fuit prius, tamen proprietas conſtituens primam perſonam nullo modo pertinet intrinſece ad rationem potentiæ generandi. 17. Ad tertium reſpondetur ſic quòd aliter eſt dei proprium creare, aliter eſt proprium patris generare. Creare enim eſt proprium dei rationè principij creatiui, quod in nullo alio eſſe poteſt, ſed generare eſt proprium patris non ea ratione principij, ſed modi habendi principium quod non poſſet alio modo producere primum actum niſi exiſtens ſub proprietate patris propter conditionem & ordinem actuum vt viſum eſt, non propter hoc quòd proprietas iſta ſit in aliquo elicitiua actus. Sub hoc ſenſu accipiendum eſt quod dicit Auguſtinus quòd generatio eſt actus paternæ proprietatis, quia non elicitur virtute eſſentiæ niſi vt exiſtit ſub proprietate patris.

18. SECVNDVS modus eſt. quòd tam eſſentia quàm relatio habent rationem principij in generando & in ſpirando, imaginantur enim tenentes hanc viam quòd cum filius, ſecundum Hilarium ſecundo libro de trinitate, nihil habeat niſi natum, id eſt, per generationem & natiuitatem acquiſitum habet autem eſſentiam & proprietatem, relatiuam ideo vtrunque habet per generationem ſuam ex parte, ſed differenter, quia vnum habet tanquam communicatum & non productum ſcilicet eſſentiam quæ non eſt producta, ſed tantum communicata. Aliud autem habet tanquam verè productum, ſcilicet proprietatem relatiuam, & vtrunque requiritur ad veram generationem. Sicut enim non eſſet vera generatio ſi nihil produceretur, ſed ſupponeretur illud totum quamtuncunque communicaretur, ita non eſſet vera generatio ſi totum produceretur & nihil communicaretur. modo dicunt iſti quòd in generatione filij eſſentia patris habet rationem principij quantum ad illud quod ibi eſt communicationis. Sed paternitas habet rationem principij quantum ad illud quod ibi eſt productionis.

19. Et hoc patet ſic. principium quo producens aliquid producit neceſſe eſt realiter diſtingui à termino quo productum ipſam productionem terminat etiam ſecundum ſuppoſitum quando terminus productionis ſuppoſitum conſtituit, principium autem communicandi non oportet realiter diſtingui ab eo quod communicatur vel quo communicatio terminatur. Nunc eſt ita quòd in generatione filij relatio filiationis eſt id quo productio terminatur & eſt conſtitutiua ſuppoſiti. Eſſentia autem eſt illud quod communicatur vel quo communicatio terminatur, oportet ergo quòd principium producendi ſit realiter diſtinctum à filiatione etiam ſecundum ſuppoſitum. Principium autem communicandi non oportet diſtingui ab eſſentia communicata, ſed eſſentia ſecundum poſitionem communem non diſtinguitur realiter à filiatione, nec ab aliquo quod ſit in diuinis ſaltem ſecundum ſuppoſitum, ergo ipſa non eſt in generatione filij principium productionis licet poſsit eſſe principium communicationis, maior patet, quia producens & productum neceſſario diſtinguntur, nihil enim eſt impoſsibilius quàm q̃ aliquid producat ſe ipſum vt dicit Aug. primo de trinitate, ſed producens eſt totaliter producens ratione principij quo producit & productum totaliter eſt productum ratione termini quo productio terminatur, quia his excluſis & poſito quocunque alio excluditur totaliter ratio producentis & producti. Et his habitis ſtatim habetur ratio producentis & producti, ergo oportet quòd producens & productum realiter diſtingantur quantum ad principium productionis & terminum. Infra nu. 26.

20. Quòd etiam patet ex alio, quia oportet quòd terminus productionis quo productum terminatur ſit non ſolum communicatus, ſed etiam productus. Si enim totum eſſet communicatum & nihil productum nulla eſſet productio vt dictum fuit ſupra. Sed ſi terminus productionis poſſet eſſe realiter idem cum principio productionis filij impoſsibile eſſet ipſum eſſe productum, quia exiſtit in patre qui nihil habet productum, ergo impoſsibile eſt quòd principium productionis & terminus idem ſint realiter, ſed neceſſario diſtinguntur.

21. De principio communicandi ſecus eſt, quia non eſt de ratione rei communicatæ, quòd ſit à communicante producta, ſic enim principium communicandi & res communicata neceſſario diſtinguerentur, ſed ſolum quòd ſit à pluribus habita ita quòd vnus habeat ipſam ab alio. Et ſi quidem ſit vna numero quæ ſolum eſt communis communitatæ rei de qua nunc loquimur non poteſt ſimul haberi totaliter & perfectè à pluribus niſi propter ſolam illimitationem ita quòd illimitatio rei communicatæ eſt ratio communicandi ipſam, maxime ſi ſit illa communicatio naturalis & non mota à voluntate ex aliquo fine qualis eſt communicatio diuinæ naturæ cuius ſola infinitas eſt ratio, quare ipſa ab vno habita ad aliud ſuppoſitum diriuetur. 22. Sic ergo patet maior. Minor ſimiliter probatur. Quòd enim in generatione filij relatio filiationis ſit illud quo productio filij terminatur patet ſic. illud quod in filio eſt tantum productum eſt illud quo productio filij terminatur, ſed in filio nihil eſt productum niſi ſola relatio filiationis & non eſſentia quæ nullo modo eſt producta. Ex his autem duobus conſtituitur perſona filij, ergo ſola relatio filij eſt terminus productionis. De eſſentia autem quòd ipſa ſit illud quod communicatur planum eſt & hæc fuit minor, ſequitur ergo concluſio ſcilicet quòd in generatione filij eſſentia quidem poteſt eſſe principium communicationis, ſed non productionis cum ipſa realiter à nullo diſtinguatur. lege communitate

23. Hæc autem opinio falſa eſt. in hoc quòd ponit aliud eſſe principium productionis & aliud communicationis, quia eiuſdem actionis ſunt eadem principia, ſed generatio filij & communicatio eſſentiæ filio à patre eſt eadem actio, ſcilicet ſola generatio, ergo non eſt aliud principium productionis & communicationis, ſed vnum & idem. ma. de ſe patet, mi. declaratur, quia in diuinis non eſt actio niſi origi is, ſed in diuinis non ſunt niſi duæ origines videlicet generationis & ſpirationis, ergo communicatio eſſentiæ non eſt actio ab illis diſtincta. 24. Item omnem actionem originis ſequuntur aliquæ relationes reales, ſed præter relationes generationis & ſpirationis actiuæ & paſsiuæ ſeparatarum non ſunt in diuinis aliæ relationes reales originis, ergo communicatio diuinæ eſſentiæ non eſt diſtincta actio à generatione & ſpiratione, quia ſibi correſpondent proprie relationes reales, non eſt ergo imaginandum quòd filius habeat eſſentiam à patre per aliam actionem quàm per generationem quia non eſt ita, ſed quia pater generat filium in ſua eſſentia intrinſece, ideo dicitur communicare ei ſuam eſſentiam non alia actione quàm generatione. 25. Et eſſet ſimile ſi in humanis forma patris & filij poſſent eſſe in eadem materia numero. Tunc enim pater generando filium & introducendo formam in ſua propria materia communicaret ei eandem materiam quam habet non alia actione quàm generatione. Similiter quia proprietas formalis conſtitutiua filij poteſt eſſe & eſt in eadem eſſentia cum formali proprietate conſtitutiua patris. ideo deus pater in generando filium communicat ei ſuam eſſentiam quia per ſolam generationem vtraque proprietas eſt in eadem eſſentia, non eſt ergo verum, quòd aliud eſt principium generandi & aliud communicandi, immo oportet quòd ſit vnum & idem ſicut & vna actio. neceſſe eſt ergo quòd illud principium, ſit vnum vel ſola eſſentia vt dicit prima opinio, vel ſola relatio. lege sumptam

26. Et quanuis prima opinio prout fuit poſita & expoſita ſit ſatis probabilis, non videtur tamen mihi quod poſsit eſſe vera. Et hoc partim probatum eſt in opinione præcedente quæ quantũ ad hoc vera eſt in hoc quòd ponit & efficaciter pro-

bat quòd principium quo producens producit neceſſario diſtinguitur à termino productionis, quæ probatio poteſt confirmari ſic, ſecundum philoſophum. 1. phiſicorum, principium & principiatum ſunt multa & non vnum. Ex quo accipitur quòd principium & principiatum realiter differunt, ſed principium & principiatum non ſolum ſunt illud quod producitur & illud quod producit, ſed per prius, & verius dicitur principium illud quo producens producit quàm ſuppoſitum quod producit, & proportionaliter verius eſt principiatum correſpõdens prædicato principio illud quo productio terminatur quàm ſuppoſitum quod productionem terminat, ergo principium quo producens producit cit neceſſario diſtinguitur à termino quo productum terminat productionem etiã ſecundum vbi productio ſemper conſtituit nouum ſuppoſitum, ſed omnis productio in diuinis conſtituit ſuppoſitum, eſſentia autem diuina à nullo quod fit in diuinis diſtinguitur ſecundum ſuppoſitum, ergo eſſentia diuina non poteſt eſſe principium quo vel terminus productionis diuinæ. aſſumpta probatur videlicet quòd per prius & verius eſt principium illud quo producens producit quàm ſuppoſitum producens, quia propter quod vnumquodque tale & illud magis, ſed producens dicitur principium producti ratione formę per quam ipſum producit & non econuerſo, ergo &c. 27. Item qualitas abſtracta à ſuppoſito agit vt in ſacramento altaris, ſed ſuppoſitũ agit vt in ſacramento altaris, ſed ſuppoſitum nullo modo poſſet agere niſi haberet qualitatem vel formã per quam ageret, ergo &c. 28. Item principium quo ſe toto eſt principium, ſed ſuppoſitum non eſt principium ſe toto, ſed ſolum ratione principij quo principiat, ergo &c. 29. Videtur ergo neceſſarium quòd potentia generandi quæ eſt principium quo generans generat ſit ſola relatio paternitatis quæ ſola diſtinguitur ſecundũ ſuppoſitum à filio & filiatione. Et hæc eſt tertia opinio quæ ſola poteſt habere veritatem ſecundum ea quæ ponit fides: neceſsitas autem huius opinionis patet ex eo quòd principium quo generans generat diſtinguitur neceſſario in diuinis ſecundum ſuppoſitum à termino productionis vt ſtatim probatum eſt. 30. Sumuntur etiam ad hoc quædam probabiles rationes quarum prima talis eſt. quandocunque aliquis actus ineſt alicui ſuppoſito & non alteri imino repugnat, oportet quod ille actus inſit per illam rationem formalem per quam vnum differt ab alio non per illam ſecundum quam conuenit cum ipſo. Verbi gratia ratiocinari ineſt homini, & non bruto, & certe oportet quòd cõueniat homini per idem per quod differt à bruto, ſed generare conuenit patri & non filio ſed repugnat, ergo oportet quòd conueniat ei per id per quod differt à filio & illud eſt paternitas & non eſſentia. 31. Et cõfirmatur ratio iſta per Ariſtotelẽ primo ethic. qui probat ſimili argumento quòd beatitudo, vel felicitas non ſit operatio ſenſitiuę partis ſed intellectiuę, quia beatitudo ineſt homini & non bruto, ergo ineſt homini per illud per quod differt à bruto, & hoc eſt intellectus non ſenſus. Hoc etiam prima facie videtur rationabile quia effectus communis requirit cauſam communem & per eandem rationem proprius propriam. 32. Secundo ſic. imperfectionis eſt in aliqua forma quòd det actum primum & non poſsit dare ſecundum ſicut ponitur exemplum de qualitate quòd eſſet valde imperfecta, quod daret actum primũ & nullo modo poſsit in actum ſecundũ. 33. Sed proprietas relatiua in diuinis dat actum primum ſcilicet eſſe perſonale, nec aliquid imperfectionis habet, ergo oportet dare actum ſecundum qui eſt generare. 34. Tertio ſic, tanti ambitus debet eſſe aliquis actus quanti ambitus eſt principium præciſum. Dico autem præciſum quia ſi principium non eſſet præciſum reſpectu huius actus tantũ, ſed excederet ratione exceſſus poſſet eſſe maioris ambitus, ſed potentia generandi eſt principium præciſum generandi, ergo non excedit actũ generandi, eſſentia autem excedit. quia eſt in filio cui non competit generare, ergo &c. 35. Quarta talis eſt. emanationes diuinæ debẽt reduci in talia principia quibus poſitis, ſtatim ponitur ſtatus in emanationibus, ſed poſito q̃ relationes ſint principia emanationum ſtatim rationabiliter ponitur quòd non ſint niſi duę emanationes in diuinis, non ſic autem ſi ſola eſſentia ponatur principium, ergo &c. maior patet quia cum non poſsint eſſe plures emanationes in diuinis quàm duę, rationabile eſt quòd talia ponantur principia emanationũ ex quibus poſsit ſufficienter vel probabiliter reddi ſtatus emanationum. minor probatur quia ſi relationes ſint principia tunc rationabiliter poteſt dici quòd ſunt tantum duę emanationes actiuę ſecundum duas relationes ſcilicet paternitatem & ſpirationem actiuam, vel ſecundum duplicem oppoſitionem relationum originis, ſi vero ſola eſſentia ponatur principium hoc non poteſt dici, quia qua ratione ipſa vna exiſtens erit principiũ non vnius tantum ſed duarum, eadem ratione plurium vel infinitarum. 36. Ad rationes primæ opinionis reſpondendum eſt, ad primam cum dicitur quòd fundamentum relationis non includit intrinſecè relationem aut intelligitur de intraneitate rei, aut rationis. Si de intraneitate rei, contra eos eſt, quia iſti dicunt quòd relatio & ſuum fundamentum ſemper ſunt eadem res intrinſecè. Si de intraneitate rationis concedatur ſic quòd fundamentum relationis non includit illam intrinſecè relationem cuius eſt fundamentum, ſed bene poteſt includere aliam. Dicimus enim quòd quædam relationes ſunt oppoſitæ vt paternitas & filiatio, quædam vero ſimiles vt duæ filiationes. Similitudo ergo cum ſit relatio fundatur ſuper relationem filiationis. Nec includit eam in ſua ratione intrinſeca. Et ſimiliter ſuper relationẽ quæ eſt paternitas poteſt fundari relatio potentiæ inquantum ipſa eſt principium productiuum alterius. 37. Vnde quòd aſſumitur quòd relatio ſemper fundatur ſuper rem prædicamenti alterius non eſt verum vniuerſaliter, quia relatio quæ eſt ſola denominatio reſpectiua poteſt fundari non ſolum ſuper abſolutum, ſed ſuper relationem, nec propter hoc erit proceſſus in infinitum, quia relatio non eſt fundamentum relationis ex hoc ſolo quòd eſt relatio, ſed ſecundum aliquam rationem quæ non eſt multiplicabilis in infinitum, ſicut in propoſito ſuper paternitatem in diuinis fundatur relatio potentiæ, quia paternitas in diuinis eſt principium aliud producendi. Et multa implicantur in minore propoſitione de fundamento relationis agentis ad paſſum, ſeu producẽtis ad actum productum tam in creaturis quàm in diuinis quæ parum habent veritatis, ſed quia non ſunt contra propoſitum noſtrum, ideo non pertracto. Non enim omnia poſſunt dici de omnibus. 38. Ad ſecundam rationem dicendum quòd ipſa magis concludit oppoſitum quàm propoſitum eorum, quia vbi natura plurificatur ſecundum numerum vna poteſt eſſe principium alterius, ſed vbi ipſa eſt vna ſecundum numerum, ipſa non poteſt eſſe principium productionis & terminus propter realem differentiam quam neceſſe eſt eſſe inter principium & principiatum. 39. Ad tertiam dicendum q̃ perſona diuina eſt aliquid maius quàm creatura, & quicquid continet perſonam diuinam principiatiue continet etiam creaturam principiatiue & non econuerſo, quia ſpirituſſanctus principiatiue continet creaturam & non aliquam diuinam perſonã, ſed non oportet q̃ principium quo perſona producit aliam ſit maius quàm illud quo producit creaturam, nec idem præciſe, quia principiare diuinam perſonam non ponit nec arguit in principiante aliquam perfectionem ſupra non principiantem. alioquin perfectiores eſſent pater & filius quàm ſpirituſſanctus, qui nullam perſonam principiat aut producit, quod falſum eſt, propter quod principiare diuinam perſonam non eſt maius, nec minus, nec æquale quàm principiare creaturam quia nullam perfectionem ponit nec arguit pluſquam non principiare. Et ideo talis principiatio debet reduci in tale principium quod ſecundum ſe non dicat aliquam perfectionem & hoc eſt in diuinis ſola relatio.

Infra. d. 30. q. 3. & d. 31. q. 1.

40. AD rationes principales ſimiliter reſpondendum. Cùm enim primo dicitur quòd illud eſt principium generationis in quo genitum aſsimilatur generanti. Dicendum quòd non eſt verum niſi ſit generatio ſimpliciter vniuoca, in qua genitum non ſolum recipit naturam à generante, ſed cum natura etiam potentiam generandi ſimile, niſi incidat defectus & error naturæ. vbi autem generatio eſt æquiuoca nec genitum conſequitur potentiam generandi aliud, nec conſequi poteſt, impoſsibile eſt quòd illud ſit potentia generandi quo genitum aſsimilatur generanti. Generatio autem in diuinis ex parte eſt quaſi æquiuoca vt dictum fuit ſupra diſtin. 4. Genitum autem non conſequitur ſimilem potentiam generandi aliud. Et ideo principiũ generationis nõ eſt illud in quo genitũ alteri aſsimilatur. Et iterũ vbicũq; principiũ generatiõis eſt illud in quo genitũ aſsimilatur generãti, illa aſsimilatio eſt ſecundũ diuerſas formas numero differentes ſub eadem ſpecie quarum vna poteſt eſſe principium alterius, vbi autem aſsimilatio eſt ſecundum eandem formam numero tollitur neceſſario ratio principij & termini, quia in nulla productione poteſt idem numero eſſe principium & terminus, & ſic eſt de eſſentia in diuinis. 41. Ad ſecundum dicendum q̃ ſicut Ariſt. negauit q̃ relatio poſſet eſſe termin⁹ actionis, ita negaſſet, & multo fortius, quòd relatio poſſet conſtituere ſuppoſitum. Et quia nos non tenemus Ariſtotelem quantum ad hoc, imo dicimus quòd relatio in diuinis conſtituit ſuppoſitum, ideo oportet negare illud quod communiter ſe habet ad hoc, ſcilicet quod relatio non poſsit eſſe terminus actionis vel etiam principium. Dictum etiã fuit quòd non omnino ſimiliter loquendum eſt de potentia generandi in deo & in creaturis, ſicut nec de generatione & ſuppoſito generante. 42. Ad dictum autem Damaſceni poteſt dici quòd pro tanto dicit Damaſcenus quòd generatio eſt opus naturę, quia per eam natura communicatur, & virtute naturæ generatio fundamentaliter elicitur, quia relatio quæ immediate actũ generandi elicit fundatur in eſſentia, tamen non propter hoc eſt potentia generandi, quia potentia dicit immediatum principiũ

q. prima.

quo

quo actus elicitur, vel poteſt dici quòd Damaſcenus ſub nomine naturæ comprehendit quicquid pertinet ad rationem ſuppoſiti & ſic relatio in diuinis ſub nomine naturæ continetur, cum Damaſcenus dicat quod generatio eſt opus naturę, vocat enim naturam omne principium quod agit neceſſario & non libere. &c.

Queſtio Tertia.

Vtrum potentia generandi ſit in filio.

Tho.1.p.q.41.ar.6.ad.pr.

AD tertium ſic proceditur. Et videtur quod potentia generandi ſit in filio, quia perfecta imago perfecte imitatur illud cuius eſt imago, ſed filius eſt imago perfectiſsima patris, ergo perfectiſsimè imitatur ipſum potentia generandi, ergo &c. 2. Item nulla ſcientia eſt in patre quę non ſit in filio, ergo nulla potentia eſt in patre quæ non ſit in filio, ergo in filio eſt potẽtia generandi ſicut in patre. 3. Ad idẽ eſt quod dicit Auguſtinus contra maximũ, & habetur in littera, filius nõ genuit non quia non potuit, ſed quia non oportuit, ſi ergo non quia non potuit, ergo potuit.

4. CONTRA ſi potentia generandi eſt in filio poſito q̃ generet nullum ſequitur impoſsibile, ſequitur aut ſcilicet q. 3d eſſet immoderata generatio & infinitas filiorum, ergo hæc potentia nõ eſt in filio. Quod autẽ hoc ſequatur patet quia potẽtia generandi diuina aut eſt terminata ad vnum filium aut non, ſi ſic nõ erit potẽtia generãdi niſi in patre reſpectu illi⁹ filij. Si nõ qua ratiõe poteſt in duos & in tres & infinitos? vel dicatur quare nõ. 5. RESPONSIO. duo ſunt modi dicendi ad quæſtionẽ iſtam. Primus eſt eorum qui dicunt quòd potentia generandi dicit relationem paternitatis quæ cum non ſit in filio nec potentia generandi eſt in ipſo, & hic modus vt mihi videtur verior eſt & planior eſt. 6. Alius modus eſt cor reſpondens primæ opinioni. Et eſt talis quòd iſtud gerundium generandi poteſt accipi tripliciter, ſcilicet actiue, paſsiue vel impersonaliter. Et primo modo potẽtia generãdi eſt vt aliquis generet, & ſic nõ eſt in filio quia filius nõ poteſt generare. Licet enim ſola eſſẽtia ſit ſecũ dũ iſtos id virtute cuius ſit generatio, tamẽ quia ipſa hoc non habet niſi inquantum eſt, ſecundum iſtos, fœcunda quo ad primum actum qui eſt generare, ratio cuius fecunditatis ſortitur nomen & rationem potentiæ generatiuę. Ipſa autem vt ſic non eſt in filio ſed ſolum tali fecunditate expleta, ideo eſſentia vt habẽs rationem potentiæ generatiuę actiuè non eſt in filio. 7. Sed diceret aliquis contra hoc ſic, omne abſolutum commune eſt tribus perſonis, ſed potentia generandi actiue eſt quid abſolutum vt ponit prima opinio, ergo eſt in filio & in omnibus perſonis. 8. Et ad hoc dicunt quòd illud quod eſt ſic abſolutum quòd nullo modo connotat reſpectum eſt commune tribus perſonis ſed abſolutum, quod connotat reſpectum non eſt commune tribus, vt eſt ſapientia genita quæ tantum competit filio, potentia autem generandi actiue licet intrinſece non importet niſi ſolum abſolutum quod eſt eſſentia, ſecundum iſtos tamen vt eſt ad generare ex quo ſortitur nomen & rationem potentiæ generatiuè actiuè connotat reſpectum primitatis ſibi coexiſtentẽ in perſona in qua eſt ſub ratione talis potentię, & hoc propter primitatem actus generãdi reſpectu aliorum actuum, propter quod non eſt niſi tãtum in prima perſona & non in ſecunda vel tertia 9. Si autem gerundium ſumatur paſsiue ſic potentia generandi eſt in filio .1. vt generetur & in nullo filio. Sicut enim eſſe deum genitum competit ſoli filio licet deus ſit nomen cõmune ſic potentia generandi paſsiue competit ſoli filio propter reſpectum connotandum proportionaliter vt in potentia generandi actiuè. 10. Si autem ſignandi ſumatur impersonaliter ſic dicunt quòd potentia generandi eſt communis tribus perſonis. Nam potentia qua exercetur actus generandi eſt in qualibet perſona, licet generare vel generari non ſit in qualibet. 11. Sed iſta non placent primum non, quia ſupra oſtenſum fuit quòd potentia generandi eſt relatio & non eſſentia vt ſic. Nec ſecundum videtur valere, quia valde extraneus modus loquendi eſt dicere quòd aliquis habeat potentiam generandi, quia haberet potentiam vt generetur, quemadmodum eſſet extraneum dicere quòd paries habeat potentiam dealbandi, quia habet potentiam vt dealbetur aut quòd ignorans habeat potentiam docendi, quia habet potentiam vt doceatur. 12. Secundò, quia talis reſponſio in nullo vadit ad intentionem quæſtionis, nullus enim quærendo vtrum in filio ſit potentia generandi intendit quærere vtrum filius habeat potentiam vt generetur, ſed tantum vt generet, quia de hoc eſt difficultas ſi ponatur quòd potentia generandi dicat tantum quid. 13. Tertium etiam non videtur bene dictum, ſcilicet quòd potentia generandi (cùm gerundium impersonaliter ſumitur) ſit in qualibet perſona, quia verbum impersonale & ſi determinate non importat habitudinem ad perſonam agentem vel patiẽtem, quia ex hoc impersonale dicitur, tamẽ importat eam in vniuerſali & indeterminate: verbi gratia: Cùm dicitur docetur impersonaliter, vel habet potentiam docẽdi prout eſt gerundium verbi impersonalis, non includitur determinate habitudo ad perſonam quæ docet actiuè vel determinatè ad perſonam quæ docetur paſsiuè, tamen nunquam verificatur, niſi pro perſona cui competit aut cõpetere poteſt actus docendi actiuè vel paſsiuè, igitur licet ly generandi impersonaliter ſumptum non includat determinatè actionem vel paſsionem aut reſpectum ad generans vel genitum, includit tamen indeterminatè, nec vnquam verificari poteſt quòd in aliquo ſit potentia generandi accipiendo impersonaliter, niſi cui competit aut competere poteſt generatio actiuè vel paſsiuè, ſed generatio nullo iſtorũ modorum poteſt competere eſſe ergo nec potentia generandi etiam impersonaliter loquendo, quod eſt contra dictum tertium.

14. AD primum argumentum dicendum quòd filius cùm ſit perfecta imago patris perfectiſsimè imitatur patrẽ in his in quibus imitatio attendi ſolet, hæc autem ſunt propriè quantitas vel qualitas, vel aliqua per modum quãtitatis vel qualitatis accepta: vnde de filio perfectè imitãte patrem dicitur quòd eſt tantus & talis ſicut pater, ſecundum relationes autem non eſt propriè imitatio, quia nullus ſecundum eas dicitur ſimilis aut diſsimilis quod ad imitationem pertinet. Cùm ergo potentia generãdi dicat relationem intrinſece ſecundum eam non debet attendi imitatio, ſed ſolum ſecundum eſſentiã & materiæ eſſentialia in quę tranſeunt quantitas & qualitas in diuinis, in his autem filius perfectè imitatur patrem, licet non in potentia generandi propter relationem quam includit. 15. Ad ſecundum dicendum quòd non eſt ſimile de ſcientia & potentia generãdi, quia ſcientia mere eſt abſolutum, & ideo eſt omnibus communis, potẽtia autem generãdi includit intrinſecè relationem ratione cuius non poteſt omnibus conuenire. 16. Ad tertium dicitur quòd Auguſt. dicere intendit quòd non eſt impotentia in filio non poſſe generare, ſed ex proprietate relatiua ſibi conuenit, &c.

Sequitur

Diſtinctio octaua.

Sententia literæ octauæ diſtinctionis in generali & ſpeciali.

HVnc de veritate ſiue proprietate. Superius oſtendit magiſter trinitatem perſonarum in vnitate eſſentiæ. Hic autẽ proſequitur de his quæ pertinent ad eſſentiam & perſonam. Sunt autem in diuinis tria, ſcilicet eſſentia communis, perſona diſtincta, & proprietas diſtinguens. Et circa hoc quatuor facit. Primò enim determinat de pertinẽtibus ad eſſentiam. Secundò de pertinẽtibus ad perſonas. Tertiò de proprietatibus. Quartò comparat illa ad inuicem. Secunda in principio, cùm dicit ibi: Nunc autem ad diſtinctionem perſonarum. Tertia in principio. 20. di. ibi, nunc de proprietatibus. Quarta in principio. 30. diſt. ibi poſt prædicta. Prima diuiditur in tres ſecundum tria attributa eſſentiæ quę proſequitur. Primo enim determinat de eſſentiæ vnitate. Secundo de eſſentiæ incommunicabilitate. Tertio de ſimplicitate. Secunda ibi, dei autem ſolius. Tertia ibi, Eadem quæ ſola. Prima in tres partes. Primo enim proponit ſuum intentum circa diuinæ eſſentiæ vnitatem. Secundo circa propoſitum mouet dubitationem. Tertio dubitationem ſoluit. Secunda ibi: hoc autem diligenter aduertendum. Tertia ibi. Ecce hoc dicit Auguſtinus. Tunc ſequitur illa prima pars, dei etiam ſolius eſſentia, in qua determinat de ipſius dei immutabilitate. Et diuiditur in duas Primo proponit diuinam immutabilitatem. Secundo eam declarat per cõparationem ad creaturas. Secunda ibi, vt enim ait Auguſtinus. Hæc eſt diuiſio & ſententia magiſtri pro iſta lectione in generali. 2. In ſpeciali ſic procedit magiſter. Et primo proponit quòd diuina eſſentia eſt ſummæ veritatis, incommutabilitatis, & ſimplicitatis, veritatis, quia eſſe ei veriſsime conuenit, nã & à verbo eſſendi proprium nomen habet, & oſtendit quòd dei eſſe ſecundum Hieronimum non habet præteritum nec futurum quod qualiter intelligendum ſit aperit dicens, quòd eſſe dei non nouit præteritum, quia ſemper erat non definit eſſe, neque nouit futurũ

futurum,quia ſemper fuit nec incepit eſſe.Et hanc expoſitionem confirmat per Auguſtinum. Poſtea contra hoc obiicit dicens. Si enim eſſe diuinum non nouit præteritum vel futurum quomodo ergo verba præteriti vel futuri tẽporis de eo dicuntur? Et reſponderet ad hoc quòd præterita verba de deo dicuntur non quia eſſe diuinum præterito vel futuro ſubiaceat,ſed ad ſignificandum diuinam æternitatem & permanentẽ ipſius perpetuitatem, ſubdit etiam quòd eſſe diuinum non aduenit ei ab alio nec eſt accidens mutabile, ſed naturaliter ei ineſt. Tunc ſequitur illa pars dei etiã ſolius in qua magiſter primo proponit quòd eſſe diuinum eſt incommutabile. Secundo probat hoc quatuor rationibus, quarum prima talis, In omni mutabili eſt aliquid ſecundum accidens quo mediante fit mutatio(Id autem ſumit ab Auguſtino) In deo autẽ nihil eſt ſecundum accidens:ergo deus eſt immutabilis. Secunda ratio eſt talis, quod habet veriſsimũ eſſe ſemper ſeruat eſſe, deus habet veriſsimum eſſe: ergo ſeruat ſemper eſſe,& omne tale incommutabile eſt:ergo deus eſt incommutabilis.Tertia talis eſt,& ſumpta eſt ab Apoſtolo,& poteſt ſic formari,Omne quod mutatur moritur & mouetur ſecundum aliquid ſui:quia dicit Auguſti. omnis mutabilis nonnulla eſt mors ipſa mutatio,ſed deus ſemper eſt immortalis,ſicut dicit Apoſtolus:ergo deus eſt immutabilis. Quarta ratio talis eſt, Omne quod mutatur mouetur vel per locum vel per tempus,ſed deus nullo motu mouetur : ergo deus eſt immutabilis : deus ergo non eſt mutabilis : ergo eſt immutabilis verè.Et hæc eſt ſententia magiſtri in ſpeciali.

Quæſtio prima.

Vtrum qui eſt vel eſſe,deo conueniat propriè.

Hæc quæſtio penul.ar.1.non eſt apud Thom.Sed vide non multum diſtantem uniuerſaliorem.Tho.1.p.q.13.ar.3.

CIrca diſtinctionem iſtam quęritur de entitate dei. Secundo de eius immutabilitate. Circa primum duo quæruntur.Primum eſt vtrum qui eſt vel eſſe deo conueniat propriè.Et videtur quòd non, quia nihil nomi namus niſi ſecundum quòd cõcipimus, ſed conceptus quem habemus de deo quia eſt, eſt maximè confuſus & minimè proprius: ergo & nomen huic conceptui correſpondens minimè eſt proprium,tale eſt qui eſt vel eſſe:ergo &c. 2.Itẽ agens æquiuocum non communicat cum effectu in ratione quã largitur effectui,ſicut ſol non eſt calidus,quia cauſa eſt æquiuoca caloris,ſed deus eſt cauſa æquiuoca reſpectu creaturæ, & largitur eſſe ei:ergo non conuenit deo eſſe.Et ſi non conuenit ei non eſt ei proprium.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Exod.3. Qui eſt,miſit me ad vos,&c. Et arguitur per rationem ſic. Cui ſoli competit nomen eſſentiæ illi propriũ eſt eſſe,quia eſſentia ab eſſe dicitur vel ecõuerſo,ſed ſoli deo competit nomen eſſentiæ,vt patet per Hieronymum ad Marcellum vbi dicit,deus ſolus qui exordium non habet veræ eſſentiæ nomen tenuit, quia in eius comparatione qui vere eſt,quia incommutabilis eſt quaſi non ſunt quę commutabilia ſunt:ergo ſoli deo propriè competit eſſe.

4. RESPONSIO:proprium diuiditur contra commune & contra tranſlatum , & ſic dicitur dupliciter . Dicimus enim quòd homo proprie ridet,pratum autem dum floret ridere dicitur non propriè,ſed tranſlatiuè.Dicimus etiam quòd homini propriũ eſt ratiocinari,ſentire autem non,ſed commune,licet vtrumque conueniat homini propriè prout proprium diuiditur cõtra tranſlatũ.

5. Si ergo quęſtio quærat de proprio prout diuiditur contra tranſlatum(quod quidem habet rationem impropri)ſic dicendum eſt quòd deo competit maximè propriè eſſe.Quod patet dupliciter. Primo ſic.Illa nominatio eſt magis propria prout nũc loquimur de proprio quæ ſumitur ſecũdum cognitionem magis propriam, ſed talis eſt per hoc nomen qui eſt vel eſſe:ergo &c. maior de ſe patet,minor probatur. Cùm enim in hac vita non poſsimus videre deum ſicut in ſeipſo eſt quemcunque modum intellectus noſter determinet,circa ipſum deficit ſemper à modo quo ipſe in ſe eſt.Et ideo omnis affirmatiua cognitio de deo quanto particularior, eſt tanto plus habet de improprietate determinando circa deum modũ qui in ipſo nõ eſt,quanto autẽ vniuerſalior eſt tanto minus habet de improprietate,talis autem eſt cognitio ſi eſt ſecundum quam imponitur ei hoc nomen qui eſt,&c. 6. Secundo ſic:illud nomen magis propriè competit deo quod importat plures perfectiones vnico modo & ſine contradictione alicuius limitationis,ratio huius eſt,quia de his quæ ſunt in creaturis ex quibus deum cognoſcimus & nominamus ſolę perfectiones deo attribuuntur, ſed eminentius quàm ſint in creaturis, quia in deo ſunt perfectiones omnes generaliter ſine exceptione, vnitę ſine diuiſione,infinitę ſine limitatione:ergo illud nomen magis propriè competit deo quod importat plures perfectiones quo ad primum,& vnico modo quo ad ſecundum, & ſine contradictione & limitatione quo ad tertiũ,ſed hoc eſt eſſe vel qui eſt. Dicit enim Dionyſius quòd inter omnes diuinæ bonitatis participationes primum eſt eſſe & quaſi principium aliorum prębabens in ſe omnia prædicta ſecundum quendam modũ. vnicum eſt enim minimè determinatum & limitatum, ergo maximè propriè competit deo.Et hanc rationem tangit Damaſcenus lib.3.cap.13.dicẽs ſic. videtur quidem omnibus principalius eorum quæ de deo dicuntur nominibus eſſe qui eſt,quemadmodum ipſe oraculo loquens Moyſi in monte,ait,Dic filiis Iſraël quòd qui eſt miſit me ad vos totum in ſeipſo compræhendens velut quoddam pelagus ſubſtãtiæ infinitum & indeterminatum. 7. Si autem quæſtio quærat de proprio vt diuiditur contra commune, ſic dicendum eſt,q eſſe vel qui eſt non eſt propriũ nomen,dei eſt tamen aliquo modo appropriatum. Primum patet,quia illud eſt propriũ quod ſoli conuenit ſic,per oppoſitũ illud eſt commune quod pluribus conuenit,ſed eſſe non ſolum conuenit deo, ſed etiam creaturis: ergo non eſt deo proprium.Secundum patet, ſcilicet quòd eſt appropriatum,id eſt de communi tractum ad proprium propter aliquã ſpecialem rationem : dicitur enim aliquid appropriate tale, quia maximè eſt tale . Et hoc modo eſſe appropriate competit deo. Quod patet ſic,illud cui competit primo eſſe & nullo modo poteſt ei competere non eſſe,dicitur maximè eſſe,& per conſequẽs appropriate eſſe,ſed deo primo competit eſſe: & nullo modo poteſt ei competere non eſſe, quia ipſe ſolus eſt neceſſe eſſe : ergo deo competit maximè eſſe,& ſic appropriate eſſe : maior patet, quia illud conuenit alicui maximè quod conuenit ei primo & ſine reſpectu ad oppoſitum:minor ſimiliter declarata eſt: ſequitur ergo concluſio ſic,ergo eſſe cõuenit deo non propriè,ſed appropriate,hæc autem appropriatio non eſt reſpectu aliorum nominum quæ ſimili modo poſſunt deo appropriari ſicut eſſe ſapientem,bonum,& huiuſmodi,ſed eſt reſpectu creaturarum, quia nulli creaturæ poteſt ſic appropriari eſſe.

8. PER hoc patet reſponſio ad primum argumentum, ſolum enim probat quòd eſſe non eſt proprium dei prout proprium diuiditur contra commune & hoc conceſſum eſt, tamen non probat quin conueniat ei appropriate & propriè prout proprium dicitur contra tranſlatum. 9. Ad ſecundum quod videtur probare quòd eſſe nullo modo competit deo, dicendum quòd cauſa æquiuoca non communicat cum effectu in ratione ſpecifica quã ei largitur,alioquin iam non eſſet æquiuoca, ſed vniuoca, neceſſe eſt tamen quòd communicet in rationibus communibus & tranſcendentibus quæ omnia circueunt ſicut eſſe bonum, & huiuſmodi. 10. Argumentum in oppoſitum probat ſolum quòd eſſentia & eſſe conueniant deo appropriate, & hoc ſonant verba Hieronymi,vt patet intuentibus.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum in ſolo deo eſſe & eſſentia ſunt idem.

Thom.1.p.q.3.ar.4.Nymp.4.metaph.q.5.

SEcundò quæritur,vtrum in ſolo deo eſſentia & eſſe ſint idem realiter. Et videtur q ſic,quia nihil poteſt intelligi verè ſub oppoſito eius quod eſt idem re cum ipſo(ſicut homo non poteſt intelligi cum oppoſito animalis vel rationalis) ſed eſſe omnis creaturæ poteſt intelligi cum oppoſito ipſius eſſe,quia poteſt verè intelligi non eſſe,ergo in nulla creatura eſſe & eſſentia ſunt idẽ re. 2. Secundo modo ſicut ſe habet eſſe actualis exiſtente accidentis ad accidẽs ſic ſe habet eſſe actualis exiſtentię ſubſtantię ad ſubſtantiam,ſed eſſe actualis exiſtentiæ accidentis quod eſt ineſſe eſt aliud ab accidente,quod probatur ex hoc quòd poteſt manere ſine ineſſe,vt in ſacramento altaris:ergo,&c. 3. Item ſi eſſentia eſſet idem quod eſſe tunc eſſet idem iudicium de iſta,eſſentia eſt eſſentia,& eſsẽtia eſt,ſed hoc eſt falſum,quia vna poteſt eſſe falſa altera exiſtente vera,iſta enim ſemper fuit vera,homo eſt homo, non autẽ iſta,homo eſt:ergo,&c. 4. Item nihil eſt in potentia ad ſeipſum,ſed eſſentia eſt in potentia ad eſſe:ergo,&c. 5. Item ſicut ſe habet materia ad formam & ad priuationẽ, ſic ſe habet eſſentia ad eſſe & nõ eſſe,ſed materia differt realiter à forma:ergo eſſentia differt realiter ab eſſe. 6. Item ſolus deus eſt eſſe ſubſiſtens & illimitatum:ſed ſi in creaturis eſſe & eſſentia eſſent idem re,creatura eſſet ſuum exiſtens(quia quædã creaturæ per ſe ſubſiſtunt)haberent etiam eſſe illimitatum,quia eſſe ſecundũ ſe nullam limitationem habet.Tunc autem creatura eſſet purum eſſe

nihil

nihil habens præter eſſe admixtum,hoc autem eſt inconueniens: ergo,&c. 7. Item Boëtius lib.de hebdomadis, hebdomadū prima dicit diuerſum eſt eſſe & quod eſt,& quædā ſimilia dicit hebdomadum ſecunda,dicit idem & quinta ex quibus videtur quòd eſſentia & eſſe realiter differant in creaturis. 8. Item Auguſtinus lib.1.de trini.cap.1.dicit ſic,propriè de deo dicuntur quęcunque in nulla reperiuntur creatura,exemplum ponit ſcriptura diuina ſicut illud quod dictum eſt ad Moyſen, Ego ſum qui ſum,& qui eſt miſit me ad vos. Cùm enim aliquo modo dicatur eſſe & corpus & animus,niſi proprio quodammodo vellet intelligi non il'ud vtique diceret.Ille autem modus nō videtur alius, niſi quòd in ipſo ſolo eſſe ſit idem quod eſſentia:quare,&c.

9. IN contrarium eſt quod dicit Hugo de ſacramentis parte.1. cap.19.quòd homo ex corpore & anima eſt ſuum eſſe. Et arguitur per rationem commētatoris, quia ens aut eſt per ſeipſum aut per aliquid additum.Si per ſeipſum habetur propoſitum,ſi per aliquid additū, Quæram de illo addito cùm ſit vtrum ſit per ſe aut per aliquid additum,ſi per ſeipſum eadem ratione fuit ſiſtendum in primo. Si per aliquid additum, quæram ſimiliter de illo & ſic erit proceſſus in infinitum quod eſt inconueniens. 10. Item quarta propoſitione de cauſis dicitur quòd prima rerum creatarum eſt eſſe,ſed hoc nō eſſet,ſi differret realiter ab eſſentia, quia ſupponeret productionem eſſentiæ: quare,&c.

Henricus in ſumma q.23.ar.2.

11. RESPONSIO,præter opinionem quæ ponit quòd eſſe & eſſentia in creaturis realiter differunt cuius rationes potiores tactæ ſunt in arguendo opinionē illorū, qui dicunt quòd non differunt realiter bifurcatur. Quidam enim dicunt quòd eſſe nihil aliud reale & abſolutum addit ſuper eſſentiam, ſed ſolum reſpectum ad cauſam producentem. Dicunt enim quòd res habet duplex eſſe,ſcilicet eſſentiæ & eſſe exiſtentiæ.Primū habet quælibet res ab æterno inquantum reſpicit deum tanquam cauſam exemplarem,& eſt penitus idem re cum eſſentia,nec differt, niſi ſola ratione,quod probant,quia cognitio dei qua cognoſcit res ab æterno terminatur ad veram rem quod non eſſet niſi res ab æterno haberent aliquod eſſe reale.Item exemplar reſpicit exēplatum,& idea ideatum,& creatiuum creabile. Cùm ergo in deo ſit ab æterno exemplar & ideæ rerum & potentia creatiua earū, ſequitur quòd ab æterno ſit exemplatum & idęatum & creabile: hæc autem non ſunt deus,ſed creatura: ergo creatura habet aliquid eſſe reale ab æterno quod non eſt ſecundum iſtos, niſi eſſe eſſentiæ quod habet creatura à deo ſicut à cauſa exemplari, eſſe autem exiſtentiæ habet à deo ſicut à cauſa ſufficiente nec differt ab eſſentia nec ab eſſe eſſentiæ,niſi ſolo reſpectu quem habet ad cauſam ſuam vt eſt actu producens,ita quòd creatura ſub eſſe exiſtentię includit rem ſub reſpectu quo actu producta eſt,quod cōcordat cum dicto communi quo dicitur,quòd generatio & creatio & huiuſmodi terminantur ad eſſe. 12. Hæc autem opinio non poteſt ſtare,nec quantum ad illud quod primo dicit de ęternitate eſsentiarum,nec quantū ad illud quod ſecundo dicit,quod eſse exiſtentiæ addit ſuper eſsentiam æternam ſolum reſpectū, & quia primum non directè pertinet ad propoſitum,ideo de illo nihil dicetur niſi quantum cogunt rationes quas adducūt contra ſe. Sed de ſecundo quod eſt directè ad propoſitum patet quòd non, verum eſt & hoc ſic,eſse exiſtentiæ aut dicit ſolum reſpectū,aut ſolum fundamētum reſpectus,aut vtrumque. Primum non poteſt dici,ſcilicet quòd eſse dicat ſolum reſpectum, quia tunc rem eſse non eſſet aliud quàm ipſam referri quod eſt inconueniens, quia referri in creaturis ſupponit eſse. Item quia ad ſolum reſpectum non terminatur per ſe & immediatè aliqua actio. Ipſi autem ponunt quòd ad eſse ſolū terminatur creatio. Nec poteſt dici quòd includat vtrumque(ſcilicet fundamentum & reſpectum)quia totum eſse exiſtentiæ producitur à generante vel creante. Si ergo includeret fundamentum quòd eſt eſſentiæ &reſpectum vtrumque produceretur per creationem quod ipſi negant, nec aliquis vnquam per eſse reſpduo intellexit, vnum abſolutum & aliud relatiuum, Relinquitur ergo quòd eſse dicat ſolum aliquid abſolutum,quod tamen poteſt eſse fundamentum reſpectus. Illud autē abſolutum vel eſt penitus idem cum eſsentia ſola ratione differens ab ipſa,vel eſt aliquid additum eſsentiæ, quorum vtrumque eſt contra eos. 13. Ratio autē prima eorum per quam probāt æternitatē eſsentiarum (quod eſt præter propoſitū) eſt contra eos. Si enim oporteret illud quod à deo eſt intellectū ab æterno habere veram entitatē ab æterno cùm deus ab æterno cognouerit res non ſolum quo ad eſsentiam,ſed quo ad earum exiſtentiam, conſequens eſt quòd creaturæ fuerint ab æterno, non ſolum quo ad eſse eſsentiæ,ſed etiā quo ad eſse exiſtentiæ quod eſt contra eos.Dicendū eſt ergo,ad maiorē q̄ cognitio dei qua cognoſcit res ab ęterno terminatur ad veram rem non quæ ſit ab æterno in actu,ſed tantum in potentia,non rei niſi obiectiuè ſed dei,ex hoc enim ſolū creatura potuit eſse,quia potuit eſse obiectū vel terminus operationis diuinæ. 14. Ad ſecundā dicendū q̄ in maiori nō bene accipitur proportio ſicut debet accipi,totū enim debet accipi ſecundum potentiā vt dicatur idea & ideale, exēplar & exemplare ſicut dicitur creatiuum & creabile & tunc nihil ponitur actu ab æterno ſed tantum ſecundum potentiam modo quo dictum eſt. Si antem dicatur quòd exemplar requirit exemplatum & idea ideatum, ſicut creatiuum creabile,non bene dicitur ſed debet dici ſicut creans & creatum & omnia accipiantur dicta ſecundum actum, & tunc ſicut deus non fuit ab æterno actu creans, ſic nec fuit ideans vt ſic dicatur vel exemplans vt ſic liceat nomina fingere, propter quod nullo modo ſequitur quòd creaturę fuerint ab æterno. Item cum non ſint niſi quattuor genera cauſarum neceſſe eſt quòd cauſa exemplaris conincidat cū aliqua earum non niſi cum efficiente, ergo &c. Item omnes cauſæ quattuor ſunt reſpectu eiuſdem, ergo non eſt aliud eſſe reſpectu efficientis & exemplaris. 15. Alij autem ſunt qui dicunt quòd eſſe non eſt aliquid additum eſſentiæ differens realiter ab ea neque ſecundum abſolutum neque ſecundum reſpectiuum, ſed differt ſolum ratione. Eſſentia ſignificat naturam rei in abſtracto. Ens verò dicit illud idem in concreto.Eſſe autē exiſtentię dicit illud idem cum nota copulę verbalis & ſit idem eſſe quod habere eſſentiam ita quòd eſſe & ens & eſſe realiter idem dicunt ſub diuerſis modis ſignificandi.Fundatur autem hęc opinio in dicto Ariſtotelis .5. metaphiſicæ, qui diuidit ens in ens ſecundum animam tantum,& in ens extra animam tantum quod diuiditur in decem prædicamenta, & huius entis ſolius eſt eſſentia & eſſe extra animam de quo nunc quærimus.Sicut ergo ens extra animam quod diuiditur in decem prædicamenta prædicat eſſentiam vniuſcuiuſque rei de qua dicitur & non aliquid additum,vt dicit philoſophus.4. metaphiſicę, ita quod idem ſint homo & ens homo, nec dicunt aliquid diuerſum niſi ſecundum dictionem repetitam,vt ibidem dicitur, ita de quocūque dicatur eſſe in re extra non dicit aliud re ſed idem, ſicut enim omne ens vel eſt ſubſtantia vel quantitas & ſic de aliis, ita omne eſſe eſt vel eſſe ſubſtantiam vel eſſe quantum & ſic de aliis, & ſic cum dicitur homo eſt vel linea eſt, & ſic de omnibus dicat eſſe idipſum quod ſubiectum ratione alicuius ſub eſſe contenti quod eſt eſſe ſubſtantiam vel eſſe quantitatem & ſic de ceteris, ſic cum dicitur homo eſt ens,vel linea eſt ens, hoc autem innuit Ariſtoteles. 5. metaphiſicę diſtinguendo ens extra in decem prædicamenta, dicit enim ſic quoniam ergo prædicamentorum, alia quid eſt ſignificant,alia quale,alia quātum,alia ad aliquid: alia facere, alia pati,alia vbi,alia quando. Horum vnicuique eſſe idem ſignificat. Cap.7.

16. Confirmatur autem hæc poſitio multis rationibus. Primo ſic.ab ente ſecundum quod ens nihil poteſt eſſe realiter differens eo quod ens omnia includit, ſed eſſe conuenit vnicuique in eo quòd eſt ens,vnde & vnū ab altero denominatur, & proprietas communis reducitur ad aliquam rationem communem ſecundum quam conuenit omnibus in quibus reperitur.Illa autem ratio non poteſt eſſe niſi ratio entis, ergo non eſt realiter differens à natura entis,ſed ens dicit eſſentiam illius de quo prædicatur & non eſt aliquid additum,ergo & eſſe dicit idipſum.Secundo ſic, ex eadem radice eſſe aut eſt in certo prædicaméto aut eſt de tranſcendentibus.Non poteſt dici quòd ſit in certo prædicamento quia non in prædicamento ſubſtantiæ,quia conuenit accidenti etiam ſine ſubſtantia exiſtenti vt quantitati in ſacramē to altaris,nec in aliquo de prædicamentis accidentium, quia nullum eſt quod neceſſario aſſequatur omne ens ſicut facit eſſe, nā quantitas prædicamentum accidentis non conuenit ſubſtantiis ſeparatis quibus tamen conuenit eſſe,qualitas etiam non neceſſario aſſequitur omnia,quia deus poſſet facere quòd quātitas haberet eſſe ſine qualitate æque faciliter ſicut ſine ſubſtantia. Et eodem modo poteſt deduci in aliis prædicamentis. Relinquitur ergo quòd eſſe ſit de tranſcendentibus, & hoc videtur rationabile, quia de quocunque dicitur ens de eis dicitur eſſe, ſed omnia tranſcendentia prædicant eſſentiam eorum de quibus dicūtur & non aliquid additum,ergo &c.Simile enim indicium videtur eſſe de omnibus tranſcendentibus. Et ideo cū ens vnum aliquid res non dicant aliquid additum eſſentię,videtur quòd idem iudicium ſit de eſſe.Tertio ſic, omne accidens ſupponit ſubiectū ſubſiſtens. Si ergo eſſe ſubſiſtentię ſit accidens additum eſſentiæ eo circunſcripto per intellectum, adhuc ſubiectum eſſet per ſe ſubſiſtens. Et illa aliquid intelligetur ſubſiſtens ſine eſſe ſubſiſtentiæ quod implicat contradictionem.Quarto ſic.plus depēdet accidens à ſubiecto quàm ſubiectum ab accidente, ſed nos videmus quòd deus poteſt ſeparare accidēs à ſubiecto & ſeparatum conſeruare, vt dictum eſt de ſpeciebus in ſacramento,ergo multo fortius poteſt ſubſtantiam vel eſſentiam ſubiecti ſeparare ab omni accidente & ſeparatum cōſeruare, ſed res nullo modo poteſt cōſeruari ſine eſſe,quia implicat contradictionem, ergo eſſe nō eſt accidens additum eſſentiæ. Quinto ſic. eadem radice nulla ſubſtātia completa eſt in potentia ad eſſe ſimplex, ſic vt illud nō habeat vel habere non poſsit niſi addito ſibi actu realiter ab ipſa diuerſo, ſed eſſe ſubſiſtentiæ ſubſtantiæ completæ

eſt

eſt eſſe ſimpliciter: ergo eſſentia ſubſtantiæ completę non eſt in potentia ad eſſe ſubſiſtentiæ tanquam ad actum ſibi additum. maior patet, quia illud quod eſt in potentia ad eſſe ſimpliciter nec illud habet niſi addito actu realiter diuerſo illud eſt tantũ in pura potentia tenens infimum gradum poſsibilem in entibus, quia hoc eſt eſſe in potentia ſubiectiuè ad eſſe ſimpliciter quod non conuenit niſi materiæ primæ quæ eſt propè nihil ſecundum Auguſtinum, ſed eſſentia ſubſtantiæ cõpletę ſiue ſimplicis (vt eſt angelus) ſiue compoſitę, vt in corporibus, non eſt pura potentia tenens infimum gradum poſsibilem in entibus, hoc enim ſoli materiæ primæ competit & non actui vel includenti actum ſicut eſt in omni ſubſtantia completa: ergo nulla completa ſubſtantia eſt in potentia ad eſſe ſimpliciter, ſic vt illud habere nõ poſsit, niſi addito ſibi actu realiter ab ipſo diuerſo, & hæc fuit maior. minor ſimiliter probatur, ſcilicet quòd eſſe ſubſiſtentię ſubſtantiæ completę ſit eſſe ſimpliciter: ad hoc enim quòd aliquid dicatur eſſe ſimpliciter videntur ſolum duo requiri quantum pertinet ad propoſitum. Primum eſt quòd ſit in rerum natura eſſe enim ſolum in intellectu eſt eſſe ſecundum quid per comparationem ad eſſe in re extra. Secũdum eſt, quòd illud eſſe in re extra ſit tale quòd nõ ſupponat aliud. Alia autem ſupponunt ipſum. Per hoc enim habet quandam principalitatem ratione cuius dicitur eſſe ſimpliciter. Hæc autem ſunt in eſſe ſubſiſtentiæ ſubſtãtiæ complete, quia eſt eſſe extra animam & in ipſo fundantur omnia alia & ſupponunt ipſum: ipſum autem non ſupponit alia: ergo eſt eſſe ſimpliciter, & hæc fuit minor, ſequitur ergo concluſio, ſcilicet quòd eſſentia ſubſtantiæ completę non eſt in potentia ad eſſe tanquam ad actum ſibi additum. Item eſſe actualis exiſtentiæ non eſt aliud quàm eſſe actu ens, & ſic eſt differentia entis condiuiſa contra ens in potentia, ſed differentia entis non dicit aliquid additum illi de quo prædicatur ſub ente, ſicut rationale nõ dicit aliquid additum illi de quo prædicatur ſub animali, &c.

17. AD rationes in oppoſitum reſpondendum eſt, ad primam cùm arguitur nihil poteſt intelligi ſub oppoſito eius quod eſt idẽ cum ipſo dicendum quòd verum eſt, niſi facta eſſentiali tranſmutatione qua tamen facta poteſt intelligi (verbi gratia) de eſſentia hominis eſt eſse animatum propter quod non cointellecta tranſmutatione circa eſſentiã hominis impoſsibile eſt intelligere hominem eſse ſub oppoſito animati, vt intelligamus q̃ homo maneat quo ad eſſentiam ſuam & non ſit animatus, facta autẽ tranſmutatione circa eſſentiam, & ea cointellecta poteſt homo intelligi ſub oppoſito animati, vt cùm intelligimus hominẽ eſſe mortuum intelligimus hominem ſub oppoſito animati, & hoc eſt cointellecta mutatione circa eſſentiam hominis. Similiter in propoſito manente eſſentia in eſſentialibus non poſsumus verè intelligere eſſentiam non eſse, ſed cointellecta mutatione eſſentię quo ad ea quæ ſunt ei intrinſeca poteſt intelligi eſſentia non eſſe quamuis eſſentia & eſſe ſint idipſum, vel aliter quia eſſentia & eſſe vtrumque dicitur ſecundum actum & ſecundum potentiam. Cùm ergo dicitur quòd eſſentia & eſſe ſint idem, intelligendum eſt proportionaliter ſumẽdo, ſcilicet eſſentiam in actu, & eſſe in actu & eſſentiam in potentia & eſſe in potentia, & ſic ſumendo vnum nõ poteſt intelligi ſub oppoſito alterius. Non enim poteſt verè intelligi quòd eſſentia in actu non habeat eſſe in actu, aut quòd eſſentia in potentia non habeat eſſe in potentia, poteſt tamen intelligi quòd eſſentia in potentia non ſit actu, quia eſſe & eſſentia ſic accepta non ſunt idem. Vel dicendum quòd nihil poteſt verè intelligi eſſe ſubiectiuè ſub oppoſito eius quod eſt idem cum ipſo. Nec eſſentia poteſt ſic intelligi ſub non eſſe quaſi ipſa ſit quoddam ſubiectum non eſſe, quia ſi eſſet ſubiectum eſſet ens & haberet eſſe, & ſic ſimul eſſet & non eſſet, ſed quodlibet creatum poteſt verè intelligi ſub oppoſito eius quod eſt de ratione ſua non quidem ſubiectiuè ita quòd maneat ſecundum id quòd eſt & eius oppoſitum ſibi cõueniat, ſed facta tranſmutatione verè dicitur de eo oppoſitum eius quod prius dicebatur. 18. Ad ſecundum dicendum quòd eſſe accidentis non differt realiter ab eſſentia nec poteſt ab ea ſeparari, & quando dicitur quòd immo, quia accidentis eſſe eſt ineſſe. Dicendũ quòd hoc eſt intelligendum non ſecundum idemtitatem, ſed ſecundum concomitantiam, quia accidens ſecundũ naturam non eſſet niſi ineſſet, ſuum tamen ineſſe non eſſet ſuum eſſe: nam vnum manet in accidente ſeparato virtute diuina altero non manente. 19. Ad tertium dicendum quòd idem iudicium eſt de hac, eſſentia eſt eſſentia & eſſentia eſt, ſumẽdo proportionaliter hinc inde terminos ſecundum potentiam & actũ, hæc enim ſemper eſt vera eſſentia eſt in actu, & ſimiliter hæc eſſentia in actu eſt in actu, & eodem modo ſumendo terminos ſecundum potentiam, ſumendo autem ſecundum potentiam ſubiectum & prædicatum ſecũdum actum vtraque eſt falſa, ſcilicet iſta eſſentia in potentia eſt eſſentia in actu, & hæc eſſentia in potentia eſt in actu. 20. Ad quartum dicendum pro potentia & actus dicunt quandoque diuerſas res, quandoque autem eandem ſub alio modo. Exemplum primi eſt, cùm dicitur quòd aqua eſt in potentia vt ſit calida. Exemplum ſecundi eſt vt cùm dicitur ſortes fuit prius in potentia poſtea in actu. Cùm ergo dicitur quòd nihil eſt in potẽtia ad ſeipſum verum eſt primo modo, quam potentiam aliqui vocant ſubiectiuam, ſed ſecundo modo non eſt verum, quia idem eſt in potẽtia ad ſeipſum ſecundum alium & alium modum, & ſic eſſentia ſecũdum potentiam dicta eſt in potentia ad ſeipſam acceptam ſecundum actum & ad eſſe ſecundum actum quod eſt idem cum eſſentia in actu. Eodem modo eſſe creaturæ eſt in potentia ad eſſe & non eſſe, quia eſſe rei poteſt eſſe & poteſt non eſſe, propter quod per idẽ poſſet concludi quòd eſſe non ſit idem ſibi ſicut quòd non ſit idẽ cum eſſentia. 21. Ad quintum dicendum per interemptionem maioris, materia enim eſt in potẽtia ſubiectiua ad formam & ad priuationem, & ideo oportet quòd differat ab vtraque ſecundum rem. Eſſentia autem non eſt in potẽtia ſubiectiua ad eſſe & non eſſe, ſed obiectiua tantum, dicitur enim eſſentia eſſe in potentia ad eſſe, quia poteſt eſſe obiectum operationis diuinæ producentis eam in actu. Eſt etiam in potentia ad non eſſe, quia ab ea poteſt ſubtrahi influẽtia diuina qua ſubſtracta res ſecundum totum quod in ea eſt cedit in nihil, eſſe autem ſic in potentia ad eſſe & non eſſe, ſcilicet obiectiuè tantum non arguit quòd eſſentia differat realiter ab eſſe, ſed potius oppoſitum, quia ipſamet eſſentia eſt obiectum operationis diuinæ ipſam producentis. 22. Ad ſextum dicendum quòd eſſe cuiuſlibet creaturæ ſubſiſtentis eſt ſubſiſtẽs, nullum tamen eſt illimitatum. Et quod dicitur quòd eſſe ſecundum ſe eſt illimitatum. Dicendum quòd eſſe in ſua communitate acceptum eſt illimitatum ratione eſſe increati ſub ipſo contenti, quodlibet autem aliud eſſe ſiue ſit ſubſiſtens ſiue non, ſiue ſit idem cum eſſentia ſiue aliud, limitatum eſt ex eo q̃ creatura eſt, neque enim eſſentia limitat eſſe, quia eſſentia illimitata eſt omni illo modo quo & eſſe. 23. Ad auctoritatem Boẽtij de hebdomadis poteſt dici quòd pro tanto dicit Boẽtius quòd diuerſum eſt eſſe & quod eſt, quia aliquid includitur in vno eorum ex ſuo modo ſignificandi quod non includitur in alio, vel vt verius credo quòd Boẽtius non loquitur vniuerſaliter in omnibus, ſed in compoſitis, nec loquitur de eſſe exiſtentiæ vt eſt commune ad eſſe in actu, & ad eſſe in potẽtia, ſed ſolum de eſſe in actu. Et quia in cõpoſitis tota actualitas eſt à forma quæ differt à compoſito ſicut pars à toto. ideo dicit quòd differt quod eſt (id eſt ipſum compoſitum) & quo eſt vel eſſe (id eſt forma) ſicut totum & pars. In ſimplicibus enim ſecundum ipſum hæc non differunt ſecundũ hanc intentionẽ dicitur in eodẽ libello q̃ id quod eſt participat ipſo eſſe. Circa quod eſt notandũ, q̃ tripliciter poteſt aliquid participare aliud. Vno modo ſicut ſubiectũ participat formã ſicut homo dicitur participare albedinẽ, & hoc modo participãs & participatũ differunt realiter. Secundo modo ſicut totũ partẽ vel aliquid ſumptũ per modũ partis. Et hoc modo concretũ dicitur participare abſtractũ, quia cõcretum ſignificat per modũ totius & habẽtis, abſtractũ verò per modũ partis & per modum habiti, & ſic dicimus q̃ homo participat humanitatẽ, quia humanitas ſignificat per modũ partis, licet realiter dicat totum. Et dicimus q̃ homo participat rationabilitatẽ quæ partẽ dicit & per modum partis. Tertio módo dicitur aliquid participare aliud, quia habet illud diminutè reſpectu alterius in quo eſt perfectè, ſicut calor aëris dicitur participatus reſpectu caloris ignis. Primo modo ens non participat eſſentiam aut eſſe, quia non ſe habet ad ea vt ſubiectũ ad formam re differentem. Secundo autem modo & tertio ens vel id quod eſt poteſt dici participare eſſentiam & eſſe, quia ens ſe habet ad eſſentiam ſicut concretũ ad abſtractũ, & ſe habet ad eſſe actu ſicut totum ad partem in compoſitis, eſſe etiã in omni creatura eſt diminutum reſpectu eſſe diuini. Et ideo poteſt dici participatũ ſecundo & tertio modis, licet non ſit ab eſſentia diuerſum. 24. Ad illud Auguſtini dicendum eſt, q̃ proprius modus quo eſſe conuenit deo non eſt quod in eo ſolo eſſe ſit idem quòd eſſentia, ſed quia immutabiliter competit ei eſſe, & hoc patet ex his quæ dicit quinto libro cap. 2. reſumens illud verbum vbi dicit ſic, id ſolum quod non ſolum non mutatur, verum etiam mutari omnino non poteſt ſine ſcrupulo occurrit quòd verisimè dicatur eſſe.

Quæſtio Tertia.

Vtrum ſolus deus ſit immutabilis.

Thom. 1. p. q. 9. ar. 1. & 2.

POſtea quæritur de immutabilitate dei, vtrum ſolus deus ſit immutabilis. Et videtur q̃ non, quia illud quod exit de ocioin actum vel de non operante fit operans mutatur, ſed deus eſt huiuſmodi, fecit enim creaturas ex tempore cùm prius non feciſſet: ergo, &c. 2. Item ſi ſolus deus ſit immutabilis, omnis creatura eſt mutabilis, ſed contra omne quod

eſt

eſt mutabile eſt mutabile in oppoſitum, ſed oppoſitum mutabilis eſt immutabile:ergo ſi omnis creatura eſt mutabilis erit mutabilis in immutabile. Si ergo deus eſt immutabilis & omnis creatura mutabilis, omnis creatura eſt mutabilis in deum,quod eſt impoſſibile.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Melach.3.Ego enim dominus,&non mutor.Et Iaco.1.apud quem non eſt tranſmutatio.De creatura autem ſimul dicitur, & creatore in pſalmo, mutabis & mutabuntur.tu autem idem ipſe es,&c.

4. RESPONSIO:aliquid poteſt dici mutabile per potentiam quæ eſt in altero tantum, & aliquid per potentiam quæ eſt in ipſo.Et vtroque modo omnis creatura mutabilis eſt, deus autē immutabilis.Primum patet.Et primo quòd omnis creatura ſit mutabilis per potētiam quæ eſt in altero,& hoc ſic. Omne quod ſecundum ſe totum dependet ex alterius virtute & operatione mutabile eſt ſecundum ſe totum per ſubtractionem influētiæ illius, quia omne quod dependet ab aliquo quantum dependet ſiue in fieri ſiue in eſſe,ſiue quo ad totum,ſiue quo ad partem tantum eſt mutabile per ſubtractionem influentiæ illius, ſed omnis creatura dependet ſecundum ſe totam à deo: ergo omnis creatura ſecundum totū quod in ea eſt, eſt mutabilis per ſubtractionē influentiæ diuinæ.Item paris virtutis eſſe videtur producere rem in eſſe & facere eam non eſſe,immò in multis videmus ſecundum eſſe facilius quàm primum, ſed creatura à deo potuit fieri ex nihilo: ergo poteſt à deo reduci in nihil,vtraque autem potentia,ſcilicet vt creatura producatur ex nihilo vel reducatur in nihil eſt dei & non creaturæ,niſi vocetur potentia non prohibitio, nihil enim poſitiuum ex parte creaturæ ſubiicitur creationi, nihil etiam eſt in creatura producta, quod ſit in potentia ſubiectiua ad annihilationem,ſed ſicut creatura dicitur poſſe creari,quia poteſt eſſe terminus ad quem potentiæ diuinæ creantis,ſicut dicitur adnihilari poſſe, quia poteſt eſſe terminus à quo potentiæ diuinæ influentiam ſuam ſubtrahentis. Patet ergo quòd omnis creatura eſt mutabilis per potentiā quæ eſt in altero,ſed abſque dubio hæc non eſt propriè mutatio,quia de ratione mutationis propriè dictę eſt quòd aliquid vnū & idem ſe habeat nunc aliter quàm prius.Cùm ergo in creatione & annihilatione nihil vnum & idē ſe habeat nunc aliter quàm prius(quia quod incepit eſſe per creationē non fuit prius nec ſic nec aliter,quia omnino non fuit)Similiter quod definit eſſe per annihilationē,prius quidem habet eſſe, ſed poſtea non eſt nec ſic nec aliter,nec ſecundum ſe nec ſecundum aliquid ſui,quia penitus non eſt: ergo non eſt ibi propriè mutatio.

5. Si autem aliquid dicatur mutabile per potentiam quæ eſt in ipſo adhuc omnis creatura eſt aliquo modo mutabilis vel ſecundum formam,ſicut in omnibus generabilibus & corruptibilibus in quibus nihil eſt quod non pertineat ad mutationem,vel vt ſubiectum vel vt terminus, primo vel ſecundario vel ſecundū locum (ſicut in corporibus cæleſtibus) vel ſecundum electionem, ſicut in omnibus creaturis ſpiritualibus:& cauſa eſt,quia omnis motus & mutatio eſt propter non habitum,poſſibile tamē haberi. Sed enim motus & mutatio alicuius imperfecti, quod ergo nō eſt ſimpliciter perfectū poteſt mutari aliquo modo mutationis,ſed nulla creatura eſt omnino & ſimpliciter perfecta: ergo omnis creatura poteſt aliquo modo mutari. 6. Secundum patet, ſcilicet quòd deus nullo modo ſit mutabilis & quidem quòd non ſit mutabilis ſecundum potentiam quæ eſt in altero per creationem & annihilationem.Patet quia omne quod eſt ſic mutabile cauſam habet à qua ſecundum ſe totum dependet,vt dictū fuit, ſed deus cauſam non habet,ſed eſt omnium prima cauſa:ergo,&c.

7. Quod etiam non ſit mutabilis ſecundo modo,ſcilicet per potentiam quæ eſt in ipſo, patet quia quod eſt omniquaque perfectū eſt omnino immutabile, ſed deus eſt omniquaque perfectus: ergo eſt omnino immutabilis. maior patet & ex eo quòd motus & mutatio ſunt actus rei imperfectè (vt dictum eſt) & per inductionem,quod enim mutatur ſecundum locum pertingit ſecundū ſe vel aliquid ſui, ad aliquid quod prius pertingere non poterat, eſt etiam quantū & limitatū (quia quantū infinitum moueri non poſſet) & hæc omnia ſonant imperfectionem:quod etiam mutatur ſecundum formam ſubſtantialem vel accidentalem eſt ſubiectum alicuius formæ ſibi inhærentis, vel eſt forma inhærens,vtrique enim attribuitur mutatio,vni tanquam termino alij tanquam ſubiecto vtrumque autem ſemper importat imperfectionē, ſubiectum quidem, quia eſt in potentia paſsiua ad formam, forma autem,quia eſt alij inhærens,& quantum ad ſuum perfectum eſſe ab alio dependens:quare,&c. 8. De mutatione autem ſecundum electionem quòd includat imperfectionem patet, quia mutatio ſecundum electionem prouenit ex mutatione cognitionis (manente enim iudicio rationis eodem, ſimpliciter in velle & in particulari de aliquo eligendo, impoſsibile eſt electionem mutari) mutatio autem cognitionis non eſt niſi alicuius imperfectè cognoſcentis qui non nouit à principio & ſimul omne eligibile & omnes circunſtātias eius: quare,&c. Patet ergo quòd omne illud quod eſt omniquaq; perfectum nullo modo eſt mutabile, minor autem ab omnibus ſupponitur, ſcilicet quòd deus ſit ſimpliciter & oīquaq; perfectus,ergo nullo modo eſt mutabilis.

9. AD primū argumētū dicendū eſt, quòd exitus de ocio in actū & nouitas operati nunquā arguit mutationē in operante niſi ſit nouitas ſecundū operationē intra manentē. Illa enim non poteſt de nouo aduenire ſine qualicūq; mutatiōe.Alię autē poſſunt Si enim ſol ſemper ſtaret in hemiſpherio noſtro in eodem ſitu & luna ſuo motu quandoque interponeretur inter nos & ſolem, ſol quandoque non illuminaret nos, & quandoque illuminaret nos,& quandoque illuminaret de nouo nulla facta mutatione in ipſo. Si etiam ſol eſſet cognoſcens & volēs & illuminare eſſet in poteſtate ſuę voluntatis,tunc ſol antiqua voluntate & æterna ſi ęternam haberet, poſſet velle & per conſequens facere nouam illuminationem abſque quacunque mutatione ſui, nec quo ad velle quod poteſt eſſe antiquum & æternum reſpectu voliti de nouo producendi,nec quo ad illuminare, quia nouum illuminare non ponit mutationem in illuminante,vt dictum eſt.Cum ergo deus agat per voluntatem cui ſubeſt quicquid voluerit poſſe patet quòd ſine ſui mutatione poteſt noua producere. 10. Ad ſecundum dicendum quod mutatio ſemper eſt in oppoſitum ſed non ſecundum omnem conditionem eius quod mutatur. Alioquin nihil ſymbolicum eſſet inter id quod mutatur & illud in quod mutatur,quod falſum eſt, quia ſic non poteſt mutari aër in ignem cum vterque ſit calidus, nec mutabile in aliquid mutabile cum conueniant immutabilitate, quod eſt abſurdum,ſufficit ergo oppoſito ſecundum ea quæ ſunt per ſe & ſpeciales termini mutabilis, vt album,nigrum,calidum,frigidum:ſecundum conditionem autem ſubiecti vt eſt eſſe mutabile,vel ſecundum generales conditiones terminorū non oportet nec eſt poſsibile eſſe oppoſitum. Si enim terminus à quo eſt qualitas non oportet quòd terminus ad quem ſit non qualitas immo neceſſario eſt qualitas eſſe autem mutabile eſt conditio ſubiecti. Et ſi aliquo modo cōueniat termino conuenit vt generales conditio ſecundum quam non eſt poſsibilitate attendere oppoſitum.

Secunda pars diſtinctionis Octauæ, Sententia ingenerali & ſpeciali Secundæ partis octauæ diſtinctionis.

HAdem quæ ſola proprietas. Superiùs determinauit magiſter de diuina immutabilitate. Hic determinat de diuina ſimplicitate. Et diuiditur in duas partes.Ptimo enim proponit quid intendit.Secundo probatur intentū Secunda ibi, vt autem ſcias. Et hæc ſecunda diuiditur in duas. Primo oſtendit multiplicitatem. Secundo diuinam ſimplicitatem.Secunda ibi. Deus vero &c. Prima iſtarū diuiditur in duas. Primo excludit ſimplicitatem à creatura corporali. Secundo à creatura ſpirituali.Secunda ibi. Creatura ſpiritualis.Et cum hoc ſequatur illa pars in qua oſtendit diuinam ſimplicitatem, quæ diuiditur in duas partes.Primo oſtendit diuinam ſimplicitatem.Secundo excludit omnia ab eo compoſita. Secunda ibi:Quòd autem in natura diuinitatis.Hæc autē diuiditur in tres. Primo ſeparat à deo accidentium prædicationem, per quod habetur quòd non eſt in ipſo compoſitio accidentis & ſubiecti. Secundo excludit quòd nec ſubſtantia de ipſo propriè prædicatur. Tertio oſtendit ꝙ in eo nulla eſt compoſitio.Secunda ibi,vnde non propriè dicitur Tertia ibi,huius autem eſſentiæ multiplicitas. Hæc eſt diuiſio & ſententia in generali. 2. In ſpeciali vero ſic procedit magiſter & proponit. Primo quòd eſſentia dei ſimplex eſt, quia in deo nulla eſt diuerſitas ſiue accidentium ſiue formarum. Poſtea oſtendit creaturę corporalis multiplicitatē. Et dicit quòd in creatura corporali eſt vtraque diuerſitas, ſecundum partium & accidentium ſiue formarum. Et oſtendit poſtea quōd creatura ſpiritualis eſt multiplex,licet enim in ea non ſit diuerſitas partiū ſicut in corporalibus,qnantum ad hoc ſimplex dicatur,vnde anima eſt tota in toto & tota in qualibet parte corporis, eſt tamen in ea diuerſitas accidentium,ſicut determinat per exempla. Poſtea oſtendit diuinam ſimplicitatem. Et dicit ꝙ deus eſt ſummè ſimplex,nec obſtat huic ſimplicitati pluralitas nominum quæ de deo dicuntur,quia omnia vnum ſignificant. ab eadem enim natura & ſimplici habet deus quòd ſub multiplicibus nominibus ei attribuantur. Poſtea oſtendit quòd in deo non ſunt alia accidētia diſtrahendo per ſingula prædicamenta accidētis. Poſtea dicit quòd ſubſtantia dicitur de deo impropriè,quia deus nulli accidenti ſubſtat, & ſic patet quòd deus propter ſuam ſimplicitatē in nullo genere. Poſtea dicit deum ſummè & omnino ſimplicē & ab eo omnem compoſitionem remoueri,quod ex hoc oſtendit ꝙ deus eſt quicquid habet. Addit etiam vlterius quòd hæc

ſimplici-

ſimplicitas pluralitatem perſonarũ non excludit cũ dicitur deus eſt quicquid hic intelligendum eſt excepto eo quod relatiue dicitur & in hoc terminatur ſententia in ſpeciali,&c.

Quæſtio Prima quæ eſt IIII.

Vtrum deus ſit omnino ſimplex.

Thom.1.p.q.3.ar.7.&.8.

CIrca iſtam partem diſtinctionis quæritur de duobus in generali. Primum eſt de ſimplicitate dei. Secundum eſt de ſimplicitate creaturæ. Circa primum queritur vtrum deus ſit omnino ſimplex.Et arguitur quòd non,quia omne quod melius eſt, eſt deo attribuẽdum, ſed apud nos compoſita ſunt meliora ſimplicibus. (Compoſitum enim melius eſt quàm materia ſola aut ſola forma) ergo compoſitio eſt deo attribuenda. 2. Item in quocunque eſt pluralitas realis illud eſt realiter compoſitum, ſed in deo eſt realis pluralitas relationum realium: ergo in ipſo eſt realis compoſitio.

3. IN contrarium eſt quod dicit Auguſtinus .6. de trinit.quòd deus verè ſimplex eſt & ſumme.

4. RESPONSIO:circa quæſtionem dicẽda ſunt duo. Primum eſt,quòd deus non eſt compoſitus in ſe. Secũdum eſt,quòd non eſt alteri compoſsibilis nec aliud ſibi.Primum patet dupliciter.Primo ex primitate dei(ſuppoſito quod declaratum eſt prius, ſcilicet quòd deus eſt primum in entibus)& hoc ſic, primum ens eſt primum vnum,ſed deus eſt primum ens:ergo eſt primum vnũ, ſed vnum compoſitione nõ poteſt eſſe primum vnum : ergo deus non eſt vnus compoſitione,ſed ſimplicitate . Quod autẽ primum vnum non ſit vnum compoſitione patet, quia ſicut ſe habet entitas ad entitatẽ,ſic ſe habet vnitas ad vnitatem, ſed entitas compoſiti ſupponit entitatem partium:ergo vnitas eius ſupponit vnitatem cuiuſlibet partis. 5. Secundo patet idem ex eius cauſalitate(ſupopſito quòd deus cauſam non habet)ſic.omne compoſitum habet cauſam, ſed deus cauſam non habet , ſed eſt omnium prima cauſa:ergo deus non eſt aliquid compoſitum . minor ſupponitur,ſed maior probatur,quia duplex eſt compoſitio : vna eſt ex materia & forma,quia ſubſtantia de qua nunc loquimur (cùm de deo quærimus)non cõponit niſi ex materia & forma: alia eſt compoſitio ex ſubiecto & accidẽte, de qua dicetur in ſecũdo articulo. Quod autẽ compoſitum ex materia & forma cauſam habeat patet,habet enim duas cauſas intrinſecas, ſcilicet materiam & formam ex quibus componitur , habet etiam cauſam efficientem, quia vnio materiæ cum forma fit per agens quod introducit formam in materia:vnde philoſophus.8.metaphiſicę cùm quereret quare ex materia & forma fit vnum,dicit quòd non eſt aliqua cauſa niſi vnum principium motus quod eſt cauſa agẽs . Item patet per rationem idem ſic: Omne illud quod de ſe non eſt neceſſe eſſe habet cauſam efficientem,ſed nullum compoſitum ex materia & forma eſt de ſe neceſſe eſſe : ergo omne tale habet cauſam efficientem.maior patet,quia quod de ſe non eſt neceſſe eſſe poteſt non eſſe quantum eſt de ſe,immo etiam quantum eſt de ſe non eſſet. Omne autem tale indiget aliquo reducente ipſum de non eſſe ad eſſe,& illud eſt ſolum agẽs: quare &c. minor probatur, quia non eſt maior neceſsitas compoſiti quàm partium ex quibus componitur, immo minor: quæro ergo de forma quæ eſt pars iſtius compoſiti vtrum poſsit eſſe ſine materia vel non.Si poteſt eſſe ſine materia compoſitum poteſt non eſſe, quia compoſitum non eſt,niſi forma exiſtente in materia.Si autem forma non poteſt eſſe niſi in materia,ergo de ſe ipſa nõ eſt neceſſe eſſe, quia omne quod eſt de ſe neceſſe eſſe poteſt eſſe excluſo quocunque alio.Si autem ipſa non eſt de ſe neceſſe eſſe,nec compoſitũ.Idem poteſt probari ex parte materiæ:& ſic patet minor : ſequitur ergo concluſio.

6. SECVNDVM principale:patet,ſcilicet quòd deus non eſt alij componibilis,nec aliquid ſibi. Cùm enim deus ſit ſubſtantia actu ens,ſi eſt alteri componibilis,vel aliud ſibi:talis compoſitio eſt ſubiecti & accidentis : ſed probo quòd hoc non ſit poſsibile,quia omne accidens habet cauſam efficiẽtem cùm de ſe non ſit neceſſe eſſe , eo quòd non poteſt ſine alio eſſe: ergo accidens quod eſſet in deo aut eſſet tantũ effectiuè ab eo vel ab alio , non ab alio: quia tale accidens oportet quòd dicat perfectionem ſimpliciter:aliàs non eſſet in deo, ſed deus cùm ſit perfectiſsimus, & primum perfectum habet ex ſe quicquid perfectionis eſt & non ab alio:ergo tale accidens non eſſet effectiuè in deo ab alio,nec ab ipſo,quia idem ſimplex,& ſecundum idem , & reſpectu eiuſdẽ non poteſt eſſe in actu,& in potẽtia, ſed deus per eſſentiam ſuam ſimplicem reſpectu talis accidentis poteſt eſſe agens.& in actu vt tu dicis. ideo reſpectu eius non poteſt eſſe in potentia & ſubiectum : ergo nullum accidens eſt ei componibile . Et confirmatur quia quod eſt ſimpliciter & omniquaque perfectum non recipit additionem perfectionis,ſed deus eſt ſummè perfectus:ergo non recipit additionem cuiuſcunque perfectionis accidentalis.

7. AD primum argumentum dicendum quòd quicquid bonitatis eſt in creaturis totum eſt deo attribuendum. Et cùm dicitur quòd compoſita ſunt meliora ſimplicibus dico quòd non in eo quòd compoſita,immo in hoc ſunt minoris perfectionis & maioris dependentiæ,vt declaratum eſt in corpore quæſtionis,vnde ſi ea quæ ſunt in cõpoſito eſſent in eo modo vnico & ſimplici perfectius eſſe haberent : & ſic eſt in deo,habet enim omnes perfectiones compoſitorum ſicut eſſe ſubſiſtens quod non habet materiam neque formam.

8. AD ſecundum dicendum quòd realis pluralitas abſolutorũ in eodem facit realem compoſitionẽ,& talis pluralitas realis non eſt in deo,ſed realis pluralitas relationum inter ſe vel cum abſoluto nullam facit compoſitionem ſicut inferius declarabitur, talis autem ſolum eſt in deo, & non illa quæ eſt abſolutorum, propter quod in ipſo nulla eſt compoſitio.

Quæſtio ſecunda

Vtrum anima componatur ex materia & forma.

Thom.1.p.q.75.ar.2.

SEcundo quæritur de ſimplicitate creaturæ& ſpecialiter animæ rationalis,& quæruntur duo. Primum eſt, vtrum anima rationalis ſit cõpoſita ex forma & materia. Secundum eſt , vtrum habeat partes quantitatiuas,quod idem eſt quod quęrere vtrum extendatur extenſione corporis, vel ſit tota in qualibet parte corporis.Ad primum ſic proceditur.Et arguitur quòd anima ſit compoſita ex materia & forma,quia in habentibus ordinem poſterius ſupponit prius, ſed compoſitio materiæ cum forma prior eſt compoſitione ſubiecti cum accidente,cũ prima det eſſe ſimpliciter:ſecunda verò det eſſe ſecundum quid: cùm ergo in anima ſit cõpoſitio ſubiecti ad accidens,puta eſſentiæ animæ ad ſuas potentias habitus & actus,videtur quòd in ea ſit compoſitio materiæ ad formam quæ ab alia ſupponitur tanquam prior. 2. Item in per ſe ordinatis non peruenitur de extremo ad extremum niſi per medium,ſed inter ens in actu & nihil medium eſt pura potentia: ergo ex nihilo non peruenitur ad ens actu, niſi per materiam quæ eſt pura potentia, ſed anima facta eſt ex nihilo ens in actu:ergo eſt materia media, & ſic compoſita eſt ex materia & forma.

3. IN contrarium eſt quod dicit Auguſtinus .7. ſuper Gene.ad literam ꝙ anima nõ eſt,nec ex materia corporali , nec ſpirituali.

4. RESPONSIO:dicendum eſt abſolutè quòd anima non eſt compoſita ex materia & forma. Cuius ratio eſt,quia ſi anima eſſet compoſita ex materia & forma præter iſtam materiam eſſet in homine quædam alia materia. (Alioquin homo & anima non differrent)ergo iſtæ duæ materiæ aut ſunt eiuſdem rationis aut diuerſarum. Si ſint eiuſdem rationis,aut vtraque informatur aut totum cõpoſitum ex vna materia cum forma informat aliam materiam. Iſtud autem ſecundum non poteſt dici,quia quod eſt pura potentia ſecundũ ſe nullo modo poteſt eſſe actus,ſed materia quæ ponitur pars animæ ſi ſit eiuſdẽ rationis cũ materia corporis eſt pura potentia:ergo nullo modo cõpetit ei eſſe actũ vel partẽ actus:ergo nullo modo anima, vt dicit quid cõpoſitũ ex materia & forma poteſt ſecundũ ſe totam informare materia corporis,nec ſimile eſt de quãtitate quæ informatur albedine,& nihilo minus informat ſubſtantiã,quia quãtitas nõ eſt pura potentia,ſed actus quidam imperfectus & medius,propter quod poteſt habere rationẽ potentiæ & actus reſpectu diuerſorum.Relinquitur ergo ꝙ vtraque materia informatur eadem forma,hoc autẽ eſt impoſſibile propter multa.Primo, quia duæ formæ eiuſdẽ rationis, nec immediatè,nec ordine quodam poſſunt eſſe ſimul in eadem parte materiæ,nec pari ratione duæ materiæ eiuſdem rationis, nec immediatè,nec ordine quodã poſſunt ſimul eſſe ſub eadẽ forma. 5. Secundo, quia quando duæ materiæ ſunt eiuſdem rationis & eiſdem diſpoſitionibus afficiuntur,ſi vnio formæ cum vna earum eſt ſolubilis & cũ altera.Si ergo duę iſtę materiæ quę ſunt in homine ſunt eiuſdem rationis cùm perficiãtur eiſdem diſpoſitionibus eo ꝙ ſunt indiſtinctę loco & ſubiecto,ſi vnio formę cum altera earũ eſt ſolubilis, eòdẽ modo & cum reliqua . Sequitur ergo quòd aut anima eſt corruptibilis per ſolutionem formę ſuæ à materia,ſicut homo,aut vtrũque,ſcilicet tam homo quàm anima eſt aliquid incorruptibile,quorum vtrumque eſt falſum. 6. Tertio, quia quęrã per quid illæ materię diſtinguntur non ſecũdũ genus, quia in pura potẽtia(inquantũ huiuſmodi)non eſt diſtinctio,maxime

ximè cùm loquamur de pura potentia eiuſdē rationis,nec per formam quæ eſt vna & vtramque perficit, nec per quantitatem cùm ſint indiſtincte loco & ſubiecto, nec per alias diſpoſitiones per eandem rationem: & iterum quia talis diſtinctio eſſet ſolum per accidēs,impoſsibile eſt ergo ꝙ illæ materiæ ſint eiuſdē rationis. Si dicatur ꝙ illæ materiæ efficiuntur vna dum anima eſt in corpore,ſequitur ꝙ anima aut non eſt in corpore cōpoſita,Et ita nō eſt eadē coniuncta & ſeparata,aut ſi ſit in corpore cōpoſita & in homine viuente non ſit niſi vna materia non differunt homo & anima,quæ omnia ſunt abſurda ſecundū philoſophiam,& periculoſa ſecundū fidem. 7. Quarto,quia eadem forma nata eſt dare idē eſſe præcipuę materiæ eiuſdē rationis: ergo forma quæ ponitur pars animæ cùm maneat eadem per ſe dabit omni materiæ eiuſdē rationis idē eſſe: ergo ſi ex ipſa cum vna materia reſultat anima ſimpliciter ex ipſa cum alia materia reſultabit eadem anima vel alia,& ita erūt duæ animæ & vnus homo, niſi dicatur ꝙ homo eſt duplex anima quod eſt abſurdum,nullo ergo modo poſſunt illæ duæ materię eſſe eiuſdem rationis.Si verò dicatur quòd ſint alterius rationis propter hoc quòd aliquibus videtur incōueniens ponere materias diuerſarum rationū ſi vtraque ſit pura potentia ad eſſe pro eo quod in pura potētia non eſt gradus,res autem diuerſarum rationū neceſſario ſunt in diuerſis gradibus, adhuc eſt ſpeciale incōueniens, quia illę materię nō ſunt diuerſarū rationum quæ perficiuntur per eundem actum cum ratio potentiæ ſumatur ex actu,ſed iſtæ perficiuntur eodem actu, ſcilicet forma quæ eſt altera pars animæ: ergo non ſunt diuerſarū rationū: & ſic patet primū,ſcilicet ꝙ anima non eſt cōpoſita ex materia & forma.

8. AD primum argumentum dicendum,quòd compoſitio materiæ cum forma prior eſt compoſitione ſubiecti cum accidente in eodem,quia materia non recipit formam accidentalem,niſi recepta prius forma ſubſtantiali.Simpliciter autem compoſitio ſubiecti cum accidente prior eſt compoſitione materiæ cum forma. Non enim ſunt aliqua magis &minus compoſita per maiorem & minorem acceſſum ad aliquid compoſitum ſummè: ſed per maiorem & minorē receſſum ab eo quod eſt ſummè ſimplex. Et ideo minima compoſitio eſt prima,qualis eſt illa quę eſt ſubiecti & accidentis:ſumma compoſitio eſt extra,qualis eſt illa quæ eſt ex materia & forma ſubſtantiali: vnde vbicunque eſt hæc poſterior eſt illa prior & non econuerſo. 9. Ad ſecundum dicendum,quòd inter ens &nihil poteſt materia ſeu ens in potentia habere rationem medij dupliciter.Vno modo ſecundum ordinem compoſitionis & reſolutionis:& hoc modo materia eſt medium inter ens materiale compoſitum & nihil, & tale ens actu eſt compoſitū ex materia,& natum reſolui in materiam. Sic autem non eſt materia materiæ inter animam & nihil.Alio modo poteſt materia vel ens in potentia habere rationem medij inter ens & nihil ſecundum dignitatem: & ſic non ſolum materia, ſed omnia quæ ſunt inter materiam primam & animam ſunt media ex quibus tamen oportet animam eſſe compoſitam.

Quæſtio tertia.
Vtrum anima tota ſit in qualibet parte corporis,vel in toto ſit extenſa.

Thom.1.p.q.76.ar.8.

AD ſecundum ſic proceditur.Et videtur quòd non tota anima ſit in qualibet parte corporis, quia totum eſt extra quod nihil eſt, tertio phyſicorum. Si ergo tota anima eſſet in qualibet parte corporis,nihil de anima eſſet in aliis partibus, quod eſt inconueniens. 2. Item ponamus quòd aliquis natus fuerit ſine manu,poſtea per miraculum addatur eius manus,talis manus non viuificaretur per animam de nouo creatam (quia tunc duæ animæ eſſent in eodem ſuppoſito, quod eſt inconueniens)ergo per animam prius exiſtentem, ſed hoc non poteſt eſſe niſi per motum localem,vel extēſionem,non per motum localem,quia talis motus nō competit animæ in corpore ſuo. quod etiam mouetur localiter accedendo ad vnum locū dimittit aliū: & ſic oporteret quòd anima tendens ad viuificandum illam partem dimitteret alias partes quas viuificabat quod eſt inconueniens: relinquitur ergo quòd per extenſionem.

3. IN contrarium eſt quod dicit Auguſtinus,6. de trinitate capitulo ſexto quòd in vnoquoque corpore in toto eſt tota anima, & in qualibet parte tota. 4. Et arguitur per rationem. Si anima eſſet quanta per ſe vel per accidens nullo modo intelligeret vniuerſale, quia quod recipitur in quanto recipitur ſitualiter & non ducit in cognitionem,niſi alicuius ſitualiter exiſtentis hic, & nunc, & tale eſt ſolum ſingulare. Si ergo anima eſſet quanta id quod reciperetur in ea reciperetur ſitualiter, nec duceret, niſi in cognitionē ſingularis exiſtētis hic & nūc,quod eſt inconueniens.

5. RESPONSIO. cum totum ſit quod habet partes,ſicut contingit accipere triplex genus partium,ſic & triplicem totalitatem. Eſt enim quædam totalitas quæ eſt ex diuerſis partibus eſſentialibus,quæ ſunt materia & forma. Eſt & alia totalitas quæ eſt ex partibus quantitatiuis vt in toto continuo. Eſt etiam alia quæ eſt ſecundum partes virtuales ſiue potentiales.Prima totalitas non conuenit animę,vt patet ex præcedenti quæſtione. Tertia totalitas conuenit ei præcipuè ſecundum opinionem quę ponit potentias animæ differre ab eſſentia ſecundum quam totalitatem anima non eſt tota in qualibet parte corporis,ſed ſecundū aliā & aliā partem potētialem eſt in alia & alia parte corporis,vt ſecundum viſum in oculo, ſecundum auditum in aure. 6. De ſecunda autem totalitate eſt dubium vtrum inſit animæ. Et ſunt circa hoc tres opiniones. Prima eſt,quòd nulla forma ſubſtantialis eſt quanta vel habens totalitatem partium quantitatiuarum.Quod probatur ſic.ſi forma ſubſtantialis eſſet aliquo modo quanta, ſcilicet extenſa, vel hoc eſſet ratione ſui,vel ratione ſubiecti in quo recipitur. Non ratione ſui cum hoc ſit proprium quantitatis,nec ratione ſubiecti in quo recipitur,quia immediatū ſubiectum formæ ſubſtantialis eſt prima materia quæ de ſe non eſt quanta aut diuiſibilis,ergo forma ſubſtantialis nullo modo eſt quanta. 7. Quicquid autem ſit de concluſione illa ratio nō valet,quia ad hoc quòd forma ſubſtantialis ſit quanta per accidens non requiritur quod recipiatur in ſubiecto quanto,ſed ſufficit quòd ſit ſubiectum vel pars ſubiecti recipientis quantitatem vnde ſecundum omnes materia extenditur,& eſt quanta non per ſe,nec quia ſit in ſubiecto quanto,ſed quia eſt ſubiectum vel pars ſubiecti quanti,clarius enim eſt quòd ſubiectum vel pars ſubiecti quantitatis afficiatur & denominetur à forma ſibi inherente quā econuerſo.Et ideo licet forma ſubſtantialis non recipiatur in materia quanta, quia tamen eſt ſubiectum vel pars ſubiecti quantitatis ſicut & materia videtur poſſe eſſe quanta per accidens.

8. SECVNDA opinio eſt, quòd inter formas ſubſtātiales omnes formæ inanimatorum ſunt quantæ per accidens.Nulla autem anima eſt per accidens quanta. Quod probatur tripliciter. Primo ſic, illa forma quæ non reſpicit æqualiter totum & partem, nec æqualiter denominat totum & partem,non eſt quāta per accidens, quod forma quanta per accidens æqualiter denominat totum & partem, vt patet de albedine & conſimilibus, ſed anima non æqualiter denominat totum & partem. Nō enim quælibet pars animalis eſt animal, ſicut quęlibet pars ignis eſt ignis, quare &. Secundo ſic: forma quæ eſt quanta per accidens non requirit diuerſitatem in partibus, quia conditio quanti eſt habere partes vnius rationis, ſed anima requirit in ſuo perfectibili diuerſitatem partium, ergo &c. Tertio ſic, forma quæ non habet eaſdem operationes in toto & in omnibus partibus non eſt quanta per accidens,ſed talis eſt omnis anima, quia habet diuerſas operationes in diuerſis partibus ſui perfectibilis,ergo nulla anima eſt quanta per accidens. Et per eaſdem rationes apparet quòd formæ inanimatorum ſunt quantæ per accidens, quia æqualiter denominant totum & partem, nec requirunt diuerſitatem ſui perfectibilis, habent etiam ſimiles operationes in omnibus partibus. Exemplum de igne & conſimilibus. 9. Iſta autem opinio non habet veritatem : quia ſecundum philoſophum ij.de anima, plantæ & quædam animalia deciſa viuunt tanquam anima in his exiſtente actu quidem vna,potentia verò plures. Ex hoc ſic arguitur in partibus plantarum, & animalium deciſorum eſt anima, ergo per ſolam diuiſionem,vel per nouam generationem,non per nouam generationem, quia nullum generans apparet, nec talis alteratio qualis conſueuit ſecundum naturam præcedere generationem, ergo eſt ibi per ſolam diuiſionem,ſed illud quod diuiditur diuiſione alterius extenditur extenſione illius,ergo animæ plantarum & animalium aliquorum extendūtur, & ſunt quantæ per accidens.Nec rationes concludunt in aliquo.primam non , quia in nullo repugnat formæ quantæ requirere diuerſitatem in partibus , & habere diuerſas operationes in eis, & per conſequens diuerſimode denominare totum & partem . Ex quibus procedunt illæ tres rationes. Hæc enim licet nō conueniant animæ,quia quanta eſt. Partes enim quantitatis inquantum quantæ ſunt vnius rationis ſunt , tamen competunt ei inquantum eſt perfectior formis inanimatorum , propter hoc enim eſt principium plurium operationum,& per conſequens requirit diuerſas diſpoſitiones ſecundum quantitatem in partibus ſui perfectibilis mediantibus , quibus exercet illas diuerſas operationes,& ſic diuerſimode denominat totum & partem , & ipſas partes adinuicem, nec rationes declarant oppoſitum niſi per exemplum in rebus inanimatis , quod non ſufficit , quia illa non competunt formis inanimatorum,non quia quantæ,ſed quia imperfectæ in quibus exceduntur à formis animatorum. 10. Tertia opinio eſt, quòd omnes formæ quæ educuntur de potentia materiæ extēduntur & ſunt quantę per accidens,& tales ſunt omnes formæ naturales excepta anima rationali , & iſtius aſſignatur

gnatur duplex cauſa. Quidam aſsignant hoc pro cauſa, quia forma quæ educitur de potentia materiæ ſic educitur quòd pars educitur de parte, & totum de toto. Et ideo tota forma recipitur in tota materia, & pars in parte, & non tota in parte, & hoc eſt extendi & eſſe quantũ per accidens. 11. Iſta autem ratio in nullo dat cauſam extenſionis: ſed petit quod debet probare, quod patet ſic: ſicut forma præexiſtit in potẽtia paſsiua materiæ ante generationem, ita præexiſtit in potentia actiua agentis: ſed forma non ſic dicitur eſſe in potentia agentis quòd ipſa tota vel aliquid eius præexiſtat in agente: ſed ſolùm quia in virtute agentis eſt eam producere: ergo eodem modo forma non dicitur præexiſtere in potentia paſsiua materiæ, nec de ea educi: quia forma vel aliquid eius materiæ præexiſtat in materia: ſed ſolùm quia per agens naturale poteſt ad ipſam tranſmutari & ipſam recipere. Ex hoc ſic arguitur, ſicut forma educitur de potentia paſsiua materiæ, ſic (& fortè verius) educitur de potentia actiua formæ agentis. Sed nos non dicimus quòd tota forma geniti educatur de tota forma generantis, & pars de parte: ergo non debemus dicere quòd tota forma geniti educitur de tota materia & pars de parte: Secundo, quia materia non habet partem niſi per quantitatem. Et ſimiliter eſt de forma, ita quòd totalitas & partialitas eſt formaliter ipſa quantitas, vel per quantitatem, vt magis patebit inferius: igitur ſi forma ſubſtantialis educatur de materia tota de tota & pars de parte, iam materia & forma ſupponitur quanta: hoc autem eſt quod nunc de forma quæritur: ergo ſupponitur quod petitur. Item quod dicitur quòd forma quæ educitur de potentia materiæ: pars in parte recipitur, veritatem non habet: forma enim ſubſtantialis recipitur in materia ante omnem quantitatem ſaltem ſecundum ordinem naturæ: ſed præter quantitatem non eſt in materia, neque in forma totum & pars, vt dictum eſt: ergo in receptione formæ in materia non eſt aſsignare quòd pars recipiatur in parte, nec totum in toto, accipiẽdo propriè totum pro eo quod habet partes, ſed ſolùm accipiendo totum pro perfecto: quia totum & perfectum idem ſunt, vt habetur tertio phyſicorum. Cuius enim nihil eſt extra ipſum eſt totum & perfectum, vt ibidem dicitur: iſta ergo non eſt ſufficiens cauſa q̃ forma educta de potentia materiæ extendatur ita quòd pars educatur de parte materiæ & recipiatur in parte. 12. Secunda cauſa quæ aſsignatur eſt talis, vbicunque forma ſic dependet à materia quòd ipſa ſecundum naturam nullo modo eſſet niſi eſſet in materia, omnis talis forma ſequitur conditiones materiæ in omnibus, ſcilicet in extẽdi & operari & omnibus aliis, & cauſa eſt, quia eſſe eſt fundamentum præſuppoſitum à poſterioribus perfectionibus, propter quod illud quod dependet à materia quo ad eſſe dependet quo ad perfectiones poſteriores, nunc eſt ita quòd omnes formæ quæ educuntur de potentia materiæ ſic dependent à materia quòd ſecũdum naturam nullo modo eſſent niſi eſſent in materia, ergo ſequuntur conditiones materiæ in omnibus aliis, ſcilicet in extendi & operari: & tales ſunt omnes formæ non ſolùm inanimatorum, ſed etiam animalium quantumcunque perfectorum præter hominem. Et ideo omnes extenduntur quantumcunque ſint perfectæ præter animam humanam, & diuiduntur diuiſo toto: verumtamen aliquæ earum manent diu poſt diuiſionẽ, ſicut in plantis & in animalibus annuloſis, licet minus quàm in plantis, aliquæ autem vel cum ſua diuiſione corrumpuntur, vel ſi maneant, hoc eſt per minimam morulam temporis, ſicut conuenit animalibus perfectis, & cauſa huius permanentiæ maioris vel minoris, eſt perfectio formæ maior vel minor, quia forma magis perfecta requirit in ſuo perfectibili maiorem diuerſitatem in organis, propter hoc quòd eſt principium plurium operationum. Et ideo poſt diuiſionem ſui perfectibilis aut non manet, aut minus manet: & hoc dicit philoſophus in fine primi de anima poſt verba prius allegata dicens ſic: ſi autem non permaneant nullum eſt inconueniens. Inſtrumenta enim non habent quibus ſaluent naturam, vnde perfectioni formæ eductæ de potentia materiæ, non repugnat extendi vel diuidi ſicut quidam putant, ſed tantum ei repugnat diu manere poſt diuiſionem: anima autem intellectiua non dependet ſic à materia quantum ad eſſe, ſicut probat eius ſeparatio, & ideo non ſequitur conditiones materiæ, nec in operari nec in extendi, nec in aliis quæ perficiunt materiam: vnde anima intellectiua in corpore, nec extenditur quantitate, nec afficitur aliqua qualitate materiæ, quod tamen patiuntur omnes aliæ formæ. 13. Hæc autem cauſa licet accedat ad veritatem, tamen non ſufficit niſi plus addatur, quia quantumcunque forma dependeat à materia, ita vt ſine ea eſſe non poſsit, non oportet tamen propter hoc quòd afficiatur omnibus diſpoſitionibus quibus materia afficitur, niſi illa forma ſit ratio receptiua talium diſpoſitionum vel econuerſo: verbi gratia ſapor dependet à materia vel à ſubiecto actu ente tanquam ab illo ſine quo non poteſt eſſe. Et idem eſt de colore, ſed quia color non eſt ratio recipiendi ſaporem nec econuerſo, ideo ſapor non afficitur colore nec color ſapore: vnde non eſt verum dicere quòd ſapor lactis ſit albus, nec albedo ſapida, quamuis idem ſubiectum afficiatur vtroque, & ſimiliter (vt videtur) ſi forma ſubſtantialis non eſt ratio receptiua quantitatis nec econuerſo, quantumcunque ipſa dependeat neceſſario à materia, nunquam tamen propter hoc afficietur quantitate ita vt ipſa ſit realiter quanta, ſicut nec ſapor eſt realiter albus. Talia enim non afficiunt ſe mutuo, quamuis afficiant idem commune ſubiectum. Si autem forma ſubſtantialis ſit ratio receptiua quantitatis, tunc videtur quòd debeat affici quantitate & extendi. Et ſi in homine non eſt alia ſubſtãtialis forma ab anima rationali, tunc anima rationalis erit in homine ratio receptiua quantitatis, ſicut aliæ formæ ſubſtantiales in cæteris rebus, & ſic augmentabitur difficultas, quare anima rationalis non eſt quanta: & aliæ formæ ſubſtantiales ſunt quantæ, cùm omnes formæ ſubſtantiales conueniant cum anima rationali in hoc quòd ſunt ratio receptiua quantitatis: videtur enim quòd implicetur contradictio, ſi dicatur quòd ſubiectum quantitatis vel ratio eius receptiua non ſit quanta, ſicut ſi diceretur quòd ſubiectum albedinis & ratio eius receptiua non ſint alba: propter hoc dimittendo ad præſens difficultatem prædictam, quia in ſequenti quæſtione inquiretur de ea. 14. Reddenda eſt alia cauſa quare anima rationalis non eſt quanta ſicut cæteræ formæ ſubſtantiales. Et eſt talis, quia omnis res quæ eſt purè & ſimpliciter corporalis eſt capax paſsionis ſeu proprietatis quæ eſt per ſe & ſimpliciter & inſeparabiliter conditio corporeitatis: ſed materia & omnis forma generabilium & corruptibilium ſub anima rationali eſt purè & ſimpliciter corporalis, quia non ſunt nec eſſe poſſunt per naturam niſi in corpore cuius ſunt per ſe partes: anima autem rationalis quamuis ſit per ſe pars compoſiti corporalis, tamen non eſt inſeparabiliter, propter quod cum tam materia quàm cæteræ formæ ſub anima rationali ſint res corporales purè & ſimpliciter capaces, ſunt non ſecundum ſe, ſed in toto quãtitatis, quæ eſt paſſio vel proprietas per ſe & inſeparabiliter rerum corporalium, quia nec ſubſtantia dicitur corpus niſi quia eſt talis natura quæ eſt capax quantitatis, quæ etiam in ſuo genere vocatur corpus: anima autem propter ſui ſeparabilitatem à corpore non eſt capax quantitatis, quia non eſt pura res corporalis, quamuis ſit pars compoſiti corporalis, & cauſa partialis recipiendi quantitatem ſuppoſito, quòd in homine non ſit alia forma ſubſtantialis præter animam. qualiter autẽ anima poſsit eſſe cauſa receptiua quãtitatis & non ſit quanta in quæſtione ſequenti dicetur.

15. AD rationes. Ad primam dicendum quòd totum eſt extra quod nihil eſt: verum eſt ſecundum omnimodam & veram rationem totius, & ſic anima & quælibet forma non eſt tota niſi vbi eſt in aliquo, ſicut in proprio ſubiecto proportionato perfectibili, hoc autem modo anima non eſt in aliqua parte tota, ſed ſolum in toto corpore perfecto non carente aliqua parte debita ſpeciei ſecundum naturam. Et ideo anima non eſt extra proprium proportionatum perfectibile: eſt tamen extra ſingulam partem illius perfectibilis. 16. Ad ſecundum dicendum quòd in membro de nouo addito per miraculum eſt anima non per creationem nouæ animæ aut partis: ſed eadem quæ prius perficiebat totum ſine parte, nunc perficit totum cum parte: nec iſtud eſt per motum localem animæ, ſed per vnionem & concomitantiam partis ad totum, licet enim illud quod eſt alicubi ſicut in loco non incipiat eſſe alibi ſicut in loco niſi per motum localem, tamẽ id quod eſt in aliquo ſicut forma in materia poteſt de nouo eſſe in aliqua materia ſibi adiuncta non per motum localem, ſicut anima de nouo vnitur materiæ nutrimenti vniti corpori animalis & conuerſi in ipſum, & hoc fit non per motum animæ, ſed per vnionem alimẽti ad corpus prius animatum, & ſic fieret in propoſito concurrente miraculo. 17. Ad rationes autem alterius partis, quamuis ſint ad concluſionem veram, tamen quia aliquæ non bene procedũt, ideo ad eas reſpondendum eſt. Et primo ad auctoritatem beati Auguſtini, quia beatus Auguſtinus eqùè loquitur ibi de anima ſenſitiua etiam in quocunque bruto, ſicut de anima intellectiua. Dicit enim ſic, 6. de trinitate, capit. 6. anima non mole diffunditur per ſpacium loci, ſed in vnoquoque corpore & in toto tota eſt, & in qualibet parte eius eſt: & ideo cùm ſit aliquid in quauis exigua particula corporis quod ſentiat anima, quamuis non fiat in corpore toto, illa tamen tota ſentit, quia totam non latet: ecce quòd beatus Auguſtinus dictum ſuum probat de anima ſenſitiua & per actum ſentiendi communem nobis & omnibus brutis: & tamen multi tenent & verita habet, quòd anima ſenſitiua in quibuſdam brutis, (Et fortè in omnibus) extenditur extenſione corporis. Oportet ergo, vel quòd dictum Auguſtini intelligatur de omni & in omni animato, & tunc reputabitur falſum ab omnibus tenentibus dictum Ariſtotelis prius allegatum, quòd plantæ & quædam animalia deciſa viuunt, vel quòd aliter exponitur quàm de excluſione extenſionis quantitatiuæ. 18. Ad aliud cùm dicitur quòd ſi anima eſſet quanta non cognoſceret vniuerſale, dicendum eſt quòd falſum eſt. Et ad probationem reſpondendum eſt quòd dato quòd anima eſſet quanta per accidens non oporteret

quòd

quòd talia reciperentur in ea quãtitatiue & ſitualiter. 16. Sed dato quòd ſic reciperentur in anima non ſequeretur quòd ducerent ſolum in cognitionem ſingularis ſitualiter exiſtentis, quia ſi ſolum ducerent hoc eſſet vel ratione ſingularitatis, vel ratione quantitatis,non ratione ſingularitatis, quia ſecundum iſtos aliquid exiſtens in intellectu ducit in cognitionem vniuerſalis. Et tamen omne quod eſt ſubiectiuè in intellectu eſt quoddam ſingulare: ergo non obſtante ſingularitate eius quod recipitur in anima adhuc poſſet ducere in cognitionem vniuerſalis. Nec iterum talis repreſentatio poſſet impedire, quia illud repreſentatiuum eſſet quantum,quia magis opponitur rationi vniuerſalis ſingularitas quàm quantitas,ſed ſingularitas non impedit talem repreſentationem(vt dictum eſt)ergo nec quantitas. 20. Et iterum dato quòd eſſentia animæ eſſet quanta, non oporteret tamen potentiam intellectiuam eſſe quantam ſicut nec oporteret intellectum eſſe actum corporis: quamuis anima intellectiua ſit actus corporis,quia potentia intellectiua ineſt animæ ſecundum ſe & non quatenus perficit corpus.Cùm ergo quæ repræſentant vniuerſale recipiantur in potentia intellectiua & non in eſſentia animæ(nullus autem ponit potentiam intellectiuam extendi extenſione corporis) nihil prædictorum ſequeretur, dato quòd poneretur eſſentia animæ extendi. 21. Efficacior autem via quàm iſta ſit ad ponendum animam non eſſe quantam eſt illa quæ ſumitur ex diuiſione quanti, quia quod extenditur extenſione corporis,diuiditur diuiſione corporis, ſed anima humana non diuiditur diuiſione corporis,ergo non extenditur extenſione eius.maior patet ex ratione quanti, quia eſſe quantum eſt diuiſibile,vt habetur quinto metaphiſicæ.minor probatur, quia ſi facta diuiſione alicuius partis corporis à toto, anima diuideretur aut in parte diuiſa remaneret anima aut non, ſi remaneret, tunc anima vna per diuiſionem fieret duæ, quod prima facie eſt non ſolum inconueniens in philoſophia,ſed erroneum in fide. Et iterum anima illa parte ceſſante viuere aut corrumperetur, & ſic anima rationalis eſſet corruptibilis, quod adhuc eſt erroneum, aut ſepararetur, & ſic quot partes corporis diuiderentur à corpore tot animæ ſepararentur partibus illis ceſſantibus viuere: quod iterum eſt æquè erroneum. Si verò in parte diuiſa non remaneret anima quæ tamen erat ibi prius per extenſionem ſecundum poſitionem quæ dicit eam eſſe quantam, adhuc non videtur quòd hoc poſsit eſſe niſi per ſui corruptionem vel ſeparationem, vt prius,nec legi ad hoc claram ac ſufficientem reſponſionem, quamuis dentur aliquæ euaſiones: vnde eadem ratione ſeu fide qua tenetur quòd anima ſit incorruptibilis tenendum eſt quòd ipſa non eſt quanta nec extenſibilis.

Quæſtio Quarta.

Quid eſt ratio recipiendi quantitatem an materia an forma.



Deinde quæritur de hoc quod ſuppoſitum eſt(videlicet)vtrũ ſola materia ſit ratio recipiendi quantitatem, vel ſola forma,vel totum compoſitum. Et arguitur quòd ſola materia, quia ſi forma vel totum compoſitum ratione vtriuſque partis eſſet immediatum receptiuum quantitatis, ſequeretur quòd anima rationalis eſſet quanta ſaltem per accidens,ſed hoc eſt falſum (vt patet ex precedente quæſtione) ergo & illud ex quo ſequitur. probatio conſequentiæ, quia immediatum receptiuum quantitatis oportet eſſe quantum ſaltem per accidens, ſed ſuppoſita vnitate formæ in homine anima eſt immediatum receptiuũ quantitatis,vel totale ſi ſola forma ſit immediata ratio receptiua quantitatis,vt partiale ſi totum compoſitum ſit immediatè receptiuum ratione vtriuſque partis, ergo oporteret ipſam eſſe quantam ſaltem per accidens. 2. Item quædam accidentia ſuntquæ conueniunt ſuppoſito ratione ſolius formæ,ſicut homini conuenit intelligere ratione ſolius animæ: ergo pari ratione aliqua accidentia conueniunt compoſito ratione ſolius materiæ, ſed tale accidens maximè videtur eſſe quantitas quæ eſt primum accidens inter accidentia corporalia: ergo &c.

3. IN contrarium eſt quod dicit Ariſtoteles in fine primi phiſicorum,quòd materia cum forma eſt cauſa omnium accidẽtium quæ ſunt in ea ſicut mater (hoc eſt ſubiectiuè & receptiuè) ergo ſola materia nullius accidentis eſt ſubiectum,ſed cum forma.

4. RESPONSIO. ad quæſtionem iſtam: dicunt quidam quòd ſicut ex parte agentis eſt conſiderare id quod agit & rationem agendi,ſic ex parte patientis ſeu recipientis eſt conſiderare illud quod recipit & rationem recipiendi: dicunt ergo quòd illud quod recipit quantitatem eſt ens actu, videlicet compoſitum ex materia & forma: ſed ratio recipiendi eſt ſola materia, tamen ordine naturæ præexigitur forma ſubſtantialis in materia ante quantitatem, non quidem vt ratio recipiendi quantitatem,ſed vt terminans dependentiam materię quę non poteſt actu eſſe,niſi per formam ſubſtantialem, & per hoc nituntur ſaluare quòd anima rationalis non ſit quanta dato quòd in homine non ſit alia forma præter eam,dicendo quòd ſubiectum quantitatis tam illud quod recipit, ſcilicet compoſitum quàm illud quod eſt ratio recipiendi, ſcilicet materia eſt quantum: ſed anima & vniuerſaliter quęcunque forma ſubſtantialis,nec eſt ſubiectum quod recipit(quia illud eſt compoſitum) nec ratio recipiẽdi,quia illud eſt ſola materia, quamuis forma ſit pars compoſiti & prꝫexiſtat in materia ante quantitatem ordine naturę vt terminans eius dependentiam, & non vt ratio receptiua quantitatis,propter quod non oportet eam extendi extenſione quantitatis. Ad auctoritatem Ariſtotelis quæ videtur in oppoſitum, dicunt quòd intelligitur ſic videlicet quòd materia cum forma, id eſt,compoſitum quod includit vtrumque eſt ſubiectum quod recipit quantitatem & quodcunque accidens.Et iterum prius ordine naturę eſt materia cum forma ſubſtantiali quàm recipiat quodcumque accidens propter dependentiam quam habet ad formam ſubſtantialem: & tamen forma non eſt ratio receptionis quantitatis,ſed ſola materia:propter quod non oportet eam eſſe quantam ſicut materiam. 5. Iſtud autem non placet aliis, & merito propter multa. Primo quia hęc inuentio nulla ratione fulcitur ab iſtis,ſed eſt merè conficta ad euadendum difficultatem prius poſitam, quia non apparet eis quomodo poſſint ſaluare animam non eſſe quantam niſi prędicto modo. Secundo,quia ſic euadendo prędictum inconueniens incidunt in maius,quia quod dicunt de anima quòd non ſit quanta per accidens neceſſariè habent dicere de omni forma ſubſtantiali per eandem rationem,quod patet ſic: illud quod non eſt ratio recipiendi quantitatem nec quantitas eſt ratio recipiendi ipſum, nullo modo eſt quantum (hæc enim eſt ratio propter quam dicunt animam non eſſe quantam) ſed omnis forma ſubſtantialis eſt huiuſmodi,quia non eſt ratio recipiendi quantitatem, ſed ſola materia(vt iſti dicunt)nec quantitas eſt ratio recipiendi aliquam formam ſubſtantialem,quia ſecundum eoſdem forma ſubſtantialis præcedit quantitatem in materia, ergo nulla forma ſubſtantialis erit quanta per accidens, ſicut nec anima humana: hoc autem eſt manifeſtè falſum, quia quod diuiditur diuiſione quantitatis(hoc eſt in partes eiuſdem rationis) extenditur extenſione quantitatiua, quia diuidi in partes eiuſdem rationis eſt de ratione diffinitiua quanti, vt patet quinto Metaphiſicæ, ſed formæ corporum inanimatorum, necnon & plantarum & quorundam animalium diuiduntur tali diuiſione,vt ſenſus docet,& Ariſtoteles ſecundo de anima dicit,quòd plantæ & quædam animalia deciſa viuunt tanquam anima in his exiſtentiæ in actu quidem vna, potentia verò plures: ergo extenduntur extenſione quantitatiua. 6. Ad hoc reſpondent prædicti dicentes quòd formas alias ab anima humana eſſe quantas, poteſt contingere non ex hoc quòd ſint ratio receptiua quantitatis vel econuerſo, ſed quia ſunt formæ neceſſario dependentes à materia & eductæ de potentia materiæ.Et ideo ſequuntur conditionẽ materiæ in hoc quod eſt extendi.Nõ ſic autẽ anima humana quę eſt ſeparabilis à materia:nec eſt educta de potentia materiæ. Iſtud autem non videtur ſufficienter dictum: quia quantumcunque forma dependeat à materia,nunquã tamen propter hoc afficitur cõditionibus vel diſpoſitionibus materiæ quæ non ſunt ratio receptiua formæ, nec econuerſo, verbi gratia. Sapor dependet à materia vel à ſubiecto actu ente tanquam à ratione receptiua

Cap. 2.

ſine qua nullo modo poteſt eſſe ſapor, & idem eſt de colore, ſed quia vnum non eſt ratio recipiendi aliud, vel econuerſo vnum non afficitur alio, vt ſit verum dicere quòd ſapor ſit albus in lacte vel albedo ſapida, quanuis in concreto accipiendo vtrumque ſit verum dicere quòd album ſit ſapidum, & quòd ſapidum ſit album propter idemtitatem ſubiecti quod importatur per concretum vtrumque. Et ſimiliter videtur ſi forma ſubſtantialis non ſit ratio receptiua quantitatis nec econuerſo, vt iſti dicunt, quantũcunque ipſa dependeat à materia, nunquam tamen propter hoc afficietur quantitate ita quòd ipſa ſit realiter quanta, ſicut nec ſapor eſt realiter albus. Talia enim non afficiunt ſe mutuo quanuis afficiant idem commune ſubiectum vt prius dictum fuit. 7. Tertio quia illa adinuentio, ſcilicet quòd materia ſola ſit ratio recipiendi quantitatem eſt ſecundum ſe falſa, quod patet primo, quia diuerſitas actuum genere remoto differentium requirit diuerſitatem propriorum receptorum, ſed forma ſubſtantialis & accidentalis ſunt actus genere remoto differentes, ergo requirunt diuerſa propria receptiua, ſed proprium & immediatum receptiuum formæ ſubſtantialis eſt ſola materia ergo ipſa ſola nõ eſt propriũ & immediatũ receptiuũ quãtitatis Ad hoc reſpondetur dupliciter. Primo quia diuerſitas actuum requirit diuerſitatem recipientium accipiendo recipiens pro eo quod recipit, ſed non pro eo quod eſt ratio recipiendi, & ſic eſt in propoſito, quia, illud quod recipit ſubſtantialẽ formã eſt ſola materia, quod autem recipit formam accidentalem eſt compoſitum, & hæc ſunt diuerſa, ſed illud quod eſt tota recipiendi vtrumque eſt vnum & idem ſcilicet materia prima. Secundo reſpondetur ſic, quia illud quod eſt receptiuum talium diuerſorum actuum non oportet quod ſit aliud & aliud, ſed poteſt eſſe idem aliter ſe habens, & ſic eſt in propoſito, quia materia ſecundum ſe recipit ſubſtantialem formam, ſed accidentalem nõ recipit niſi terminata prius ſua dependentia per formam ſubſtantialem quanuis forma ſubſtantialis non ſit ratio recipiendi accidentalem.

8. CONTRA primã reſponſionem arguitur, ſic, ex dicto eorum ſicut ex parte agentis reſpectu actus procedentis ab agente eſt dare illud quod agit & rationem agendi, ita ex parte recipientis reſpectu actus recepti eſt dare illud quod recipit & rationem recipiendi, ſed diuerſitas actuum procedentium ab agente magis arguit diuerſitatem principiorum quæ ſunt rationes agendi quàm diuerſitatem agentium, ergo diuerſitas actuũ receptorum magis arguit diuerſitatem rationum recipiendi quã ipſorum recipientium. Cuius oppoſitum ipſi dicunt. minor patet quia idem agens per diuerſa principia quæ ſunt rationes agẽdi producit diuerſos actus. Et ſi in diuerſis agentibus eſſet vna & eadem completa ratio agendi, vt in patre & in filio eadẽ vis ſpiratiua, idem eſſet actus non obſtante agentium diuerſitate.

9. Contra ſecundam reſponſionem arguitur ſic. illud per quod materia ſe habet aliter & aliter, aut facit aliquid ad rationem receptiuam aut nihil. Si aliquid, ergo ſola materia non eſt ratio recipiendi quantitatem, ſed forma concurrit. Cuius oppoſitum ipſi dicũt. Si nihil ergo nihil variat in ratione receptiua vt receptiua eſt, & ſic per illud ratio receptiua vt ratio receptiua non ſe habet aliter & aliter, quod tamen ipſi innuunt.

10. Quarto principaliter probatur quod ſola materia non ſit ratio receptiua quãtitatis, ſed totius formę vel totum compoſitum ratione formę ęque vel plus ſicut ratione materiæ, quia ſicut ſe habet ens in potentia ſimpliciter ad recipiendum formã ſubſtantialem quæ eſt actus ſimpliciter, ſic ſe habet in potentia ſecundum quid ad recipiendum formam accidentalem quæ eſt actus ſecundum quid, quicquid enim recipit actum aliquem recipit ipſum, quia eſt in potentia paſsiua ad ipſum ~~recipit ipſum~~ & ſecundum conditionem potentiæ eſt conditio actus, quia ratio potentiæ ſumitur ex actu, ſed ens in potentia ſimpliciter per id quod eſt in potentia ſimpliciter habet rationẽ recipiendi formam ſubſtantialem quæ eſt actus ſimpliciter, ergo ens in potentia ſecundum quid per id quod eſt in potentia ſecundum quid & non ſimpliciter habet rationem recipiendi formam accidentalem quæ eſt actus ſecundum quid, ſed illud per quod compoſitum eſt in potentia ſecundum quid non eſt materia ſola, quia ipſa eſt pura potentia ſimpliciter, ergo ipſa ſola non eſt ratio recipiendi quantitatem vel quamcunque formam accidentalem, ſed forma vel vtrunque ſimul.

11. QVINTO probatur idem ſic, effectus communis requirit cauſam communem, ſed quantitas communiter reperitur in homine & in omnibus generabilibus, nec non & in cælo, ergo habet in eis cauſam receptiuam communem, ſed illa non poteſt eſſe materia ſecundum commentatorem & multos alios: cùm nulla materia ſit in cælo, ergo ſola materia non eſt ratio receptiua quantitatis. Ad hoc reſpondetur, primo negando quod aſſumitur, videlicet quòd materia non ſit in cælo. Secundo conceſſo quòd in cælo non ſit materia, adhuc non ſequitur quòd in homine ſola materia non ſit ratio receptiua quantitatis. Et cùm probatur quòd immo, quia communis effectus requirit cauſam communem dicunt quòd verum eſt, ſed iſta communitas non ſemper eſt ſecundum eandem rationem, & hoc neceſſarium eſt in propoſito ſi ratio receptiua quantitatis in cælo ſit ſola forma: & in homine compoſitum ex materia & forma, quia iſta non ſunt eiuſdem rationis in ſpeciali, & ſufficit q̃ conueniant in aliquo communi analogo in habendo ſimilem proportionem ad habendum partes quantitatiuas. 12. Contra primam reſpõſionem nihil arguo, quia vana eſt niſi probetur quòd in cælo non ſit materia, quod probare eſſet diſgredi à propoſito. Sed ſecunda reſponſio ſi bene videatur, concludit oppoſitũ eius quod iſti intendunt: quia quamuis non oporteat rationem receptiuam cõmunis effectus vel paſsionis eſſe vnius rationis in ſpeciali, oportet tamen quòd in omnibus receptiuis inueniatur conditio per quam ſunt receptiua, illa autem conditio reſpectu formæ accidentalis (quæ eſt actus ſecundum quid) eſt quid receptiuum ſecundum rationem recipiendi in potentia ſecundum quid & non ſolum in potentia ſimpliciter ſicut eſt materia prima, propter quod ſi cælum eſt materia ſimplex abſque materia, nihilominus habet quantitatem, quia ſubſtantia eius ens actu eſt in potentia ſecundũ quid ad talem actum. Non poteſt ergo dici quòd ſola materia quæ non habet hanc conditionem ſit in quocunque ratio receptiua quantitatis. 13. Sexto, quia ſecundum iſtos & ſecundum veritatem neceſſe eſt quòd forma ſubſtantialis ordinæ naturæ præcedat quantitatem in materia: hæc autem neceſſitas non eſt totaliter ex parte materiæ vt terminetur eius dependentia (vt iſti dicunt ſed eſt aliqualiter ex parte quantitatis quæ requirit ſuũ ſuſceptiuũ ſic informatũ, & ſic diſpoſitũ, & ſic illa diſpoſitio per ſe pertinet ad rationẽ receptiuã quantitatis: quod patet ſic. Illud cuius actualis entitas depẽdet ex actuali entitate alterius ſubiectiuè (& non ecõuerſo) requirit per ſe in ſubiecto receptiuo, vt receptiuum eſt, perfectiorem entitatem actualem quàm ſit ſua actualis entitas: ſed quantitas & omne accidens eſt huiuſmodi: quia vt habetur. 4. metaphiſicæ & de ſe notum eſt ex ratione accidentis, accidentia non ſunt entia niſi quia entis ſubiectiuè: vt ibidem exemplificatur: ergo quantitas & omne accidens requirit per ſe in ſuo ſubiecto receptiuo vt receptiuum perfectiorem entitatem actualem quàm ſit propria actualis entitas. pura autem entitas potentialis non eſt perfectior actuali: ergo aliquid actuale eſt de ratione receptiua cuiuſlibet accidentis, & non ſola materia quæ eſt pura potentia. 14. Septimo quia eſſentialis dependet actus omnis ſecundũ quid ab actu ſimpliciter quàm vnus actus ſecundum quid ab alio actu ſecundum quid. Sed vnus actus ſecundum quid puta quantitas per ſe eſt ratio receptiua quorundam aliorum accidentium (puta coloris & figuræ) ergo actus ſimpliciter qui eſt forma ſubſtantialis eſt per ſe ratio receptiua omnium actuum ſecundum quid ſiue omnium accidentium quamuis ordine quodam propter ordinem quem habent inter ſe accidentia: quia fortè omnia accidentia corporalia præſupponunt quantitatem, & ea mediante recipiuntur in toto compoſito ratione totius & non alterius partis ſolum vt infrà magis explicabitur. Ex his & quibuſdam aliis quæ poſſunt adduci puto quòd falſum ſit dicere quòd ſola materia ſit in homine vel quibuſcunque generabilibus & corruptibilibus ratio receptiua quantitatis: nec puto quòd ille modus fuerit inuentus, niſi propter fugam illius inconuenientis, ne ſcilicet ſequeretur animam hominis eſſe quantam vel extenſam. 15. Dicendum eſt ergo, quòd ratio recipiendi quantitatem in quocunque cõpoſito ex materia & forma non eſt ſola materia ſed totum compoſitum ratione vtriuſque partis: nec oportet propter hoc animam humanam eſſe quãtam ſeu extenſam per accidens. Ad quod ſciendum, diſtinguendũ eſt de ratione receptiua hoc modo, videlicet quòd quædam eſt totalis, quædam verò partialis. Totalis eſt quæ in ſuo gradu non requirit cõcauſam, verbi gratia in gradu immediatę receptionis colorum quantitas eſt totalis cauſa, quia non requirit aliquid aliud quòd ſit cum ipſa immediata ratio recipiendi colorem, quamuis quantitas ſupponit aliud quod receptiuum eſt tam quantitatis quàm coloris, ſcilicet ſubiectum, ſed illud reſpectu receptionis coloris non eſt in eodem gradu recipiẽdi colorẽ, ſicut quantitas, quia illud eſt remotum receptiuum, quantitas verò propinquum. Partialis autẽ cauſa eſt quę in ſuo gradu coexigit aliud, vt cõcauſam: ſicut anima eſt partialis cauſa recipiendi ſuas potẽtias organicas, quia coexigit animam, nec eſt imaginandum quòd potentiæ organicæ habeant pro immediato & totali receptiuo animam & materiã pro remoto, ſicut dictum eſt de colore reſpectu quantitatis & ſubiecti: immo habent pro immediato ſubiecto & pro immediata ratione receptiua compoſitum ex materia & forma,

Infra. 2. d. 12. q. 1.

ma, ſeu ex corpore & anima ita quòd hæc duo ſunt immediatè cauſæ partiales ſupplentes vicem vnius totalis cauſæ recipientis immediatè prædictas potentias. Et quòd ita ſit patet. Nam ſi ſeperaretur quantitas à ſubſtantia (ſicut ſit in ſacramento altaris) in quantitate ſeperata remanebit color, quia quantitas eſt totale receptiuum eius immediatum. Si autem ſeparetur anima à corpore, in anima ſeparata non remanebunt potentiæ ſenſitiuę, nec in corpore, quia neutrum fuit totalis cauſa receptiua talium potentiarum, ſed quælibet fuit partialis, & ſui coniunctione ſupplebant vicem vnius totalis cauſæ. 16. Ex hoc ad propoſitum dicendum eſt, quòd ſola materia non eſt cauſa totalis ſeu ratio receptiua quantitatis, nec mediata nec immediata. Non immediata (non ſolum propter rationes prius poſitas) ſed quia materia eſt pura potentia in genere ſubſtantiæ. Et ideo non eſt per ſe & primo ſeu immediatè receptiua, niſi actus ſubſtantialis qui eſt ſui generis & cum quo facit vnum per ſe, cum omni autem alio actu facit vnum per accidens, propter quod ſicut ens per accidens ſupponit ens per ſe, ſic vnio materiæ cum quantitate quæ eſt aliquid vnum per accidens ſupponit per ſe vnionem materiæ cum forma ſubſtantiali quæ eſt aliquid vnum per ſe: & ſic materia prima non eſt immediata cauſa. Item nec ſola materia eſt totalis cauſa vel ratio remota recipiendi quantitatem, quia tunc oporteret ꝙ forma ſubſtantialis eſſet totalis cauſa & immediata recipiendi eam, cum inter materiam & quantitatem non ſit dare aliud medium quàm formam ſubſtantialem. Illud autem eſt falſum, quia tunc ſi contingeret formam ſeparari à materia vel naturaliter ſicut ſeparatur anima, vel virtute diuina, tunc quantitas remaneret in anima vel quælibet forma ſubſtantialis ſeparata, quemadmodum color remanet in quantitate ſeparata in ſacramento altaris. Illud autem eſt abſurdum, quia tunc anima ſepararetur à corpore cum quantitate corporis colore & figura quemadmodum pingitur, quod nullus ſapiens diceret, Relinquitur ergo quòd cùm materia non ſit totalis ratio recipiendi quantitatem vel propinqua nec remota, nec forma ſimiliter de qua ſtatim probatum eſt quòd non eſt totalis ratio propinqua ſeu immediata: & de ſe notum eſt quòd non eſt totalis ratio prima & remota, quod quælibet harum eſt partialis cauſa quæ ſui vnione ad conſtitutionem ſuppoſiti ſupplent vicem vnius totalis cauſæ immediatè receptiuę quantitatis. Ex hoc autem ſolo quòd aliquid eſt cauſa receptiua partialis quantitatis modo prędicto non eſt neceſſe ipſum eſſe quantum, ſed ſolum aggregatum ex partialibus cauſis: ſicut ex hoc quòd anima & corpus ſunt partiales cauſæ receptiuæ potentiæ viſiuæ & actus videndi, non eſt neceſſe quòd anima ſecũdum ſe videat, vel quòd corpus ſecundum ſe videat, ſed ſolum aggregatum eſt quod recipit, & eſt totalis cauſa vel ratio receptiua. Et ideo ipſum ſolum neceſſe eſt eſſe tale puta quantum, vel videns & non aliquam partialium cauſarum ſecundum ſe, propter quod licet anima ſit partialis cauſa vel ratio recipiendi quantitatem, non eſt neceſſe ipſam eſſe quantam, ſed ſolum compoſitum:

17. Sed ſtatim occurrit dubitatio, quia ſicut anima eſt ſolum partialis cauſa recipiendi quantitatem, ita quælibet forma ſubſtantialis nec non & materia. Si ergo propter hoc non eſt neceſſe animam eſſe quantam, non erit neceſſe quamcunque aliam formam eſſe quantam nec etiam materiam. Cuius oppoſitum eſt ſuperius conceſſum, & eſt ſecundum ſe notum. ad hoc dicendum eſt quòd ex hoc ſolo quòd materia & forma ſubſtantialis quæcunque ſint cauſæ partiales receptiuæ quantitatis, non ſequitur aliquam earum eſſe quantam, ſed ſolum compoſitum, nihilominus tamen nil prohibet materiam & aliquas formas ſubſtantiales ex alia cauſa eſſe quantas in compoſito, & non ſecundum ſe ex illa, ſcilicet cauſa quæ dicta fuit in præcedenti quæſtione, quòd omnis forma & omnis res quæ eſt purè & ſimpliciter corporalis qualis eſt materia, & omnis forma ſubſtantialis ſub anima eſt capax paſſionis & proprietatis quæ eſt per ſe & ſimpliciter & inſeparabiliter conditio corporeitatis quæ eſt quãtitas, vt deductum fuit ibi. Ad hoc ergo quòd aliquid ſit quantum requiritur quòd ſit ratio receptiua quantitatis vel econuerſo. Et ſi ſit ratio receptiua partialis ſolum adhuc exigitur quòd ſit res purè & ſimpliciter corporalis modo prius expoſito, quod conuenit materiæ & omnibus formis ſubſtantialibus præter animam intellectiuam.

18. AD rationes in oppoſitum dicẽdũ eſt. ad primam ꝙ ad hoc ꝙ aliqua forma ſit quãta per accidens non ſufficit quòd ſit ratio receptiua quantitatis niſi eſſet totalis ratio quod nulli formæ cõpetit: ſed requiritur quòd ſit forma purè & ſimpliciter corporalis quod non conuenit ãnimæ rationali quæ eſt à corpere ſeparabilis. Ad ſecundum dicendum ꝙ aliqua forma ſubſtantialis poteſt eſſe totalis & immediata ratio receptiua alicuius accidentis ſicut anima rationalis eſt immediata ratio receptiua intellectus & voluntatis, quia cùm forma ſit ſecundum ſe actus quidam reſpectu materiæ, poteſt tamen eſſe potentia ſecundum quid reſpectu accidentis: ſed materia cùm ſit potentia ſimpliciter non poteſt ſecundum ſe eſſe totalis & immediata ratio recipiendi quantitatem vel quodcunque accidentis quod eſt actus ſecundum quid.

Infr. 4. d. 12. q. 1. 2. & 3.

Diſtinctio Nona.

Sententia Nonæ diſtinctionis in generali & ſpeciali.

VNc ad diſtinctionem perſonarum. Superiùs magiſter determinauit de pertinentibus ad eſſentiam. Hic determinat de pertinentibus ad perſonam. Et diuiditur in tres partes. Primo determinat de perſonis quantum ad earum diſtinctionem. Secundo quãtum ad earũ qualitatem. Tertio de nominibus quibus & eſſentiæ vnitas & perſonarum deſignatur diſtinctio. ſecunda in princi. 19. diſtinctionis. Nunc poſtquam coæternitatem. Tertia in principio. 22. diſtinctionis. Poſt prædicta diſſerẽdum eſt. Prima diuiditur in duas. Primo determinat de diſtinctione filij à patre. Secundo de diſtinctione ſpiritus ſancti ab vtroque. Secũda in principio 10. diſtinctionis. Nunc verò poſt filij æternitatem. Prima eſt præſentis lectionis. Et diuiditur in duas. Primo determinat ſuum intentum. Secundo excludit quendam errorem per verba Auguſtini & Ambroſij. Secunda ibi. Sed contra inquit hereticus. Secũda pars principalis diuiditur in tres partes. Primo mouet quæſtionem, & arguit ad vtramque partem. Secundo mouet aliam & vtramque ſoluit. Tertio ſolutionẽ confirmat per verba Hilarij. Secũda ibi: hic quæri &c. Tertia ibi. Hilarius quoque ſoluit di. Hæc eſt diuiſio & ſententia magiſtri in generali. 2. In ſpeciali verò ſic procedit. & primo proponit quòd tres perſonæ ſunt vnum in natura diſtinctæ in perſonalitate: eſt enim filius à patre alius cùm ſit ab eo genitus: non tamen antè fuit pater quàm filius, quia diuinæ perſonæ ſunt ſibi inuicem coæternæ. Poſtea excludit errorem heretici qui ſic opponebat, ſi filius natus eſt principium habuit: ergo non ab æterno fuit. Et reſpondet primo per Auguſtinum, quia potuit filius coæternus eſſe patri: ſicut ſplendor eſſet coæternus igni ſi ignis eſſet æternus. Si etiam filius non eſſet coæternus & quandoque fuit pater ſine filio cùm filius ſit virtus & ſapientia patris, aliquãdo fuit pater ſine virtute & ſapientia. Excludit etiam hunc errorem per Ambroſiũ qui per auctoritatem Eſaiæ. filium & patrem coæternos eſſe dicit. Et probatur per rationem. Si enim aliquando pater fuit ſine filio, & poſtea genuiſſet filium mutatus fuiſſet: quomodo autem pater ſit prior, & quomodo filius ſit generatus, eſt ineffabile & excedit intellectũ rationalis creaturæ, quia diuina generatio eſt inenarrabilis, & incomprehenſibilis ſicut ſcriptum eſt: generationem eius quis enarrabit? Licet quidam præſumant & malè quòd poſſet comprehendi intellectu & exprimi. Poſtea quærit vtrum debeat dici filius ſemper naſcitur, an filius eſt ſemper natus. Et reſpondet per auctoritates Auguſtini & Gregorij quòd generatio filij debet exprimi per præteritum tempus ratione perfectionis, & per præſens ratione coæternitatis quæ præſens eſt. Oregines dicit quòd debet dici, filius ſemper naſcitur. Poſtea magiſter reſpondet & dicit quòd vtrumque poteſt dici: ſemper natus propter perfectionem, & ſemper naſcitur, quia generatio in præteritum non tranſit. Cõuenientiùs tamen dicitur ſemper natus, quia magis tollitur erroris occaſio. Vltimo confirmat hoc per auctoritatem Hilarij per quam probat etiam quòd ſi pater eſt æternus, filius eſt æternus: ſed æternitas patris priuat principium originis, æternitas verò filij principium durationis, natum autem non poteſt eſſe coæternum gignenti in creaturis, quia prius ſunt homines quàm generent, non autem in diuinis, quia pater ab æterno generat filium. Et hæc eſt ſententia in ſpeciali.

Quæſtio prima.

Vtrum pater ſit alius à filio.

Thom. 1. p. q. 31. ar. 2.

CIrca diſtinctionem iſtam quæruntur quatuor Primo vtrũ pater ſit alius à filio. Et videtur quòd non, quia alius eſt relatiuum diuerſitatis ſubſtantiæ, ſed filius non eſt diuerſus à patre in ſubſtantia: ergo filius non eſt alius à patre nec econuerſo. 2. Item alius & aliud idem important, ſed filius non dicit aliud à patre, non debet ergo dici alius.

3. IN contrarium eſt quod dicit Athanaſius in ſymbolo:alia inquit eſt perſona patris,alia filij.

4. RESPONSIO.in diuinis vtendum eſt talibus nominibus quibus nec tollatur pluralitas perſonarum ,nec ponatur pluralitas eſſentiæ.Nomina autem quibus vtimur in diuinis tranſlata ſunt à creaturis in quibus multiplicatur natura multiplicatis ſuppoſitis. Et ideo nullum nomen importans vnitatem vel pluralitatem ſi accipiatur ſecundum ſe poteſt conuenire diuinis,niſi cum determinatione:vnde non propriè dicitur in diuinis eſt tantum vnus,vel in diuinis ſunt plures nullo plus addito.Verum quia adiectiua ponunt rem ſuam circa ſubſtantiam,ideo poſſumus vti nomine vnius & plurium cum additione ſubſtantiuorum quibus iſta conueniunt:vt dicẽdo deus vnus vel plures perſonæ,ſine additione aut non niſi impropriè,quia poteſt quantum eſt ex vi nominis intelligi vnitas & pluralitas tam circa perſonam quàm circa eſſentiam & econuerſo . Similiter alius importat diſtinctionem quæ eſt in diuinis ſolum quo ad perſonalia & non quo ad eſſentiam . Et ideo hoc nomine non eſt vtendum niſi cum additione perſonaliũ:vt dicendo quòd pater eſt alia perſona vel alius in perſona à filio,vel aliud ſuppoſitum , quòd ſi quandoque dicatur alius à filio pater ſine additione,exponenda eſt locutio & magis toleranda quàm ſi diceret aliud , quia aliud in neutro genere ſumitur ſubſtantiuè communius quàm in maſculino vel fœminino ſiue ex modo ſignificandi ſiue ex vſu loquendi, quam ſubſtantificationem vſus loquendi ſic accipit vt aliud dicat diuerſitatem eſſentiæ,alius vel alia diuerſitatem in perſona . Sed iſtud non eſt de virtute ſermonis, quia diuerſitas generis & cuiuſcunque modi ſignificãdi non mutat ſignificatum vocabuli. Sed neutrum etiam ſubſtantiuatum nõ differt à maſculino & fœminino , niſi in modo ſignificandi : ergo in eis eſt idem ſignificatum vocabuli. Sed alius & alia de ſuo ſignificato dicunt diuerſitatem in communi quæ eſt vel eſſe poteſt tam ſecundum eſſentiam quàm ſecundum relationem vel perſonam:ergo idem dicit aliud in neutro genere non obſtante ſua ſubſtantificatione , ergo de virtute ſermonis non ſtat ſolum pro diuerſo in eſſentia. 5. Notandum etiam q̃ quædam ſunt nomina quæ non recipiuntur in diuinis , propter hoc quòd quandoque fuerunt cauſa erroris magis quàm propter repugnantiam ſuæ ſignificationis , ſicut nomen ſingularitatis ne tollatur communicabilitas naturæ : nomen vnici ne tollatur numerus perſonarum, cùm tamen eſſentia diuina ſit veriſimè ſingularis non obſtante ſua communicabilitate.Et pater ſit verè vnicus pater. Similiter eſt de aliis nominibus quibuſdam quæ conſimili ratione tolluntur à diuinis.

6. AD primum argumentum dicendum quòd alius eſt relatiuum diuerſitatis ſubſtantiæ accipiendo ſubſtantiam non ſolùm pro eſſentia,ſed pro ſuppoſito,& pro utroque poteſt reddere locutionem veram vel falſam ſecundum naturam eius cui additur. Si enim dicatur quòd pater eſt alia perſona vel aliud ſuppoſitum vera eſt locutio.Si autem dicatur quòd pater eſt alius deus à filio falſa eſt,quia dicit diuerſitatem eſſentiæ ſecundum conditionem termini eſſentialis cui additur . Si autem dicatur abſolutè & ſine additione,pater alius eſt à filio,impropria eſt, & indiget determinatione. Ad ſecundum patet reſponſio per idem.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum pater ſit prior filio.

Thom.1.p.q.40.ar.4.

SEcundò quæritur vtrum pater ſit prior filio. Et videtur quòd ſic,quia ſicut ſe habet corruptio ad non eſſe,ita generatio ad eſſe,ſed omne corruptum deſinit eſſe : ergo omne genitum incipit eſſe, ſed filius eſt genitus,ergo incipit eſſe, & ita non eſt patri coæternus. 2. Item in diuinis eſſe & duratio ſunt idem : ſed filius habet principiũ ſui eſſe cùm ſit ab alio,ergo habet principium ſuæ durationis,ſed nihil tale eſt æternum : ergo, &c. 3. Item prius eſt illud à quo non conuertitur conſequentia,ſed ſequitur filius eſt,ergo deus eſt & non econuerſo : ergo deus eſt prior filio, ſed non niſi pro ſuppoſito patris:ergo, &c.

Inf.di.28. q.2.nu. 8. 4. Contra in ſymbolo Athanaſij dicitur quòd in hac trinitate nihil eſt prius aut poſterius.

5. RESPONSIO.dicendum eſt quòd impoſsibile eſt patrẽ eſſe priorẽ filio aliquo modo prioritatis:quod patet ſic. in diuinis non ſunt niſi duo concurrentia ad conſtitutionem ſuppoſitorum,ſcilicet eſſentia & relatio : ergo ſi pater eſſet filio prior hoc eſſet vel relatione eſſentiæ vel ratione relationis , non ratione eſſentiæ, quia eſt penitus vna & eadem in patre & filio . Prius autẽ & poſterius de neceſsitate reſpiciunt diuerſa , ſecundum rem ſi ſit ibi prius & poſterius ſecundum rem.Conſiderando ergo preciſè diuinam eſſentiam ſecundum ſe cum ſit vna re & ratione: vt probatum eſt ſupra in quæſtione de attributis ſecundũ illã nihil poteſt dici prius aut poſterius in diuinis. Itẽ ratione relationis non poteſt eſſe pater prior filio , nec per conſequens ratione eſſentiæ vt eſt ſub tali relatione vel tali perſona , quia quicquid ſit de relationibus diſparatis de quibus in ſeriùs inquiretur,tamen conſtat quòd relationes oppoſitę ſimul ſunt natura & intellectu, paternitas autem & filiatio quibus ſolum pater & filius diſtinguntur ſunt relationes oppoſitæ, ergo ſecundum eas pater & filius ſunt ſimul: nec vnus prior eſt alio,nec ſecundum rem,nec ſecundum intellectum .9. Quidam tamen diſtingunt de relatione quòd poteſt conſiderari vel vt relatio , vel vt proprietas conſtitutiua. Si vt relatio tunc eſt verum quod nunc dictum eſt . Si autem vt proprietas conſtitutiua ſic paternitas eſt prior filiatione, & pater filio,nam proprietas conſtitutiua perſonæ producentis præintelligitur perſonæ productæ & proprietati ipſam conſtituẽti. Ratio autem huius eſt, quia qualẽ ordinem realem habẽt inter ſe aliqua quando differunt re,ſimilem ordinẽ habent rationis quando differunt ſola ratione: ſicut enim intellectus & voluntas in nobis in quibus realiter differũt habent realem ordinẽ, quia intellectus naturaliter præcedit voluntatem,& intelligere ipſum velle, ſic in deo in quo non differunt niſi ratione intellectus & actus eius ſecundum rationẽ præcedunt volũtatem & actum eius.Nunc eſt ita quod vbi eſt proprietas conſtitutiua ſuppoſiti differens realiter ab actione & relatione, talis eſt ordo inter iſta quòd proprietas conſtitutiua ſuppoſiti præcedit realiter ſaltem ordine naturæ,actionem & relationem, ergo in deo patre in quo illa non differunt niſi ſecundũ rationem proprietas conſtitutiua præcedit ſecundum rationem generationem & relationem.Cum ergo pater ſimul ſit cum filio ratione paternitatis vt eſt relatio,& rationẽ relationis præcedit ratio paternitatis conſtituentis, ſequitur vt videtur , quòd ſi paternitas conſideretur vt proprietas conſtitutiua , quòd paternitas prior eſt filiatione , & pater filio ſecundum rationem talis conſiderationis. 7. Hæc autem diſtinctio non videtur habere locum in propoſito, quia ſi illud quod conſtituit perſonã patris aut filij conſideretur vt proprietas conſtitutiua & non vt relatio non poteſt eſſe niſi duobus modis. Vno modo ſicut conſideratur abſolutum ſine relatione , quod in propoſito eſſe non poteſt,quia tunc intelligeretur ſuppoſitum diuinum conſtitutũ per abſolutum , & talis intellectus eſſet falſus. Alio modo ſicut conſideratur commune abſque minus communi vt animal abſq; rationali vel irrationali.Et hoc modo cum proprietas conſtituti ua ſit in plures quàm relatio conſtituens, quædam enim ſuppoſita conſtituuntur relationibus,vt in diuinis, quædam per abſoluta,vt in creaturis, proprietas conſtitutiua poteſt intelligi abſque intellectu relationis & abſq; intellectu formæ abſolutæ,ſed iſtud non habet locum in propoſito.Primo,quia licet commune ſumptũ ſub nomine & ratione communi poſsit intelligi nõ intellecta ratione particulari ſub ipſo contenta, vt anima ſine homine vel aſino particulari,tamẽ ſub hoc proprio nomine & propria ratione acceptum & retentũ non poteſt intelligi ſine communi quod ineſt ei per ſe primo modo,ſicut homo nõ poteſt intelligi ſine animali, & ſecundum hoc poſſumus intelligere quòd ſit aliqua proprietas conſtituens ſuppoſitũ non intellecto quòd illa proprietas ſit abſoluta vel relatiua,ſed hoc nõ quærimus.Nõ enim quærimus vtrũ poſsimus intelligere in generali ſuppoſitũ diuinum conſtitutiuũ in eſſe ſuppoſiti , non intelligendo quod ſit conſtitutum per relationem.Sed quærimus in ſpirituali vtrũ paternitas quæ eſt conſtitutiua patris poſsit intelligi vt conſtitutiua patris abſque hoc,vel priuſquam intelligatur vt relatio qua refertur pater ad filium,vt ſic pater poſsit intelligi prior filio & cõſtat quod non,immo econuerſo paternitas poteſt intelligi vt relatio non intelligẽdo quòd ſit conſtitutiua. Cuius ratio eſt,quia nihil poteſt intelligi ſine eo quod eſt de ratione ſua iudicante quid eſt & quod conuenit ei in primo dicendi per ſe. Talia autẽ ſunt de intellectu rei : ſed de ratione paternitatis eſt relatio & ineſt ei in primo modo dicendi per ſe.Eſſe autem conſtitutiuum ſuppoſiti non eſt de ratione paternitatis,nec aliquo modo conuenit ei per ſe quia non conuenit omni,ergo impoſsibile eſt intelligere paternitatẽ in aliquo niſi intelligendo rationẽ relationis,ſed bene poſſumus intelligere paternitatẽ in aliquo non intligendo rationẽ conſtitutiuam, ſicut bene poſſumus intelligere paternitatem in aliquo non intelligendo q̃ conſtituit ſuppoſitum totum , ergo contrarium accidit ei quod iſti dicunt quod nunquam poteſt intelligi paternitas , in aliquo vt conſtituens & non vt referens, vel prius conſtituens poſtea vt referens, cum relatio ſit de primario intellectu paternitatis , ſed bene poteſt intelligi vt referens & non vt conſtituens , & ſic nul-

Inf.d.26. q.1.

d.2.q.2.

lo

lo modo præintelligitur pater filio vtroque accepto, ſub proprio nomine & propria ratione ſicut quæſtio intelligitur.

8. Item non ſolùm in ſpeciali conſiderando patrem & paterni tatem, ſed nec in generali, poteſt in diuinis producens intelligi eſſe prius producto quocunque modo non ſolùm ſecundũ rem, ſed nec ſecundum rationẽ: Quod patet ſic, quia ſi in diuinis poſſit producens præintelligi producto, aut proprietas producentis proprietati producti, hoc eſſet inquantum hoc eſſet producens & illud productum aut alio modo: non inquantum hoc eſt producens & illud productum, quia rationes producentis & producti ſunt correlatiuæ quæ ſimul ſunt ſecundum intellectum. Nec alio modo vtpote in quantum conſtitutum ineſſe ſuppoſiti, quia ſi ſuppoſitum producens non inquantum producens, ſed inquantum conſtitutum ineſſe ſuppoſiti præintelligitur producto, ſequitur q intelligatur conſtitutum antequam producens, quare & per aliud quàm per relationem producentis: ſed iſte intellectus eſt falſus, quia ſequeretur quòd intelligeretur conſtitutum per aliquid abſolutum. quod patet, quia licet aliquid poſsit intelligi ſub ratione communi non intellecta ratione propria ſub communi contenta (ſicut aliquid poteſt intelligi ſub ratione animalis non intellecto rationali vel irrationali) tamen ex quo ſub communi vnum diuidentium excluditur alterũ ex neceſsitate concluditur. Verbi gratia ſi dicatur ſic. Iſtud eſt animal & nõ irrationale, ſequitur quòd eſt rationale. Cùm ergo conſtitui ſit in plus quàm conſtitui per abſolutum vel per relationem, ideo aliquid poteſt intelligi conſtitutum non intellecto quòd ſit conſtitutum determinatè per abſolutum, vel determinatè per relationem: tamen ex quo intelligitur conſtitutum & non per relationem neceſſarium eſt quòd intelligatur conſtitutum per abſolutum: & ita ſuppoſitum diuinum ſi intelligatur conſtitutum non per relationem, ſed prius conſtitutum, & poſtea relatum, ſequitur ex neceſsitate quòd intelligatur conſtitutum per abſolutum, qui intellectus eſt falſus. Et probatur conſequentia, quia ex quo intelligitur conſtitutum per aliquid, oportet quòd intelligatur cõſtitutum per relationem, vel per abſolutum vel per indifferens, quia præter rationes iſtas nulla alia eſt: Sed non intelligitur cõſtitutum per rationem relationis, quia illa excluditur: nec per rationem indifferentem, quia ratio relatiua non excluderetur: ergo intelligitur conſtitutum per rationem abſolutam. 9. Ad rationem adductam contra hoc dicendũ eſt quòd qualem ordinem realem habent aliqua inter ſe vbi differũt realiter, talem ordinem rationis habent vbi differunt ſecundum rationem quando hinc inde ſibiinuicem correſpondent proportionabiliter ſecũdum ſuas rationes ſpecificas (ſicut intellectus & voluntas in deo & in nobis) & ſic ſi paternitas in creaturis eſſet proprietas conſtituens ſuppoſitum & eſſet prior realiter generatione, & relatione generantis ad genitum, ſequeretur quòd in diuinis paternitas vt conſtituẽs eſſet prior ſecundum rationẽ quàm generare, & quàm relatio generantis ad genitum: ſed neutrũ eſt verum, quia in creaturis, nec paternitas cõſtituit ſuppoſitum, nec præcedit realiter generationem, nec relationem generantis ad genitum. verum eſt quòd proprietas abſoluta conſtituens ſuppoſitum in creaturis præcedit ſecundum rem, generationem, & relationem: ſed tali proprietati nihil correſpondet proportionabiliter in diuinis, nec paternitas, nec aliquid aliud: Et ideo nullum ſimile eſt hinc inde. 10. Vel dicendum clarius, quamuis redeat in idem, quòd ordo prioris & poſterioris tam ſecundũ rem quàm ſecundum rationẽ ſolum eſt inter diſparata, quorum vnum non eſt de ratione alterius, & in illis maior propoſitio habet veritatẽ: ſed paternitas & relatio non ſic ſe habent, nec in diuinis nec in creaturis: quia in ratione paternitatis includitur relatio per ſe: Et ideo paternitas nullo modo poteſt eſſe prior relatione neque ſecundum rem neque ſecundum rationẽ: nec in deo, nec in creaturis.

11. AD primum argumentum in oppoſitum dicendum quòd ſicut ſe habet corruptum ad deſitionem eſſendi, ſic genitum ad acceptionem eſſendi: non autem ad inceptionem. generatio enim de ratione ſua non includit niſi acceptionem eſſe & naturæ ab alio modo naturę, vt dictum fuit ſupra di. 4. quòd autẽ ſit ibi inceptio eſſendi hoc conuenit generationi quatenus eſt mutatio cuius ſubiectum prius eſt ſub priuatione quàm ſub forma. nihil autẽ tale eſt in generatione diuina, & ideo genitum accipit quidem eſſe: ſed non incipit. 12. Ad ſecundum dicendum quòd ſicut filius habet principium ſui eſſe, ita ſuæ durationis: filius autem habet principium ſui eſſe, quia habet principium à quo eſt, ſed non habet principium quod ſit prius in eſſendo: ſimiliter filius habet principium à quo habet ſuam durationem, ſed non habet principium quod ſit prius duratione. 13. Ad tertium dicendum quòd per eandem rationem probaretur quòd filius vel ſpiritus ſanctus eſſet prior patre: vt patet per ſimilem deductionem, dicendum ergo quòd ex his quæ conueniunt ſuperiori ratione communis conceptus non licet inferre aliquod inferius. Sicut non ſequitur, homo eſt ſpecies, ergo ſortes vel plato eſt ſpecies. Prioritas autem ſecundum non conuertendi conſequentiam conuenit ſuperiori, ratione communioris conceptus: Et ideo non licet inferre aliquid inferiorum, ſicut non ſequitur, animal eſt prius homine ergo aſinus vel equus vel aliquid tale animal eſt prius homine. Et ſimiliter non ſequitur, deus eſt prior filio ſecundum non conuertendi conſequentiam: ergo pater vel ſpiritus ſanctus eſt prior filio.

Vtrum pater & filius ſint plures æterni.

Quæſtio tertia.

Thom. 1. p. q. 10. ar. 3.

TErtiò quæritur vtrum pater & filius poſsint dici plures æterni. Et videtur quòd non, quia ſicut trium perſonarũ eſt vna deitas ita vna æternitas, ſed pater & filius non dicũtur plures dij, ergo nec plures æterni. 2. Itẽ quæ dicuntur abſolutè non plurificantur in diuinis (ſignificant enim ſubſtantiam) ſed æternus dicitur abſolutè, ergo non plurificatur dicendo plures æterni. 3. Ad idem eſt quod dicit Athanaſius in ſymbolo. Et tamen non tres æterni, ſed vnus æternus.

4. IN contrarium eſt, quia non magis eſt eſſentialis perſonis diuinis æternitas quàm entitas, ſed entitas prædicatur in plurali de pluribus perſonis (dicimus enim quòd pater & filius ſunt) ergo debemus ſimiliter dicere quòd pater & filius ſunt æterni.

5. RESPONSIO. quæſtio iſta non eſt de re quid ſit, ſed de modo loquendi. Non enim dubitamus vtrum æternitas plurificetur in perſonis diuinis, ſed ſuppoſito quòd in omnibus perſonis diuinis ſit vna æternitas ſicut vna diuinitas, quærimus vtrum debeamus prædicare nomen æterni de tribus perſonis in plurali an in ſingulari: eſt ergo intelligendum quòd nominum quædã ſunt adiectiua, alia ſubſtantiua. Illa quæ ſunt ſubſtantiua cùm non ſignificent per modum dependentis ad alterum, & alteri inherentis non dicũtur de aliquibus pluraliter, niſi natura importata per talia nomina plurificetur in illis. Sed adiectiua cùm ſignificent per modum dependentis ad alterum, & alteri inherentis prædicantur pluraliter (de pluribus tamen) ſiue forma importata per talia nomina plurificetur ſiue non: Debent enim vt dicunt grammatici adiectiua conformari ſubſtantiuis in numero. Vnde dicimus quòd plures homines trahũt nauem pluraliter, licet ſit vnus tractus numero. Cùm ergo quæritur vtrum pater & filius ſint plures æterni. Aut facis difficultatem in hoc quod eſt plures, vel in hoc quod eſt æterni: Si in hoc quod eſt plures, ſolutum eſt in prima quæſtione huius diſt. Si in hoc quod eſt æterni nulla vis facienda eſt cùm ſit adiectiuum quod prædicatur pluraliter de pluribus: & pluralis numerus non denotat numerum formæ per adiectiuum importatæ, ſed pluralitatem illorum quibus conuenit. Vnde bene dicitur plures perſonæ ſunt diuinæ non autem dij: & quòd pater & filius & ſpiritus ſanctus intelligãt & volunt non autem intelligit aut vult, licet intelligere & velle in eis ſint vnum numero. Et idem iudicium eſt de hoc quod eſt æternum prout ſumitur adiectiuè, quia debet dici quòd ſunt plures æterni.

6. AD primum argumentum dicendum quòd non eſt ſimile de hoc nomine deus, & de hoc nomine æternus, quia illud eſt ſubſtantiuum & iſtud adiectiuum: quamuis hoc quod eſt æternus ſumatur aliquotiens ſubſtantiuè, & tunc non prædicatur pluraliter: vnde Athanaſius ſic accepit cùm dixit, & tamen non tres æterni, ſed &c. Adiectiuè autem accepit cùm dixit quòd tres perſonæ coæternæ ſibi ſunt & coæuæ. 7. Ad ſecundum dicendũ quòd adiectiua prædicantur in plurali, quamuis ſint abſoluta & natura importata per ea non plurificetur, & cauſa dicta eſt. Ad auctoritatem Athanaſij patet ſolutio ex iam dictis.

Per quod verbum poteſt exprimi diuina generatio.

Quæſtio quarta.

QVarto quæritur quomodo diuina generatio debeat exprimi, vtrum per verbum præſentis temporis dicendo filius ſemper naſcitur, an per verbum præteriti dicendo filius ſemper natus eſt. Et videtur quòd per verbum præteriti temporis, quia quod eſt nobilius eſt deo attribuendum, ſed nobilius eſt eſſe natum vel genitum quàm naſci vel gigni: ergo

debemus dicere quod filius ſemper eſt natus vel genitus magis quàm ſemper gignitur vel naſcitur. 2. Item Auguſtinus .93. quæſt. cap. 57. ſic dicit qui naſcitur nondum eſt natus ſed filius eſt natus, ergo non ſemper naſcitur 3. Præterea natiuitas completa debet ſignificari vt iam facta & per conſequens debet ſignificari per præteritum, ſed natiuitas filij eſt completa, quia nihil de ea expectatur in futurum, ergo debet ſignificari per præteritū vt dicamus filius ſemper natus, & non ſemper naſcitur aut ſemper naſcetur.

4. IN contrarium eſt quod non definit eſſe ſemper debet deſignari vt præſens, ſed natiuitas filij non definit eſſe, ergo debet ſignificari per præſens dicendo filius ſemper naſcitur. 5. Item pater ſemper generat, ergo filius ſemper gignitur. conſequentia patet. probatio antecedentis patet per Da. lib. 1. qui dicit deus infinitè & ſine tempore ens inquieſcibiliter generat.

6. RESPONSIO. dicendū quòd generatio filij non ſufficienter exprimitur per præſentis temporis verbum tantum, vel præteriti tantū, ſed per vtrunque ſimul quod patet ſic, in his quæ producuntur non per motum, nec per actionem nouam, ſed per actionem indiuiſibilem, & perpetuam ſemper ſunt ſimul fieri & factum eſſe, ſed filius producitur à patre non per motum nec per actionem nouam, ſed per actionem indiuiſibilem & perpetuam, ergo in productione vel generatione filij ſemper ſunt ſimul produci & productum eſſe, gigni & genitum eſſe, ergo per vtrunque debet generatio filij exprimi, & non per alterum tantum, vt dicatur ſemper gignitur & ſemper genitus eſt, ſemper naſcitur & ſemper natus eſt. minor ſupponitur, ſed probatio hæc eſt maioris. In his enim quæ fiunt per motum fieri eorum eſt ipſe motus qui nō manet acquiſito termino ſed ceſſat & tunc primo res dicitur facta, propter quod in talibus fieri & factum eſſe nunquam ſunt ſimul. In his verò quę non fiunt per actionem ſubitam ſed nouam, ſicut illa quæ creantur de nouo fieri & factum eſſe ſunt ſimul, quia mox vt talis actio eſt, completa eſt, ſed hęc non eſt pro quolibet inſtanti ſed ſolum pro inſtanti primo in quo de nouo accipit eſſe. Tunc enim verum eſt dicere quod res creatur & creata eſt. Deinceps autem ſolum dicimus quòd eſt creata & quod non creatur. Iſtud tamen non eſt de virtute ſermonis nec ex proprietate rei, ſed tantum ex conſuetudine loquendi vt patebit in ſe-
q.2.nu.19 cundo libro. di. 1. In his autem quæ fiunt per actionem indiuiſibilem & perpetuam ſemper ſunt ſimul fieri & factum eſſe, vel produci & productum eſſe, quia talis productio, vt ſtatim eſt, perfecta eſt, & nihil de perfectione ſua expectans in poſterum. Et quia ſemper eſt & ſemper completa eſt, ideo productum per eam dicitur ſemper produci propter permanentiā productionis. Et dicitur ſemper productum propter eius perfectionem. Et ideo filius dicitur ſemper naſci, & ſemper natus, forte tamen aliquantulum magis propria eſt iſta filius ſemper natus eſt quàm ſemper naſcitur, quia in communi modo loquendi fieri dicit, quaſi viam ad terminum diſtantem quod non eſt reperire in diuinis. Per hoc patet reſponſio ad obiecta.

Diuiſio textus in generali & ſpeciali.

Diſtinctionis. X.

VNc poſt filij æternitatem. Superiùs magiſter determinauit de filij generatione in iſta parte determinat de ſpi. ſan. proceſsione. Et diuiditur in duas partes. primo determinat de proceſsione eius eterna. Secundo de tēporali. Secūda in principio decima .4. diſtinctione. Præterea diligenter. Prima diuiditur in tres. Primo enim determinat proceſsionis modum. Secundo proceſſionis principium. Tertio diſtinguit proceſsionē & generationē. Secunda in principio diſtinctionis Tertia ibi, poſt hoc conſiderandum. Prima eſt præſentis lectionis. Et diuiditur in quattuor partes. Primo enim proponit quòd amor in diuinis ſpiritui ſancto attribuitur. Secundo declarat per ſimile. Tertio confirmat per auctoritatem canonis Quarto confirmat per auctoritatem ſanctorum. Secūda ibi. in pluribus enim exemplis. Tertia ibi ſed dei verbis. Quarta ibi. Nunc verò quæ incepimus oſtendere. Hæc eſt ſententia & diuſio in generali.

2. In ſpeciali verò ſic procedit quia ſpiritus ſanctus eſt amor vel dilectio patris & filij, ſubditque quòd nomen charitatis tribus perſonis in diuinitate cōuenit, tamē ſicut ſapientia appropriatur filio ita charitas ſpi. ſan. poſtea per ſimile hoc oſtendit dicens, q̄ ſicut nomen legis quod commune eſt veteri teſtamento appropriatur legi moyſi. Poſtea confirmat canonicam Ioh. vt in ſerie litterę habetur quòd dilectio eſt deus & eſt in deo, & facit nos in deo manere. Et ita ſpiritus ſanctus eſt dilectio. Poſtea probat per auctoritatem ſanctorum quòd ſpirituus ſanctus eſt amor patris in filium & vnitas & communio ac donum amborū, & vnius eſſentiæ, & æqualis diuinitatis. Vltimo dicit quia ſpiritus ſanctus eſt vnio & communio amborum nomen charitatis, quia ambobus conuenit ſibi appropriatur. Et in hoc terminatur ſententia lectionis in ſpeciali.

Vtrum ſpiritus ſanctus ſit proprium nomen alicuius perſonæ diuinæ.

Quæſtio prima.

CIrca diſtinctionē iſtam conſueuit quæri vtrū in diuinis aliqua perſona procedat per modum voluntatis, & vtrum perſona ſic procedens debeat dici amor. Sed quia de prima quæſtione ſatis dictū fuit ſupra di. 6. Secunda autem quæſtio totaliter dependet ex prima, quia ſicut cōpetit perſonæ diuinæ procedere per modum voluntatis, ſic competit ei quòd ſortiatur nomen amoris, ideo de his nihil plus dicetur ad præſens. Sed reſtat quærendum de duobus aliis, ſcilicet vtrum ſpiritus ſanctus ſit propriū nomen alicuius perſonę diuinæ, & vtrum q.2. in diuinis ſint tantum tres perſonæ. Ad primum ſic proceditur. Et videtur quòd non, quia omne quod eſt & non eſt corpus eſt ſpiritus, ſed pater & quælibet perſona diuina eſt & non eſt corpus, ergo eſt ſpiritus. Et cōſtat quòd quilibet ſanctus eſt, ergo ſpiritus ſanctus non eſt proprium nomen, proprium alicuius perſonæ diuinæ, ſed eſt commune cuilibet. 2. Item quod conuenit toti trinitati non conuenit ſoli perſonæ, ſed nomen ſpi. ſan. conuenit trinitati toti, ſecundum illud Io. 4. Deus ſpiritus eſt, & eos qui adorant in ſpiritu & veritate oportet adorare: adoratio autē trinitatis & non vnius tantum perſonæ: ergo &c. totius eſt.

3. IN contrarium eſt quod dicitur primæ Ioan. 5. tres ſunt qui teſtimonium dant in cælo, pater, verbum, & ſpiritus ſanctus. Sed pater eſt proprium nomen vnius perſonæ. Similiter & verbum, ergo & ſpiritus ſanctus.

4. RESPONSIO. dicēdum quòd ſpi. ſanct. vno modo dicitur à ſpiritualitate, & ſic conuenit omnibus perſonis. Alio modo dicitur à ſpiratione & ſic conuenit tantum tertiæ perſonæ in diuinis: Hæc autem probatur vnica ratione ſic. Cuius perſonæ proprium ſpirari illius proprium eſt eſſe ſpiritum prout ſpiritus dicitur à ſpiratione, ſed tertiæ perſonæ in diuinis proprium eſt ſpirari: Sicut ei emanatio filij à patre dicitur generatio, ſic proceſſio ſpiritus ſancti ab vtroque dicitur ſpiratio, ergo tertiæ perſonę in diuinis proprium eſt eſſe ſpiritum prout ſpi. dicitur à ſpiratione quaſi ſpiritus, prout autem ſpiritus dicitur à ſpiritualitate, ſpi- lege, spiratę
ritus non eſt proprium nomen tertiæ perſonæ, ſed appropriatū tantum, id eſt de communi tractum ad proprium propter aliquā ſpecialem conuenientiam: Sic enim ſpiritus ſonat in ſubtilitatē, vnde ſubtilia in corporalibus ſpiritus vocamus, ſicut ventum & aerem & corpus ſubtile quod eſt inſtrumentum virium animæ: magis etiam propriè ſpiritus dicuntur omnia incorporalia ſicut dicimus angelos ſpiritus, deum etiam ſpiritum vocamus: Iuxta illud Ioan. 4. deus ſpiritus eſt: ſed ex vſu ſcripturę inuenitur appropriatū tertiæ perſonæ propter aliquas congruitates. vna eſt, quia tertia perſona procedit communiter à prima & ſecunda, & ideo quod eſt commune vtrique attribuitur tertiæ perſonæ communiter procedenti ab vtraque. Cùm ergo pater ſit ſpiritus & filius ſpiritus & vterque ſanctus: Tertia perſona à patre & filio communiter procedens vocatur appropriate ſpiritus ſanctus. Et hanc rationem tangit beatus Aug. 15. de trini. Alia ratio eſt, quia in rebus corporeis ſpiritus ſonat in quandam impulſionem vel motionem: illud autē quo maximè mouemur eſt voluntas cuius potiſſima affectio maximè motiua eſt amor, propter quod perſona procedens per modum voluntatis (vt amor) appropriatē dicitur ſpiritus ſanctus. Sanctus additur, quia vt dicit Euſtratius ſuper primum Ethicorum, Iuſtum conſiſtit in æqualitate ad alterum: ſanctum autem in ordine ad deum: Et quia dona, quibus ordinamur ad deum attribuuntur per appropriationem tertiæ perſonæ in diuinis ideo & ſanctum ei appropriatur.

5. Per hoc patet reſponſio ad argumētum vtriuſque partis. duo enim prima probāt quòd ſpiritus dictus à ſpiritualitate, & prout ſpiritualitas non ſolùm ſonat in ſubtilitatem, ſed etiam in immaterialitatem conuenit toti trinitati, nec eſt proprium alicuius perſonæ, appropriatur tamen propter rationes cōmunes dictas: ſpiritus autem dictus à ſpiratione propriè conuenit tertiæ perſonę: Et per idem patet ſolutio ad argumentum in oppoſitum.

Vtrum in diuinis ſint tantum tres perſonæ.

Quæſtio ſecunda.

Ad

AD ſecundum ſic proceditur. Et videtur quòd poſſint eſſe plures perſonæ in diuinis quàm tres, quia per generationem filij non minuitur potentia patris, ergo ſicut pater poteſt gignere vnum filium ita eo genito poteſt gignere ſecũdum & tertium & ſic erunt plures perſonæ quàm tres per multiplicationem filiorum. Idem poteſt argui de patre & filio reſpectu ſpiritus ſancti. 2. Item ſecundum Boëtium relatio multiplicat trinitatem, ſed in diuinis ſunt quatuor relationes, ergo ſunt quatuor perſonæ.

3. IN contrarium eſt quod dicitur. 1. Io. vlti. tres ſunt qui teſtidant in cælo, pater, & filius, & ſpiritus ſanctus.

4. RESPONSIO, dicendum quòd ſicut pluralitas perſonarum diuinarum non poteſt probari efficaciter & demonſtratiuè, ita nec numerus ſuppoſita etiam pluralitate. Vnde ſi ſcriptura dixiſſet plures eſſe perſonas, & numerum nõ determinaſſet, credo quòd fuiſſent opiniones multæ de numero perſonarum nulla demonſtratione oſtẽdente certum numerum. Et quod dicitur de numero perſonarum intelligendum eſt de numero emanationum, ſuppoſito tamen numero emanationum, ſcilicet quòd ſint tantum duæ ſatis efficaciter probatur ternarius perſonarum, & ſuppoſito ternario perſonarum efficaciter concluditur binarius emanationum, quod patet ſic. perſonæ diuinæ diſtinguntur per relationes originis vt dictũ fuit. Ex quo ſtatim apparet quòd in diuinis non poteſt eſſe niſi vna ſola perſona quæ à nulla procedat. Si enim eſſent duæ quarum vna non procederet ab alia, nec ambæ à tertia, tales non diſtinguerentur inter ſe aliqua relatione originis, ergo per abſoluta, quod eſt impoſsibile in diuinis, quia ſic eſſent plures dij. Non ergo poteſt in diuinis eſſe niſi vnica perſona quæ à nulla natura procedat. Et hæc vocatur pater qui etiam dicitur innaſcibilis, quia à nulla procedit: perſonæ autem procedentes non poſſunt eſſe niſi duæ tantũ ſuppoſita dualitate emanationum: quia per vnicam actionem ſemper vniformiter ſe habentem, nec requirentẽ materiam in qua recipiatur, non producitur niſi vnum tantum. Cùm ergo emanationes diuinę ad intra vniformiter ſemper ſe habeant, alioquin eſſet vera mutatio in diuinis, nec requirunt materiam ratione cuius ſit in recipiendo aliqua varietas, patet quòd ſecundum quamlibet earum producitur vnum tantum, iuxta numerum, ergo emanationum eſt numerus perſonarum procedentium. Suppoſito ergo quòd ſint duæ emanationes patet quòd ſunt tantum duæ perſonæ procedentes, vnica autem eſt non procedens, ergo ſuppoſito binario emanationum patet quòd eſt tantum ternarius perſonarum. 5. Similiter ſuppoſito ternario perſonarũ concluditur binarius emanationum, quia oportet dare vnam perſonam à nullo procedentem, alioquin eſſet circulus in emanatione perſonarũ. Si à patre ſit filius & ab vtroque ſpiritus ſanctus, & rurſus à filio vel ſpiritu ſancto eſſet pater quod eſt inconueniens: duæ autem ſunt tantum procedentes. Et iuxta numerum perſonarum procedentium eſt numerus emanationum vt probatum eſt, ergo ſuppoſito ternario perſonarũ ſolum ſunt duæ emanationes, quia ſolum ſunt duæ perſonæ procedentes. Prima enim non eſt procedens: Sic ergo ſuppoſito numero emanationum concluditur ſufficienter & efficaciter numerus perſonarum & econuerſo. Abſque autem ſuppoſitione non eſt poſsibile niſi perſuaſiuè. Qui enim voluerit binarium emanationum probare per hoc quòd intelligere & velle ſolum ſunt operationes intramanentes per quas dicunt perſonas procedere quantum deficiant oſtenſum fuit ſuprà di. 6. perſuaſiones quæ poſſunt adduci omitto, quia plus volo inniti fidei, quàm cuicunque friuolę perſuaſioni: ſufficit enim ſoluere rationes quæ fiunt in contrarium.

Vide inf. d.11.q.2. num.15.

d.4.q.1.

Tho.1.q. 27.ar.5.

6. AD primum argumentum dicendum quòd potentia patris non minuitur per generationem filij, ſed ipſa ſemper eſt eodem modo ſe habens in generatione filij: Et ideo alium filium non poteſt producere ſed ſemper eundem: Vnius enim agẽtis ex propria ſua virtute & ſemper eodem modo ſe habentis in ſe & in ſua actione impoſsibile eſt eſſe niſi vnum productum. 7. Ad ſecundum dicendum quòd non omnes relationes conſtituunt perſonas: ſed illæ tantum quæ ſunt oppoſitæ ad excludendum innaſcibilitatem & quæ vni perſonæ conueniunt ad excludendum communem ſpirationem, & ſic remanent tantum tres relationes conſtitutiuæ trium perſonarum, ſcilicet paternitas, filiatio, & ſpiratio paſsiua.

Inf.d.11.q 2.num.22 ſub finẽ.

Sententia magiſtri in generali & ſpeciali.

Diſtinctionis XI.

HIc dicendum eſt. Superius magiſter determinauit de modo proceſsionis ſpiritus ſancti. Hic verò determinat de proceſsionis principio. Et diuiditur in duas partes. Primo enim oſtendit ſpiritum ſanctum procedere à patre & filio. Secundo quæritur vtrum ab vtroque procedat aliquo ordine. Secunda incipit ibi. in principio. 12. di. ibi. Item quæritur. Prima eſt præſentis lectionis. Et diuiditur in tres. Primo enim determinat veritatẽ. Secundo excludit errorem Græcorum. Tertio oſtendit quòd Græci in hac veritate nobiſcum concordant realiter: & plures eorum nobiſcum concordant vocaliter. Secunda ibi. Græci tamen dicunt. Tertia ibi. Sciendum tamen eſt. Hæc eſt diuiſio & ſententia magiſtri in generali. 2. In ſpeciali verò ſic procedit. Et primo proponit quòd ſpiritus ſanctus non ſolùm à patre procedit, ſed etiam à filio, quia à filio mittitur & ſpiritus filij nominatur. Poſtea excludit errorem Græcorum. Et primo tangit errorem dicens quòd Græci quia in euangelio, & pluribus conciliis apud eos celebratis, & in Symbolo Leonis papæ. 3. Spiritus ſanctus dicitur à patre procedere, & nulla fit mẽtio de filio, ideo nolunt concedere quòd à filio procedat, immò dicunt nos excõmunicatos, quia Leo papa aliter docentes excommunicauit. Et reſpondet magiſter quòd illi aliud docent qui docẽt oppoſitum: nos autem non docemus oppoſitum, ſed doctrinam datam explanamus. in euangelio enim ſolùm fit mẽtio de patre, quia filius ſolet omnia ad eum referre. Vltimo dicit quòd Græci hoc ipſo quòd dicunt ſpiritum ſanctum eſſe filij nobiſcum concordant. Aliter enim non eſt filij niſi quia procedit ab eo. ponit etiam expreſſas auctoritates Græcorum quòd ſpiritus ſanctus & procedit & emanat & profluit à patre & filio. Et in hoc terminatur ſententia in ſpeciali.

Vtrum ſpiritus ſanctus procedat à ſolo patre an à ſolo filio, an ab vtroque.

Quæſtio prima.

Thom. 1. q. 36. ar. 2. & 4.

CIrca diſtinctionem iſtam quæruntur tria. Primo quæritur vtrum ſpiritus ſanctus procedat à patre & filio, an à ſolo patre. Et videtur quòd non procedat à filio. Primo ſic ſpiritus ſanctus non minus conuenit cum patre quàm filius. (Eſt enim inter perſonas diuinas ſumma ſimilitudo & ſumma æqualitas) Sed ſpiritus ſanctus non communicat cum patre in generatione filij: ergo nec filius communicat cum eodẽ in ſpiratione ſpiritus ſancti. 2. Secundo vnum & idem ſimplex non poteſt eſſe à duobus, quia talis effectus eſſet ſimplicior ſua cauſa: ſed ſpiritus ſanctus eſt ſimpliciſsima perſona: ergo nõ poteſt eſſe à duobus perſonis. 3. Tertio, Da. dicit lib. 1. cap. 11. Ex filio ſpiritum ſanctum non dicimus ſpiritum, verò filij nominamus: ergo ſecundum ipſum ſpiritus ſanctus non eſt ex filio.

4. IN contrarium eſt quod dicitur Ioan. 15. Ille me clarificabit quia de meo accipiet, ſed nulla accepto eſt in diuinis niſi per originem: ergo ſpiritus originatur à filio. & cõſtat quòd à patre, &c.

5. Item Athanaſius in ſymbo. ſpi. ſanc. à patre & filio non factus nec creatus, nec genitus, ſed procedens.

6. RESPONSIO, in hac quæſtione diſſentiunt Græci à nobis, licet enim conueniant nobiſcum in hoc quod dicunt ſpi. ſanct. procedere à patre & eſſe de ſubſtantia patris, tamen non dicunt ſpiritum ſanctum procedere à filio, ſed eſſe ſpiritum filij conſubſtantialem filio. Hæc autem opinio non poteſt habere veritatem quantum ad hoc quòd dicunt ſpiritum ſanctum non procedere à filio quod aliqui probant ſic. ſpi. ſancto repugnat q̃ ſit generans. hæc autem repugnantia vel eſt duorum productorum quod eſſe non poteſt (quia pater à nullo producitur) vel duorum producentium quod etiam eſſe non poteſt, quia ſpiritus ſanctus nihil producit, vel eſt vnius tanquam producentis & alterius tanquam producti vt pote, quia ſpiratus eſt à generante quod cõuenit omni opinioni. Omnis enim opinio dicit ſpiritum ſanctum à patre procedere, aut ergo ſpiritus immediatè procedit à generante, & tunc eſt genitus, aut mediante alio non niſi genito, ergo neceſſe eſt ſpiritum eſſe à genito quod eſt noſtrum propoſitum. 7. Sed ad hoc poſſet aliquis dicere quòd ſpiritus non poteſt eſſe generans, quia eſt à generante immediatè non inquantũ eſt generãs, quia ſic eſſet genitus, ſed inquantũ ſpirãs, quia tamẽ generare & ſpirare inſeparabilia ſunt, nec genitus pòt eſſe ſpirãs, nec ſpiratur generãs. Ideo probo eandẽ cõcluſionẽ duplicitер. primo ſic. Ab vno agente ex tota ſua virtute & ex neceſſi-

tate naturæ & eodem modo ſemper ſe habente in ſe & in ſua actione non poteſt produci immediatè niſi vnum : ſed pater eſt vnum agens & agit actione ad intra & ex tota ſua virtute & ex neceſsitate naturæ,& ſemper eodem modo ſe habéte in ſe & in ſua actione:ergo à patre non poteſt produci immediatè niſi vnū. Si ergo à patre producuntur filius , & ſpiritus ſanctus,oportet q̄ hoc ſit ordine quodam : aut ergo ordine originis quo vnum eſt ab alio, & ſic habetur propoſitum: Aut ordine quo vnū eſt prius alio quod non poteſt eſſe , quia vnum non poteſt eſſe prius altero,nec natura cùm ſit eadē in omnibus, nec tépore cum vterque ſit æternus , quare relinquitur quòd ibi eſt ordo quo vnum eſt ab alio.Conſtat autem quòd filius non eſt à ſpiritu ſancto, ergo ſpiritus ſanctus eſt à filio . Hæc autem ratio ſatis efficaciter probat intentum ſecundum opinionem illorum qui ponunt quòd ſola eſſentia eſt principium eliciés vel elicitiuum omnium actuum notionalium, ſcilicet generandi & ſpirandi,quia oportet quòd ſint ab ea ordine quodam cum ipſa ſit vna, & ab vno principio naturali non procedit immediatè niſi vnum,ſed ſecundū illos qui ponunt quòd potentia ſpirandi & potentia generandi important intrinſecè & eſſentialiter relationem habet inſtantiam. 7. Diceret enim quis quòd licet pater ſit vnum agens tamen duplici hac virtute poteſt immediatè duo producere quorum vnum non eſt ab alio. Hæc autem inſtantia refellitur ex eo quòd ſecundum catholicam doctrinā inter omnes perſonas diuinas eſt ordo,quia vbicunque eſt pluralitas ſine ordine ibi eſt confuſio . In diuinis autem eſt pluralitas ſine confuſione : ergo eſt ibi pluralitas cum ordine, ſed conſtat quòd non eſt ibi ordo quo vnū eſt poſt aliud (vt probatum eſt) ergo eſt ibi ordo quo vnum eſt ex alio , & ſic idem quod prius . Item ſi ſpiritus ſanctus eſſet immediatè à ſolo patre ſicut & filius,proceſsio eius eſſet generatio ſicut proceſsio filij,quia procederet per modum naturæ ſicut filius,ſicut patet ex his quæ dicta ſunt ſupra diſt. 6.hoc autē eſt impoſsibile quia tunc eſſent duo geniti (id eſt duo filij in diuinis)quare &c. 8. Secūda ratio talis eſt. pater communicat quicquid habet à filio excepto eo in quo ei opponitur . Sed pater non opponitur filio quo ad ſpirationem, ſed ſolum quo ad paternitatem & innaſcibilitatem , quia ſpirans inquantum ſpirans non opponitur niſi ſpirato: filius autem non eſt ſpiratus ſed genitus, ergo pater communicat filio actiuam ſpirationem,ſi ſic,ergo ſpiri.ſanct.ſpiratur communiter à filio & à patre. Sed contra hoc inſtatur. pater inquantum generans non habet oppoſitionem niſi ad genitum, ſed ſpiritus ſanctus non eſt generatus: ergo pater quo ad generare non opponitur ſpiritui ſancto. Si ergo communicat illi omne illud in quo non ei opponitur ſequitur quòd communicet ei generare quod eſt impoſsibile. Non ergo pater cōmunicat ſpiritui ſancto & per eandem rationem nec filio omne illud in quo ei non opponitur,& ſic maior qua aſſumebatur videtur eſſe falſa. 9. Eſt dicendum quòd non eſt ſimile propter duo.Primum eſt,quia generare & generari habent oppoſitionem ad ſpirari mediatā, licet non immediatam : Cuius ratio eſt,quia in per ſe ordinatis illud quod eſt principium prioris eſt principium poſterioris. In diuinis autem eſt ordo primi, ſecūdi,& tertij, licet non ſit ibi prius & poſterius.Et ideo quod eſt principium ſecundi, eſt principium tertij.Cùm ergo pater per generare ſit principium filij per cōſequēs per ipſum eſt principiū ſpiritus ſancti licet mediatum, quia pater per ipſum generare communicat filio vim ſpiratiuam qua producitur ſpi.ſan. Et ideo eadē oppoſitione qua opponitur pater & filius ſpiritui ſancto inquantum ſpirantes opponuntur ei ordine quodam in eo quòd iſte generans,ſcilicet pater,ille genitus, ſcilicet filius.Et propter hāc oppoſitionem pater & filius non poſſunt communicare ſpiritui ſancto generare vel generari, ſed pater per ſpirare nullam oppoſitionem directam vel indirectā, mediatam, vel immediatam habet ad filium . Et ideo communicat ei ſpirare. Secundo, quia proprietas perſonalis quæ eſt per ſe conſtitutiua non eſt alij perſonæ cōmunicabilis quia hoc repugnat diſtinctioni perſonarum: Sed ſi generare & generari poſſent cōmunicari,Paternitas & filiatio quę ſunt proprietates perſonales vel perſonarum conſtitutiuæ poſſent communicari. Cui enim conuenit generare & paternitas , cui conuenit generari & filiatio:ergo generare & generari nō poſſunt communicari, quia hoc repugnat diſtinctioni perſonarum. Si autem pater communicat filio actiuam ſpirationem non repugnat diſtinctioni patris & filij quæ eſt per paternitatem & filiationem : & ideo communicari poteſt & communicatur. Eſto ergo quòd pater & filius non opponuntur ſpiritui ſancto quo ad generare & generari adhuc poſſet maior ſupradictæ rationis ſuppleri:ſic. pater producens communicat producto filio omne illud in quo ei non opponitur,nec repugnat diſtinctioni perſonarum,ſed pater non opponitur filio quo ad ſpirare,nec repugnat diſtinctioni patris& filij cōmunicatio ſpirationis,ergo ſpirare poteſt filio cōmunicari. Et tūc ceſſat obiectio: quare generare & generari naturaliter nō cōmunicātur ſpiritui ſancto,quia talis cōmunicatio repugnat diſtinctioni perſonarum patris & filij inter ſe à ſpiritu ſancto . Si enim generare & generari & per conſequens paternitas & filiatio poſſent eſſe in perſona ſpiritus ſancti pater & filius qui primo conſtituuntur paternitate & filiatione non eſſent perſonæ diſtinctæ à ſpiritu ſancto,nec inter ſe. Propria enim vnius perſonæ non poſſunt in alia reperiri.

10. Ad primum argumentum dicendum quod ſpiritus ſanctus quantum ad eſſentiam ſecundum quam attenditur ſimilitudo, & æqualitas tantum conuenit cum patre quantum filius, ſed oppoſitionibus relatiuis ſeu relationis plus differunt ſaltem implicitè vt viſum fuit. Et ideo non tot communicat pater ſpiritui ſancto ſicut filio de actibus notionalibus quæ important vel exigunt relationes. 11. Ad ſecundum dicendum quòd ſi ſpiritus ſanctus procedat à duobus, ſcilicet à patre & filio , procedit tamen ab eis ratione vnius principij ſimplicis quod eſt vis ſpiratiua . Et ideo æque ſimplex eſt principium virtute cuius ſpiritus eſt ſicut illud quod eſt ex principio ſpi. ſan.

12. AD tertium dicendum quòd Damaſcenus dicit illud in nouitate diſcordiæ inter latinos & grecos . Et ideo caute dixit nullam partem aſſerens.dixit enim ſpiritum ex filio non dicimus nec dixit ſpiritus non eſt ex filio, ſed non dicimus ſpiritum ex filio, nec propter hoc dicit oppoſitum, verum eſt illud quòd alibi dixit expreſſe quòd ſpiritus ſanctus non eſt ex filio ſed hoc dixit ante prouulgationem & declarationem huius articuli &c.

Sequitur quæſtio ſecunda

Vtrum ſi ſpiritus ſanctus non procederet à filio diſtingueretur ab eo.

Quæſtio.II.

Tho.1.p.q.36.ar.2.

SEcundo quæritur vtrum ſi ſpiritus ſanctus nō procederet à filio diſtingueretur ab eo Et videtur quòd ſic . Si ſpiritus ſanctus nō procederet à patre ſed tātum à filio adhuc diſtingueretur à patre, ergo ſi ſpiritus ſanctus non procederet à filio ſed tantum à patre adhuc diſtingueretur à filio, conſequentia patet per ſimile, probatio antecedentis quia ſi non diſtingueretur à patre eſſet idem cum patre & tu dicis q̄ procedit à filio,ergo pater procederet à filio quòd eſt impoſsibile,relinquitur ergo quòd ſpiritus ſanctus diſtingueretur à patre dato quòd procederet à ſolo filio. Et ſimiliter vt videtur diſtingueretur à filio dato quòd procederet à ſolo patre.

2. Secundo ſic quælibet perſona diſtinguitur à qualibet alia ſua proprietate perſonali , quia per idem conſtituitur aliquid in ſe & diſtinguitur à quocunque alio,ſed proprietas perſonæ filij eſt filiatio , ergo per filiationem diſtinguitur filius à ſpiritu ſancto. Sed dato quòd filius non ſpiraret adhuc eſſet filius,ergo &c.

3. Tertio ſic.ſi per hoc ſolū diſtīgueretur ſpi.ſan. à filio,quia procedit ab ipſo, ergo non diſtingueretur per alium, & alium modū procedendi , ſed hoc eſt falſum dicente Anſelmo lib. de proceſſione ſpiritus ſancti. Sic habent itaque eſſe à patre filius & ſpiri. ſan.alter naſcendo alter procedendo vt alij ſint per hoc adinuicem . Et poſtea ſubdit . Nam ſi per aliud non eſſent diuerſi per hoc ſolum eſſent diuerſi , ergo ſpiritus ſanctus diſtingueretur à filio dato quòd non procederet ab illo per hoc. ſcilicet quòd filius aliter procederet à patre quàm ſpiritus ſanctus.

4. IN contrarium arguitur, quia ſecundum Anſelmum libro de proceſsione ſpiritus ſancti. In diuinis eſt vnitas vbi non obuiat aliqua relationis oppoſitio, ſed ſi ſpir. ſan.non procederet à filio nulla oppoſitio relationis eſſet inter filium & ſpiritum ſanctum,ergo eſſent vnum. 5. Item Auguſtinus 6. de trinitate cap .1. dicit quod pater non diſtinguitur à filio niſi quia refertur ad ipſum,ſed non referretur ad ipſum niſi ab eo procederet, cū in diuinis non ſint reales relationes niſi originis,quare idem videtur de filio & ſpiritu ſancto.

6. RESPONSIO. quidam dicunt quòd ſi ſpiritus ſanctus non procederet à filio nihilominus diſtingueretur ab illo perſonaliter ſicut modo , ſed quantum ad aliquam differentiam accidentalem modo plus differt,quæ differentia eſt per ſpirationem ſuperuenientem filiationi quæ conſtituit filium in eſſe perſonali.Semper enim perſona, & per ſe differentia perſonę diuinæ à qualibet alia,eſt per proprietatem perſonalem.Cæteræ autem ſuperuenientes ſunt quaſi accidentales quibus ſublatis remanet prima differentia quæ eſt per ſe.Et ideo filius per ſe & primo differt perſonaliter à qualibet perſona in eo quòd filius,ſed quaſi

per

per accidens differunt à ſpiritu ſancto in eo quòd ſpirans qua ſublata remanet prima.

7. CONFIRMATVR autem hæc opinio vnica ratione præter eas quæ tactæ ſunt in arguendo. Et eſt talis, illa quę procedunt diuerſis emanationibus quas impoſsibile eſt eidem cōuenire neceſſario diſtingũtur. Sed dato quòd ſpiritus ſanctus nō procederet à filio, ſed vterque ſimul à patre, nihilominus procederent diuerſis emanationibus quas impoſsibile eſſet eidem cōuenire, ergo &c. maior patet, quia vbi eſt cauſa ſuffic[i]ens diſtinctionis ibi oportet ponere diſtinctionem. minor patet per auctoritatem Anſelmi prius allegatam in tertia ratione, & per rationem ſic. diſtinctorum principiorum ſunt diſtinctæ productiones & diſtincta producta, ſed vis generatiua & ſpiratiua in patre ſunt diſtincta principia quod patet ex hoc quod vna communicatur filio, ſcilicet ſpiratiua & non alia ſcilicet generatiua, ergo ab his principiis ſunt diſtinctæ emanationes, & diſtincta producta. Eſto ergo quòd vis ſpiratiua nō cōmunicaretur filio adhuc ꝑ diſtinctionē virtutis generatiuæ, & ſpiratiuę in patre emanationes ab his principijs ſic eſſent diſtinctæ quod nō poſſent eidē per ſe conuenire, & hæc fuit minor. ſequitur ergo concluſio .8. Et adducunt iſti quod ſecundum illam viam diſtingueretur filius à ſpiritu ſancto per relationes originis non quidem oppoſitas, ſed diſparatas. Et hęc eſt prior ratio diſtinguēdi perſonas ad inuicem quàm per relationes oppoſitas. Secundum enim doctrinā beati Dionyſij de diuinis nominibus. Omnis multitudo reducitur ad vnitatem quodē ordine. Nam maior ſemper reducitur ad minorem quouſque deueniatur ad vnitatem. Vnde pluralitas perſonarum inter quas eſt maxima diſtinctio quæ poſsit eſſe in diuinis, quia eſt per oppoſitas relationes, reducitur ad multitudinem diſparatarum originum quæ licet non ſit oppoſitæ ſed diſparatæ, eidem tamen conuenire non poſſunt. Hæc autem reducuntur vlterius ad pluralitatem principiorum quæ ſunt vis ſpiratiua & generatiua quæ tamen eidem conueniunt. Hæc autem reducuntur ad pluralitatem attributorum quæ ſunt intellectus & voluntas quæ eſt ſolum ſecundum rationem. Et hęc reducuntur vlterius ad vnum ſimplicium attributum quod eſt eſſe. Ex quo ergo prior eſt pluralitas diſparatarum originum quàm relationum oppoſitarum, quia hæc ad illam reducitur tanquam maior multitudo ad minorem quæ eſt prior, manifeſtum eſt ꝙ amota poſteriore diſtinctiōe quæ eſt per oppoſitas relationes adhuc remanebit prior diſtinctio quæ eſt per diſparatas origines quibus poterunt filius & ſpiritus ſanctus diſtingui, vbi enim ſunt plures cauſæ ſufficientes alicuius effectus, ſi auferatur vna remanēte alia adhuc remanebit effectus, ſed diſtinctionis perſonarū ſufficiēs cauſa eſt oppoſitio relatione originū & ſimiliter diſparatio originū, ergo ammota oppoſitione originū ſecūdū ſuppoſitū ꝙ ſpiritus ſanctus nō ꝓcedat à filio cū remaneat diſparatio originū remanebit diſtīctio perſonarū. hęc eſt opinio cū rationibus ſuis. 9. Hęc autē opinio nō poteſt ſtare, quia dato ꝙ eſſent tales diuerſi modi emanādi, tamē non ſufficerent ad perſonalē diſtinctionem productorum: ſed ſicut pater eſt vna perſona habens duas proprietates ſecundum quas dicitur generans & ſpirans, ſic eſſet tantum vna perſona emanans à patre habens duas proprietatas ſecundū quas diceretur ſpirata, & generata, quod patet ſic. vbicunque eſt cauſa ſufficiens & formalis diſtinctionis, ibi oportet eſſe diſtinctionem, ſed plures relationes diſparatæ ſunt in patre producente & non diſtingunt ipſum in plures perſonas, ergo relationes diſparatæ non ſunt cauſa ſufficiens diſtinctionis perſonarū, ſed ſi ſpiritus ſanctus nō procederet à filio nec ecōuerſo inter eos non eſſent niſi relationes diſparatæ, ergo non poſſent differre perſonaliter, ſed ſolum ſicut differt vna perſona à ſeipſa ſecundum diuerſas proprietates vt dictum eſt. 10. Sed ad hoc reſpondent aliqui quod non oportet quòd tanta diſtinctio ſit in principiis ſicut in principiatis. Quod patet quia idem homo per naturam generat filium, & per artem facit arcam, & hæc duo differunt ſecundum ſuppoſitum licet natura & ars non diſtinguāt producentes in duo ſuppoſita. Aliqua ergo ſufficiūt ad diſtinctionem productorum ſecundum ſuppoſitum quæ non ſufficiunt ad diſtinguendum producens. Ex vno enim principio multa procedunt. Similiter dicunt in propoſito quòd relationes diſparatę ſufficiunt ad diſtinguendum ſuppoſita producta ſcilicet, filium & ſpiritum ſanctum. non autem ad diſtinguendum producens ſcilicet patrem. 11. Sed iſtud non valet quia licet ab vno agente multa poſsint produci qualitercunque hoc ſit vt infra dicemus, tamen impoſsibile eſt, & contradictionem implicans quòd principia formalia & ſufficientia diſtinctionis ſint alicubi & ibi non ſit diſtinctio. Simile enim eſſet ac ſi diceretur quòd albedo eſſet in aliquo, & illud non eſſet album. Et ideo impoſsibile eſt & contradictionem implicans quòd illa quæ formaliter diſtingunt principiata, ſecūdum ſuppoſita ſint in principio, & non diſtinguant ipſum, vbicunque enim principio exiſtente vno principiata ſunt multa ibi neceſſe eſt aliquid eſſe in principiatis quo diſtinguntur quod non eſt in principio, aliter eſſet oppoſitum in adiecto quod manifeſte apparet in exemplo eorum. Archa enim & filius habent aliquid in ſe quo diſtinguntur ſecundum ſuppoſita, quia hoc eſt homo, illud vero lignum. Et ſi hæc eſſent in patre artifice neceſſario diſtinguerent ipſum in plura ſuppoſita producentia ſicut diſtingunt producta, & ſi non eſſet in productis ſicut nec in principio producente non plus diſtinguerent producta quàm principium producens. Verbi gratia aliquis pater generat filium & per artem ſuam fabrilem vel grāmaticam inſtruit ipſum. & facit ipſum fabrum vel grammaticum. Et certe non plus diſtingunt filium natura humana, & ars fabrilis, vel grammatica quàm patrem, quia vtrobique eſt eadem cauſa diſtinctionis. Et ſimiliter eſt in omnibus aliis, non valet ergo dicta reſponſio. 12. Sed contra hoc iterum arguunt alij, quia ab vno agente poſſunt eſſe plures productiones eſſentiales, ſed tales non poſſunt vnius eſſe producti, licet eius poſsint eſſe plures productiones accidentales vel vna eſſentialis, & alia accidentalis vt in exemplo adiecto de filio genito & facto grammatico. In diuinis autem non eſt productio accidentalis, ſed omnes ſunt eſſentiales. Et ideo diuerſæ productiones in diuinis & relationes eis correſpondentes ſufficiunt ad diſtinguendum perſonas productas non autem perſonam producentem.

13. Sed illud non valet, quia vbi producens conſtituitur productione actiua, ſicut productum productione paſsiua, æque impoſsibile eſt ab vno agente eſſe plures productiones eſſentiales ſicut impoſsibile eſt eas eſſe eiuſdem producti, quia vtrunque æqualiter productione conſtituitur, ſed in diuinis perſona producens conſtituitur productione actiua ſicut perſona producta productione paſsiua, ergo ſicut impoſsibile eſt eiuſdem perſonæ productæ eſſe plures productiones paſsiuas, & eſſentiales, ſic eſt impoſsibile eiuſdem perſonę producentis eſſe plures productiones actiuas, & eſſentiales, & ſic eſt in propoſito, quia ſi ſolus pater eſſet producens inquantum generans, & inquantum ſpirans vna ſola productio eſſet eſſentialis per quam conſtitueretur in eſſe perſonali. Et nunc accidētalis pro tanto, quia adueniret perſonæ iam conſtitutę (Et nūc eſt, alia vero ſpirare) Similiter circa vnā & eandem perſonam productam vna proceſsio eſſet eſſentialis, ſcilicet generari correſpondens ei quod eſt generare. Alia vero accidentalis, ſcilicet ſpirare quia adueniret perſonæ iam conſtitutæ. Iſto enim modo eſt aliquid accidentale in diuinis. [handwritten margin: lege, ut nunc est, alia vero accidentalis pro tanto q adveniret persone iam constitute .s. spirare.]

14. Alij aliter reſpondent dicentes quòd relationes quatenus diſparatæ non ſufficiunt ad diſtinguendum perſonas, ſed quatenus ſunt proprietates perſonales, eo quòd ſecundum idem aliquid conſtituitur in ſe ipſo & diſtinguitur à quolibet alio, filiatio autem & ſpiratio paſsiua ſunt proprietates perſonales propter quod ſufficiunt diſtinguere filium à ſpiritu ſancto. Sed ſola paternitas in patre eſt perſonalis, ſpiratio autem actiua aduenit perſonæ patris iam conſtitutæ, ideo non eſt perſonalis vel conſtitutiua perſonæ, ideo non ſufficit ad plurificandum perſonam patris. 15. Sed hoc non valet, quia ſi relationes diſparatæ & perſonales ſufficiunt ad diſtinguendum relatione vel relatiue perſonas productas eadem ratione ſufficerent ad diſtinguēdum perſonas producentes relatione abſque diſtinctione eſſentiæ, & ita poſſemus ponere duas perſonas à nullo procedentes quæ diſtinguerentur relationibus diſparatis abſque diſtinctione eſſentiæ, hoc autem eſt falſum, ſecundum enim omnes in diuinis non poſſunt eſſe plures perſonæ à nullo procedentes, quin ſequatur pluralitas & diſtinctio per eſſentiam quod non eſſet ſi relationes qualeſcunque duntaxat diſparatæ ſufficerent ad diſtinguendum perſonas, poſſemus enim dicere quòd ſunt duæ perſonæ à nullo procedentes quæ diſtinguntur inter ſe relationibus diſparatis, quia ab eis procedunt aliæ duæ proceſsionibus diſparatis. Cùm ergo hoc ſit impoſsibile relinquitur quòd & illud ex quo ſequitur, ſcilicet quòd relationes diſparatæ qualeſcunque ſint ſufficiāt ad diſtinguendum perſonas. 16. Aduertendum tamen eſt quòd ratio pręcedens cui totus proceſſus ſolutionis innititur (quæ habetur nu. 9.) nulla eſt, ſi ponatur quòd paternitas & communis ſpiratio in patre non differunt realiter, ſed ſolum ſecundum rationem, quia nullum argumentum eſt dicere quòd relationes ſola ratione differentes non diſtingunt realiter perſonas, ergo relationes realiter differentes non diſtingunt eas. Cùm ergo proceſsio & filiatio differant realiter ſi paternitas & ſpiratio non differant realiter nulla conſequentia eſt dicere quòd ſi paternitas & ſpiratio non diſtingūt perſonam patris in plures perſonas ꝙ propter hoc filiatio & proceſsio quæ differunt realiter non ſufficiunt ad diſtinguendum perſonam filij à perſona ſpi. ſancti, propter quod illi qui hanc rationem poſuerunt videntur tunc ſenſiſſe ꝙ paternitas & ſpiratio differrent in patre realiter. Per hoc patet reſpōſio ad rationes aliorum. 17. Cum enim dicitur quòd illa quę procedunt diuerſis emanationibus &c. concedatur. Tunc ad minorem per interemptionem. Et cum probatur ꝙ diuerſorū principiorum ſunt diuerſæ emanationes, poteſt dici ꝙ vis generatiua

&

& ſpiratiua ſecundum quaſdam non ſunt diſtincta principia, ſed vnum & idem, ſcilicet ipſamet eſſentia diuina fœcunda quæ poteſt in hos duos actus qui ſunt generare & ſpirare ordine quodam, & ſecundum hoc ſortitur duo nomina. 18. Vel dato ꝙ eſſent duo diſtincta principia ſecundum aliam opinionem quæ ponit, quòd potentia generandi & ſpirandi includunt reſpectum tamen hæc principia talia ſunt quòd ſe compatiuntur inuicem in eodem ſuppoſito. Et ſimiliter productiones quæ ſunt ab his principiis & termini productionum poterunt ſe compati in eodem ſuppoſito, nec ſufficient ad diſtinguendum ſuppoſita (niſi oppoſitio relationis ſit ibi ſicut prius declaratum eſt.

19. Reductio autem multitudinis ad vnitatem ſecundum modum quem aſsignant nulla eſt. Dicunt enim quòd pluralitas quæ eſt per relationes oppoſitas quæ eſt maxima, reducitur ad pluralitatem originum diſparatarum. Hoc autem eſſe non poteſt, quia relationes oppoſitæ vt paternitas & filiatio attenduntur ſecundum vnam & eandem originem, etiam ſi non eſſent nec eſſe poſſent plures origines diſparatæ, nec pluralitas originum reducitur ad pluralitatẽ principiorum, quia poſſunt eſſe ab eodem principio ordine quodam, vt quidam dicunt. Nec pluralitas principiorum ad pluralitatem attributorum, quia illa eſt poſterior vt dictũ
d. 2.q.2. fuit in quæſtione de attributis. 20. Aliter ergo attendenda eſt iſta reductio. Cum enim pluralitas perſonarum ſit aliquorum ſe habentium in ratione principij & principiati per hoc fit reductio ad vnitatem, quia inter eas eſt vna à qua aliæ procedunt ordine quodã. Tertia quidem à prima mediante ſecunda, & ſic ternarius perſonarum reducitur ad binarium perſonarum principiãtium. Rurſus inter perſonas principiantes, vna eſt principians & non principiata vt pater, alia princians & principiata. vt filius & reducitur in eam vt ad principium primum, & ſic totum reducitur ad vnum.

21. AD rationes principales ad primam cum dicitur quòd ſi ſpi. ſan. non procederet à patre, ſed tantum à filio adhuc diſtingueretur à patre, dicendum quòd hæc poſitio non ſolum eſt impoſsibilis, ſed etiam incompoſsibilis, hoc eſt implicans contradictionem. Cum enim filius ſit à patre & hoc de ratione eius, impoſsibile eſt aliquid procedere à filio quod non procedat à patre ſaltem mediate. Tu autem ponis ꝙ ſpiritus ſanctus procedat à filio & non à patre, ergo procedit à patre & non à patre quod eſt impoſsibile. Et ideo non eſt mirum ſi ex hoc ſequantur impoſsibilia, (ſcilicet ꝙ diſtinguitur à patre, quia ponitur procedere) & ſic opponi. Et ꝙ non diſtinguatur quia ponitur non procedere & non opponi, non ſic autem eſſet ſi poneretur ſpiritus ſanctus procedere à ſolo patre, quia hæc poſitio licet ſit impoſsibilis non tamen includit incompoſsibilia ſub hoc modo ꝙ vna perſona eſſet genita & ſpirata ab vno generante & ſpirante.

22. Ad ſecundum dicendum ꝙ cum dicitur ꝙ quælibet perſona diſtinguitur à qualibet ſua proprietate perſonali. dicendum ꝙ non eſt ita immo per proprietatem quancunque ſolum diſtinguntur ab illis cum quibus habẽt opponi. Et cum probatur quòd per idem conſtituitur aliquid in ſe & diſtinguitur à quocunque alio. Dicendum ꝙ illud ſolum veritatem habet in abſolutis, quia ſola abſoluta ſunt propriè aliquid in ſe & ad ſe. Relatiua vero potius ſunt ad aliud & ideo non diſtinguntur niſi per hoc ꝙ ſunt ad aliud & quia ſunt ad aliud per alium & alium reſpectum: eo ꝙ reſpectus pluralificatur iuxta numerum terminorum, ideo talia diſtinguntur à pluribus perſonis per plures reſpectus. De numero autem talium ſunt perſonæ diuinæ quæ ſunt & dicuntur relatiuè. Et ideo vna perſona habens plures proprietates per vnam earum non diſtinguitur ab omnibus aliis, ſed per omnes nec per vnam ſolum cõſtituitur in eſſe incommunicabili & diſtincto ab omnibus, ſed per omnes ſimul, & expreſſe hoc dicit Anſelmus in lib. de proceſsione ſpiritus ſancti circa finem. quia ſicut collectio plurium accidẽtium ſiue proprietatum quæ ita inuenitur in vno ſuppoſito ꝙ non in alio conſtituit indiuiduum, ita collectiuo plurium proprietatum puta paternitatis & ſpirationis actiuæ in patre. Filiationis & ſpirationis actiuæ in filio, conſtituit has perſonas in eſſe incommunicabili & diſtincto ab omnibus, verum eſt ꝙ harum proprietatum vna dicitur perſonalis, ſcilicet illa quæ prima intelligitur aduenire perſonæ & nullam aliam ſupponit & ſoli perſonæ conuenit vt paternitas in patre, & filiatio in filio,
De innaſcibilitate quia per talem proprietatem conſtituitur. Cęteræ autem non diſcuntur perſonales vt innaſcibilitas & communis ſpiratio, quia
infra . d. aut non vni perſonæ conueniunt tantum, vt communis ſpiratio.
28.q.1. Aut aliam proprietatem præſupponunt vt innaſcibilitas & communis ſpiratio. 23. Ad tertium dicendum ꝙ ſi emanationes quæ ſunt generatio & natiuitas & proceſsio poſſent remanere eiuſdem rationis vt prius facta ſuppoſitione prædicta tunc filius & ſpiritus ſanctus diſtinguerentur vt prius, non poſſent autem remanere eiuſdem rationis cum prædicta ſuppoſitione immo vna eſſet ſubſtantialis & alia accidentalis vt prius dictũ fuit. Et ſi poneretur quòd remanerent eiuſdem rationis poſitio, hoc non ſolum eſſet impoſsibilis, ſed etiam incompoſsibilis, ex ea enim ſequeretur contradictio, ſcilicet ꝙ perſonæ per has emanationes productæ diſtinguerentur perſonaliter eo quòd emanationes ſubſtantiales eſſent. Et quod non diſtinguerentur perſonaliter, quia careret formali principio diſtinctionis quod eſt oppoſitio relatiua.

Vtrum pater & filius ſpirent ſpiritum ſanctum inquantum vnum an inquantum plures.

Quæſtio Tertia.

Th. 1. q. 36. ar. 4.



D tertium ſic proceditur. Et videtur quòd pater & filius non ſpirent ſpiritum ſanctum inquantum ſunt vnum, quia actus ſunt ſuppoſitorum, ſed ſpirare eſt actus patris & filij, ergo eſt eorum vt ſunt ſuppoſita, ſed in hoc ſunt plura & non vnum, ergo pater & filius ſpirant inquantum ſunt plures & non inquantum ſunt vnum.

2. Item omnis nexus eſt duorum vel plurium vt plures ſunt, ſed ſpiritus ſanctus procedit à patre & filio vt nexus eorum, ergo procedit ab eis vt plures ſunt & non vt vnum.

3. IN contrarium eſt quòd pater & filius ſunt plures ſolum paternitate, vel filiatione, vel innaſcibilitate & naſcibilitate, ſed neutrum horum eſt patri vel filio ratio ſpirandi ſpiritum ſanctũ ergo oportet ꝙ hic ſit aliquid quod ſit in eis vnum. Et ita ſpirant inquantum vnum: maior patet de ſe. Sed minor probatur, quia pater inquantum eſt innaſcibilis nullius eſt productiuus, quia priuatio vel negatio nullius eſt principium vel cauſa in eſſendo inquantum eſt, aut, pater eſt ſolum productiuus filij. Naſcibilitas autem & filiatio ſunt proprietates producti non producentis, ergo per hoc quòd pater & filius ſunt plures, non habent pater & filius quòd ſpirent ſpiritum ſanctum, quare &c.

4. RESPONSIO. quæſtio iſta non eſt de re, ſed de modo loquendi, tenent enim omnes quòd pater & filius ſunt duo ſuppoſita quæ per vnam & eandem vim ſpiratiuam ſpirant ſpiritum ſanctum: quo ſuppoſito quæritur vtrum propter dualitatem ſuppoſitorum dicendum ſit quòd ſpirent inquantum plures, an propter vnitatem virtutis ſpiratiuę, dicendum ſit ꝙ ſpirant inquantum ſunt vnum in vi ſpiratiua. 5. Ad quod ſciendum accipiendum eſt quòd omnis vera reduplicatio dicit cauſam inhærentiæ prædicati cum ſubiecto, vt cum dicitur quòd ignis inquantum calidus calefacit, vel inquantum leuis mouetur ſurſum & ſic de cæteris. 6. Hoc ſuppoſito eſt duplex modus dicendi ad quæſtionem. Primus eſt quòd pater & filius ſpirant inquantum ſunt vnum in vi ſpiratiua quod probatur ſic. Reduplicatio facta ſuper agens reſpectu actionis denotat principium actionis, hoc patet, quia principium quo agens agit eſt ei ratio, quare actio ei conuenit, vt patet in exemplis inductis, ſed principiũ quo elicitur actus ſpirandi eſt vis ſpiratiua, ergo reduplicatio facta ſuper patrem & filium reſpectu actionis ſpirandi denotat vim ſpiratiuam, ſed in illa pater & filius ſunt vnum, ergo debẽt dici ꝙ pater & filius ſpirant ſpiritum ſanctum inquantum ſunt vnum & nullo modo inquantum ſunt plures. Quòd autem pater & filius ſint vnum in vi ſpiratiua patet, quia nihil ſimplex & vnum numero poteſt eſſe à pluribus ita quòd ſit à quolibet perfectè niſi illa duo conueniant in aliquo vno ſecundum numerum ratione cuius producant tertium, quia ſi eſſent diſtinctæ virtutes in pluribus & per vnum illorum & ſecundum vnam virtutem produceretur totum aliud nihil faceret, ſed omnino ſuperflueret. Spiritus autem ſanctus producitur perfectè à patre & perfectè à filio, ergo pater & filius conueniunt in vna virtute ſecundum numerum ſecundum quem producunt ſpiritum ſanctum. nec huic obſtat pluralitas ſuppoſitorum quia licet in pluribus ſuppoſitis natura differentibus non poſsit eſſe vna virtus numero, Poteſt tamen in ſuppoſitis ſola oppoſitione relationis differentibus vt ſunt pater & filius. 7. Secundus modus ponit quòd reduplicatio poteſt denotare conditionem ſuppoſiti agentis vel conditionem virtutis actiuæ. Primo modo pater & filius ſpirant inquãtum ſunt plures propter pluralitatem ſuppoſitorum. Secundo modo ſpirant inquantum ſunt vnũ propter vnitatem virtutis ſpiratiuæ. Hoc autem probatur eodem modo quo prius, ſic reduplicatio poteſt denotare omne illud quod eſt cauſa inhærentiæ prædicati cum ſubiecto. Sed tam pluralitas ſuppoſitorum agentium quàm vnitas virtutis ſpiratiuæ dicunt cauſam, quare ſpirare competit patri & filio, ergo ratione vtriuſque poteſt fieri reduplicatio. maior patet ex

dictis

dictis ſupra. minor declaratur ſic,actus ſpirandi duo habet. Eſt enim vnus actus & ſimplex, & eſt actus per modum voluntatis. Quantum ad primum vis ſpiratiua quæ eſt vna numero in patre & filio,eſt ratio quòd ſpirare conuenit patri & filio,& ita debet dici quòd ſpirant inquantum ſunt vnum. Quantum ad ſecundũ ſcilicet vt actus ſpirandi eſt per modum voluntatis pluralitas ſuppoſitorum eſt eius ratio, quia vt dictum fuit ſupra diſt. 6. propter hoc in diuinis dicitur aliqua emanatio eſſe per modum voluntatis,quia eſt à pluribus. Et quia ſupponit aliam productionẽ ad intra. Et ſecundum hoc debet dici quòd pater & filius ſpirãt inquantum ſunt plures, iſte eſt ſecundus modus. 8. Nunc autem reſtat videre quid veritatis habeat vterque modus. Circa quod ſciendum eſt quòd in actu ſpirandi eſt conſiderare duo, actum ſcilicet & modum. Si conſideremus actum ſolum ſic pater & filius non ſpirant inquantum vnum,nec inquantum plures ſed inquantum habent vim ſpiratiuam.Cuius ratio eſt,quia omnis actus ſecundum illud quod eſt,excluſa omni alia conditione reſpicit ſuum principium virtute cuius elicitur ſecundum illud quod eſt,excluſa omni alia conditione. Potentia enim quæ nominat principium actus eſt illud quo poſſumus nullo alio addito,alioquin non eſſet potentia cum hæc ſit ratio potentiæ,quòd etiam patet in omnibus.Calefacere enim abſolutè acceptum eſt ab habente potentiam calefactiuam & diſgregatiuè ab habente potentiã diſgregatiuam,nec plus requiritur. Siue enim calefaciens ſit vnum ſiue plura ſiue virtus calefactiua ſit vna ſeu plures totum accidit. Vnde & videmus omnia hæc variari. Contingit enim quòd calefacere eſt ab vno & per vnam virtutem.Et contingit quòd eſt à pluribus & per plures virtutes.Cum ergo ſpirare ſit quidam actus ipſe vt ſic acceptus ſecundum illud quod eſt ſolum eſt ab habente vim ſpiratiuam, quòd hæc vis ſpiratiua ſit vna vel plures in vno vel in pluribus hoc accidit. Et quia reduplicatio non denotat id quod eſt per accidens, ideo non eſt dicendum quòd pater & filius ſpirent inquantum ſunt plures, vel inquantum ſunt vnum, ſed ſolum inquantum habent vim ſpiratiuam.Item patet per ſimile.ſicut ſe habet generare ad patrem ſic ſpirare ad patrem & filium,ſed nos non dicimus quòd pater generat inquantum vnus,nec propter vnitatem ſuppoſiti,nec propter vnitatem virtutis generatiuæ,ſed tantum quòd pater generat inquantum habet potentiam generandi, ergo ſimiliter non eſt dicendũ quod pater & filius ſpirent inquãtum plures quo ad ſuppoſita, aut inquantum vnum in vi ſpiratiua,ſed abſolutè inquantum habent vim ſpiratiuam.

9. SI autem conſideremus non ſolum actum ſed modum actus adhuc poteſt eſſe dupliciter, quia poſſumus circa actum conſiderare modum realem quem habet in ſe & in habitudine ad ſua principia, vt pote quod eſt actus vnus & ſimplex à patre & filio producens, ita quòd à quolibet perfecte, & ſic debemus dicere quòd pater & filius & ſpirant inquantum ſunt vnum in vi ſpiratiua.Cuius ratio eſt quia reduplicatio notat cauſam inhęrentiæ prædicati cum ſubiecto. Sed cauſa & ratio quare ſpirare & omnis actus vt ſimplex & vnus ſit à pluribus ita quòd à quolibet ſit, perfectè eſt ſola vnitas virtutis productiuę in qua illa plura conueniunt & ſunt vnum vt probatum eſt prius,ergo hoc debet denotare reduplicatio dicendo quòd pater & filius ſpirant inquantum ſunt vnum, & ſic procedit prima opinio & bene vel poſſumus circa actum ſpirandi conſiderare modum & habitudinem eius ad extrinſeca ſecundũ quandam ſimilitudinem ratione cuius ſortitur tale nomen vtpote quia ſpirare eſt à duobus ſimilitudinem habet cũ actibus quæ ſunt à voluntate vt expoſitum fuit ſupra.6.di. Et ideo ſortitur hoc nomen quod dicitur eſſe per modũ volũtatis,& quantũ ad hoc dicũt illi de ſecũda opinione q̃ pater & filius ſpirant inquantum ſunt plures. 10. Sed iſtud nõ videtur bene dictum, quia licet procedere à pluribus ſit ratio nominis quare talis actus ſic vocetur. Et ideo poſſet dici quòd actus quo producitur ſpiritus ſanctus dicitur eſſe per modum voluntatis,quia eſt à pluribus quorum quodlibet habet potentiam totum producendi,tamen nos non quærimus hic de nomine ſed de re quæ eſt cauſa vel ratio ſecundum quam actus quo producitur ſpirituſſanctus qualitercũque vocetur conuenit patri & filio. Et patet ex præcedentibus quòd pluralitas ſuppoſitorum nullo modo eſt huius cauſa vel ratio. Et ideo nullo modo eſt dicendum quòd patet & filius ſpirent inquantum ſunt plures,propter quod ſecunda opinio minus eſt conueniens quàm prima,nihilominus & prima deficit in hoc quod non diſtinguit vt diſtinctum eſt ſed quantum ad ſecundum membrum diſtinctionis bene dicitur.Et pro ea eſt dictum Anſelmus mono log.c.58. vbi dicit quod ſpiritus ſanctus eſt ex patre & filio non inquantum plura ſunt ſed inquantum vnum; & determinatio cõcilij quæ habetur extra de ſũ.trinita. & fi.cap. co.lib.6.

11. AD primum argumentum dicendum q̃ actiones ſunt ſuppoſitorum vt illorum quæ agunt, ſed inquantum non reduplicat id quod agit,ſed rationem agendi. Eſto etiam quòd reduplicaret tam vnum quàm alterum hoc eſſet ſecundum id quod ſunt & non ſecundum rationem vnius vel plurium niſi modo quo dictum fuit,& inferre vnum ex alio eſſet figura dictionis ex mutatione modi prædicandi,vt ſi dicatur ſic,actiones ſunt ſuppoſitorum ſecundum q̃ ſunt ſuppoſita,ſed pater & filius ſunt plura ſuppoſita: ergo ſunt vt plura,mutatur hic quid in quantum.

12. Ad ſecundum dicendum quòd ſpiritus ſanctus dicitur nexus patris & filij,tum quia vniuntur vna vi ſpiratiua quæ eſt cauſa vel ratio ſpi.ſan.tum quia in ipſomet ſpiritu ſancto,& pater & filius vniuntur tanquam in communi producto. Et illud vnum in quo primo nectuntur eſt eis ratio producendi ſecundum in quo ſecundario nectuntur. Cum ergo dicitur q̃ ſpiritus ſanctus procedit vt nexus patris & filij dicendum q̃ verum eſt ſub hoc ſenſu q̃ ſpiritus ſanctus procedit ab eis vt nexi ſunt in vna vi productiua ſpiritus ſancti & in qua ſunt vnum.Et ideo procedit quidem à duobus, ſcilicet inquantum conueniunt in vno in quo nectuntur.

lege ſpirandi

Sequitur diſtinctio. XII.

Sententiæ litteræ magiſtri in generali & ſpeciali. Diſt. XII.

ITem quæritur. Superiùs determinauit magiſter de principio ſpiritus ſancti oſtendens q̃ ſpiritus ſanctus procedit à patre & filio.Hic verò inquirit vtrum ſit aliquis ordo inter patrem & filium reſpectu proceſſionis ſpiritus ſancti. Et diuiditur in tres partes. Primo enim oſtẽdit quòd inter patrem & filiũ in procedendo & ſpiritum ſanctum non eſt ordo temporis. Secundo oſtendit quòd non eſt ibi ordo pulchritudinis,vel dignitatis. Tertio oſtendit quòd eſt ordo naturæ & auctoritatis. Secunda ibi.nunc tractandum eſt.Tertia ibi.Dicit tamen Auguſtinus in quinto libro. Prima diuiditur in duas. Primo mouet dubitationem. Secundo ſoluit. Secunda ibi. his & huiuſmodi quæſtionibus. Hæc diuiſio & ſententia magiſtri in generali. 2. In ſpeciali verò ſic procedit. Et quærit primo vtrũ ſpiritus ſanctus prius procedat à patre quàm à filio. Et arguit ad hoc hæreticus ſic. Aut ſpiritus ſanctus procedit à patre nato filio,aut non nato, ſi nato ergo natiuitas filij præcedit proceſsionem ſpiritus ſancti quod eſt inconueniens.Si non nato ergo antè procedit ſpiritus ſanctus à patre quàm filius naſceretur. Poſtea ſoluit ſecundum Auguſtinum dicens quòd nullus eſt ibi ordo temporis vbi omnia ſunt æterna. Nec habet ibi cum quæſtio vtrum nato filio an non nato procedit ſpiritus ſanctus. Poſtea oſtendit q̃ non pleniùs procedit ab vno quàm ab alio.Vltimo ponit auctoritates per quas videtur pater plus habere in productione ſpiritus ſancti quàm filius, quia quædam auctoritates dicunt quòd ſpiritus ſanctus procedit à patre principaliter.Et quia filius attribuit patri proceſsionem ſpi.ſancti in euangelio, quæ omnia non nominant maiorem dignitatem in patre, ſed auctoritatem in ſpirando, quæ auctoritas in hoc conſiſtit q̃ filius habet à patre quòd potuit ab ipſo procedere ſpiritus ſanctus.Et in hoc terminatur ſententia huius diſtinctionis in ſpeciali.

Vtrum generatio filii ſit prior proceſsione ſpiritus ſancti. Quæſtio. I.

Th. 1. q. 45. ar. 3.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur de tribus. Primum eſt vtrum generatio filij ſit prior proceſsione ſpiritus ſancti. Secundũ eſt vtrum ſpiritus ſanctus plenius & perfectius procedat à patre quàm à filio.Tertiũ eſt vtrum ſpiritus ſanctus ſit à patre mediante filio,an per filium.Ad primum ſic proceditur.Et videtur quòd generatio filij ſit prior proceſsione ſpiritus ſancti,quia ſicut eſt in trinit. creata ſic videtur eſſe increata, quia vna exemplata eſt ab alia, ſed in trinit.creata productio verbi natura præcedit productionem amoris, ergo in trini.increata productio filij præcedit productionem ſpi.ſancti. 2. Item ſicut ſe habet generatum ad ſpiratum,ſic generatio ad ſpirationem,ſed generatum prius eſt ſpirato cum ſit principium eius, ergo generatio

præce-

præcederet ſpirationem.

3. IN contrarium eſt quod dicitur in ſymbolo Athanaſi ꝙ in trini. nihil prius aut poſterius, nihil maius aut minus. 4. Et arguitur per rationem quia ſicut ſe habet pater ad filium, ſic pater & filius ad ſpiritum ſanctum, ſed pater nullo modo eſt prior filio, vt probatum fuit ſupra. di. 9. ergo nec filius poteſt eſſe prior ſpiritu ſancto, quare nec generatio filij poteſt eſſe prior proceſſione ſpiritus ſancti. quia ſicut ſe habet terminus ad terminum, ſic actio ad actionem.

5. RESPONSIO. cum quæritur de prioritate generationis filij reſpectu proceſsionis ſpi. ſancti, aut quæritur de prioritate ſecundum rem, aut ſecundum rationem intelligendi. Si de prioritate ſecundum, ſic dicunt quidem quòd inter generationem filij & ſpirationem ſpiri. ſancti, eſt quidem per ſe ordo originis quo vnum eſt ab altero, ſed non eſt ibi ordo prioris aut poſterioris. Primum probant ſic ſpi. ſanctus per ſe eſt à genito, ergo ſpirari per ſe eſt à generari, probatio tam antecedentis quàm conſequentiæ, conſequentia patet ſic. quando aliqua per ſe ſunt vnum & idem re maximè relata in diuinis quicquid ad originem pertinens dicitur per ſe de vno & de altero, & ratio eſt quia origines in diuinis attenduntur ſecundum relata, & inter relata, ſed generari & genitus & ſpirari & ſpiritus ſunt per ſe vnum & idem re non ſolum in abſoluto ſed in re relata, ergo quicquid ad originem pertinens dicitur de genito & ſpirato per ſe, vt pote ꝙ vnum ſit ab altero per ſe, hoc competit ei quod eſt generari, & ſpirari, ſcilicet quòd ſpirari ſit per ſe à generari realiter loquendo licet quo ad nomen ſit improprius modus loquendi propter alium modum ſignificandi. Quòd autem generari & genitus, & ſpirari & ſpiritus ſint idem re & per ſe patet, quia excluſo motu ab actione & paſsione ſoli reſpectus remanent à quo aliud & quod ab alio, ſed à generatione, & ſpiratione diuina excluditur omnis motus, ergo remanent ſoli reſpectus ita quòd generatio actiua, & ſpiratio actiua dicunt ſolum reſpectum, à quo eſt aliud per talem, vel per talem modum, generari autem & ſpirari dicunt reſpectum ſolum, vt quod ab alio ſecundum talem vel talem modum. Sed per reſpectum originis paſsiuæ conſtituitur per ſe perſona quæ eſt terminus originis, ergo generari & ſpirari paſsiuè accepta cum ſint ſoli reſpectus ſunt idem per ſe cum genito & ſpirato, & hæc fuit minor. patet ergo conſequentia, ſcilicet ꝙ ſi ſpiritus eſt per ſe à genito quòd ſpirari per ſe eſt à generari, quia idem ſunt generari & genitus, ſpirari & ſpiritus. antecedens patet ſcilicet ꝙ ſpiritus ſit per ſe à genito quia de ratione ſpirati eſt eſſe productum ab aliquo prius producto, ſed illud non poteſt eſſe niſi genitum. Cum in diuinis non ſit nec eſſe poſsit præter ſpirationem aliqua productio niſi generatio, ergo ſpiritus eſt per ſe à genito, dico autem per ſe quia licet filius ſit à patre ſpirante productus, hoc tamen accidit modo quo aliquid poteſt accidere in diuinis, quia non eſt de ratione filij quòd producatur à ſpirante quia poſito per impoſsibile quòd pater non ſpiraret adhuc tamen intelligeretur vt generans filium, ſed in propoſito noſtro nullo modo intelligeretur aliquid ſpiratum niſi eſſet productum à genito, & per conſequens à generante ſaltem mediante, propter quod inter ſpiratum ex vna parte & genitum, & generantem ex alia eſt ordo originis, ergo inter ſpirari ex vna parte & generari & generare ex alia eſt ſimilis ordo. 6. Iſtud autem non videtur, ſcilicet quòd ſpiritus ſit per ſe à genito & generante, quia cuicunque competit ꝙ ab ipſo ſit ſpiritus per ſe, ei cõpetit quòd ſit ſpirans per ſe, ſed genito & generanti non competit per ſe quòd ſint ſpirãtes, ergo non competit eis per ſe quòd ab ipſis ſit ſpiritus. maior patet quia ſpiritus inquantum eſt ſpiritus non poteſt eſſe niſi à ſpirante inquantum eſt ſpirans. minor patet, quia ſi genito & generanti competit per ſe eſſe ſpirantes, tunc hæc eſt vera genitum inquantum genitum eſt ſpirans, & generans inquantum generans eſt ſpirans, quia in propoſitionibus per ſe ſemper poteſt fieri reduplicatio ſubiecti, eo quòd eſt ibi ratio inhærentiæ prædicati cum ſubiecto vt dicendo homo inquantum homo eſt animal riſibile, vel interfectum inquantum interfectum interiit. Et ſimiliter in propoſito debet eſſe maximè, quia aliter non concluderetur intentum, quicquid enim conuenit generanti, vel genito niſi eis conueniat inquantum ſunt generans & genitum non poteſt ex hoc concludi quòd conueniat per ſe generanti ſed iſtę non videntur verę genitum inquantum genitum eſt ſpirans, vel generans inquantum generans eſt ſpirans. Quòd enim genitum inquantum genitum non ſit ſpirans, patet. quia omne genitum inquantum genitum eſt productum, ergo nullum genitum inquantum genitum eſt producens, ergo nec ſpirans per locum à deſtructione ſuperioris. Et probatur conſequẽtia, quia licet relatio producentis & producti poſsint conuenire eidem ſubiecto reſpectu diuerſorum, tamen vna nunquam poteſt eſſe alia, nec cauſa ſeu ratio alterius. Verbi gratia aqua calefit ab igne, & calefacit manum, ecce ratio producentis & producti in aqua reſpectu diuerſorum, ſcilicet ignis & manus, ſed certe eſſe calefactum non eſt eſſe calefacientem, nec aquam eſſe calefactam eſt cauſa, ſiue ratio ſibi calefaciendi manum, ſed eam eſſe calidam & quamuis non ſit calida niſi calefacta ab igne, tamen eſſe calefactam quod præciſè ſonat in ratione producti nullo modo eſt ei ratio per ſe calefaciendi aliud, quia ceſſante calefactione & remanente calore certè adhuc poteſt calefacere, & ſi aqua haberet calorem ex ſe & non ab alio calefaceret: eodem modo eſt in propoſito, quia eidem ſuppoſito filij conuenit ratio producti & producentis reſpectu diuerſorum, tamen eſſe producti, vel geniti non eſt eſſe producentem vel ſpirantem, nec eſſe genitum per ſe eſt ei ratio ſpirandi alterum, ſed vis ſpiratiua. Et quãuis hæc non ſit in filio niſi per generationem, tamen ipſa generatio per accidens ſe habet ad ſpirationem, quia ſi in filio eſſet vis ſpiratiua non per generationem habita ſicut eſt in patre adhuc filius ſpiraret, non ſpirat, ergo inquantum genitus.

7. Item nec pater ſpirat inquantum generans, quia hoc eſſet aut quia generare & ſpirare ſunt idem ſicut ſuperiùs & inferiùs, & tunc iſta verificaretur pater inquantum generans eſt ſpirans, ſicut iſta ſortes inquantum albus eſt coloratus, aut quia actus generandi eſſet patri ratio ſpirãdi, ſicut calor eſt igni ratio calefaciendi. Primum non poteſt dici quòd ſcilicet ſpirare ſit ſuperiùs ad generare, licet hoc dicant quidam quòd ſpirare in patre eſt realiter idem quod generare, & in filio eſt idem realiter quod generari, ita quòd ſpirare in ſua cõmunitate acceptum eſt ſuperiùs ad generare & generari. Hoc enim non eſt verum ſicut infra probabitur. Et nunc ſupponitur. Nec ſecundum poteſt dici, quia ſi generare patri eſſet ratio ſpirandi cum generare non conueniat filio, aut filius non ſpiraret, aut in patre & filio non eſſet idem principium & ratio ſpirandi, quorum vtrumque eſt falſum, quia & filius ſpirat, & idem principium & ratio ſpirandi eſt in patre & filio, nullo modo ergo generans inquantum generans eſt ſpirans, nec genitus inquantum genitus eſt ſpirans, vt prius oſtẽſum eſt, ergo ſpiritus non eſt per ſe à genito, nec à generante inquantum huiuſmodi, quare nec ſpirare eſt per ſe à generari.

Item impoſsibile eſt quòd eadem actio ſecundum numerum ſit à pluribus vt pluribus vt plura ſunt, & vt in nullo conueniunt, ſed ſpirare ſpiritum ſanctum eſt vna actio ſecundum numerum, generans autem, & genitum inquantum huiuſmodi ſunt plura, & vt plura ſunt nec in aliquo vno ſecũdum numerum conueniunt inquantum generans & genitum, ergo ſpirare non eſt per ſe à generante nec à genito, vt illi dicunt. 8. Quòd concedimus dicentes ꝙ inter generationem filij & ſpirationem ſpiritus ſancti eſt quidem ordo originis, ſed non per ſe & directè, ſed indirecte & concomitatiue & quaſi per accidens, eo modo quo per accidẽs poteſt reperiri in diuinis. Ad quod ſciendũ notanda ſunt tria. Primũ eſt ꝙ nulla actio dependet ex præcedẽte paſsione niſi quia terminis paſsionis eſt principiũ actionis. Sic enim aqua calefacit prius calefacta, inquantũ calor terminãs calefieri aquæ eſt principiũ calefaciendi alterum. Sic etiam paſsio dependet à paſsione vt moueri ipſius grauis depẽderet à ſuo generari inquantũ forma grauis quæ eſt terminus generationis eſt principium motus ſequentis. 9. Secundum eſt quòd principium ſequentis actionis poteſt eſſe terminus præcedentis paſsionis dupliciter, ſcilicet per ſe vel per accidens. Per ſe ſicut calor aquæ eſt terminus calefactionis ſuæ paſsiuæ. Per accidens verò & concomitatiuè ſicut calefieri oſsium terminatur ad albedinem, ſcilicet per accidens ratione materiæ, nam quædam oſſa calefacta rubeſcũt, quædam nigreſcunt. Albedo autem eſt per ſe principium diſgregandi. 10. Tertium eſt quòd paſsio præcedens quæ terminatur ad principium actionis ſequẽtis poteſt ſe habere ad ipſum dupliciter, vno modo ſicut fieri tranſiens manente termino, & ſic ſe habet calefieri aquæ ad calorem ſuum (manet enim aqua aliquo tempore calida poſtquam ceſſauit calefactio.) Alio modo ſicut fieri permanens neceſſario cum termino, ſicut illuminari aëris manet quandiu manet lumen in aëre. 11. His ſuppoſitis patet ꝙ vbi principium ſequentis actionis eſt ſolum terminus per accidens præcedentis actionis, vel paſsionis (ſicut albedo oſsis quæ eſt per ſe principium diſgregandi eſt terminus per accidens calefactionis oſsis) ibi ſequens actio eſt ſolum per accidẽs ex præcedente actione vel paſsione: ſicut in exemplo de oſſe diſgregatio eſt ſolum per accidens ex calefactione. Cuius ratio eſt, quia ſequens actio non eſt ex præcedente actione vel paſsione niſi propter habitudinem vnius & eiuſdem reſpectu vtriuſque in ratione termini & principij, vbi ergo illud vnum quod eſt mediũ ſe habet ad alterum extremorum per accidens tota habitudo extremorum eſt per accidens inter ſe, vbi verò paſsio præcedens ſe habet ad terminum ſuum ſicut fieri tranſiens manente termino ibi ſequens actio eſt ex præcedente actione vel paſsione ſolum per accidens. Cuius ratio eſt quia effectus in actu requirit cauſam in actu & maximè effectus qui eſt in fieri, ſed ſequens actio quę eſt actu eſt ſecundũ fieri ceſſante priore paſsione, ſicut aqua calida calefacit manum poſtquam deſiit calefieri, ergo ſequens

actio

actio non eſt per ſe ex præcedéte actione. Et forte cauſa eſt, quia præcedens actio vel paſsio eſt cauſa termini ſolum in fieri & ille terminus ſecundum ſuum eſſe eſt cauſa ſequentis actionis propter quod præcedens actio vel paſsio non eſt cauſa per ſe, ſed per accidens. Vbi autem illa duo concurrunt, ſcilicet quòd principium actionis eſſet per accidens terminus præcedentis vel paſsionis. Et actio vel paſsio præcedens ſe haberet ad terminum ſuum ſicut fieri tranſiens manente termino, ibi ſequens actio eſſet ex præcedente actione vel paſsione per accidens duplici de cauſa, vt dictum eſt. Vbi verò principium ſequentis actionis eſſet per ſe terminus præcedentis actionis vel paſsionis & ad ipſum ſe haberet præcedens actio vel paſsio vt fieri neceſſario permanens cum termino, ibi ſequens actio eſſet ex præcedente actione, vel paſsione per ſe maximè, ſi principia præcedentis actionis vel paſsionis, & ſequentis actionis ſint ordinata per ſe, quod pro tanto dicitur quia non eſt ordo originis inter actiones & paſsiones niſi ſecundum ordinem principiorum, nec eſt proprius modus loquéndi dicere quòd actio ſit ex actione vel paſsione ſecundum quòd principium ſequentis actionis eſt à principio præcedentis actionis vel paſsionis. 12. Ex hoc ad propoſitum, certum eſt ꝙ filio conuenit per ſe ſpirare in quantum habet vim ſpiratiuā per quam eſt per ſe principium ſpiritus ſancti. Hanc autem habet per ſuum generari, ſed abſque dubio generatio filij non terminatur per ſe & directe ad vim ſpiratiuam, ſed ſolum concomitatiuè, quia per generationem concomitatur. Per ſe enim terminatur generatio tanquam ad terminum ad illud ſolum quod per generationem eſt productum ingenito, & illud eſt ſola relatio filiationis vt dictum fuit ſupra diſtinctione ſeptima, filiatio autem nec eſt vis ſpiratiua, nec in ea per ſe includitur, ergo principium ſpirationis non eſt per ſe terminus generationis, ſed ſolum concomitatiue. Et quaſi per accidens. Igitur ſpirari non à generari per ſe & directe, ſed quaſi per accidens & concomitatiue. Iteé per generationem qualitercunque acceptam vis ſpiratiua non habet eſſe, ſed tantum habet eſſe in filio. Eſt enim in patre & non per generationem, ſed ſpiratio non eſt à generatione qualitercunque accepta actiue vel paſsiue niſi ratione virtutis ſpiratiuæ, ergo ſpiratio non eſt à generatione niſi prout eſt in filio, non autem prout eſt à patre immediate, quia pater non habet vim ſpiratiuam per aliquam generationem, ergo ſpiratio per ſe & ſimpliciter non eſt à generatione, ſed ſolum ſecundum quid.

13. Quòd autem arguunt alij quòd de ratione ſpirati eſt ꝙ ſit ab aliquo prius producto. Dicendum quòd non eſt verum, ſed ſolum quòd ſit ab aliquo habente vim ſpiratiuam. Nec eſt de ratione virtutis ſpiratiuæ quòd ſit in aliquo producto, nec de ratione producti per generationem eſt per ſe & directe quòd habeat vim ſpiratiuam, ſed ſolum concomitatiuè inquantum generans concomitatiue communicat genito omne illud in quo ei non opponitur, per ſe autem non habet genitum inquantum genitum à generante niſi illud tantum ſecundum quod conuenit ei eſſe productum, & hæc eſt filiatio & illud in quo eſt productum, ſcilicet eſſentia, in cuius identitate producitur vt dictum fuit. Et ſi dicatur quòd de ratione ſpirati eſt quòd procedat per modum voluntatis qui modus ſupponit aliquod productum per modum intellectus à quo eſt illud quod procedit per modum voluntatis. Et ita ſpiratum per ſe eſt ab aliquo producto.

14. Dicendum quòd hic eſt duplex defectus. Primus eſt quia non eſt de ratione ſpirationis quòd ſit per modum voluntatis. Sed competit ei hæc denominatio per habitudinem ad creaturas ex hoc quòd ſupponitur eſſe à duobus vt prius dictum fuit, vnde dummodo ſpiratio ſit à duobus, aut ſupponat aliquam priorem emanationem qualitercunque hoc ſit per ſe vel per accidens ſemper poteſt dici per modum voluntatis. Secundus defectus eſt, quia licet emanatio per modum voluntatis ſupponat quandam aliam, tamen non eſt de ratione producti per modum voluntatis quòd ſit à producto per priorem emanationem ſicut patet in creaturis, ex quo hoc nomen tractum eſt. (Amor enim quamuis ſupponat verbum, tamen non eſt à verbo tanquam à principio producente ipſum). Et ſimiliter poteſt dici quòd ſpiritus ſupponit aliquid productum per generationē, ſed non probatur ꝙ ſit ab illo per ſe tanquā à principio productiuo. Et ideo ratio illa magis arguit ordiné præſuppoſitionis q̄ principiationis vel originis. Sic ergo patet primum, ſcilicet qualiter inter generari & ſpirari eſt ordo originis. 15. Secundum patet ſcilicet quòd inter generationem & proceſsionem non eſt ordo prioris & poſterioris ſecundum rem vel vniuerſaliter in diuinis, quod probatur ſic. Si in diuinis eſſet ordo prioris & poſterioris ſecundum rem hoc eſſet comparando abſoluta inter ſe, vel abſoluta ad relationem, vel relationes adinuicem. Non primo modo ſcilicet cōparando abſoluta inter ſe, quia in diuinis non eſt realis pluralitas abſolutorum, prius autem & poſterius ſecundum rē neceſſario requirunt realem pluralitatem, quia idem reſpectu ſui ipſius non eſt prius & poſterius, quare &c. Nec ſecundo modo ſcilicet comparando abſoluta ad relationem, quia vel eſſet ibi prius & poſterius natura vel duratione. Hæc enim videntur ſufficienter prius, & poſterius diuidere ſecundum rem, non natura. Non enim eſt ibi pluralitas naturarum. Relatio enim non eſt alia natura ab eſſentia. Nec duratione quia quicquid eſt in diuinis abſolutum vel relatum eſt æternum, quare &c. Nec tertio modo videlicet comparando vnam relationem ad aliam, quia vel hoc eſſet comparando relationes oppoſitas adinuicem vel comparando relationes diſparatas, non primo modo quia relationes oppoſitæ ſunt ſimul omni modo ſimultatis natura & intellectu. adeo quòd contradictionem implicat eſſe vel intelligere vnam alteri. Propter quod ſatis eſt intelligibile illud quod aliqui dicunt ſcilicet quòd pater eſt prior filio non quidem natura vel duratione ſed origine, quia filius originatur à patre & non econuerſo, hoc enim contradicit rationi, & dicto beati Auguſtini. Rationi quidem quia vbi producens conſtituitur in eſſe perſonali per ſuum producere, vel per relationem producentis, & productum conſtituitur in eſſe perſonali per ſuum produci, vel per relationem producti, ibi vnum non poteſt eſſe prius altero, ſecundum originem. Sed pater in diuinis conſtituitur in eſſe perſonali per generare, vel per paternitatem quæ eſt relatio generantis. & vtrumque eſt idem. Et filius conſimiliter conſtituitur in eſſe perſonali per generari, vel per filiationem quæ eſt relatio geniti, ergo pater nullo modo eſt prior filio per originé. minor de ſe patet. Sed ma. probatur, quia productio neq; re neque intellectu poteſt præcedere produci, nec vniuerſaliter aliqua origo actiuè accepta originem paſsiuè acceptam, alioquin in illo priori aliquis poſſet eſſe & intelligi actu producens & ꝙ nihil produceretur quod eſt intelligibile, & incōpoſsibile, quāuis ergo perſona producens poſsit prius eſſe perſona producta quando neutra formaliter conſtituitur in eſſe perſonali per producere & produci, ſicut eſt in creaturis, tamé in diuinis vbi perſonæ conſtituntur in eſſe perſonali per originem, impoſsibile eſt quomodo intelligere aliquam prioritatem, maximè originis quæ prioritas originis quanuis poſsit eſſe inter duas origines paſsiuè acceptas, vt patet in creaturis, prius enim originatur flos quā fructus, tamen talis prioritas non poteſt eſſe inter originem paſsiue ſumptā, & actiue, neque in deo, neque in creaturis, quia ſem per ſimul ſunt re & intellectu, ſicut relationes eis correſpondentes. 16. Iteé ponere talé prioritatē in diuinis expreſsè contradicit dicto beati Auguſtini contra maximum, quod recitatur in primo libro ſententiarum diſtinctione ſecunda vbi dicitur ſic, cū dicitur filius à patre genitus non oſtenditur inęqualitas ſubſtātiæ ſed ordo naturæ, non quo alter prior ſit altero ſed quo alter eſt ex altero, ecce quòd expreſsè ponit originis ordinem quo alter eſt ab altero, & quod negat prioritatem originis qua vnus ſit prior altero, & ſic patet quòd inter ralationes oppoſitas & perſonas per eas conſtitutas vt ſic non eſt aliqua prioritas realis.

17. De rationibus autem diſparatis & realiter differentibus vt ſunt paternitas & filiatio ex vna parte, & proceſsio & ſpiratio paſsiua ex altera, difficilius eſt probare quòd non ſit inter eas aliqua prioritas realis ſeu ex natura rei. Veruntamen ad hoc probandum, poteſt applicari ratio prius poſita de ſubſtantia & relatione, quia omnis prioritas realis videtur eſſe ſecundum naturam vel ſecundum durationem, ſed vna relationum diſparatarum non eſt prior altera natura, quia non ſunt diuerſæ naturæ, nec duratione, quia quælibet eſt æterna, ergo &c.

18. Contra rationem iſtam, & contra concluſiones ad quas adducta eſt, inſtatur ab aliquibus. Contra rationem ſic, non omnis pluralitas realis requirit differentiam naturæ, vel durationis, ergo non omnis prioritas realis: Conſequentia tenet per ſimile, quia non minus requirit pluralitas differentiam quàm prioritas antecedens probatur, quia oppoſitæ relationis in diuinis necnō diſparataé ſaltem filiatio & proceſsio ſunt plures res, & tamen non differunt natura, quia ſunt vna natura, nec duratione, quia ſunt æternę, ergo non omnis realis pluralitas requirit pluralitatem naturarum, nec ſucceſsione durationis, ergo nec realis prioritas hoc requirit. Super hoc tamen fundatur totaliter prædicta ratio, ergo male. 16. Contraconcluſiones autem instatur ſic. Et primo contra primam, probando quod eſſentia diuina prior eſt quacunque relatione prioritate naturalis præſuppoſitionis. Et hoc ſic, tantum differunt eſſentia & relatio in diuinis quantum in creaturis maximè ſecundum opinionem illorū qui dicunt quòd in creaturis fundamentum & relatio non faciunt compoſitionem ſicut nec in diuinis. Vtrobique enim inuenitur abſolutum & relatiuum, vel relatio & ſimplicitas ex quibus non eſt compoſitio, nec hic, nec ibi, ſed in creaturis inter fundamentum & reſpectum eſt ordo naturalis præſuppoſitionis non obſtāte quod nō ſunt diuerſæ naturę facientes compoſitionem, ergo idem eſt in diuinis. minor probatur, quia reſpectus pręſupponit naturaliter ſuum fundamentum, fundamentum autem non præſupponit reſpectum. 20. Contra ſecundam concluſionem

concluſionem inſtatur ſic. illud quod aduenit perſonę diuinæ iã conſtitutæ ſupponit illud quod eſt conſtitutiuum perſonæ &non econuerſo: Sed communis ſpiratio non conſtituit aliquam perſonam,ſed aduenit perſonæ iam per aliud conſtitutę ſcilicet per paternitatẽ vel filiationem:ergo ipſa præſupponit naturaliter tã paternitatem quã filiationem,& non econuerſo,quare vt videtur ipſa eſt poſterior eis naturali prę ſuppoſitione.Et confirmatur,quia productum prę ſupponit producens quod non cõſtituitur per producere, ſed pater & filius producunt ſpiritum ſanctum ipſum ſpirando,nec conſtituuntur in eſſe perſonali per actum ſpirandi, ergo pater & filius præſupponuntur à ſpiritu ſancto:Hæc autẽ prę ſuppoſitio non ſolum eſt ſecundum intellectum ſed ex natura rei ergo. 21. Quicquid ſit de ratione illa an valeat an non Difficile enim eſt efficacem rationẽ adducere ad ea quę tangũt materiam fidei) Concluſiones tamen ad quas probãdas adducta eſt poſſunt rationabiliter ſuſtineri & defendi:nec non & ipſa ratio dicendo q̃ realis pluralitas & realis prioritas requirunt realẽ differentiam, ſed prioritas ſuper hoc addit anteceſſionem ratione cuius non poteſt inueniri in diuinis,in quibus cum vnitate eſſentiæ eſt pluralitas ſola relationum origis inter quas ſi ſint oppoſitæ nulla eſt prioritas nec realis, nec ſecundum intellectum, vt dictum fuit.De diſparatis autem patet.idem ſic nihil quod ſit in filio præcedit quodcunque eorum quæ ſunt in patre quia quicquid habet filius habet à patre: pater autẽ nihil habet à filio, nec à quocunque alio,ſed à ſe ipſo, Sed ſpiratio actiua eſt in patre,ergo filiatio non prę cedit ipſam, ſed proceſſio ſeu ſpiratio paſſiua ſimul eſt omni modo ſimultatis cum ſpiratione actiua cum ſint relationes oppoſitæ, ergo filiatio nullo modo præcedit ſecundũ rem ſpirationem paſſiuam ſeu proceſſionem,nec per conſequens paternitas quæ ſimul eſt cũ filiatione: & ſic patet q̃ nulla relatio diuina præcedit realiter aliam,neque oppoſitam,neque diſparatam.

22. AD primam rationẽ qua probatur q̃ eſſentia priorem relatione ſecundum ordinem naturalis prę ſuppoſitionis. Dicẽdum q̃ non eſt ſimile de eſſentia & relatione in diuinis,& in creaturis quia in creaturis omnis relatio realis cõnotat vel requirit aliã naturã à natura fundamẽti ratione cuius poteſt eſſe poſterior natura fundamẽti ſui: Sed in diuinis relatio nõ requirit nec cõnotat aliã naturam à natura ſui fundamenti ratione cuius poſſit eſſe poſterior realiter natura ſui fundamenti 23. Ad ſecundam rationẽ quã nititur probare q̃ paternitas & filiatio preſupponitur ſpirationi actiuę dicendum per interemptionem minoris quod realiter loquendo pater generat filium de ſua eſſentia & in ſua eſſentia cõmunicando ei eſſentiam ſuam cum omniũ proprietate nõ oppoſita filiationi.Et ideo ſicut filius nõ eſt realiter prius,filius q̃ habẽs eſſentiã diuinã in qua & ex qua genit⁹ eſt à patre,ſic nõ eſt realiter prius filius q̃ habens eſſentiam diuinã cũ ſpiratione quia talis eſt à patre,&talis cõmunicatur ei à patre.Sicut ergo realiter loquendo diuinitas non aduenit filio conſtituto in eſſe perſonali ſed eſt de conſtitutione eius per quam eſt deus ſicut pater & differt ab omniũ eo quod nõ eſt deus ſicut pater. Sic ſpiratio loquẽdo realiter nõ aduenit filio iam conſtituto in eẽ perſonali ſed eſt de conſtitione eius,& per eam eſt ſpirans vt pater, & differt ab omni nõ ſpirãte ſicut & pater:vnde quãuis pater & filius cõſtituantur in eſſe perſonali ſolum per paternitatem & filiationẽ prout pater ſolum diſtinguitur à filio & econuerſo,tamen non prout diſtinguitur perſonaliter à ſpiritu ſancto, immo de perſonali conſtitutione eorum eſt communis ſpiratio. Quod ergo dicitur quod communis ſpiratio non conſtituit aliquam perſonam,verũ eſt de vnica tantũ,ſed conſtituit duas ſcilicet perſonam patris & filij quantum ad diſtinctionem perſonalem quam habent ad ſpiritum ſanctum:ita quod pater vt eſt perſona diſtincta ab omni alia perſona diuina non conſtituitur in eſſe perſonali preciſè per ſolam paternitatem,immo cum ea per ſpirationem: Et idem eſt de filio & filiatione,cõmuni ſpiratione.Et hæc eſt ſententia.Anſelmi de proceſſione ſpũs ſancti in fine. 24. Per idem patet reſpõſio ad aliã rõnem quod pater & filius vt diſtincti perſonalitur à ſpũ ſancto conſtituuntur in eſſe perſonali per actũ ſpirandi quo producunt ſpiritum ſanctum,quanuis pater vt preciſè diſtinctus à filio cõſtituatur à ſola paternitate,&filius vt diſtinctus ſolum à patre conſtituatur ſola filiatione.Et ob hoc pater & filius ſecundũ rõnem intelligendi ſunt priores ſpiritu ſancto quia diſtinctio eorum inter ſe non includit ſpirationem: ſed ſecundum rem pater ſimul eſt pater & ſpirans, & filius ſimul eſt filius & ſpirans: nec eſt ibi realis prioritas aliqua. Si verò quæratur de priori & poſteriori ſecundum rationẽ intelligendi,ſic dicendum eſt quod in diuinis eſt ordo prioris &poſterioris ſecundũ rationẽ cõparando abſoluta inter ſe,& eſſentiã ad relationes & vnã relationem diſparatam ad aliam,& perſonas per eas conſtitutas. Cõſtat enim quod in diuinis præintelligimus intellectum voluntati quorum vtrumque eſt abſolutum: nam ſicut in nobis intellectus realiter prior eſt voluntate: ſic in deo prior eſt ſecundum rationẽ,quia qualem ordinem realem habent aliqua vbi differunt realiter, talem ordinem rõis habent vbi differunt ſolum ſecũdum rationem.Eſſentia autem diuina prę intelligitur cuilibet relatõi, quia cum ipſa ſit communis omnibus perſonis relationes autem non,intellectus eius prior eſt intellectu relationum.Similiter cũ paternitas ſit in patre proprietas conſtitutiua eius ſpiratio autẽ non (ſaltẽ vt diſtinguitur a filio) quia ſi poneretur per impoſſibile quod nõ eſſet perſona tertia in diuinis,adhuc pater eſſet pater & non eſſet ſpirans, patet quod paternitas præintelligitur in patre ſpirationi.&idem de filiatione in filio reſpectu eiuſdẽ ſpirationis,& per eandem rationẽ pater &filius vt ſic,præintelligũtur ſpiritui ſancto· 25 Eſt tamen hic aduertendum quod ordo rationis non ex eodem ſumitur inter oĩa dicta,quia ordo rationis qui eſt in diuinis inter abſoluta(puta intellectum voluntatem conſimilia) non ſumitur ab intellectu niſi comparando deũ ad creaturas in quibus quia talia differunt realiter & vnum eſt realiter prius altero,intellectus concipit quod ſimilia differant in deo ſaltẽ ſecũdũ rationẽ.Et quod habeãt cõſimilem ordinẽ ratio nis,vt alias declaratum fuit,ſed differentia & ordo rationis inter eſſentiam diuinã & relationes & inter relationes diſparatas nec non & perſonas per eas conſtitutas non oportet quod ſumatur ex aliqua cõparatione diuinorũ ad creaturas,quin immo in ipſis diuinis ſecũdũ ſe & ex natura rei eſt ſufficiens fundamentũ concipiendi talẽ ordinẽ. Ob hanc cauſam quidam vocauerunt hunc ordinem ordinẽ naturalis præſuppoſitiõis non quod ſint ibi diuerſæ naturæ quarum vna præſupponat aliã, (quia in diuinis nõ eſt niſi vna natura quæ eſt eſſentia diuina)ſed quia ex ſola natura rei non comparando diuinam naturam creaturis preſtatur ſufficiens fundamentũ quod vnum prę concipiatur alteri:non ſic eſt autem de pure abſolutis, vt dictum fuit. De relationibus autem oppoſitis,& de perſonis per eas conſtitutis vt ſic nõ eſt idem iudicium,quia inter talia nullus eſt ordo prioris aut poſterioris etiam ſecundum intellectum, eo quod talia ſimul ſunt intellectu, quia vnum includitur in intellectu alterius,ratio enim relatiuorũ eſt eſſe ad aliud quod eſt correlatiuũ,& ſic patet qualis ordo prioris &poſterioris ſecundum intellectum eſt in diuinis. d. 2.q.2.

26. AD primũ argumentũ dicẽdũ quod nõ oportet ſic eſſe per oĩa in trinitate increata ſicut eſt in trinitate creata, quia vna nõ perfectè repreſentat aliã immo in pluribus deficit quã aſſimilatur:propter quod licet in trinitate creata ſit prius & poſterius ſecũdũ rem propter diuerſitatẽ naturæ tamen non eſt ſic in trinitate increata in qua eſt vnica natura.Ad ſecundũ dicẽdum quod generatus ex hoc quod eſt principiũ ſpirati non eſt prior ſpirato.Principium enim eſt ex quo aliud nec eſt de ratione principij quod poſt ipſum ſit aliud:nec duratione, nec natura niſi in quibus principium differt eſſentialiter à principiato quod nõ eſt in diuinis.

27. Ad argumentũ in oppoſitũ quanuis concludat verũ de prioritate ſecũdũ rem,tamen de prioritate ſecundũ rationem non eſt ſimile de patre ad filiũ & de vtroq; ad ſpiritũ ſanctũ,quia pater & filius diſtingũtur inter ſe relatiõibus oppoſitis quę ſunt ſimul natura,& intellectu,ſed pater & filius reſpectu ſpũs ſancti conſtituũtur relationibus diſparatis quarum vna põt alteri prę intelligi (vt declaratum fuit)quæ prioritas ſecundum intellectũ ſumitur ſufficienter ex natura rei abſque comparatione ad creaturas, & ob hoc vocata eſt à quibuſdam prioritas naturalis præſuppoſitionis quanuis alijs videatur & non irrationabiliter quod iſte modus loquendi in hac materia ſit improprius & nimis extenſus.

Vtrum ſpiritus ſanctus perfectius procedat à patre quàm à filio.

Quæſtio. II.

Tho.1.q.39.ar.3.ad.2.



AD ſecundum ſic proceditur.Et videtur quòd ſpiritus ſan. pleniùs vel perfectius procedat à patre quàm à filio,quia propter quod vnumquodque tale & illud magis, ſed filius habet à patre quòd ab ipſo procedat ſpiritus ſanctus,ergo magis procedit à patre.

2. IN contrarium eſt quia vbi eſt ſumma æqualitas ibi non poteſt eſſe magis vel minus, perfectius vel imperfectius, quia ſumma æqualitas priuat omnem gradum,ſed in diuinis eſt ſumma equalitas, ergo &c.

3. RESPONSIO. Dicenda ſunt duo.Primum eſt quòd ſpiritus ſanctus non procedit plenius vel perfectius à patre quã à filio. Secundum eſt quòd procedit ex ipſo principalius. Primum patet ſic, vbi non eſt intenſio & remiſsio in principio virtute cuius plura producunt vnumibi productum non eſt perfectius

ctius aut plenius ab vno quã ab altero,ſed principium producendi ſpiritum ſanctum quod eſt vis ſpiratiua non eſt perfectius aut plenius in patre quàm in filio cum ſit in eis vna numero non recipiens intenſionem & remiſsionem,nec rõe eſſentię: nec propter naturã reſpectus ſi reſpectum includat,ergo ſpiritus ſanctus non procedit magis vel plenius à patre quàm à filio. 4. Secundũ patet ſic.principalius eſt ſpirare à ſe quàm ab alio, ſed pater ſpirat à ſe,filius autem ab alio,quia virtutem ſpirandi habet ab alio, ſcilicet à patre, ergo pater ſpirat principalius quàm filius. vnde Auguſtinus.11. de trinitate.cap. 18. dicit ſic. Non fruſtra inquit in hac trinit. non dicitur verbum niſi filius, nec donum niſi ſpiritus ſan.nec de quo eſt genitum verbum & de quo principaliter procedit ſpiritus niſi deus pater, nec ſequitur ex hoc quòd filius habeat aliquod minus patre quia ſpirare vel non ſpirare principaliter non attenditur ſecũdum aliquid abſolutum & eſſentiale,ſed ſolum ſecundum modum habendi vim ſpiratiuam qui modus eſt ſecundum relationem dantis & accipientis.

5. AD argumentum in oppoſitum dicendum quòd propter quod vnum quodque &c.non tenet in agentibus participãtibus eandem formam numero eque perfectè, ſed ſolum in agẽtibus equiuocis : vel vniuocis habentibus eandem formam ſpecie ſecundum diuerſos gradus quorum vnus eſt perfectior altero, vt eſt de calore in igne & in cæteris. In diuinis autem pater & filius habent eãdẽ vim numero ſpiratiuam à patre,& eſt eiuſdem gradus perfectionis licet filius habeat eam à patre. Et ideo principalius habet eam pater quàm filius. Sed non habet perfectius,propter quod poteſt dici quòd pater principalius ſpirat quã filius quia à ſe ſpirat,ſed non perfectius.

Vtrum ſpiritus ſanctus ſit à patre per filium

Quæſtio .III.



D tertium ſic proceditur. Et videtur quòd ſpiri . ſanctus procedat à patre mediante filio:vel per filiũ quia quod conuenit principio & principiato,nõ conuenit eis æque immediatè & primo.Sed ſpirare ſpi.ſanctum conuenit patri & filio ſicut principio & principiato, ergo non conuenit vtrique immediate & primo.Cum ergo non cõueniat filio mediante patre,ergo cõuenit patri mediante filio.

2. CONTRA, cùm aliquis operatur per alium tanquã per medium poteſt fieri conuerſio . Sicut enim rex operatur per Baliuum,ita dicitur Baliuus operari per regem , ſed nullo modo dicitur quòd filius ſpirat per patrem,ergo nec econuerſo ſcilicet quòd pater ſpiret per filium.

3. ITEM vbi non eſt prius & poſterius ibi eſt eque immediate primo , ſed in proceſsione ſpiritus ſancti à patre & filio non eſt prius & poſterius,ergo &c.maior videtur eſſe manifeſta, ſed minor probatur ſic . quia ſi ſpiritus ſanctus procederet prius à patre quàm à filio,ſequeretur quòd bis procederet.Eadẽ enim proceſsione indiuiſibili non poteſt prius & poſterius procedere.

4. RESPONSIO. dicendum quòd in patre & filio reſpectu actus ſpirandi poſſumus conſiderare duo, actus enim ſpirandi egreditur ab aliquo ſuppoſito mediante forma, & ideo actus ſpirandi poteſt referri ad formam quæ eſt ſpirationis principium,vel ad ſuppoſita ſpirantia . Si ad formam quæ eſt ſpirationis principium ſic pater non produ:it ſpiritum ſanctum mediãte filio,ſed immediate producitur ab vtroque. Cuius ratio eſt quia eiuſdem ad ſeipſum non eſt medium , ſed vis ſpiratiua eſt vna & eadem numero in patre & filio , ergo quantum ad hanc vnum non eſt reſpectu alterius in ſpirando ſpiritum ſanctum. Si autem actus ſpirandi compararetur ad ſuppoſita à quibus egreditur. Sic cum inter patrem & ſpiritum ſanctum filius ſit tanquã media perſona virtutem ſpirandi à patre recipiens, poteſt dici quòd pater producit ſpiritum ſanctum mediante filio. ſub eodẽ ſenſu poteſt dici quòd pater producit ſpiritum ſanctum per filiũ

5. Vbi eſt notandum quòd hæc præſuppoſitio per,denotat habitudinem principij hoc poteſt dici dupliciter , vno modo ſic vt illud ſit agenti cui additur vt agat, ſicut dicimus quòd ignis agit per calorẽ: & hoc modo non conuenit patri agere vel producere ſpiritum ſanctum per filium,quia filius nõ eſt principium vel ratio patri vt ſpiret. Alio modo poteſt dicere rationem principij non reſpectu agentis ſed tantum reſpectu producti, ſicut dicimus quòd rex facit hoc vel illud per baliuum , & hoc modo poteſt dici quod pater ſpirat ſpiritum ſanctum per filium eo quod filius habet rationem principij reſpectu ſpiritus ſancti & hoc ipſum habet à patre ſicut baliuus à rege, niſi quòd habet eandem numero cum patre & æque perfectam, quod non eſt in baliuo reſpectu regis.

6. AD primum argumentum dicendum quod aliquid poteſt conuenire principio & principiato æque immediate, quando ratio per quam illud conuenit eis eſt eadem numero in vtroque , ſicut eſt de vi ſpiratiua quæ eſt eadem numero in patre & filio per quam vtrique conuenit ſpirare ſpiritum ſanctũ & æque immediatè : ſed non æque primo ſumendo primum pro principali vt patet ex præcedente quæſtione. 7. Ad argumentum oppoſitum dicendum quod non ſemper recipitur conuerſio cum aliquid dicitur agere per alium : dicimus enim quòd faber agit per martellum,& tamen non dicimus quod martellus agat per fabrum . Et ſimiliter non oportet quod ſi pater ſpirat per filium quod econuerſo filius dicatur ſpirare per patrem, quanuis ſane intelligendo poſſet dici eodem modo quo baliuus dicitur agere per regẽ.Hic enim dicitur quòd baliuus habet poteſtatem & auctoritatem agendi à rege . Et ſimiliter poſſet dici quòd filius ſpirat per patrem non tanquã per medium, ſed quia virtutem & auctoritatem ſpirandi habet à patre. 8. Ad aliud argumentum cum dicitur quòd vbi non eſt prius & poſterius , ibi eſt æque primo & immediate. Dicendum quòd non eſt ibi æque primo accipiendo primum pro principali , quia licet ſimul & vnica virtute pater & filius ſpirent,tamen illam virtutẽ principalius habet pater (quia à ſe habet)quàm filius qui habet ab alio.Eſt tamen ibi æque immediate inſpiciendo virtutem ſpiratiuam,licet reſpiciendo ſuppoſita ſpirantia ſit ibi qualiſcunque ratio medij vt dictum eſt.

Sententia literæ magiſtri Diſtinctionis. XIII.

POſt hæc conſiderandum. Superius magiſter determinauit de ſpiritus ſancti proceſſione modo medio & principio , hîc determinat de proceſsione in comparatione ad generationem quæ comparatio vt magis pateat magiſter quatuor facit principaliter in prima parte. Primo inquirit vtrum ſpiritus ſanctus procedens poſſet dici natus. Et ſoluit. Secundo inquirit quomodo filius natus poſsit dici procedẽs & ſoluit . Tertio quærit quæ ſit differentia generationis & proceſsionis. Quarto quærit vtrum propter hanc differentiam poſſit dici ſpiritus ſanctus genitus.Secunda ibi . Cum igitur ſpiritus ſanctus. Tertia ibi,ſunt item generationi filij. Quarta ibi. Nunc conſiderandum eſt.Et hæc eſt ſententia & diuiſio magiſtri in generali. 2. In ſpeciali ſic procedit magiſter. Et primo quærit quare ſpiritus ſanctus non dicitur natus aut non dicitur filius cum procedat à patre & ſit de ſubſtantia patris. Et reſpondet quòd cum à duobus procedat ſi diceretur natus vel filius eſſet amborum & ita vnus ſe haberet vt pater,alius vt mater quod abſurdum eſt. Deinde quærit cur filius dicatur procedere non ſolum naſci,ſpiritus autẽ ſanctus procedere. Et reſpondet q̃ vterque exit à patre , Sed ſpiritus ſanctus dicitur procedens & non natus , ſicut filius quia exit à patre quomodo datus non quomodo natus,id eſt,per modum liberalitatis,non per modum naturæ. Poſtea ſubdit quòd generatio filij differt à proceſsione ſpiritus ſancti, quia alius eſt modus procedendi à patre vtriuſque , filius enim à ſolo patre procedit, ſpiritus ſanctus ab vtroque . probat per hoc quòd Chriſtus inſuffiando dedit ſpiritum ſanctum , tamen propter auctoritatem originis ſolet patri attribui, & ſubdit quòd omnis generatio eſt proceſsio & non conuertitur,addit etiãm quòd creatura non ſufficit ad ſignificandum perfectam differentiam generationis & proceſsionis, quia vtraque inæſtimabilis eſt. Vltimo quærit vtrum ſpiritus ſanctus dici poſsit ingenitus, & probat per Auguſtinum quòd non, quia dicit Auguſtinus quòd hoc nomen ingenitus ſecundum diſputantium conſuetudinem ſpiritui ſancto non conuenit ne duo patres in trinitate videantur eſſe.Per Hieronymum verò probat quòd poſsit dici ingenitus , & ſoluit magiſter quòd ingenitus poteſt dupliciter accipi,vno modo idem eſt quòd ens non ab alio & ſic non conuenit ſpiritui ſancto. Alio modo ingenitus eſt id quod eſt ab alio non tamen per generationem, & ſic conuenit ſpiritui ſancto, & hoc confirmat per Hieronymum qui non natum attribuit patri & ſpiritui ſancto. Et in hoc terminatur ſententia in ſpeciali.

Vtrum in diuinis ſit aliqua proceſsio.

Quæſtio prima.

Th. 1. q. 27. ar. 1.

Circa

CIrca diſtinctionem iſtam quæruntur tria. Primum eſt vtrum in diuinis ſit aliqua proceſsio. Secundum eſt vtrum generatio filij & proceſsio ſpiritus ſancti ſint emanationes diſtinctæ realiter. Tertium eſt vtrum ſpiritus ſanctus poſsit dici ingenitus. Ad primum ſic proceditur. Et videtur q̃ in diuinis non ſit aliqua proceſsio, quia vel eſſet localis vel cauſalis, non localis quia non eſt ibi motus perſonæ de loco ad locum, nec cauſalis quia in diuinis non eſt cauſa & cauſatum, quare &c. 2. Item ſi in diuinis aliqua eſſet proceſsio, aut eſt eadem cum generatione tãtum & ita non conueniret ſpiritui ſancto quod non eſt verum cũ dicat Athanaſius in ſymbolo quòd ſpiritus ſanctus non eſt genitus ſed procedens, aut diuiditur contra generationem. Et ita nõ conueniret filio quod ſimiliter non eſt verum, cum filius dicat Ioan. 8. Ego enim ex deo proceſsi & veni. aut eſſet in plus & tunc vt videtur non deberet appropriari ſpiritui ſancto, quare &c.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Ioan. 15. Cum venerit paraclytus quem ego mittam vobis ſpiritum veritatis qui à patre procedit.

4. RESPONSIO. duo ſunt hic declaranda. Primum eſt quomodo proceſsio ſit in diuinis. Secundum eſt quare appropriatur ſpiritui ſancto. vtrunque enim in argumẽtis tangitur. Quantum ad primum ſciendum eſt quòd nomen proceſsionis videtur primo fuiſſe impoſitum ad ſignificandum motum progreſsiuum animalium quo mouent ſeipſa, & ſic dicitur proceſsio quaſi propter virtutẽ inceſsio. Inde tranſlatum eſt ad ſignificandum omnem localem motum & mutationem quę eſt ex quodam in quiddam. Et poſtremo ad omnem emanationem ſecundũ quòd aliquid eſt ab alio vt à cauſa ſua vel principio. dicimus enim quòd effectus procedit à ſua cauſa, & vniuerſaliter quælibet res procedit à ſuo principio, nullo autem dictorum modorum proceſsio eſt in diuinis niſi tantum vltimo modo, & hoc excluſis imperfectionibus quæ ſunt ex proceſsionibus creaturarum ex cauſis ſuis quæ ibi ſunt ratione motus, aut mutationis, aut diuerſitatis eſſentiæ, vt in creatione quibus excluſis de ratione proceſsionis ſolum eſt quòd procedens ſit ab alio. Excluſis enim ab actione omni motu ex mutatione & innouatione remanent ſoli reſpectus à quo aliud & quod ab alio, hæc autem reperiuntur in diuinis, ergo &c. Ex quo patet primo quòd proceſsio ſolum dicitur in diuinis de emanatione paſsiua, quia illi ſolum conuenit procedere cui conuenit ab alio eſſe, hoc autem non conuenit, niſi producto, ergo proceſsio non conuenit niſi producto. Secundo patet quòd proceſsio quantum eſt de vi nominis communis eſt emanationi filij & ſpiritus ſancti quia eſſe ab alio eſt commune filio & ſpiritui ſancto, ergo & proceſsio, & ſic patet primum.

5. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd licet proceſsio vt ſtatim dictum eſt quantum eſt ex vi nominis communis ſit filio & ſpiritui ſancto, tamen appropriatur emanationi ſpiritus ſancti, emanatio enim filij habet proprium nomen & vocatur generatio. Ratio autem appropriationis eſt triplex, vna eſt penuria nominum in his quæ pertinent ad ſpiritum ſanctum. Et ideo emanatio eius retinet cõmune nomen cum deficit proprium. 6. Secunda eſt ex conuenientia nominis proceſsionis. Significat enim primo modo motum voluntarium accipiendo voluntatem pro appetitu ſequente cognitionem, ſpiritus autem ſanctus procedit per modum voluntatis. Et ideo conuenienter appropriatur ei nomen proceſsionis. 7. Tertia quia ſpiritus ſanctus procedit à pluribus quàm filius. procedit enim non ſolum à non procedẽte vt filius qui eſt à ſolo patre, ſed etiam à procedente & non procedente, quia procedit à patre & filio, propter quod quaſi per excellentiam competit ei proceſsio. 8. AD primum argumentum dicendum quòd non eſt in diuinis proceſsio localis & cauſalis propriè loquendo, quia cauſa & cauſatum non ſunt ibi, ſed eſt ibi proceſsio quæ eſt principiati à ſuo principio. 9. Ad ſecundum dicendum quòd proceſsio communis eſt emanationi filij & ſpiritus ſancti, ſed propter dictas cauſas appropriatur emanationi ſpiritus ſancti.

Vtrum generatio filii & proceſsio ſpiritus ſancti ſint emanationes diſtinctæ.

Quæſtio Secunda.

Th. 1. q. 29. ar. 3. & 4. & q. 28.

AD ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quòd generatio filij & proceſsio ſpiratus ſancti non ſunt emanationes realiter diſtinctæ, quia in rebus perfectis non eſt niſi vnus modus communicandi naturam ſicut in homine & in animalibus perfectis quamuis in imperfectis vt in muribus aliud ſit, ſed diuina natura eſt perfectiſsima, ergo nõ eſt niſi vnus modus communicandi eam. Non ſunt ergo in diuinis plures proceſsiones realiter diſtinctæ. 2. Itẽ ſi inter proceſsiones eſſet in diuinis realis diſtinctio aut eſſet ex parte eſſentiæ, aut ex parte relationum cum non ſint plura in diuinis, non ex parte eſſentiæ, quia illa eſt vna tantum, nec ex parte relationum, quia ſecundum Boëtium de trin. omnia in diuinis ſunt vnum vbi nõ obuiat oppoſitio relationis, ſed inter proceſsiones non eſt oppoſitio relationum, ergo nec realis diuerſitas.

3. IN contrarium eſt, quia ſecundum vnam proceſsionem eſt tantum vnum procedens, ſed in diuinis ſunt duæ perſonæ procedentes realiter diſtinctæ, ergo ſunt duæ proceſsiones realiter diſtinctæ.

4. RESPONSIO, cum proceſsio in diuinis non ſit motus vel mutatio media inter perſonam procedentem & illam à qua procedit, ſed dicat ſolum reſpectum vt quod eſt ab alio cui reſpondet oppoſitus reſpectus vt à quo eſt aliud qui reſpectus conſtituunt perſonas & diſtingunt, patet quia generatio actiua eſt idem quod paternitas vel relatio paternitatis, & generatio paſsiua eſt idem quod filiatio vel relatio filiationis. Spiratio autem ſiue actiuè ſiue paſsiuè accepta eſt idem cum relationibus correſpondentibus, niſi ergo velimus gratis contendere non eſt aliud quærere de diuerſitate iſtarum proceſsionum ſecundum rem q̃ quærere de diuerſitate relationum, licet aliam rationem intelligendi habeant hæc & illa, poſſumus ergo comparare generare ad generari & ſpirare ad ſpirari, & ſic manifeſta eſt iſtorum realis diuerſitas cum includant formalem oppoſitionem vt de ſe patet, ſicut manifeſta eſt realis differentia inter paternitatem & filiationem, & inter relationem ſpirationis actiuæ & relationem ſpirationis paſsiuę quæ directè ſibi inuicem opponuntur. Vel poſſumus comparare gẽnerare ad ſpirare & generari ad ſpirari, & ſic difficilius eſt aſsignare quomodo differunt cum non opponãtur formaliter, ſicut difficile eſt aſsignare quomodo differunt paternitas & communis ſpiratio & ſimiliter quomodo differunt filiatio & ſpiratio paſsiua. Circa quod procedetur ſic̃, quia primo proponetur quidam modus qui à multis reputatur verus. Et ſecundo arguetur contra illum modum. Et reſpondebitur ad rationes probantes illum. Et tertio ponetur alius modus quem etiam multi ponunt.

5. QVANTVM ad primum ſciendum, quòd quidam dicũt quòd generare & ſpirare non differunt realiter, generari tamen & ſpirari differunt realiter, quod probant ex duabus ſuppoſitionibus quales declarauerunt. Prima eſt, quòd ea quæ ſunt in diuinis in eodem ſuppoſito non differunt aliquo modo realiter. Secunda eſt quòd in diuinis non eſt differentia realis niſi per relationes oppoſitas. Prima probatur tripliciter. Primo ſic, vbicunque ſunt plura realiter diuerſa quorum quodlibet eſt ſubſiſtens ibi plura ſunt ſuppoſita (quia ſuppoſitum non videtur plus includere niſi aliquid ſubſiſtens ab aliis diſtinctum.) Sed in diuinis vbicunque ſunt plura realiter diuerſa ibi quodlibet eorum eſt ſubſiſtens, quia in diuinis nihil eſt inhærens ſecundum rem alioquin eſſet ibi compoſitio, ergo in diuinis vbicunque ſunt plura realiter diuerſa ibi ſunt plura ſuppoſita neceſsario, non poſſunt ergo differre realiter quæ ſunt in eodem ſuppoſito.

6. Secundo ſic, quæcunque prædicantur de ſe inuicem non ſolum in concreto, ſicut in creaturis, ſed etiam in abſtracto ſunt idẽ realiter, ſed in diuinis quæcunque ſunt in eodem ſuppoſito prædicantur de ſe inuicem non ſolum in concreto ſicut in creaturis, ſed etiam in abſtracto, ergo ſunt idem realiter. 7. Tertio ſic, ſicut ſe habet eſſentia ad omnia quæ ſunt in diuinis, quia eſt omnibus communis, ita ſe habet quodcũque aliud quod eſt pluribus cõmune ad ea quibus eſt commune, ſed eſſentia diuina nõ ponit innumerum realem cum aliquo quod ſit in diuinis, quia cũ omnibus ſtat in eodem ſuppoſito, ergo ſimiliter alia quæ ſunt pluribus ſuppoſitis communia (vt communis ſpiratio quæ conuenit patri & filio) non ponit innumerum realem cum aliquo quod ſit in patre & filio, ſed eſt vnum realiter cum omni eo quod cũ ipſa eſt in eodem ſuppoſito, ſimiliter eſt de omnibus quæ ſunt in eodem ſuppoſito. 8. Secunda ſuppoſitio probatur dupliciter. Primo ſic. Quæcunque ſunt incompoſsibilia in eodem ſuppoſito habent inter ſe aliquam oppoſitionem, vnde & formæ quæ ſunt incompoſsibiles includunt aliquo modo naturam priuationis & habitus, ſed vt ſtatim eſt oſtenſum quæcũque diſtinguntur realiter in diuinis ſunt incompoſsibilia in eodem ſuppoſito, ergo quæcunq; diſtinguntur in diuinis realiter habent inter ſe aliquã oppoſitionẽ, ſed non eſt ibi oppoſitio niſi relationũ originis, ergo

ergo &c. 9. Secundo ſic illa quæ conueniunt in omnibus in quibus non opponuntur non poſſunt differre niſi per oppoſitionem, ſed in diuinis ſuppoſita conueniunt in omnibus in quibus productæ non opponuntur, quod patet per Anſelmum qui dicit quòd perſona producens neceſſario communicat perſonæ productæ omnia in quibus ei non opponitur, ergo nulla poteſt eſſe in diuinis realis differentia niſi per oppoſitionem.

10. His duabus ſuppoſitionibus ſic probatis faciliter probant principale intentum. Et primo quòd generare & ſpirare non differunt realiter, quia quæ ſunt in eodem ſuppoſito non poſſunt in diuinis differre realiter, ſed generare & ſpirare ſunt in eodem ſuppoſito, ſcilicet in patre, ergo &c. Per eandem rationem dicunt quòd generari & ſpirare non differunt realiter, quia conueniunt filio. 11. Item quæ non habent oppoſitionem non diſtinguntur realiter, ſed ſpirare non habet oppoſitionem ad generare nec ad generari, ideo non diſtinguntur realiter ab eis. minor de ſe patet, & maior etiam per ſecundum ſuppoſitum, quare &c.

12. Item ſi generare & ſpirare differunt realiter cum conſtet quòd generari & ſpirari realiter differant ſequitur quòd in diuinis eſſet quaternitas rerum. Hoc autem vt iſti dicunt eſt erroneum & condemnatum in concilio generali, vt habetur extra de ſumma tri. & fi. ca. c. damnamus, vbi dicitur quòd in deo ſolum modo ternitas non quaternitas eſt, quare &c. 13. Secundo probãt quòd ſpirari differt realiter à generari ſic, quæ includunt oppoſitionem relatiuam ſunt realiter diuerſa, ſed generari & ſpirari includunt oppoſitionem relatiuam, ergo &c. Maior patet ex precedentibus. minor probatur, quia productum & producẽs inquantum huiuſmodi opponuntur relatiuè, ſed ſpiratus eſt per ſe à genito vt demonſtratum fuit in precedẽte diſtinctione, ergo oppo-
q. 1. nuntur relatiuè, & per conſequens generari & ſpirari relatiuè opponũtur cum idem ſit iudicium de emanationibus & terminis earum vt ſupra dictum fuit: Si tamen ſpiratus opponitur genito, quia eſt ab ipſo neceſſe eſt quòd opponatur generãti, quia eſt ab ipſo ſaltem mediante genito, & ita ſpiratus differt realiter à genito & ſpirante & ſpirari à generari & generare, quia aliquo modo opponuntur, & hæc eſt opinio & hoc quantum ad primũ.

14. QVANTVM ad ſecundum ſciendum, quòd aliis & magnis viſum eſt, & adhuc videtur quòd prædicta opinio deficit in poſitione & in rationibus poſitionis. In poſitione quidem quantum ad hoc quòd ponit quòd generare & generari nullo modo differunt realiter à ſpirare, nec per conſequens paternitas & filiatio differunt realiter à communi ſpiratione, quia idem eſt iudicium de emanationibus & relationibus, vt à principio dictum fuit. Quod patet primo ſic, illa quæ non poſſunt conuenire eidem reſpectu eiuſdem non ſunt vnum & idem realiter (ſaltem re relata) quia relationis eſt ad aliud eſſe, ſed ſpirare vel generare vel generari non poſſunt conuenire eidem reſpectu eiuſdem, generare enim competit patri reſpectu filij tantum: Spirare autem non competit patri reſpectu filij, ſed ſolum reſpectu ſpiritus ſancti. Rurſus generari & ſpirare competunt filio, ſed generari tantum reſpectu patris, ſpirare tantum reſpectu ſpiritus ſancti, ergo ſpirare non eſt idem realiter ſaltem re relata cum generare & generari. 15. Secundo ſic, ſicut ſe habet generare ad generari ita ſpirare ad ſpirari, ergo permutata proportione ſicut ſe habet generare ad ſpirare ita ſe habet generari ad ſpirari, ſed generare & ſpirare non differunt realiter vt iſti dicunt, ergo nec generari & ſpirari cuius oppoſitum dicunt.

16. Tertio ſic, & eſt ad idem. duabus relationibus diſparatis ſpecie vel quaſi ſpecie differentibus correſpondent duæ relationes diſparatæ ſpecie vel quaſi ſpecie realiter differentes, ſed generari & ſpirari ſunt duæ relationes ſpecie vel quaſi ſpecie differentes realiter, ergo relationes quæ eis correſpondent, ſcilicet generare & ſpirare ſpecie vel quaſi ſpecie differunt, & ita realiter differunt cum ſint relationes rei non rationis. maior patet quia eadem relatio ſecundum ſpeciem non opponitur pluribus relationibus ſecundum ſpeciem. minor etiam de ſe patet, & ex dicto aduerſariorum, quare &c. 17. Quarto ſic, quæcunque vni & eidem ſunt eadem, inter ſe ſunt eadem ſaltem illo modo quo ſunt eadem in tertio, & hoc eſt neceſſarium cum oppoſitum implicet contradictionem. Cum ergo ſecundum iſtos generare & generari ſint idem cum ſpirare non ſolum re abſoluta, ſed etiam re relata, ſequitur quòd generare & generari ſint idem inter ſe non ſolum re abſoluta ſed etiam re relata, & ita eſſent pœnitus idem quod eſt abſurdum cum opponãtur inuicem, ergo illud eſt abſurdum ex quo ſequitur, ſcilicet quòd ſpirare ſit idem realiter cum generare & generari vt ipſi ponunt. 18. Quinto ſic, ab vna actione non poſſunt eſſe immediate duæ paſſiones, ſed generari & ſpirari ſunt duæ paſſiones vel emanationes dictæ paſſiuę, ergo non poſſunt eſſe ab vnica actione immediate, ſed generari immediate eſt à generare, & ſpirari eſt immediate à ſpirare, ergo generare & ſpirare non ſunt vnica actio realiter differentes ſicut & paſſiones eis correſpondentes.

19. Sexto ſic, impoſsibile eſt eſſe eandem relationem producentis & producti etiam ſi idem ſit producens & productum reſpectu diuerſorum, verbi gratia dato quòd ſpiritus ſanctus eſſet filius filij (ſicut contingit in humanis eundem hominem eſſe patrem & filium reſpectu diuerſorum) tamen alia eſſet relatio qua diceretur filius, & alia qua diceretur pater, ſed ſpirare & generari ſunt relationes producentis & producti in eodem, ſcilicet in filio, licet reſpectu diuerſorum, ergo impoſsibile eſt q̃ ſint vna relatio, ſed neceſſario ſunt duæ. Idem autem eſt iudicium de relationibus & emanationibus, vt dictum eſt ſupra.

20. Septimo ſic, generare poteſt eſſe in patre ſine ſpirare, quia dato etiam q̃ pater & filius non ſpirarent adhuc pater generaret & filius generaretur, ergo generare & ſpirare non ſunt omnino idem. Si ergo generare & ſpirare ſint omnino idem pater produceret filium per ſpirare, & ſic filius eſſet ſpiritus, quod eſt falſum. 21. Octauo ſic, duæ res abſolutæ & inter ſe realiter diſtinctę non poſſunt eſſe idem realiter cum aliqua re abſoluta, ergo duæ relationes realiter inter ſe diſtinctæ (vt paternitas & filiatio) non poſſunt eſſe idem realiter cum aliqua relatione (puta cum communi ſpiratione). Patet ergo ſic quòd iſta opinio deficit in poſitione, deficit etiam in rationibus poſitionis. Et primo quidem in ſuppoſitionibus deinde in rationibus deductis ex eis. Prima quidem ſuppoſitio neganda eſt, cum directè aſſumat id quod probare intendit. Aſſumit enim quòd illa quæ ſunt in eodem ſuppoſito non poſſunt differre realiter, hic autem quæritur vtrum generare & ſpirare in patre differant realiter. 22. Ad probationes huius ſuppoſitionis reſpondendum eſt. ad primam cum dicitur quòd vbicunque ſunt plura realiter diſtincta quorum quodlibet eſt per ſe ſubſiſtens ibi ſunt plura ſuppoſita. Dicẽdum, quòd huic maiori eſt addendum quòd quodlibet illorum ſit incommunicabile, nam in diffinitione perſonæ ponitur quòd eſt incommunicabilis, ſpiratio autem actiua eſt communicabilis pluribus, videlicet patri & filio, propter quod non eſt diſtinctum ſuppoſitũ ſeu diſtincta perſona à patre & filio in quibus eſt.

23. Secundo, quia ſi intelligitur in minore propoſitione, quòd vbicunque ſunt plura realiter diſtincta quodlibet eorum eſt per ſe ſubſiſtens, falſum quidem eſt, quia non eſt niſi vnum ſubſiſtens in diuinis & eſt abſolutum vt probat Auguſtinus. 7. de trinitat. quamuis enim ſuppoſitum diuinum ſit illud quod ſubſiſtit, tamen per aliud formaliter eſt ſuppoſitum diuinũ & per aliud ſubſiſtit. Eſt enim formaliter ſuppoſitum per proprietatem relatiuam per quam diſtinguitur ab aliis ſuppoſitis, ſed ſubſiſtit per ſolam eſſentiam vel ſubſtantiam quæ eſt vna numero & indiſtincta in omnibus propter quod eſſe ſubſiſtens nihil facit pluralitatem ſeu ad diſtinctionẽ ſuppoſitorum diuinorũ, ſed ad oppoſitionẽ incõmunicabilitatis. 24. Tertio quia relationes inquantum diſtingunt perſonas formaliter non ſubſiſtunt nec perſonæ per eas, alioquin eſſent ibi plura ſubſiſtentia, ſed perſonæ ſunt quæ ſubſiſtunt, ratio autem per quam ſubſiſtunt eſt ſola eſſentia.

25. Ad ſecundum dicendum quòd minor aſſumit quod quæritur quando dicit quòd hæc eſt vera paternitas eſt communis ſpiratio, vel quòd filiatio ſit communis ſpiratio, hoc etiam negant qui tenent oppoſitum, & prima facie etiam apparet cuilibet eſſe negandum. 26. Ad tertium dicendum q̃ non eſt ſimile de eſſentia reſpectu relationum & de communi ſpiratione reſpectu paternitatis & filationis, quia eſſentia eſt quid abſolutum, communis autem ſpiratio eſt relatio, magis tamen implicat oppoſitum q̃ vna relatio ſit duæ relationes quàm q̃ vnum abſolutum ſit plura relata quanquam vtrunque ſit ad intelligendum nimis difficile, adhuc eſſentia diuina ſecundum rationem ſuam & abſolutorum ſuorum eſt infinita, propter quod poteſt plures relationes cum ſua vnitate includere, ſed nulla relatio ſecundum propriam rationem relationis eſt finita vel infinita (vt aliàs efficaciter probatum eſt.) Et ideo vna relatio nõ poteſt ſic includere intrinſecè & identicè plures relationes ſicut eſſentia, de differentia etiã eſſentiæ diuinæ & relationum dicetur infra diſt. 33. vbi oſtẽdetur q̃ non differunt ſolum ſecundũ conceptũ noſtrum nec ſecundum differentiam nominum, ſed ex natura rei, quæ differentia vtrum debeat dici realis vel non patebit poſtea. 3. d. 1. q. 3. num. 12.

27. Secunda etiam ſuppoſitio ſimiliter calumniam patitur, licet enim in diuinis non ſit diſtinctio ſecundum ſuppoſita niſi per relationes oppoſitas vt ſatis deductum fuit prius, diſtin. 11. tamen in eodem ſuppoſito eſt aliquorum realis diſtinctio per diſparata. Et quòd arguitur contra hoc, dicendum eſt ad primum per interemptionem minoris. Non enim ſunt incompoſsibilia in eodem ſuppoſito quæcunque realiter diſtinguntur, vt ſtatim ſuprà declaratum eſt. 28. Ad ſecundum reſpondendum eſt concedendo maiorem & interimendo minorem. Et ad auctoritatem Anſelmi cum dicit quòd perſona producens communicat perſonæ productæ omne illud in quo ei non opponitur. dicendum quòd hoc eſt intelligendum

de aliis à proprietate perſonali, illa enim ſemper eſt incommunicabilis ſicut perſona dicit quid incommunicabile. Omnia autem alia ſunt communicabilia, quæ tamen realiter differunt in eodem ſuppoſito ab eo quod eſt incommunicabile. Ex his de facili ſoluuntur rationes probantes quòd ſpirare ſit idem realiter cum generare & generari. Omnes enim aſſumunt vnam de prædictis falſis ſuppoſitionibus: ſcilicet quòd ea quæ ſunt in eodem ſuppoſito non poſſunt differre realiter, aut quòd in diuinis nulla ſit realis diſtinctio niſi per oppoſitiones relatiuas, vt patet intuenti rationes adductas. 2. Ad tertiam rationem ſumptam ex dictis concilij ad quam confugiunt aliis rationibus tota liter eis deficientibus, reſpondendum eſt, & dicendum quòd illud concilium non condemnat expreſſe niſi quaternitatem perſonarum concomitatiue, tamen condemnat quaternitatem rerũ inter perſonas & eſſentiam, ſed quaternitatem realem relationum realium inter ſe non condemnat nec expreſſe nec concomitatiue. quòd non condemnetur expreſſe niſi quaternitas perſonarum, patet ſic. intelligentia dictorum excauſis eſt aſſumenda & dicenda ſecundum Hilarium & recitatur extra de regulis iuris. Cauſa autem edendi illam conſtitutionem fuit error Ioachim qui reprobatur ibi quantum ad duo, quorum vnum ipſe ponebat, videlicet quòd pater & filius & ſpiritus ſanctus non ſunt vnum in eſſentia & in natura niſi collectiue, ſicut multi homines ſunt vnus populus: & multi fideles vna eccleſia. Quod videbatur probare per multas auctoritates ſcripturæ vt clare patet intuenti textũ illius decretalis. Et hic error ibi condemnatur Aliud autem imponebat magiſtro ſententiarum qui dicit in ſuis ſententiis ꝙ quædam ſumma res eſt pater & filius & ſpiritus ſanctus, & illa non eſt generans neque genita neque procedens, vnde ex hoc aſſumebat Ioachim quòd magiſter ſententiarum non tam trinitatem quàm quaternitatem aſtruebat in deo videlicet perſonas & illam communem eſſentiam quaſi quartam, hæc ſunt verba decretalis de quibus apparet ꝙ ille imponebat magiſtro ſententiarum quòd ipſe ponebat quaternitatem perſonarum. Nam ſecundum intellectum ſuum videbatur, ſibi quòd quantum differt pater à filio & vterque à ſpiritu ſancto, quia vnus eſt generãs & non genitus, alius non generãs ſed genitus, tertius nec generans nec genitus ſed procedens: tantum differebat eſſentia cõmunis quæ non eſt generans vt pater nec genita vt filius nec procedens vt ſpiritus ſanctus à quolibet illorum & ab omnibus ſimul, vnde textus decretalis ſtatim allegatus dicit quòd ipſe aſſerebat quòd magiſter. Petro non tam trinitatem quàm quaternitatem aſtruebat in deo & exponit qualem videlicet tres perſonas & eſſentiam quaſi quartam, ad quod refertur illud quartam? vtique ad perſonam de qua immediate præmiſerat tres perſonas, ſed textus non addidit & eſſentiam quaſi quartam perſonam, quia ex præcedenti clare intelligebatur, & quia clauſula dictaminis obuiabat. De hac autem quaternitate perſonarum excuſat decretalis magiſtrum. Petro ſic dicens, nos autem ſacro approbante concilio credimus & confitemur vna cum Petro quòd vna quædam res eſt incomprehenſibilis quidem & ineffabilis pater & filius & ſpiritus ſanctus tres ſimul perſonæ ac ſigillatim quælibet earundem. Et ideo in deo ſolummodo ternitas eſt & non quaternitas, hæc ſunt verba decretalis. Ecce qualem trinitatem affirmat, ſcilicet ternitatem perſonarum quam exprimit, & conſimilem quaternitatem negat, nec expreſſe poteſt aliud haberi ex dicta decretali conſiderando tam cauſam concilij in hoc caſu quàm verba decretalis. Satis enim rationabiliter diceretur quòd per verba decretalis quibus dicitur quod in deo ſolummodo eſt, ternitas & non quaternitas refertur ternitas ad vnum ſcilicet ad ternitatem perſonarum prout ibi exprimitur, & quaternitas referatur ad aliquid amplius quantum eſt ex vi verborum: Et ſic patet quòd ibi non cõdemnatur expreſſe niſi quaternitas perſonarum, veruntamen condemnatur ibidem concomitatiue quaternitas rerum inter perſonas & eſſentiam, quia cum eſſentia includatur intrinſecè in perſona & verificetur de ea & econuerſo dicendo quod pater eſt eſſentia & eſſentia eſt pater & ſic de aliis perſonis, eſſentia non poteſt ponere innumerum rerum cum quacunque perſona quia eſt de intraneitate reali cuiuſlibet perſonæ, propter quod ſicut non eſt inter perſonas & eſſentiam quaternitas perſonarũ ſic nec quaternitas rerum. Sed quia vna relatio non includitur in intraneitate alterius nec de pluralitate relationũ diuinarum ſe intromiſit conciliũ quin immo omnes doctores fatentur quatuor relationes reales eſſe in diuinis, ideo nec directè nec expreſſe nec concomitatiuè condemnatur ibi quaternitas realiũ relationum & dicere oppoſituum eſt adinuentio irrationalis cũ ſolennes doctores quos non latuit prædicta decretalis poſuerũt quòd paternitas & cõmunis ſpiratio differunt in patre realiter.

30. Item aduertant illi qui friuola & leui ratione volunt probare quod illa decretalis, damnamus excludat quaternitatem realium relationum quam efficaci ratione conuincimus, eos eam in hoc male intelligere, quia conſtat quòd diuina ſpiratio quædam relatio realis eſt & vnica ſicut concilium generale Lugdunen. determinat extra de ſumma trinitate & fide ca. c. fideli libro. 6. Ex quo ſic arguitur ſicut ſe habet abſolutum ad abſoluta ita relatio ad relationes, ſed eſſentia diuina vna exiſtens quantuncunque ſit infinita non poteſt eſſe eadem realiter cum pluribus abſolutis realiter inter ſe differentibus immo hoc ponere eſſet contradictio, ergo fortiori ratione ſpiratio actiua exiſtens vnica relatio vt iam patet ex determinatione concilij, quæ etiam vt relatio eſt non eſt infinita ſimpliciter, alioquin eſſent plura infinita ſimpliciter & plures infinitates non poſſunt eſſe eædem realiter cum paternitate & filiatione quę ſunt plures relationes inter ſe realiter differentes, & ſic iſti male exponentes concilium primum impingunt in ſecundum, vnde credo quòd de differentia relationum diſparatarum nihil eſt determinatum per quodcunque concilium, ſed eſt materia opinabilis & pro & contra, & quod cum determinatione vltimi concilij Lugdun. magis concordat opinio ponens eas differre realiter quàm oppoſita, veruntamen ſi Etiam Romana eccleſia cuius eſt concilia condere & interpretari determinaret certam perſonam in hac materia vel in quacunque alia tangente fidem vel bonos mores illam partem abſque vlla hæſitatione vellem tenere. Et ſi quid docui vel ſcripſi vel in poſterum docuero vel ſcripſero cuius oppoſitum prædicta ſancta Romana eccleſia diffiniuerit vel diffiniet eſſ ſentiendum, illud reuoco & volo pro reuocato haberi. Interim cum opinionibus doctorum diſputans. 31. Quòd vero poſtea probant quòd generari & ſpirari differunt realiter verum quidẽ eſt ſed non bene probatur: oſtenſum enim fuit ſatis diffuſe in præcedente diſtinctione quòd ſpiritus non eſt per ſe directe à genito vel à generante vt iſti dicunt, ſed indirectè & concomitatiue & illud facit quòd differant ſecundum ſuppoſitum ſine qua differentia adhuc poſſent differre realiter ſi eſſent in eodem ſuppoſito ſicut generare & ſpirare, & hoc tantum dictum ſit de ſecundo.

32. NVNC reſtat tertium, ſcilicet vt declaretur veritas quæſtionis. Eſt ergo intelligendum quòd generare & ſpirare realiter differunt, ſimiliter generari & ſpirari. Ratio autem huius differentiæ non eſt ſumenda ex parte ſuppoſitorum, tum quia in diuerſis ſuppoſitis inuenitur aliquid vnum & idem numero vt eſſentia diuina & cõmunis ſpiratio in patre & filio. Et rurſus in eodem ſuppoſito ſunt plura quæ realiter differunt, tum quia ſuppoſita non poſſunt eſſe prima diſtinguentia. Cuius ratio eſt, quia prima diſtinguentia debent differre ſe ipſis & ſecundum ſe tota, quia ſi in aliquo conuenirent & in aliquo differrent non eſſent primæ differentiæ, ſed conſtitutæ ex primis differentiis cum aliquo alio, ſed ſuppoſita non differunt ſecundum ſe tota, ſed conueniunt in aliquo, ergo non ſunt prima diſtinguentia, nec ex diffinitione eorum ſumenda eſt cauſa & ratio diſtinctionis aliorum licet aliquale argumentum diſtinctionis quandoque poſſet ſumi ex his tanquam à poſteriori. 33. Item nec ratio diſtinctionis proceſsionum vel relationum (quia idem eſt iudicium in re vt prius dictum eſt) totaliter ſumenda eſt natura oppoſitionis, quia licet omnia oppoſita ſint diſtincta, tamen non omnia diſtincta ſunt oppoſita, neque in formis abſolutis neque in relationibus, vt patet in creaturis. In plus enim eſt diſtingui quàm opponi. Cũ ergo relationes ſecundum proprias rationes maneant in diuinis poterit inueniri in eis aliqua diſtinctio quæ non erit ratione cuiuſcunque oppoſitionis ſicut eſt inter paternitatem & communem ſpirationem, vel inter generare & ſpirare.

34. Et ſi quæratur ratio diſtinctionis iſtorum, dicendum quòd ſe ipſis diſtingunt & non per aliud, alioquin eſſet abire in infinitum, ſed huiuſmodi relationes ſunt quædam prima ſimplicia, ergo ſe ipſis diſtinguntur & non per aliquid aliud. veruntamen in his eſt quædam varietas, quia omnes relationes ſeipſis differunt adinuicem realiter, ſed quædam ſpecialiter differunt ſecundum ſuppoſita & illæ ſunt tantum inter quas eſt oppoſitio directe, vt eſt inter generare & generari & ſimiliter inter ſpirare & ſpirari, vel inter quas eſt oppoſitio indirectè & concomitatiuè ſicut inter generare & generari, ex vna parte & ſpirari ex alia vt declaratum fuit in præcedente diſtinctione, ita quòd oppoſitio non eſt eis ratio diſtinctionis realis ſimpliciter, ſed tantum illius quæ eſt ſecundum ſuppoſitum ſpecialiter propter incompoſsibilitatem oppoſitorum in eodem ſuppoſito. Sic ergo patet quomodo differunt proceſsiones & relationes diuinæ.

35. AD primum argumentum dicendum, quòd non eſt ſimile de communicatione naturæ in deo & in creaturis, quia ſicut ex illimitatione naturæ diuinę eſt quòd ipſa numero vna exiſtens poſsit eſſe in pluribus ſuppoſitis, ſic ex eodem conuenit ei quòd communicetur emanationibus diuerſis, hæc autem illimitatio non conuenit naturæ creatæ quantuncunque ſit perfecta.

36. Ad ſecundũ dicendũ, ꝙ diſtinctio proceſsionum eſt ex parte relationũ vel potius ipſarum relationũ cum ſint idem realiter

pro

proceſsiones & relationes. Et cū dicitur ꝙ in diuinis omnia ſunt idē vbi non obuiat oppoſitio relationis, dicendum ꝙ Boëtius loquitur de ſola identitate quo ad ſuppoſitū, inter autem proceſsiones eſt oppoſitio indirectè & concomitatiuè. Et ideo differunt ſecundum ſuppoſitum, ſed inter productiones actiuas vt ſunt generare & ſpirare non eſt oppoſitio propter quod licet differant realiter non tamen ſecundum ſuppoſitum.

Quæſtio Tertia.

Vtrum ſpiritus ſanctus poſsit dici ingenitus.

Th. 1. q. 33. ar. 4. Et Infrà d. 28. q. 1.

TErtio quæritur vtrum ſpiritus ſanctus poſsit dici ingenitus. Et videtur ꝙ ſic. quia plus diſtat à ratione generationis pater q̄ ſpir. ſan. quia ſpi. ſan. nec generat nec generatur, pater autē & ſi non generatur tamen generat, ſed ingenitum negat vel priuat generationē, ergo verius poteſt dici ſpi. ſan. ingenit⁹ q̄ pater. 2. Item in litera, & eſt Hieronymi dicitur ꝙ omne quod eſt aut eſt ingenitū aut genitum aut factū, ſed ſpir. ſan. nec eſt genitus nec factus, igitur eſt ingenitus. Item ad negatiuam de prædicato finito ſequitur affirmatiua de præd̄icato infinito cum conſtantia ſubiecti. Sequitur ergo ſpi. ſan. non eſt genitus: ergo eſt ingenitus vel non genitus quod eſt idem.

3. IN contrarium eſt quod dicitur in littera ꝙ ſolus pater eſt ingenitus. Et Auguſt. 15. de trini. ca. 26. dicit ꝙ cum ſpi. ſan. genitum non dicamus dicere tamen ingenitum non audemus, ne in hoc vocabulo duos patres in trinit. vel duos qui non ſunt de alio quiſpiam ſuſpicetur.

4. RESPONSIO. Duo videnda ſunt. Primum eſt qualiter ingenitum ſumatur in diuinis vtrum negatiuè an priuatiue. Secundum erit cui cōpetat eſſe ingenitum & cui non. Quantum ad primū ſciendum ꝙ ingenitū non poteſt ſumi pure negatiue, quia illa quæ ſunt pure negatiua poſſunt verificari tam de ente q̄ de non ente (vt non lapis verificatur de homine & chimera) ſed ingenitum non poteſt verificari de non ente, hæc enim eſt falſa chimera eſt ingenita ſicut iſta chimera eſt iniuſta, ergo ingenitū non poteſt ſumi pure negatiue, reſtat ergo ꝙ ſumatur priuatiuè. Sed tunc occurrunt dubia quia priuatio eſt remotio alicuius aptinati à ſubiecto, ſed in diuinis nihil eſt aptū natum eſſe quod ibi nō ſit, nec amoueri poteſt ꝙa quicquid ibi eſſe poteſt neceſſario eſt, ergo nihil poteſt dici in diuinis priuatiue. propter hoc notādū ꝙ priuatio ad p̄ſens tripliciter dicitur ſicut apparet ex. 5. metaphyſicæ. ca. de priuatione. Dicitur enim vno modo aliquid priuatum propriiſsime quando nō habet quod aptū natum eſt habere ſecundū propriā ſpeciem ſicut homo carens viſu dicitur cęcus propriiſsime quando non habet quod aptum natum eſt habere.

Vide Ricar. d. 13. q. 4. adtertiū in oppoſitum.

5. Secundo modo dicitur aliquid priuatum quādo nō habet illud quod natum eſt habere nō ſecundū ſuam ſpeciem, ſed ſecūndum ſuū genus vtpote quia illud inuenitur in aliquo ſui generis vt talpa dicitur cæca quia non habet viſum qui natus eſt haberi ab aliquo ſub genere animalis licet nō à ſpecie talpę. 6. Tertio modo dicitur aliquid priuatum quia non habet aliquid quod natum eſt haberi licet nō ab eo vel ſecundum ſpeciem vel ſecūdum genus ſicut planta dicitur priuari oculis. Primo ergo modo dicitur aliquid proprie priuatum. Et hoc modo non reperitur priuatio in diuinis ſicut probat argumentum ad hoc tantū. Secundo autem modo reperitur, ingenitū enim priuat generationem quæ nata eſt alicui conuenire de genere ſuppoſitorum diuinorum, ſcilicet filio, & ſic patet primum.

Lege fadū.

7. QVANTVM ad ſecundū ſciendū ꝙ priuationes cognoſcūtur per habitus, ingenitū autē dicit priuationem geniti modo quo dictū eſt ſtatim. Et ideo ex cōſideratione geniti iudicandum eſt de ingenito. Genitum aūt dicit illud quod habet eſſe ab alio per generationē. Quod ergo aliquid dicatur ingenitū poteſt habere duas cauſas veritatis, aut quia omnino nō eſt ab alio aut ꝙa eſt ab alio, ſed non per viā generationis. Primo modo eſſe ingenitū conuenit ſoli patri, quia in genere perſonarū diuinarū ſolus pater eſt à nullo vel nō ab alio. Secundo autē modo prout ingenitū dicitur aliquid quod eſt ab alio nō tamen per generationē, ſed per ſpirationē ſpi. ſan. poteſt dici ingenitus, quia licet ſit à patre & filio non tamen per generationem, ſed per ſpirationem.

8. AD argumentū primum dicendū ꝙ diſtātia à generatione paſsiua facit ꝙ aliquid dicatur ingenitum & nō diſtātia à generatione actiua. Pater autē plus diſtat à generatione paſsiua quàm ſpir. ſan. quia diſtat ſecundum genus eo ꝙ omnino nō eſt ab alio ſecundum aliquā emanationē, Spiritus autē ſanctus diſtat ſolum ſecundū ſpeciem, quia eſt ab alio, ſed nō per generationē. Et ideo in aliquo ſenſu vterque poteſt dici ingenitus, ſed magis pater q̄ ſpi. ſan. 9. Ad ſecundum dicendū ꝙ Hieronymus accipit ingenitum pro omni eò quod eſt nō per generationē ſiue ſit ab alio vt ſpiritus ſanctus ſiue nō, vt pater, & ſic ingenitum dicitur de vtroq;, ſcilicet de patre & ſpiritu ſancto. 10. Ad tertium dicēdum, ꝙ in illo ſenſu quo ingenitū dicitur illud quod eſt ab alio & non per generationē ſpiritus ſanctus poteſt dici ingenitus, in ſenſu autem in quo ingenitum negat vel priuat omnino eſſe ab alio ingenitum cōuenit ſoli patri, & ſic accipit Auguſtinus ingenitum in auctoritate allegata in contrarium.

Diſtinctio. XIIII.

Sententia diſtinctionis. XIIII.

PRęterea diligēter. ſuperius determinauit magiſter de æterna proceſsione ſpiritus ſancti. Hic verò determinat de tēporali eius proceſsione. Et primo determinat de ea. Secundo determinat nomen quod proprium eſt ſpir. ſan. Secunda incipit diſt. 18. ibi, præterea diligenter. Prima diuiditur in duas. Primo determinat de proceſsione eius in generali. Secundo proſequitur modos in ſpeciali proceſsionis ſuæ. Secunda incipit in principio. 16. diſtinct. ibi. Nunc de ſpiritu ſancto. Prima diuiditur in duas. Primo oſtendit ꝙ ſpir. ſan. procedit à patre & filio temporaliter. Secunda inquirit vtrum detur à ſe ipſo. Secunda incipit in. 15. diſt. ibi, hic conſiderandū. Prima pars eſt prę-ſentis lectionis. Et diuiditur in tres. Primo enim determinat intentum. Secundo excludit errorē. Tertio remouet quandam obiectionem. Secunda ibi. Sunt autem alij. Tertia ibi, Hic quæritur vtrum. Ex hæc eſt diuiſio & ſententia in generali. 2. In ſpeciali ſic procedit magiſter. Et proponit primo ꝙ gemina eſt proceſsio ſpir. ſan. vna qua procedit æternaliter à patre & filio, alia qua procedit temporaliter ad ſanctificādū creaturam, vnde ſubdit ꝙ ſpi. ſan. non à patre procedit in filium & à filio in creatura, ſed ab vtroque procedit ad ſanctificationem creaturæ. Et hoc confirmat auctoritate Auguſtini. Hæc autem proceſsio aliquando denominatur proceſsio, aliquando datio, aliquando miſsio. Et hoc oſtendit auctoritate Bedæ & etiam Auguſtini. Poſtea excludit errorem dicētium ꝙ in ſpi. ſan. miſsione ipſe ſpiritus ſanctus non datur, ſed tantum eius dona. Et hoc dicunt ſenſiſſe Bedam qui dicit ſpir. ſan. procedere, tamen ipſius gratia datur, ſed ꝙ ſpiritus ſanctus qui eſt vna in trinitate perſona detur patet, ſpiritus enim ſanctus indiuiſus ſimul plures mentes diſcipulorum infudit quod nō potuiſſet ſi eſſet creatura. Idem etiā probatur auctoritate Augu. ex parte dei dantis qui dat donum ęquale ſibi & addit ꝙ ſpi. ſan. non eſt minor patre & filio ſicut à quibuſdam dicitur. Vltimo quærit vtrum viri ſancti dent ſpiritū ſan. & dicit ꝙ non, quia ſi ſpi. ſanctus à creatura daretur ab illa procederet, vnde in primitiua eccleſia non legitur ſanctos dediſſe ſpiri. ſan. ſed ad eorum orationē & manuū impoſitionem dabatur ſanctus ſpi. & ſubdit ꝙ Chriſtus ſecundum ꝙ homo non dedit ſpiri. ſan. Et excludit quandam obiectionem. Quod enim Apoſtolus dicit ad Gala. ſe dediſſe ſpiritum ſanctum intelligendum eſt ꝙ per eius prædicationem dabatur ſpiri. ſan. Et hoc confirmat auctoritate Augu. Et hæc eſt ſententia lectionis in ſpeciali.

Quæſtio Prima.

Vtrum ſit aliqua proceſsio temporalis ſpiritus ſancti.

Th. 1. q. 43.

CIrca diſtinctionem iſtam quæruntur quattuor. Primum eſt vtrum in diuinis ſit aliqua proceſsio temporalis. Secundum eſt vtrum temporalis proceſsio ponat innumerum cum æterna. Tertium eſt vtrum per proceſsionem tēporalem detur ipſemet ſpiritus ſanctus vel ſolum eius dona. Quartum eſt vtrum ſpiritus ſanctus detur à viris ſanctis. Primo ergo quæritur vtrum ſit aliqua temporalis proceſsio ſpiritus ſancti. Et videtur ꝙ non quia omne quod procedit temporaliter incipit eſſe ex tempore ſi per proceſsionem accipiat eſſe. Sed ſpiritus ſanctus non incipit eſſe ex tempore & tamen per proceſsionem ſuam ex patre & filio accipit eſſe, ergo non procedit temporaliter. 2. Item ſicut ſpiritui ſancto competit procedere ita filio competit generari. Sed filius nō dicitur generatus temporaliter niſi ratione naturæ aſſumptæ, ergo cum ſpiritus ſanctus nullam vnquam naturā aſſumpſit videtur ꝙ nunquam proceſsiſſet temporaliter.

3. IN contrarium eſt quod dicitur in littera, & arguitur per rationem quia contingit aliquem habere ſpiritum ſanctum ex tempore, ſed non habetur niſi procederet ex patre & filio

oportet ergo ponere aliquam temporalem proceſsionẽ ſpi. ſan.

4. RESPONSIO. Primo videndum eſt quid vocamus proceſsionem temporalem. Et ex hoc patebit veritas quæſtionis. Sciendum ergo quod proceſsio temporalis appellatur proceſsio perſonę à perſona ad ſanctificandum creaturam per aliquid in ipſa creatum, vnde Auguſtinus dicit & habetur in litera quòd ſpiritus ſanctus procedit temporaliter quando creaturam ſanctificat. Ex quo quidam acceperunt occaſionem dicendi quòd ſicut proceſsio æterna eſt proceſsio perſonę à perſona, ſic proceſsio temporalis eſt proceſsio alicuius doni creati puta gratiæ vel charitatis à perſona diuina in animam. Quod vtique nõ eſt verũ prout nunc loquimur de proceſsione tẽporali Loquimur enim de proceſsione ſpi. ſanct. qua ſpi. ſan. procedit. Ex hoc autem quòd aliquod donum procedit à ſpiritu ſancto, ſpiritus ſanctus non procedit ſed aliquod donum procedit ex ipſo, ergo proceſsio qua aliquod donum procedit temporaliter à ſpiritu ſancto in creaturis eſt quædam temporalis proceſsio. Sed non eſt temporalis proceſsio ſpiritus ſancti, licet vna non ſit ſine alia vt poſtea patebit. Quid ergo? dicendum quòd temporalis proceſsio ſpiritus ſancti eſt qua procedit à patre & filio in creaturam quod poteſt intelligi dupliciter. Vno modo quòd ſpiritus ſanctus procedat in creaturam tanquam in ſubiectum, ſicut calor procedit ab igne in manum quod eſſe non poteſt, quia ſpiritus ſanctus eſt perſona ſubſiſtens. Alio modo quòd procedat in ipſam tanquam in obiectum amatum & cognitum & aliquo modo habitum. Et hoc quidem fit ex tempore mediante aliquo dono collato creaturæ quod eſt gratia vel charitas, vel aliqua motio per quam creatura conſurgit in cognitionem & dilectionem dei meritoriam & habet deum nouo modo non ſubiectiue in ſe ſed obiectiue & præter hoc habet ipſum vt ſpecialem rectorem & directorem, vnde proceſsio temporalis vltra exitum perſonę à perſona importat ſic eſſe in creatura ſcilicet obiectiue & vt ſpiritualis rector & prouiſor & director. Et hæc duo includit temporalis proceſsio perſonæ diuinę ſicut totum includit ſuas partes, ergo proceſsio temporalis ſpiritus ſancti non dicitur proceſsio alicuius doni à ſpiritu ſancto in creaturam, tamen non eſt ſine ea, quia perſona diuina non ſe habet nouo modo ad creaturam obiectiue niſi quia creatura ſe habet nouo modo ad deum per aliquid ſibi à deo de nouo influxum, ita quod tota nouitas & mutatio eſt in creatura ſecundum rem & ſubiectiue. In deo autem ſolum ſecundum rationem & obiectiuè. Per hoc apparet principale ſcilicet quòd talis proceſsio poteſt dici temporalis & hoc ſic. Illud totum cuius altera pars non eſt ab æterno ſed nouo non eſt æternum ſed nouum & tẽporale, quia totum non eſt niſi exiſtentibus partibus quas totum importat. Sed proceſsio perſonę à perſona vt modo nouo fit in creatura eſt quoddam totum importans duas partes, quarum vna eſt exitus perſonę à perſona, alia eſt perſonam diuinam nouo modo eſſe in creatura. Et hæc pars non eſt æterna, ſed temporalis & noua, ergo hoc totum quod eſt proceſsio perſone à perſona vt nouo modo ſit in creatura non eſt ęternum ſed temporale & nouum. Et ideo dicitur proceſsio temporalis. 5. Sed contra hoc poteſt argui dupliciter. Primo ſic ſicut ſe habet totum ęternum ad ſuas partes, ſic totum temporale ad ſuas. Sed totum non poteſt dici ęternum niſi quęlibet eius pars ſit ęterna, ergo nec totum poteſt dici temporale cuius quęlibet pars non eſt temporalis.

Cũ ergo proceſsio ſpiritus ſancti de qua loquimur habeat duas partes quarum vna eſt æterna, & alia temporalis videtur quòd ſicut non poteſt dici æterna, quia quædã pars eius nõ eſt ęterna, ita non poteſt dici temporalis, quia quædam pars eius non eſt tẽporalis. 6. Secundo arguitur ſic, quia demonſtrato vno cęco & altero videnti ſicut non poteſt verà affirmari quòd ambo ſint cęci, ſed negari poteſt vtrumque, dicendo quòd nec ſunt videntes nec cęci, eodem modo in proceſsione quę includit vnũ ęternum & aliquid temporale, ſicut non poteſt dici quòd ſit ęterna, ſic nec poteſt dici quòd ſit temporalis ſed vtrumque eſt negandum. 7. Et dicendum ad primum quòd non eſt ſimile quod adducitur pro ſimili, quia ad eſſe totius requiritur exiſtentia cuiuſlibet partis. Ad non eſſe autem eius non requiritur quòd quęlibet pars non ſit ſed ſufficit alteram partem non eſſe. Eternum autem dicit illud quod ſemper eſt fuit & erit. Et ideo totius ęterni oportet quamlibet partem ſemper eſſe fuiſſe & fore quod eſt eam eſſe æternam. Sed temporale dicit aliquid ſic nunc eſſe quod prius non fuit ſemper, cum ergo ad non fuiſſe totius ſufficiat alteram partem eius non ſemper fuiſſe & hoc facit ipſum eſſe temporale, patet quod non oportet totius temporalis quamlibet partem temporalem eſſe.

8. Ad ſecundum dicendum quod refert loqui de pluribus pluraliter retentis & vno toto continente plura, quia in pluribus pluraliter eſt verum quod iſti dicunt, non autẽ in toto continẽte plura. Si enim quæreretur vtrum iſta duo ſcilicet proceſſi perſonę à perſona & exiſtẽtia perſonæ diuinæ nouo modo in creatura ſint æterna vel temporalia, neutrum eſſet dicendum, ſed q̃ vnum eſt æternum & aliud temporale. Sed cum quæritur vtrũ hoc totũ quod eſt proceſsio perſonæ à perſona in creaturam ſit æternum an temporale, dicendum q̃ temporale, quia nõ ſemper fuit altera parte quæ ad totum requiritur non ſemper exiſtente, & eſt ſimile. Ponamus q̃ parieti antiquo ſuperponatur totũ tectum nouum, ſi quæreretur vtrũ hæc duo paries & tectum ſint de nouo vel ab antiquo, neutrum eſſet dicendum, ſed dicẽdum eſſet q̃ paries antiquus & tectum de nouo. Sed ſi quęreretur vtrum domus ſit de nouo vel ab antiquo, dicendum eſſet de nouo, eodem modo eſt in propoſito.

9. AD primum argumentum, cum dicitur omne quod procedit temporaliter &c. dicendum q̃ omne quod procedit temporaliter incipit eſſe ex tempore ſi accipiat eſſe per illam proceſsionẽ ſecundum q̃ eſt temporalis. Sed perſona procedens non habet eſſe per proceſsionem vt reſpicit terminũ ad quem ratione cuius eſt temporalis, ſed vt reſpicit principium à quo ratio cuius eſt æterna. 10. Ad ſecundum dicendum q̃ non omnino eſt ſimile de generatione & proceſsione, quia generatio dicit tantum reſpectum geniti ad eum à quo eſt generatio quod eſt principiũ communicandi naturam ipſi genito. Et ideo non ponimus niſi duas generationes in filio ſecundum duas naturas communicatas diuinam & humanam. Sed proceſsio non ſolum dicit habitudinem procedentis ad principium à quo procedit, ſed etiam ad terminum in quem procedit. Et quia hic terminus poteſt eſſe tẽporalis, ideo ratione eius proceſsio eſt temporalis quanquã procedens nullam per hoc temporalem naturam accipiat.

Quæſtio Secunda.

Vtrum proceſsio temporalis ſpiritus ſancti ponat innumerum cum æterna.

Tho. 1. q. 83.

SEcundo quæritur, vtrum temporalis proceſsio ponat innumerum cum æterna. Et videtur q̃ ſic, quæcunque habent adinuicem ordinem numerantur, quia ordo non eſt eiuſdem ad ſe ipſum ſed plurium. Sed proceſsio temporalis habet ordinem ad æternam, quia eſt poſterior ea, ergo ponit cum ea innumerum. 2. Item ſicut ſe habet filius ad generationem paſsiuã ita ſpiritus ſanctus ad ſpirationem paſsiuam, ſed generatio filij æterna & temporalis ſunt realiter duæ generationes, ergo proceſsio ſpiritus ſanct. æterna & temporalis ſunt realiter duæ proceſsiones.

3. IN contrarium arguitur, quia omnis proceſsio ſpiritus ſan. eſt à patre & filio, illa autem non poteſt eſſe niſi vnica, ergo proceſsio ſpiritus ſancti tẽporalis & æterna non ſunt duę proceſsiones ſed tantum vna.

4. RESPONSIO. Si proceſsio temporalis ſancti eſſet proceſsio qua aliquod donum procedit à ſpiritu ſancto in creaturam temporaliter ſicut nõnulli imaginantur, Tunc certum eſſet q̃ proceſsio tẽporalis & æterna eſſent duę proceſsiones realiter differentes, nec mirum, vbicunq; enim ſunt procedentia realiter differentia ibi proceſsiones realiter differunt, ſed ſic eſſet in proceſsione æterna & temporali ſupradicto modo acceptus, ergo &c. minor probatur, quia procedens proceſsione æterna eſt perſona diuina, procedens verò proceſsione tẽporali eſt aliquod donum creatũ & hæc differũt realiter vt de ſe patet. 5. Sed quia hæc opinio reprobata eſt prius, ideo dicendũ eſt realiter q̃ quæſtio poteſt intelligi dupliciter. Vno modo q̃ proceſsio tẽporalis & æterna ponãt innumerũ proceſsionũ, ita q̃ ſint duę proceſsiones realiter differẽtes. Alio modo q̃ ponãt in numerũ non quidẽ proceſsionũ, ſed in qualẽcunq; numerũ rerũ vel rei rationis. Si primo modo intelligatur quæſtio, ſic dico q̃ proceſsio tẽporalis non ponit innumerũ cum ęterna, quia nõ ſunt duæ reales proceſsiones ſed tantũ vna, quod patet ſic, per realẽ proceſsionẽ fit aliquid reale in perſona procedente abſolutũ vel relatum. In diuinis enim perſona quę procedit ab alia per proceſsionẽ habet quicquid habet abſolutũ vel relatũ à perſona à qua procedit, ergo per aliã & aliã realem proceſsionẽ fit aliud realiter in procedẽte, ſed per proceſsionẽ temporalẽ ſpi. ſan. nihil fit reale abſolutum vel relatũ in ſpi. ſan. præter illud quod eſt in ipſo per proceſsionem æternã, ergo proceſsio temporalis non eſt proceſsio realiter diſtincta ab æterna. Et hoc quidem manifeſtum eſt ex prędictis, proceſsio enim ęterna dicit ſolũ exitum perſonę à perſona, proceſsio vero temporalis dicit illud idem cũ nouo reſpectu ad creaturam, & iſte nouus reſpectus nõ poteſt dici ſecundum ſe proceſsio, alioquin cũ pater poſsit habere & habeat quandoque hunc nouum reſpectũ ad creaturam pater diceretur quandoque temporaliter procedere quod eſt falſum, totũ ergo hoc, ſcilicet

proceſsio

proceſsio perſonæ à perſona cum nouo reſpectu ad creaturam dicitur proceſsio temporalis, proceſsio æterna quidē ratione ſolius primi, ſed temporalis ratione ſolius ſecundi, & ita eſt ibi vnica proceſsio quæ eſt æterna ex primo, & dicitur temporalis ex ſecundo. 6. Si autem quæſtio intelligatur ſecūdo modo ſic adhuc dicendū ꝙ proceſsio temporalis & æterna non ponunt innumerum rerum, quia nec ſunt duæ res, nec vna includit ſuper aliā aliquam rem, quod patet, quia præter proceſsionem æternam nihil eſt ibi niſi reſpectus nouus ad creaturā, ille autē reſpectus nō eſt realis, ſed ſolum ſecundū rationem &c. veruntamen licet proceſsio temporalis nō ſit alia res nec aliam rem includat intrinſece, connotat tamen aliam rem intrinſece. Hoc autem donum eſt aliquid in creatura, quia perſona diuina nō ſe habet nouo modo ad creaturam obiectiue niſi, quia creatura ſe habet nouo modo ad deum per aliquid receptum in ea ſubiectiue. Et eſt ſimile deus & deus creans non ſunt duo dij nec duæ res, & tamen deus creans connotat extrinſece aliam rem, ſcilicet creaturam. Similiter eſt in propoſito vt viſum eſt. Si autem quæſtio intelligatur de qualicunq; numero, ſcilicet rei vel rationis, ſic proceſsio temporalis ponit innumerū cum æterna non ita ꝙ vna proceſsio puta æterna ſit tantum res & alia, ſcilicet temporalis ſit tantū ratio, ſed quia ſupra proceſsionem æternam quæ vera res eſt proceſsio tēporalis addit reſpectū ad creaturā quæ eſt ſolū ſecūdū rationē. 7. AD primum argumētum dicendū ꝙ ordo proceſsionis tēporalis ad æternam eſt ſolū ratione connotati, ex quo conſurgit circa perſonā diuinam procedentem reſpectus nouus, licet ſecūdum rationem & per cōſequens numerus rei & rationis vel eiuſdem accepti ſolum ſecundū rem ad ſeipſum acceptū ſecundū nouam rationem. 8. Ad ſecundū dicendū ꝙ generatio filij æterna & tēporalis nō ſolum diſtinguntur per reſpectum rationis ſuperadditum ſicut proceſsio ſpi.ſan. tēporalis & æterna, ſed per diuerſas naturas acceptas per hanc generationem & illam, ideo generationes realiter diſtinguntur ſicut naturæ per eas acceptæ: non ſic autem eſt ex alia parte.

Quæſtio Tertia.

Vtrum per proceſsionem temporalem ſpiritus ſanctus detur an eius dona.

Th. 1. q. 83. ar. 3.

TErtio queritur, vtrū per proceſsionē temporalē ipſemet ſpi.ſan. detur an tātum eius dona. Et videtur ꝙ ipſemet ſpi. ſan. non detur, quia illud de nouo datur quod nouo modo habetur, ſed ſpi.ſan. ſecundum ſe nō habetur nouo modo, ſed tantum ſecundū eius dona, ergo &c. minor probatur per authorē de cauſis qui dicit ꝙ prima cauſa ſemper eodē modo ſe habet ad res quamuis res diuerſimode ſe habeant ad primum cauſam.

2. IN cōtrariū eſt quod dicitur Ro.v. Charitas dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per ſpi.ſan. qui datus eſt nobis, ergo videtur ſecundum Apoſtolum quòd vtrunq; detur ſcilicet ipſe ſpiritus ſanctus & dona eius.

3. RESPONSIO. vidēda ſunt tria. Primum eſt, quomodo ſpi.ſan. detur cum donis ſuis & non tantum ſua dona. Secundum eſt cum quibus donis ſpi.ſan. detur & cum quibus non. Tertium eſt quid detur per prius vtrum ſpi.ſan. an dona eius. Quantum ad primū ſciendū eſt ꝙ aliquid poteſt dari alteri dupliciter ad præſens. Vno modo ſicut forma inhærens ſicut calor datur aquæ ab igne, & iſto modo ſpi.ſan. nunquam datur cum ſit perſona ſubſiſtens & nullo modo forma inhærēs. Alio modo ſicut obiectum, vel ſicut amicus, rector, & motor, ſicut dicitur ꝙ aliquid datur puero in tutorem, & hoc modo datur ſpi.ſan. hominibus & non ſolum dona eius. Eſt enim quorundam obiectum cognitum & amatum quorum ipſe eſt ſpiritualis tutor & director.

4. Ex hoc patet ſecundum ſcilicet ꝙ ſpi.ſan. datur creaturæ rationali ſolum cum donis naturæ, ſed imperfecte. Cum donis vero gratiæ perfectius, ſed cum donis gloriæ perfectiſsime. Quòd patet vnica ratione quæ talis eſt. Illi ſoli creaturæ datur ſpi.ſan. quæ poteſt in ipſum tendere tanquam in obiectum cognitum & amatū, & cuius ipſe eſt ſpiritualis tutor & director, ſed ſola creatura rationalis poteſt intendere in deum vel in ſpir.ſan. tanquam in obiectum amatum & cognitum imperfectè quidem ſecūdum dona naturæ, perfectius verò ſecund. dona gratiæ, perfectiſsimè autē ſecundū dona gloriæ, ſolius etiam creaturæ rationis eſt ſpecialis tutor, prouiſor, & director, quia ordinabilis eſt ad finē ſupernaturalē, & ſpecialior electorū, ſpiritualiſsimus autē beatorū, ergo ſpi.ſan. datur ſoli creaturę naturali imperfectè ſecundū dona naturæ, perfectius ſecundū dona gratiæ, ſed perfectiſsimè ſecundum dona gloriæ. 5. Quantum ad tertium notandū, ꝙ aliquid dicitur prius duplicitur. Vno modo ſecundū tempus. Alio modo ſecundū naturam. Si loquamur de prioritate ſecūdum tēpus, ſic in datione ſpi.ſan. & donorum eius maximè quo ad dona gloriæ nullo modo eſt prius & poſterius ſecundū tēpus. Cuius ratio eſt, quia dona pertinentia ad beatitudinem ſemper perficiunt ipſam animam in actu ſuo, quia beatitudo cōſiſtit in actuali operatione, vt patet ex primo ethicorum. Sed illius actus vel operationis obiectum cognitum & amatum eſt deus vel ſpi.ſan. cū illa operatio ſit intellectus & voluntatis, ergo ſimul ſecundū tempus habentur dona gloriæ & deus vel ſpi.ſan. vt amatus & cognitus.

6. De donis autē gratiæ & naturæ cū quibus deus habetur minus perfectè ſecus eſt, quia illa non ſemper perficiunt hominē in actu ſuo. Non enim habens intellectum & voluntatē etiam cū fide & charitate ſemper eſt in actu contēplandi & diligendi deū naturaliter vel meritoriè. Et ideo cum his donis non ſemper habetur deus vel ſpi.ſan. vt actus cognitus & amatus, ſed ſolum ſecūdum potentiam vel habitum, propter quod hæc dona prius habentur ſecundū tempus q̄ ſpi.ſan. habeatur in actu. Si vero loquamur de prioritate ſecundū naturam ſic ad præſens duplex eſt natura, ſcilicet materia & forma, forma autē eſt perfectio materiæ. Et ideo illa quæ ſunt perfectiora ſunt priora ſecūdum naturā formæ vel finis, quę autem ſunt imperfectiora ſunt priora ſecundū naturam materiæ vel ſubiecti recipientis, cum ergo habere deum vt cognitum & amatū, ſit ſicut finis & perfectio principaliter intenta, patet ꝙ ſecūdū naturam formæ & finis qui aliquo modo coincidit cum forma, ſpi.ſan. datur prius natura q̄ dentur eius dona. Sed ſecundum naturā materiæ vel ſubiecti recipientis prius habentur dona ſpi.ſan. q̄ ipſe ſpiritus ſanctus propter duo. primo, quia ſemper in ſubiecto diſpoſitio pręcedit naturaliter perfectionem, ſed dona ſpi.ſan. ſunt quædā diſpoſitiones ad habendum deum, ergo &c. Secundo quia perſona diuina non ſe habet nouo modo ad creaturam obiectiuè niſi, quia creatura ſe habet nouo modo ad deum per aliquid quod eſt ei datum de nouo & eſt in ea ſubiectiue, ſed illud quod eſt cauſa & ratio alterius eſt prius eo ſecundū naturam, ergo dona influxa natura à deo ſunt in ea prius ſecūdū naturā q̄ ipſa feratur in deum tanquā obiectū quod eſt eam habere ſpiritum ſanctum.

7. AD argumentum in oppoſitum, dicendum ꝙ ipſe deus vel ſpi.ſan. nouo modo ſe habet ad creaturam non quidē ſubiectiue ſed obiectiue abſq; mutatione ſui per ſolam mutationē creaturæ. Et cum ꝙ deus eodem modo ſe habet ad res ſecundum authorem de cauſis. Dicendum ꝙ intelligendū eſt ſic: ꝙ in deo nō ſunt ſubiectiuè diuerſi modi reales quibus ſe habeat nunc aliter quàm prius, ex variatione tamen creaturarum varię relationes ſecundū rationē conſurgunt circa deum obiectiue, & ſic eſt in propoſito.

Quæſtio Quarta.

Vtrum ſpiritus ſanctus detur à viris ſanctis.

QVarto queritur vtrum ſpiritus ſanctus detur à ſanctis viris. Et videtur ꝙ ſic, quia Chriſtus dedit diſcipulis poteſtatem dimittendi peccata, ſed peccata non dimittuntur niſi per ſpiritum ſan. ergo diſcipuli potuerunt dare ſpiritum ſanctum.

2. IN contrarium eſt quod dicit Auguſtinus de trini. non aliquis diſcipulorum dedit ſpi.ſan. ſed orabant vt veniret in hominem.

3. RESPONSIO. dicendū ꝙ ſpi.ſan. poteſt dari dupliciter. Vno modo directe per modum auctoritatis. Alio modo indirecte & per modum miniſterij. Primo modo non poteſt ſpi.ſan. dari à quacunq; creatura, angelo vel homine nec in ſe nec in donis ſuis, non in ſe quia ſpiritus ſan. ſolum poteſt dari per modum auctoritatis ab illis à quibus originatur, quia non eſt authoritas perſonæ ſupra perſonam in diuinis niſi ratione originis, vnde nec aliqua perſona ſemeipſam dat. Si tamen dat non per modum auctoritatis dat, ſed tantum per modum cuiuſdam liberalitatis. Sed ſpi. ſan. originatur ſolum à patre & filio & non ab aliqua creatura, ergo ſpiritus ſanctus non datur per modum authoritatis niſi à patre & filio & non ab aliqua creatura, nec per modum liberalitatis dari poteſt niſi ab illis quorum voluntati ſubeſt ſpi.ſan. haberi à nobis, hij autē ſunt ſolū pater & filius & ſpi. ſan. quorū eſt vna & eadem volūtas, ergo nec per modū auctoritatis poteſt dari ſpi. ſan. à quacunq; creatura. 4. Item nec dona ſpiritus ſancti poſſunt iſto modo dari ab aliqua creatura, quia dona illa ſi ſint naturæ (cum ſint intellectus & voluntas) non poſſunt eſſe niſi à creante cum intellectus & voluntas ſint ab extrinſeco. Si verò ſint dona gratiæ aut ſunt dona gratiæ gratum facientis & ſimilia aut non ſunt aliud q̄ acceptatio diuina quę non poteſt eſſe ab alio cauſaliter, nec in alio formaliter niſi in deo, aut ſi ſint aliud cū non poſſint educi de potētia ſubiecti vel ma-

teriæ inducuntur à creante ſolum. 5. Idem intelligendum eſt de donis gratiæ gratis datę quo ad hoc quòd non ſubeſt voluntati creaturæ talia conferre cum eleuẽt naturam ſupra id ad quod quocunque natura creata ſecundũ ſe non poteſt attingere ergo nec ſpi. ſan. in ſe nec in donis ſuis poteſt dari à quacunque creatura directe &per modũ auctoritatis. Alio modo poteſt dari ſpi.ſanctus, indirecte per modum miniſtri, & hoc modo poteſt dari ſpiritus ab hominibus non ſolum bonis, ſed etiam malis dũ adminiſtrant ſacramẽta eccleſiæ in quibus & cum quibus datur ſpi.ſanctus niſi recipiens ponat obicem. Poteſt etiam dari ab omnibus talibus occaſionaliter per eorum prędicationem ſuadẽdo viam ſalutis. Poteſt etiam dari præter hos modos ſpiritus ſanctus à bonis aliqualiter merendo per orationem ſicut legitur de apoſtolis actuum .8. Orauerunt ipſis vt acciperent ſpiritum ſan. Poteſt etiam fantaſia hominis immutari per miniſterium angelicum vt in ea appareant mala fugienda & bona proſequenda. Quibus oſtenſis redit homo de culpa ad gratiã per pœnitentiã Et ideo ſpiri.ſanctus poteſt dari his modis à bonis & malis non ſolum hominibus ſed etiã angelis non directe per modum auctoritatis, ſed indirecte modis quibus dictum eſt. Et per hoc patet ſolutio ad argumenta.

Diſtinctio. XV.

Sententia litteræ magiſtri in generali & ſpeciali.

HIc conſiderandum eſt. Superius dixit magiſter quòd ſpiritus ſanctus procedit à patre & filio temporaliter. Hic autem inquirit vtrũ ſpiritus ſanctus detur à ſe. Et diuiditur in duas. Primo enim inquirit de hoc. Et ſecũdo quia fecerat mẽtionem de miſsione filij determinat incidentaliter de ea. Secunda ibi. Hic quæritur. Prima diuiditur in tres. Primo enim mouet quæſtionem ſuam. Secundo ſoluit. Tertio ſolutionem confirmat per ſimile de miſsione filij. Secunda ibi, Ad quod dicimus. Tertia ibi, ne admireris. Et hæc tertia diuiditur in quattuor partes. Primo enim proponit intantum de miſsione filij in generali. Secundo oſtendit quòd filius miſſus à patre. Tertio quòd miſſus eſt à ſpiritu ſancto. Quarto quòd datus & miſſus eſt à ſe ipſo. Secunda ibi, Quo circa. Tertia ibi. Et quòd à ſpiritu ſancto. Quarta ibi. Deinde autem hic quæritur vtrum ſemel. Superius determiuauit magiſter de temporali miſsione ſpiritus ſancti. Et quia in determinando de temporali miſsione ſpiritus ſancti mentionem fecit de miſsione filij. Ideo in parte iſta incidentaliter agit de miſsione filij: Et diuiditur in duas partes Primo enim prooponit ſuum intentum. Secundo mouet inciden taliter quandam quæſtionem. Secunda ibi, Hic quæritur cum pater. Prima diuiditur in tres. Primo mouet quęſtionem intentam. Secundo ſoluit aſsignando duos modos ipſius miſsionis filij. Tertio oſtendit differentiam inter modos miſsionis aſsignatos. Secunda ibi, quod dicimus. Tertia ibi ideoque putauerunt. Hæc eſt diuiſio magiſtri in generali. 2. In ſpeciali verò ſic procedit magiſter. Et quærit primo, vtrum ſpiritus ſanctus detur à ſe poſtea ſoluit & oſtendit quod ſic, quia opera trinitatis ſunt indiuiſa, ſed datio ſpiritus ſancti eſt quædam operatio cõmunis tribus perſonis. Item quicquid poteſt facere pater totum conuenit aliis: ergo ſi pater poteſt dare ſpiritum ſanctum, ſimilirer ſpiritus ſanctus dabit & poteſt dare ſeipſum. Spiritus ſanctus etiam mittitur à ſeipſo. Poſtea confirmat per ſimile de miſſione filij dicens, quod non ſolum eſt admirandum quòd etiam filius dicitur à ſe miſſus in mundum. Poſtea oſtendit quod miſsio filij in carnem & ad prædicandum fuit à patre. Deinde oſtendit quòd fuit à ſpiritu ſancto, & hoc confirmat auctoritate Auguſtini. Vltimo oſtendit quòd filius à ſeipſo datus eſt, quia propheta dicit eum datum nobis, non diſtinguendo à quo. Oſtendit etiam quòd filius datur à ſe & à patre ſicut traditus eſt à ſe & à patre, nec obſtat quòd aliquando filius dicit à me ipſo non veni. Hoc enim intelligitur ſecundum formam ſerui, miſsio hæc eſt filij incarnatio. Tunc ſequitur pars illa quæ incipit ibi. Hic quæritur, vbi quęrit magiſter vtrum ſemel tantum ſit miſſus filius dei an ſępe. Et reſpõdet magiſter quòd præter generationem æternam quam quoddam myſterium appellat quod duobus modis miſſus eſt, ſcilicet viſibiliter in carnem & inuiſibiliter in mentẽ: & hos modos miſsionis ponit Auguſtinus. Et differt vna miſsio ab alia, nam miſsio in carnem ſemel facta eſt, miſsio vero in mẽtem pluries. Item per primã miſſus eſt in mundũ, per ſecundã nõ proprie immo per eã nobis tale donum datur per quod quodã modo ſupra mundũ eleuamur. Et hoc confirmat per auctoritatẽ Augu. Poſtea quæritur cur pater non dicitur miſſus. Et reſpõdet ꝙ hoc ideo eſt quia non eſt ab alio, immo in eo eſt principium ſiue auctoritas, vnde autoritati non congruebat mitti. Et hoc cõfirmat auctoritate Aug. Vltimo excludit errorẽ quorundam dicẽtium quòd quia pater non mittitur, filius verò mittitur, & ſpiritus ſanctus, pater eſt maior, filius verò & ſpiritus ſanctus ſunt minores. Etiam reſpondet magiſter auctoritate Auguſt. ꝙ propter talem miſsionem nulla ponitur minoritas in perſonis miſsis, ſed auctoritas mittentis & effectus viſibilis in creatura in qua pater non apparuit ſicut illi, ſcilicet filius & ſpiritus ſanctus. In fine autem dicit ꝙ per ea quæ dicta ſunt patet quæ ſit miſsio filij &quibus modis mittatur.

Quæſtio prima.

Vtrum mitti conueniat alicui perſonæ diuinæ.

Th. 1. q. 43. ar. 1. & 2.

CIrca diſtinctionem iſtam, primo quæritur vtrum mitti conueniat alicui perſonæ diuinæ. Et videtur quòd non, quia nihil pertinẽs ad inferioritatem poteſt dici de vna perſona reſpectu alterius, ſed miſso importat inferioritatem in miſsio reſpectu mittentis, ergo miſsio non competit alicui perſonæ diuinæ. maior patet quia in trinitate non ſunt gradus maioris & minoris, ſuperioris & inferioris, propter quod Damaſcenus dicit quòd Chriſtus non eſt obediens patri niſi ſecundum quid & ſecundũ quòd homo, quia obedientia importat inferioritatem. minor probatur quia ſuperioribus & maioribus & nobilioribus angelis non competit mitti ſecundum Diony. ſed ſolum inferioribus, ergo miſsio vt videtur importat inferioritatem. 2. Item miſsio importat ſeparationem miſsi à mittente, ſed in diuinis perſonæ non ſeparantur abinuicem, quia ſemper vna eſt in alia. Ego in patre & pater in me eſt, Ioan. 14. ergo &c.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Ioan. 8. Neque à me ipſo veni, ſed pater meus ille me miſit. Et in eodem euangelio ſimile habetur in pluribus locis. Similiter Gal. 4. dicitur. At vbi venit plenitudo temporis miſit deus filius ſuum.

4. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt tria. Primum eſt quid importetur nomine miſsionis. Secundum erit qualiter conueniat diuinis. Tertium qualiter differat à proceſsione & à datione. Quantum ad primam ſciendum eſt, ꝙ in creaturis ex quibus transferimus nomina ad diuina videmus ꝙ miſsio eſt motus vel exitus alicuius ab aliquo accipientis auctoritatẽ vel poteſtatem ad aliquid agendũ vel dicẽdum, ſicut legatus dicitur miſſus à papa, vel nũcius à domino, quia vterq; recipit auctoritatẽ aliquid agendi: telum etiã dicitur miſſum à iaciente eo ꝙ ab ipſo recipit virtutẽ percutiendi, & in his omnibus ſunt multæ imperfectiones, ſcilicet motus & mutatio ſecundũ quæ fit inter mittentẽ & miſſum localis ſeparatio & acceptio auctoritatis vel virtutis diminutæ, vel ſaltẽ non eiuſdem, & quia ea quæ ſunt in creaturis non trãsferuntur ad diuina niſi ſegregatis imperfectionibus ideo ſegregemus à miſsione prædictas imperfectiones ſcilicet motũ & mutationẽ & localem ſeparationẽ & diminutionem poteſtatis vel auctoritatis, & habebimus ꝙ miſsio eſt exitus vnius ab altero abſq; mutatione & locali ſeparatione accipiẽdo eandẽ virtutem & æque perfectã ad aliquid agendum. 5. Ex hoc patet ſecundũ quod eſt principale propoſitũ ꝙ in diuinis eſt exitus perſonæ à perſona ſecundũ originem abſq; omni mutatione & locali ſeparatione, & acceptio eiuſdem virtutis ad ſanctificandũ creaturã, & ſic in diuinis eſt miſsio. 6. Circa tertiũ eſt intelligendũ ꝙ iſta differunt, ſcilicet proceſsio, miſsio, & datio, quia proceſsio dicit exitum perſonæ à perſona vel præciſe ſicut generario eſt proceſsio filij à patre, vel cum aptitudine ad vlteriorem terminũ ſicut filius dicitur procedere à patre, & ſpi. ſan. ab vtroq; in creaturam ſecundũ aliquid in creatura cauſatũ, miſsio autem importat originẽ perſonæ miſſæ ab aliqua alia. Et in hoc conuenit cum proceſsione, & importat ſemper effectũ nouũ in creatura & nouũ modũ eſſendi in creatura, & in hoc differt à proceſsione quæ conuenit vel conuenire poteſt perſonæ diuinæ abſq; nouo reſpectu ad creaturã. videtur tamẽ eſſe totaliter idem cum proceſsione tẽporali quæ ſemper ponit effectũ in creatura. Datio autem nõ importat originẽ in dato, quia idẽ poteſt dare ſe ipſum modo quo perſona diuina datur, ſcilicet vt obiectum cognitum & amatũ. Et in hoc differt datio à proceſsione & miſsiõe Th. ar. 4. quæ ſemper importãt originẽ producẽtis & miſsi, ſed cõnotat effectũ nouũ ſecundũ quẽ attẽditur datio. Et in hoc cõuenit cũ miſsione. Ex hoc apparet ꝙ quia miſsio & proceſsio important originẽ, datio autẽ nõ, ideo procedere & mitti non conuenit cuilibet perſonæ diuinæ ſaltem patri qui eſt à nullo, vnde Augu. 2. de trinita. ca. 12. dicit ꝙ pater nuſquã legitur miſſus, quia non habet de quo ſit, aut à quo procedat, dari autẽ conuenit cuilibet perſonæ, quia quælibet poteſt ſe ipſam dare. Quia verò miſsio & datio Th. ar. 2. ſemper important effectum tẽporalem, proceſsio autẽ non ſemper, ideo mitti & dari nõ poſſunt conuenire diuinæ perſonæ niſi ex tempore. Procedere autem poteſt conuenire ab æterno vel

ex

ex tempore.

7. A D primum dicendum, per interemptionem minoris, quia miſsio in diuinis non ſemper importat ſuperioritatem in mittente, nec inferioritatem in miſſo, ſed auctoritatem principij in vno reſpectu alterius. Et hæc inuenitur bene inter diuinas perſonas, nec eſt ſimile de obedientia quæ eſt reſpectu præcepti quod pertinet ad dominium quod importat gradum dignitatis qui non eſt inter perſonas diuinas. Et quod probatur, quia ſuperiores angeli propter ſuam dignitatem non mittuntur, dicendum quòd forte ſuperiores angeli quandoque mittuntur, licet non regulariter, vt patebit in ſecundo libro. Et ſi nunquam mitterentur hoc non eſſet propter eorum dignitatem, ſed quia omnis effectus miniſterij angelici poſſunt fieri per inferiores angelos. Et ideo non oportet quòd ſuperiores mittantur, ſed effectus miſsionis nō poſſunt fieri niſi à perſona diuina propter quod oportet quòd ipſa mittatur. 8. Ad ſecundum patet ſolutio ex iam dictis.

Quæſtio Secunda.

Vtrum miſsio dicat aliquid notionale an eſſentiale.

Th. 1. q. 43. ar. 4.

SEcundo quæritur, vtrum miſsio dicat aliquid notionale an eſſentiale. Et videtur quòd dicat aliquid notionale, quia id quod in diuinis ſic conuenit vni vel duabus perſonis, ꝙ non omnibus eſt notionale, ſed miſsio conuenit duabus perſonis, ſcilicet filio & ſpiritui ſancto, ita ꝙ nō omnibus, pater enim non legitur miſſus vt ſupra dictum eſt, ergo miſsio dicit aliquid notionale. 2. Item Beda dicit in quadam Homelia ꝙ miſsio ſpiritus ſancti eſt eius proceſsio, ſed proceſsio eius eſt quid notionale, ergo & miſsio.

3. IN contrarium arguitur, quia nulla notio eſt communis filio & ſpiritui ſancto, ſed miſsio communis eſt vtrique, vterque enim legitur miſſus, ergo miſsio non eſt aliquid notionale.

4. RESPONSIO. Videndum eſt primo quid dicitur eſſe notionale, & quid eſſentiale vt per hoc appareat quod quæritur. Sciendum ergo quòd notionale eſt id quid includit proprium alicuius vnius perſonæ vel duarum ita ꝙ non conueniat omnibus. Et dicitur notionale, quia notitiam facit de perſona quantum ad aliquid pertinens ad diſtinctionem perſonarum. 5. Eſſentiale autem dicitur quod conuenit omnibus perſonis ratione eſſentiæ abſolutæ vel alicuius attributi abſoluti. Hoc ſuppoſito, dicendum quòd quædam ſunt nomina in diuinis pure eſſentialia, quædam purè notionalia, quædam partim eſſentialia & partim notionalia. Pure eſſentialia ſunt ſicut bonus ſapiēs & huiuſmodi. Purè notionalia ſunt ſicut generatio, ſpiratio & ſimilia. Partim notionalia & eſſentialia ſunt quæ includunt vtrunque ſine pluribus nominibus, vt potentia generandi ſecundum illos qui dicunt ꝙ potentia generandi includit eſſentiam & reſpectū, vt ſapientia genita: ſiue vnico nomine vt incarnatum quod dicit opus commune trinitati & includit ſingulariter ſuppoſitum filij.

6. Qualitercunque hoc ſit de numero taliū eſt miſsio, includit enim notionale & eſſentiale, quod apparet primo de notionali ſic, miſsio eſt exitus perſonę à perſona vt apparet ex præcedente quæſtione, ſed exitus perſonæ à perſona eſt per originem quæ ad notitiam pertinet, ergo miſsio includit aliquid notionale.

Lege notoriā

7. Item includit aliquid eſſentiale, quia miſsio importat effectum in creatura, ſed effectus in creatura eſt opus commune toti trinitati ratione communis eſſentiæ & potentiæ, ergo miſsio includit aliquid eſſentiale, includit ergo vtrunq;. 8. Quid autē includit principalius, credo ꝙ illud quod eſt eſſentiale. Quod patet ſic, quando duo includuntur in aliquo & vnum eſt quaſi ratio cōpletiua & formalis reſpectu alterius & aliud quaſi materiale præſuppoſitum, illud quod eſt formale eſt principalius, ſed in miſsione illud quod eſt eſſentiale eſt quaſi cōpletiuum & formale reſpectu eius quod eſt notionale, ergo in miſsione principalius includitur eſſentiale q̄ notionale. maior de ſe patet, ſed minor probatur per Augu. qui dicit. 10. de trinitate ꝙ filius nō eo ꝙ filius eſt à patre miſſus, ſed vel ex eo ꝙ viſibilis apparuit vel ex eo ꝙ mentē cuiuſcunq; ſanctificat. Sanctificatio autē mentis noſtræ eſt quoddam eſſentiale cum ſit à tota trini. vt dictū eſt, ergo formale & cōpletiuum in miſsione eſt aliquid eſſentiale, & hæc fuit minor. ſequitur ergo cōcluſio, ſcilicet ꝙ principalius quod importatur per miſsionē eſt eſſentiale, dico autē principalius non, quia prędicetur in recto de miſsione, ſed quia cōplet rationem miſsionis reſpectu notionalis quod eſt præſuppoſitū vel quaſi materiale, vel poſſet dici ꝙ etiam in recto illud quod eſt eſſentiale includitur in ratione miſsionis transformando miſsionis rationē prius dictā, & forte magis proprie, ſic miſsio eſt apparitio perſonæ diuinæ procedentis in natura creata quantū ad miſsionem viſibilē vel ſanctificatio creaturæ per dona appropriata perſonis procedentibus.

9. A D primum argumentum dicendum ꝙ illud quod conuenit vni perſonæ vel duabus ita ꝙ non omnibus oportet ꝙ importet aliquid notionale. Et nihilominus poteſt cum hoc importare aliquid eſſentiale vt ſapientia genita, quia per id quod eſt notionale totū contrahitur vt non poſsit dici de omnibus, ſed tantum de vna vel duabus, & ſic eſt de miſsione vt dictum eſt.

10. Ad ſecundum dicēdum ꝙ miſsio ſpi. ſan. eſt proceſsio eius, ſed prēter hoc includit aliquid aliud, ſcilicet effectum aliquem in creatura & illud eſt quoddā eſſentiale. 11. Ad tertiū, quod eſt pro altera parte dicendū eſt, ꝙ notio poteſt ſignificari dupliciter. Vno modo in ſpeciali, vt paternitas vel filiatio, vel ſpiratio, & ſic nulla notio eſt cōmunis filio & ſpi. ſan. vel poteſt ſignificari in communi ſicut eſſe ab alio. Et hoc modo filius & ſpiritus ſan. habent communem notionem quæ includitur in miſsione, quia quilibet eorum eſt ab alio à quo mittitur.

Quæſtio Tertia.

Vtrum aliqua perſona poſsit mitti à ſe ipſa vel ab illa à qua non procedit.

Th. 1. q. 43. ar. 8.

TErtio quæritur vtrū aliqua perſona poſsit mitti à ſe ipſa vel ab alia à quo nō procedit. Et videtur ꝙ ſic, Augu. 4. de trini. ca. 20. dicit ſic, ſicut generari eſt filiū eſſe à patre, ita filium cognoſci eſſe à patre eſt filium mitti à patre, ſed iſta cognitio poteſt cauſari à filio, ergo miſsio filij poteſt eſſe à ſe ipſo. 2. Item Eſai. 48. dicitur ex perſona filij & nunc miſit me dominus & ſpirit⁹ eius, ergo filius mittitur à patre & ſpi. ſan. ſed non procedit vt conſtat à ſpi. ſan. ergo filius mittitur à perſona à qua non procedit. 3. Item Ambroſius libro de ſpi. ſan. dicit filius datus eſt nobis, datus eſt audeo dicere à ſpi. ſan. ergo eadem ratione miſſus eſt ab eo, & ſic idem quod prius.

4. CONTRA Augu. 3. de trini. ca. 20. ab illo mittitur filius à quo emanat, ſed filius non emanat à ſpi. ſan. nec aliqua perſona à ſe ipſa, ergo filius non mittitur à ſpi. ſan. nec à ſe ipſo, nec aliqua perſona mittitur à ſe ipſa.

5. RESPONSIO. hic ſunt duo modi dicendi. Vnus eſt, ꝙ aliqua perſona poteſt mittere ſe ipſam, & etiam vna perſona poteſt aliā mittere quæ ab ipſa non procedit. ratio autem huius opinionis eſt iſta, diuerſimode enim verificatur aliqua locutio quando aliquod coniunctū prædicatur de aliquo ſecundū eſſe & quādo ſecundū fieri, quando enim prędicatur de aliquo ſecundū eſſe oportet quòd vtraq; pars cōiuncti verificetur de ſubiecto, vt ſi dicatur ſortes eſt homo albus, oportet eū eſſe hominē & eſſe albū, niſi vnū diminuat de ratione alterius vt homo mortuus, ſed quando prædicatur coniunctū ſecundū fieri verificatur totum ratione ſolius partis, vt ſi dicatur ſic, ſortes eſt nunc factus homo albus ſufficit ad veritatem locutionis, ꝙ ſit nunc factus albus, licet non ſit nunc factus homo. Sic etiā eſt in facere actiue, quia ad hoc ꝙ pictor dicatur facere parietē album nō oportet ꝙ faciat vtrunq;, ſcilicet parietē & albedinē, ſed ſufficit albedinē facere in pariete.

6. Ex hoc ad propoſitum perſonā mitti eſt eā fieri nouo modo in creatura per effectū, in creatura tantū vt dictum fuit, ergo ad hoc ꝙ aliqua perſona dicatur mittere aliam actiue ſufficit ꝙ habeat cauſalitatem ſuper illud quod eſt formale in miſsione & nō ſuper perſonam miſſum, (ſicut ſufficit ꝙ pictor faciat ſolum albedinem parietis & tamen dicitur facere parietem albū) formale autem in miſsione eſt effectus in creatura cauſatus ſuper quem quælibet perſona diuina habet cauſalitatē, ergo quælibet poteſt mittere, ergo ſpiritus ſanctus poteſt aliquam perſonā mittere, ſed hoc non poteſt eſſe niſi mittendo ſe vel mittendo perſonam quę ab ipſo non procedit, quia nulla procedit à ſpiritu ſan. ergo &c. Hic eſt vnus modus dicēdi quem magiſter videtur multum ſequi in litera, & ad quem Aug. videtur declinare. 2. de tri. ca. 6. vbi dicit ꝙ ſicut filius tradidit ſe ipſum, & ſanctificauit ſe ipſum, ſic miſit ſe ipſum quāuis ſtricte accipiendo miſsionē nō ſit ſimile quod adducitur ꝓ ſimili de traditione & ſanctificatione, quia hoc non importat originē ſicut miſsio. 7. Alius eſt modus dicendi ad quæſtionē, ſcilicet ꝙ neceſſe eſt ꝓſonā quæ mittitur originari ab illa quæ dicitur ipſam mittere, quod patet primo ſupponendo ꝙ miſſum in diuinis ſub ratiōe qua miſſum eſt importat ꝙ ſit ab alio per originem, alioquin pater qui non eſt ab alio poſſet dici miſſus, quod negat Auguſtinus. 4. de trinit. ca. 20. allegans hanc rationem vt dictum fuit in prima quæſtione huius diſtinctio-

nis,ex hoc ſic arguitur. miſſum ſub ratione miſsi importat origi nem paſsiuam, ſed miſſum vt miſſum non ſe habet paſsiue niſi ad mittentem, ergo miſſum in diuinis trahit à mittente originẽ. Et confirmatur quia quid pertinet ad miſsionem quòd miſſum ſit ab alio, niſi ſit ab aliquo pertinente ad miſsionem? certe nihil vt videtur. Cum ergo illud à quo eſt perſona miſſa non ſit creatura ad quã mittitur,nec effectus in ea cauſatus, nec ipſamet per ſona miſſa, quia non eſt à ſe ipſa præter hoc non eſt aliquid niſi mittens, relinquitur quòd oportet perſonam miſſam eſſe à mittente perſona. 8. Secundo ſic,iſta eſt bona conſequentia ſecundum omnes,perſona diuina mittitur,ergo ipſa originatur,quia miſsio non poteſt ſaluari ſine ratione originis,vnde ſecundum Auguſtinum pater non mittitur, quia non originatur, ergo ſimiliter bona conſequentia eſt, perſona mittit, ergo ipſa aliam ex ſe originat. Sicut enim mitti reſpicit illum à quo eſt,ita mittere reſpicit illum qui eſt ab eo, correſpondent enim ſibi ſecundum rationem actiui & paſsiui, ſed ſpiritus ſanctus non originat ex ſe aliquam perſonam,ergo ſpiritus ſanctus nullam perſonam poteſt mittere. Et per eandem rationem nulla alia poteſt ſe ipſam mittere cum nulla originetur ex ſe. 9. Tertio ſic, nomen miſsionis tranſlatum eſt à creaturis ad diuina, & tam hic quàm ibi de ratione miſsi eſt auctoritate vel virtute alterius vt ſic aliquid dicere vel facere, ſed in creaturis miſſum non habet authoritatem vel virtutem niſi à mittente, ergo nec in diuinis, ſed nihil recipitur in diuinis niſi per originẽ, ergo oportet perſonam miſſam eſſe originatam à mittente. 10. Quarto quia miſsio & proceſsio temporalis ſunt penitus idem vt dictũ eſt ſupra,ſed nulli perſonæ diuinæ cõuenit procedere à ſe tẽporaliter,ergo nec mitti. huic opinioni concordat proprietas modi loquendi & diffinitio miſsionis prius poſita,ſcilicet quòd miſsio eſt exitus perſonæ à perſona accipiens ab eo eandem virtutem ad faciendum aliquid. Sic ergo dicunt iſti quòd miſsione propriè dicta nullo modo perſona mittit ſe vel aliam quæ ab ipſa non procedit. Largè autem loquendo de miſsione pro datione vel qualicunque liberali communicatione perſona poteſt ſe ipſam mittere, quia datio vel liberalis communicatio non ſic importat originem dati à dante vel communicati à communicante ſicut miſsio ſecundũ hũc modũ qui videtur rationabilior & ex poſterioribus dictis beati Auguſtini,quaſi neceſſario cõcluditur.

11. RESPONDETVR ad rationem contrariæ opinionis dupliciter. Primo dicendum quòd ipſa non concludit de virtute ſermonis cum non concludat in omni materia. Cum enim quæ accipit ſint communia miſsioni quæ eſt in diuinis & in creaturis, & tamen veritatem non habent in creaturis, quia nulla creatura dicitur mitti niſi ab illa à qua recipit auctoritatẽ vel virtutem agendi aliquid, conſequens eſt ꝙ non concludat in diuinis de virtute ſermonis. 12. Secundo reſponde tur explicando ſpecialius defectum rationis ſic, quòd vbicun que prædicatur vnum coniunctum de alio quod dicitur ipſum facere ſuffici? quòd verificetur tantum pro altera parte quando partes illius coniuncti ſic ſe habent quòd ex ipſis ſit vnum ſecun dum ſubiectum, ſicut ex materia & forma, vel ſicut ex ſubiecto & accidente Et cauſa eſt,quia cum in factione ſubiectum ſuppo natur quòd maneat vnum & idem in tota tranſmutatione, faciens,non cauſat niſi formã ſuppoſita materia. Et ſecundum iſtũ modum verum eſt quòd perſona miſſa vel tota trinitas facit de nouo animam gratam, licet anima non fiat de nouo. Vbi autem prædicatur aliquod coniunctum tale cuius partes non faciunt vnum ſubiecto non verificatur locutio pro altera parte,ſicut cõtingit videri in omnibus quæ agunt mediante inſtrumento ex quo cũ effectu nõ ſit vnũ ſecundũ ſuppoſitũ, quotieſcũque enim per locutionẽ denotatur habitudo agentis principalis ad effectũ ſed habet ſuper inſtrumentũ,non ſufficit ꝙ agens principalis ſolũ authoritatẽ ſuper effectũ ſed habet ſuper inſtrumentũ vt ſi dicitur ſic,faber extendit ferrũ per malleũ,ſicut autẽ malleus recipit virtutẽ agẽdi à principali agente,ſic oportet vt videtur quòd perſona miſſa cum ſit media inter perſonam mittentem & vltimum effectum, recipiat virtutem à perſona mittente, quod non ſit niſi per originem, ergo oportet perſonam miſſam originari à perſona mittente. 13. Et confirmatur,quia ſi perſonam mittere eſt tantum cauſare effectum in creatura ratione cuius perſona dicitur nouo modo inhabitare creaturam, perſonam mitti erit præciſe effectum cauſari aliquem in creatura ratione cuius perſona dicatur nouo modo eſſe in creatura.

14. Sed hoc non eſt verum, quia tunc mitti conueniret patri cum per aliquos effectus in creatura productos perſona patris de nouo demonſtrata fuerit, vt in voce audita ſuper Chriſtum in baptiſmo & in transfiguratione, ſed pater nunquam dicitur fuiſſe miſſus,ergo mitti non eſt ſolum effectum in creatura cauſari,quare nec mittere eſt ſolum effectum in creatura cauſare, ſed eſt cauſare in creatura effectum mediate perſona à mittente producta, & mitti eſt cauſare talem effectum per virtutem à mittente recepta.

15. AD rationes principales. Ad primam cum dicitur quòd filium cognoſci eſſe à patre eſt ipſum mitti, dicendum quòd dictũ Auguſtini non compræhendit quicquid pertinet ad rationem miſsionis,ſed tantum illud quod conſequitur ad miſsionem, quia per effectum cauſatum in creatura à perſona miſſa per virtutem quam habet à perſona mittente per quandam appropriationem poſſumus deuenire in cognitionem originis illius perſonæ quæ dicitur mitti. Mittitur enim filius cum in creatura rationali fit donum ſapientiæ. Spiritus autem ſanctus dicitur mitti cum dono charitatis, quia ſapientia appropriatur filio qui procedit vt verbum vel notitia, charitas autem appropriatur ſpiritui ſancto qui procedit vt amor,nec oportet quòd omnis perſona quę habet auctoritatem ſuper effectum iſtum ſit mittens,cum in hoc non cõpræhenditur ratio miſsionis, ſed illa ſola mittit quæ auctoritatem habet ſuper perſonam quæ mittitur & ſuper effectum miſſionis. 16. Ad ſecundum dicendum eſt,quòd illud verbum Eſaiæ.48. ad litteram intelligitur de miſsione prophetæ vt quidam exponunt. Et ideo non habet locum in propoſito. Quod ſi ſecundum gloſam intelligatur de Chriſto ſecundum allegoriam tunc eſt dicendum ꝙ triplex eſt miſsio filij,ſcilicet in carnem, in mentem,& ad prædicationem, duæ primæ miſsiones conueniũt filio quo ad perſonam & naturam diuinam,& ſecundum eas proprie loquendo non mittitur filius niſi à patre. Tertia autem miſsio, ſed in prædicationem conuenit filio ſecundum naturam humanam ſuper quam habet ſpiritus ſanctus auctoritatem,& ex conſequenti ſuper filium ratione humanæ naturæ, & etiam filius ſecundum naturam diuinam habet auctoritatem ſuper ſe ipſam ſecundum humanam, propter quod ſecundum hanc miſsionem ſcilicet ad prædicandum miſit ſpiritus ſanctus filium & filius ſe ipſum. De hac loquitur Eſai.vbi ſupra. Et alibi in eodem libro cap.41. habetur expreſsius ſuper me ſpiritus domini eo quòd vnxit me ad annunciandum manſuetis me miſit. 17. Ad tertium patet ſolutio ex iam dictis. Aliud enim eſt dare,aliud mittere proprie, vnde quelibet perſona poteſt dare ſe ipſam & illã quę ab ipſa non procedit,mittere autem non, & cauſa dicta fuit.

Sequitur quæſtio. IIII.

Quæſtio Quarta:

Vtrum miſsio inuiſibilis filio competat.

Tho.q 43.ar.5.

QVarto quæritur, vtrum miſsio inuiſibilis competat filio. Et videtur ꝙ non,quia perſona diuina non mittitur propriè niſi cum donis gratiæ gratum facientis, ſed dona pertinentia ad intellectum, vt ſapientia & ſcientia quæ appropriantur filio non ſunt gratum facientia cum ſint communia bonis & malis vt habetur primæ Cor.13. Si habuero omnem ſciẽtiam &c. ergo filio non cõpetit inuiſibiliter mitti. 2. Item ſi filius mitteretur miſsio eius eſſet diſtincta à miſsione ſpiritus ſancti ſicut & perſonæ diſtinctæ ſunt, ſed hoc nõ eſt poſsibile, quia diuerſarũ miſsionum non eſt idẽ terminus,diuinæ autẽ miſsionis inuiſibilis eſt tantũ vnus terminus,ſcilicet ſanctificatio creaturę, ergo eſt tantũ vna inuiſibilis miſsio. Cõſtat autẽ ſpiritũ ſanctum inuiſibiliter mitti,ergo hoc modo non mittitur filius.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Sapi.10. mitte illam ſcilicet ſapientiam genitam de cælis &c.

4. RESPONSIO. hic ſunt tria videnda. Primũ eſt quid ſit inuiſibilis miſsio. Secundũ qualiter cõpetit filio. Tertiũ eſt quomodo inuiſibilis miſsio filij ſe habeat ad inuiſibilẽ miſsionẽ ſpir. ſan. Quantũ ad primum ſciendũ, ꝙ ratio priuationis ſumitur ex habitu. Cum ergo inuiſibile priũatiuè ſe habeat ad viſibile ex ratione viſibilis miſsionis ſumẽda eſt ratio miſsionis inuiſibilis, miſsio autẽ abſolutè dicta eſt exitus perſonæ à perſona ad cauſandũ aliquem effectũ in creatura per quẽ poſſumus per modũ cuiuſdã apparitionis manuduci in notitiã perſonæ miſſæ, vt dictũ fuit prius. Super hãc miſsionẽ abſolutè dictã addit miſsio viſibilis ſignũ viſibile exterius inuiſibilis miſsionis, interius manifeſtatiuũ, ſicut fuit colũba ſuper Chriſtũ in ſuo baptiſmate apparẽs,& linguæ igneæ apparẽtes ſuper apoſtolos de quibus poſtea plura dicentur. Per priuationẽ autẽ huius ſigni exterioris viſibilis dicitur miſsio inuiſibilis quæ nõ eſt aliud q̃ miſsio perſonæ à perſona ad ſanctificandum creaturam ſolo interiori opere abſque ſigno exteriori viſibili,& ſic patet primum.

5. CIRCA ſecundum intelligendũ eſt, ꝙ miſsio inuiſibilis competit filio ſicut ſpiritui ſancto,quod patet primo,ſicut dona perficiẽtia voluntatẽ appropriãtur ſpiritui ſan. ſic dona perficiẽtia intellectũ appropriãtur filio, (filius enim procedit ꝑ modũ intellectus ſicut ſpi.ſan.per modum voluntatis) ſed ſpiritus ſanctus dicitur mitti inuiſibiliter, cũ alicui dantur dona perficientia voluntatem

luntatem abſque ſigno viſibili, vt charitas vel aliquid tale, ergo filius dicetur mitti inuiſibiliter cum abſque ſigno viſibili dantur alicui dona perficientia intellectum, vt ſapientis vel huiuſmodi, ergo filio conuenit inuiſibilis miſsio ſicut ſpiritui ſancto.

6. Secundo ſic, perſona diuina mittitur ſecundum dona gratiæ & gloriæ, ſed ſecundum dona gloriæ mittitur quantum ad dona intellectus & voluntatis quæ appropriantur filio & ſpiritui ſancto, ergo conſimiliter mittuntur perſonę diuinæ, ſcilicet & ſpiritus ſanctus ſecundum dona gratię perficientia tam intellectum quàm voluntatem

7. QVANTVM ad tertium ſciendum eſt, quòd has duas miſsiones poſſumus comparare dupliciter. Vno modo quãtum ad realem diuerſitatem. Alio modo quantum ad actualem ſeparationem. Primo modo planum eſt eas differre realiter, quia miſsio duo includit: ſcilicet exitum perſonæ à perſona & effectũ cauſatum in creatura. Et quantum ad vtrumque miſsio filij differt realiter à miſsione ſpiritus ſancti, quia generatio qua filius exit à patre eſt alia à proceſsione ſpiritus ſancti qua exit ab vtroque. Similiter donum quod perficit intellectum, vt ſapientia ſecundũ quòd attenditur miſsio filij eſt aliud à dono quod perficit voluntatem puta à charitate, ſecundum quod attenditur miſsio ſpiritus ſancti, ergo miſsio filij ſimpliciter eſt alia à miſsione ſpiritus ſancti. 8. Si autem comparentur quantũ ad actualem ſeparationem ſic dicendum eſt, quòd vna miſ o nunquam eſt ſine alia. Cuius ratio eſt, quia amor ſupponit notitiam & perfectus amor perfectam notitiam, ergo dona amoris ſecundum quæ mittitur ſpiritus ſanctus ſupponunt dona notitiæ ſecundum quę mittitur filius, nunquam ergo mittitur ſpiritus ſanctus ſine filio. 9. Item notitia boni perfecti in quo nulla eſt ratio mali ex neceſsitate ducit in amorem perfectum, ſed dona ſecundum quæ mittitur filius pertinent ad noticiam boni perfecti in quo nulla eſt ratio mali, ergo ipſa inducunt in amorẽ perfectum qui non eſt ſine donis ſecundum quæ mittitur ſpiritus ſanctus, nõ mittitur ergo filius indiuiſibiliter ſine ſpiritu ſancto, nec econuerſo.

10. AD primum argumentum dicendum quòd dona pertinentia ad intellectum ſecundum quæ mittitur filius ſunt dona gratiæ gratum facientis non per eſſentiam ſed per inſeparabilẽ concomitantiam vt dictum eſt, vnde ſecundum illa dona intellectus quæ poſſunt eſſe ſine gratia, vt fides informans, ſprophetia, & ſcientia non dicitur mitti filius niſi valde imperfectè, ſed ſolum cum illis quæ neceſſario coexigunt gratiam, vt ſapientia prout eſt donum & conſimilia.

11. AD ſecundum dicendum quòd ſanctificatio creaturæ vna eſt inquantum vni vltimo fini, ſcilicet deo creaturam coniungit, tamen multa requirit ſecundum duas potentias ſecundũ quas deo conjunguntur ſcilicet intellectum & voluntatem, ſecundum quarum perfectiones diuerſas diuerſæ ſunt miſsiones filij & ſpiritus ſancti, licet ſemper ſint ſimul vt viſum eſt.

12. Ex his patet ad quos facta ſit inuiſibilis miſsio, quia ad omnes qui receperunt effectum gratiæ ſanctificantis vel gloriæ beatificantis, quod patet ſic, miſsio & proceſsio temporalis videntur eſſe idem realiter vt ſupra dictum eſt. Sed proceſsio temporalis propriè & perfectè attenditur ſecundum dona gratiæ & gloriæ tantum & non ſecundum dona naturæ niſi ſecundũ quid & imperfectè, vt prius oſtenſum eſt, ergo idem eſt de miſsione, ad omnes ergo bonos facta eſt miſsio ſiue ſint homines ſiue angeli, & ſecundum gradus beatitudinis fuerunt gradus miſsionis donorum quibus beatificati ſunt pleniſsimè, ergo facta fuit miſsio ad Chriſtum in inſtanti conceptionis ſuæ quo pleniſsimè beatificatus fuit ſecundũ ſuperiorẽ partẽ animæ, aliis autem differẽter ſecundũ gradũ beatitudinis ſuæ, ~~viatoribus autem differenter ſecundum gradum beatitudinis ſuæ~~, viatoribus autem ſic cum donis gratuitis, vel cum augmento eorum, aliter enim generalius & plenius facta eſt miſsio tẽpore reuelatæ gratiæ quod eſt tempus plenitudinis quàm in veteri teſtam. licet ad quaſdam excellentes perſonas vete. teſt. facta fuerit, ad nullas tamen plena & perfecta.

Diſtinctio. XVI.

Diuiſio literæ huius diſtinctionis.

HVnc de ſpiritu ſancto. Superius determinauit de miſsione temporali ſpiritus ſancti & miſsione generali. Hic verò determinat ſpirituales modos. Et diuiditur in duas. Primo determinat de miſsione ſpiritus ſancti viſibili. Secũdo de inuiſibili. 17. diſtinctione, iam nunc accedamus. Prima eſt principalis lectionis, diuiditur in tres partes. Primo proponit ſuum intentum. Secundo comparat miſsionem viſibilem ſpiritus ſancti, ad inuiſibilem miſsionem filij. Tertia determinat quoddam incedens. Secunda ibi. Sed prius quærendum eſt. Tertia ibi. Hilarius autem videtur dicere. Et hæc eſt diuiſio magiſtri in iſta lectione in generali. 2. In ſpeciali verò ſic procedit magiſter, & proponit primo quòd duplex eſt miſsio ſpi. ſancti, ſicut & filij vna viſibilis alia inuiſibilis. Et ſubdit quòd viſibilis miſsio ſpiritus ſancti eſt apparitio vel manifeſtatio in corporali creatura in qua creatura eſt ſpiritus ſanctus ſicut in ſigno. Demum quæritur cur filius ratione temporalis miſsionis dicatur patre minor & non ſpiritus ſanctus. Et reſpondet quòd hoc ideo eſt, quia filius aſſumpſit creaturam in qua apparuit per perſonalem vnionem, non ſic autẽ ſpiritus ſanctus. Et ſubdit quòd filius per illam temporalem miſsionem viſibilem & à ſe ipſo & à ſpiritu ſancto & ab angelis eſt minoratus. Vltimo dicit ſecundum Hilarium quòd licet pater ſit maior filio propter auctoritatem, filius tamen non eſt minor patre propter vnitatem naturæ quam habet cum patre, verba tamẽ iſta ſanè intelligenda ſunt. Et in hoc ſtat ſententia, &c.

Quæſtio prima.

Vtrum ſpiritui ſancto competat viſibilis miſsio.

Thom. 1. q. 43. ar. 7.



IRca diſtinctionem iſtam quæritur primo de miſsione viſibili per comparationem ad perſonam miſſam, ſcilicet vtrum ſpiritui ſancto competat viſibilis miſsio. Et videtur q. non, quia filius propter naturam in qua viſibiliter miſſus eſt dicitur minor patre. Ioan. 14. pater maior me eſt, ſed ſpiritus ſanctus nunquam dicitur minor patre, ergo nunquam fuit viſibiliter miſſus. 2. Item per miſsionem perſona diuina eſt nouo modo in creatura, ſed ſpiritus ſanctus non fuit nouo modo in creaturis illis in quibus viſibiliter apparuit, fuit enim tantum in illis ſecũdum modum quo eſt communiter in omnibus rebus, ſcilicet per eſſentiam, preſentiam, & potentiam, ergo non dicitur in illis viſibiliter miſſus. 3. Si dicatur quòd fuit in illis nouo modo, quia ſicut in ſigno. Contra. ratio ſacramenti eſt quòd in ipſo ſit deus ſicut in ſigno viſibili, ergo ſi propter eſſe in aliquo ſicut in ſigno diceretur miſsio viſibilis, tunc in collatione cuiuſlibet ſacramenti eſſet viſibilis miſsio quod non eſt verum, ergo nec illud ex quo ſequitur. 4. Item in veteri teſtamento fiebant apparitiones diuinarum perſonarum non ſolum filij & ſpiritus ſancti, ſed patris. Sicut enim dicit Auguſtinus de trini. temerarium enim eſt dicere quòd pater non apparuerit patribus, ſed pater nunquã legitur miſſus, ergo ſimiliter ſpiritus ſanctus propter ſignum in quo viſibiliter apparuit non poteſt dici miſſus viſibiliter.

5. IN contrarium eſt quod dicit ſaluator, Ioan. 16. Cùm venerit paraclytus quem ego mittam vobis. Et loquitur de miſsione viſibiliter facta in Penthecoſte, Actuum ſecundo, de qua rurſum dicitur primæ Petri primo. Euangelizauerunt vobis ſpiritu ſancto de cælo miſſo, adhuc autẽ ſunt multæ auctoritates in litera.

6. RESPONSIO. hic ſunt tria videnda. Primum eſt quid ſit viſibilis miſsio. Secundum eſt propter quid fiat vel ad quid ſit vtilis, & tertio apparebit ex his principale propoſitum. Quantum ad primum ſciendum eſt, quòd miſsio viſibilis ſuper miſsionem abſolutè dictam addit ſignum viſibile, vt dictum fuit in præcedente diſtinctione. Cùm ergo de ratione miſsionis abſolutè ſumptæ ſit exitus perſonæ à perſona ad aliquid cauſandum in creatura, hæc omnia includit miſsio viſibilis & cum hoc viſibile ſignũ ratione cuius tota miſsio dicitur viſibilis. Ex quo poteſt colligi differentia inter apparitionem & viſibilem miſsionem. Apparitio enim dicit ſolam manifeſtationem perſonæ diuinæ per ſignũ viſibile, vnde conuenire poteſt cuilibet perſonæ diuinæ etiã patri, vt allegatum eſt in arguendo. Miſsio autem viſibilis dicit id ipſum & cum hoc exitum perſonæ à perſona ad ſanctificandum creaturam: & ideo non competit niſi perſonis ab alio exiſtentibus vt ſunt filius & ſpiritus ſanctus quorũ vterque viſibiliter miſſus eſt: filius quidẽ in natura aſſumpta, vt dicit Apoſtolus Gal. 4. At vbi venit plenitudo temporis miſit deus filium ſuum, &c. Spiritus verò ſanctus in columba ſuper Chriſtum apparente & linguis igneis apparentibus ſuper apoſtolos, & quam pluribus aliis ſignis viſibilibus, & hoc totum propter ſanctificationem creaturæ rationalis, vt poſtea magis dicetur, & ſic patet primum.

7. DE ſecundo eſt intelligendum quòd omnis miſsio tam viſibilis quàm inuiſibilis eſt propter gratiam. Eſt autem duplex gratia, ſcilicet perſonalis & cauſalis ſeu vniuerſalis. Perſonalis reſpicit perſonam ſecundũ ſeipſam. Secunda verò reſpicit perſonam in ordine ad aliam. Ad primam ordinatur miſsio inuiſibilis quæ eſt ad ſolam ſanctificationem creaturæ cui fit miſsio: propter ſecundam fit miſsio viſibilis, quia per ſignũ viſibile ſignificatur q.

dictum

in eo cui fit miſsio fit gratia vt potens in alios redundare per eorum prędicationem vel miniſterium:ideo Chriſto primo & poſtmodum apoſtolis viſibilis miſsio ſpiritus ſancti facta eſt,quia per eos gratia diffundēda erat in alios, & eccleſia plantanda, & hoc fuit expediens. 8. Quod patet primo ſic:fides eſt de tranſcendentibus naturalem rationem, decuit ergo vt prædicantibus fidē crederetur quòd doctrina eorum & auctoritas docendi per aliquid tranſcendens rationem naturalem cōfirmaretur, hoc autem factum eſt per miſsionem viſibilem,ideo miſsio viſibilis fuit vtilis, fuit enim quaſi quoddam argumentum cōfirmans doctrinam fidei. 9. Secundo ſic.maiorem manifeſtationem requirit gratia ſecundum redundantiam quàm gratia ſecūdum ſufficientiam ſeu gratia cauſalis & vniuerſalis q̄ gratia perſonalis, ſed ad gratiam perſonalem ſufficit viſibilis miſsio quæ intus latet: ergo gratia ſecundum redundantiam quæ eſt cauſalis vel vniuerſalis requirit plus, ſcilicet ſignum ſenſibile quod extra patet, & hoc de ſecundo.

10. EX his apparet tertium faciliter,ſcilicet quòd viſibilis miſſio competit ſpiritui ſancto, ſic. Eccleſiaſtica hierarchia exēplata eſt à cęleſti,ſed in cæleſti hierarchia per ſuperiores illuminatur & inſtruuntur inferiores, ergo ſimiliter in eccleſiaſtica per ſuperiores illuminari debent & inſtrui inferiores,propter quod ad ſignificandum myſterium gratiæ acceptum à talibus conuenienter debuit apparere per ſignum huius myniſterij oſtenſiuum quod factum eſt in miſsione viſibili ſpiritus ſancti.

11. AD primum argumentum dicendum, quòd ſpiritus ſanctus propter miſsionem viſibilem non dicitur minor patre, filius tamen propter naturam aſſumptam dicitur minor patre. Cuius ratio eſt, quia quandocunque aliqua duo ſunt vnum in ſuppoſito, vnum poteſt de alio prædicari in concreto & communicant ſibi ſuas proprietates denominatiuè: nunc eſt ita quòd filius aſſumpſit naturam humanam in vnitate ſuppoſiti. Et ideo verum eſt dicere quòd homo eſt deus & deus eſt homo, & ſicut homo eſt minor deo,ſic poteſt dici quòd filius inquantū homo eſt minor patre & ſeipſo inquātum eſt deus,ſed ſpiritus ſanctus nunquam aſſumpſit creaturā in qua apparuit in vnitate perſonæ, ſed ſemper fuerunt diſtincta ſecūdum ſuppoſita, propter quod ratione illius creaturæ ſpiritus ſanctus non poteſt dici minor patre ſicut filius ratione humanæ naturæ quam in vnitate ſuppoſiti aſſumpſit.

12. Ad ſecundum dicendum, quòd perſona diuina dicitur nouo modo eſſe in creatura viſibili ſicut in ſigno manifeſtatiuo inuiſibilis miſsionis,& quod opponitur de ſacramentis dicendū quòd ſigna miſsionis non ſunt præexiſtentia,ſed ad hoc ſpecialiter facta,res autem ſenſibiles ſacramentales præexiſtunt. Præterea ſacramētum eſt ſignum gratiæ mediante humano myniſterio non ſic autem ſigna miſsionis. Adhuc in ſacramentis non ſemper confertur gratia, poteſt enim recipiens ſacramentum ponere obicē gratiæ,ſed in miſsione viſibili ſemper abſque aliqua ambiguitate gratia eſt in illo ad quem fit miſsio non ſolum per ſe,ſed vt potēs in alios redundare. 13. Ad aliud patet ſolutio ex dictis, differunt enim apparitio & miſsio, quia miſsio viſibilis vltra apparitionem includit exitum perſonæ à perſona quod patri non conuenit. Et ideo pater nunquā legitur miſſus licet apparuerit quandoque.

Quæſtio ſecunda.
Vtrum miſsio ſpiritus ſancti viſibilis debuerit fieri ad Chriſtum.

Thom. ubi ſupra.

SEcundò quæritur de miſsione viſibili per comparationē ad illos quibus facta fuit. Et videtur quòd non debuit fieri ad Chriſtum,quia exterior viſibilis miſsio ſignum eſt interioris miſsionis inuiſibilis, ſed ad Chriſtum non fuit facta inuiſibilis miſsio niſi fortè in inſtanti ſuæ conceptionis,ergo poſtea non debuit fieri ad ipſum viſibilis. 2. Item videtur quòd deberet fieri ad prælatos noſtri temporis,quia miſsio fit ad denotandum redundantiam gratiæ in aliquo vt redundet in alios per eius myſterium vel doctrinam, ſed prælati moderni habent officium diffundendi gratiam in alios per prædicationem ſicut habebant in primitiua eccleſia, ergo ad eos deberet fieri miſsio viſibilis ſicut antiquitus fiebat.

3. IN contrariū eſt,quia facta fuit ſuper Chriſtum in ſpecie columbæ. Lucę. 3. ſuper apoſtolos in linguis igneis, Actuum. 2. modo ſic nihil tale fit.

4. RESPONSIO. Ex fine ſumenda eſt ratio eorum quæ ſunt ad finem, finis autem miſsionis viſibilis eſt cognitio plenitudinis gratiæ in aliquo à quo debet in alios redundare vt ſuprà dictum eſt,& fit vt magis ei credatur. Ex hoc apparent tria per ordinem. Primum eſt,quòd miſsio viſibilis non debuit fieri ante aduentum Chriſti,& hoc ſic,ſignum plenitudinis gratiæ non debuit dari ante tempus plenitudinis,ſed tempus plenitudinis gratiæ incepit in aduentu Chriſti, vt patet per apoſtolum ad Gal. 4. ergo ante aduentum Chriſti non debuit fieri miſsio viſibilis quæ eſt ſignum plenitudinis gratię in Chriſto ad quem fit: & hinc dicit Auguſtinus. 4. de tri. quòd licet filius & ſpiritus ſanctus in vet. teſta. apparuerint,tamen nunquam leguntur viſibiliter miſsi.

5. SECVNDVM eſt,q̄ miſsio viſibilis modo non debet fieri. Cuius ratio eſt,quia illius cuius probatio ſemel facta eſt non oportet probationem iterari,ſed ex ſuppoſitione eius procedere: ſed viſibilis miſsio erat quaſi argumentum probans & confirmās doctrinam fidei,fiebat enim vt crederetur illis quibus incumbebat fidei doctrina quod fuit valde neceſſariū ad fundandum eccleſiam,& ideo tunc fiebat: nunc autem non oportet hanc probationem iterari, ſed ex eius ſuppoſitione procedere, præcipue, quia loquimur fidelibus non infidelibus,ideo non indigemus argumentis probantibus fidem,propter quod non oportet fic fieri miſsionem viſibilem.

6. TERTIVM eſt, quòd non debet fieri miſsio viſibilis ad aliquam mulierem quod patet, quia miſsio viſibilis fit ad ſignificandum redundantiam gratiæ in alios per myniſterium ſuum ſuum per prædicationem ſuam,ſed mulieri non licet prædicare aut docere iuxta illud primæ ad Thi. 2. mulierem in eccleſia docere non permitto, ergo ad mulierem non debuit fieri viſibilis miſſio. 7. Creditur tamen quòd beata virgo fuit inter apoſtolos in die Penthecoſtes quādo facta fuit eis miſsio ſpiritus ſancti in linguis igneis,& ad ipſam tūc cum aliis facta fuit viſibilis miſsio ex ſpeciali priuilegio, quia quo ad naturam corporis aliquo modo vnum erat cum illo per quem gratia & veritas facta eſt, & in omnem terram diffuſa.

8. AD primum argumentum dicendum, quòd miſsio viſibilis ſignum eſt miſsionis inuiſibilis,non ſolum pro tunc factæ,ſed vel tunc factæ vel prius: fit enim vt credatur illi ad quem fit in ipſo, & per ipſum in alios diffundenda. Et ideo facta eſt Chriſto pro tempore quo debuit per ipſum gratia in nos diffundi & non in inſtanti ſuæ conceptionis quando facta fuit ad eum miſsio inuiſibilis. Ad ſecundum patet ſolutio ex dictis in corpore ſolutionis.

Quæſtio tertia.
Vtrum ſpecies in quibus apparuit ſpiritus ſanctus fuerint res veræ.

Thom. ut ſupra.

TErtiò quęritur de miſsione viſibili quantum ad ſpecies in quibus facta fuit. Et quæritur vtrum fuerint veræ res. Et videtur quòd ſic quia ſpiritum veritatis non decet aliqua fictio, ſed ſpiritus ſanctus eſt ſpiritus veritatis. Ioan. 15. ergo non decet quòd appareat per aliquas ſpecies quæ non ſunt veræ res. 2. Item idem iudicium videtur de omnibus ſpeciebus quæ fuerunt in apparationibus viſibilibus, ſed conſtat quòd vox quæ audita fuit ſuper Chriſtum baptizatum & transfiguratum fuit vera vox,alioquin non verè immutaſſet auditū, ergo ſimiliter columba quæ apparuit fuit vera columba, & ſic de aliis.

3. IN contrarium eſt, quia verus ignis verè comburit niſi per miraculum impediatur ſicut legitur factum de tribus pueris Daniel. 3. Sed linguæ igneæ quæ apparuerunt apoſtolis non cōburſerunt aliquid,nec ſancti dicunt in hoc fuiſſe miraculū: ergo non fuerunt veræ res, quare nec aliæ ſpecies per eandem rationem.

4. CIRCA quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt in quibus ſpeciebus facta fuit viſibilis miſsio. Secūdum eſt de illis ſpeciebus vtrum fuerint veræ res an non. Quantum ad primum ſciendum eſt, quòd ex fine ſumenda eſt ratio eorum quæ ſunt ad finem. Finis autem miſsionis viſibilis eſt cognitio plenitudinis gratiæ in aliquo à quo debet in alios redundare, vt ſupra dictum eſt. Ex quo poteſt ſumi ratio quare in determinatis ſpeciebus facta eſt viſibilis miſsio hoc modo: Gratia poteſt redundare ab aliquo in aliquos dupliciter. Vno modo effectiue. Alio modo per inſtructionem, & vtroque modo Chriſtus diffudit in nos gratiam,effectiuè quidem & per modū auctoritatis inquantum deus,& per modum meriti inquantum homo. 5. Et ad denotandum hanc redundantiam facta fuit viſibilis miſsio ſuper Chriſtum baptizatum in ſpecie columbę quæ eſt animal fœcundum valdè, quia tunc ipſe nihil accipiens à baptiſmo tactu ſuæ mundiſsimæ carnis vim regeneratiuā contulit aquis, vt dicit Beda. Chriſtus etiam per doctrinam & prædicationem diffundit in

nos

nos gratiam, propter quòd facta fuit ſuper eum miſsio viſibilis in nube lucida, cuius eſt ſpargere lumen ſuum, ſicut eſt doctorũ diffundere lumen doctrinæ. Et ideo tunc vox patris intonuit ſuper eum dicens: Hic eſt filius meus dilectus ipſum audite. Nec oportuit miſsionẽ fieri ad Chriſtum in inſtanti ſuę cõceptionis, ſed tunc ſolum qnando gratia debuit per eum in nos modis præ dictis redundare. 6. Per apoſtolos autem gratia erat diffundenda dupliciter. Vno modo per adminiſtrationem ſacramentorũ. Alio modo per prædicationem eorum. Ratione primi facta fuit miſsio viſibilis ad eos in ſpecie flatus. Ioannis.20. ad inſinuandum diffuſionem gratię per eos faciendam per adminiſtrationem ſacramentorum, vnde tunc dictum eſt eis. Quorũ remiſeritis peccata remittuntur eis, vt ergo denotaretur quòd talis auctoritas non deueniat ad eos niſi ab influxu capitis, ſcilicet Chriſti facta eſt miſsio in ſpecie flatus à Chriſto procedentis de quo tamen an fuerit propriè miſsio adhuc aliquid dicetur Ratione autem ſecundi ſcilicet ad denotandum diffuſionẽ gratiæ per eas faciendam per modũ doctrinæ facta eſt ad eos viſibilis miſsio in die penthec oſtes in linguis igneis vt eſſent verbis pflui & charit ate feruidi ſuam & aliorum ſalutem zelantes, & ſic patet ratio, quare in prædictis facta eſt miſsio viſibilis, ſcilicet in columba, in nube lucida, in linguis igneis, & in flatu.

7. QVANTVM ad ſecundũ, videlicet vtrũ ſi illæ ſpecies fuerint veræ res nõ poteſt ſciri per certitudinẽ cũ quæſtio ſit de facto. Si enim eſſet de poſsibilitate facile eſſet reſpõdere, poſſit enim ſpi. ſanctus apparere in vera colũba, vel in ſola ſimilitudine colũbæ, & ſic de aliis. Sed quia quæritur quid de facto fuerit, ſufficit ad hoc dare probabiles perſuaſiones. 8. Eſt ergo notandum quòd dupliciter aliquid poteſt dici non vera res. Vno modo quia non eſt aliquid in re extra, ſed tantum in imaginatione. Alio modo quia licet aliquid ſit in re extra, non tamen eſt tale quale apparet, ſi intelligatur quæſtio primo modo, ſic dicendum eſt quod illæ ſpecies fuerunt veræ res extra exiſtentes, & non ſolum in imaginatione ſicut columba fuit vera res extra, & flatus Chriſti ſuper apoſtolos poſt reſurrectionem fuit verus motus aëris. 9. De linguis autem igneis mouet Auguſtinus dubitationẽ ſecundo libro de tri. 9. cap. de magnis, &. 16. de paruis. Et videtur dicere quod non refert dicere quod fuerint veræ res extra animam ſolum in imaginatione, quod arguit ex modo loquendi ſcripturæ quæ dicit quod apparuerunt illis diſpertitæ linguæ tanquam ignis, ſecundum ipſum enim nomen apparitionis inuenitur in ſcriptura ſacra quandoque pro viſionibus imaginarijs & pro viſionibus rerum extra exiſtentium, probabilius tamen tenetur quod illæ linguæ fuerunt veræ res extra animam exiſtẽtes. Cuius ratio eſt quia ex hoc dicitur viſibilis miſsio, quia fit ſub ſigno viſibili, ſed apparitio imaginaria non fit propriè ſub ſigno viſibili, ergo tales res in quibus dicitur facta fuiſſe viſibilis miſsio nòn fuerunt ſolum in imaginatione exiſtentes.

10. Item miſsio viſibilis fit ad manifeſtandum aliis quòd abundans gratia eſt in illis ad quos fuit viſibilis miſsio, & dictum fuit. Sed iſtud non eſſet niſi ſpecies in qua fit miſsio viſibilis, eſſet vera res extra imaginationem quam aſtantes poſſent videre, ac per hoc perpendere cui facta eſt miſsio. Si enim illa ſpecies eſſet ſolum in imaginatione illius cui fit miſsio aſtantes non poſſent perpendere. Si autem eſſet in imaginatione aſtantium tum eis fieret miſsio & non alij, quia eidem fit miſsio viſibilis & inuiſibilis. & ſic inuiſibilis miſsio non appareret niſi tantum illi cui fieret, quod eſt contra finem miſsionis viſibilis, quare oportet dicere quòd illæ ſpecies fuerunt veræ res extra animam exiſtentes. 11. Si autem intelligatur ſecundo modo, videlicet vtrum illæ ſpecies fuerint veræ res tales quales apparebant, vtpote quod columba apparens fuerit vera columba & ſic de aliis, dicendum quòd videtur quibuſdam probabiliter ꝙ non, ſed fuit tantum eius ſimilitudo oſtenſa in aliqua materia quæ ſtatim expleto myſterio in priſtinam materiam eſt reuerſa. Et hoc poſſet ſic perſuaderi, miſsio viſibilis fit ad hoc vt credatur illi cui fit miſsio tanquam habenti myſterium doctrinæ & prædicationis, ſed magis vel ſaltem æque creditur ex hoc quòd ſignum viſibile eſt quædam ſimilitudo oſtenſa in aliqua materia ſicut ſi eſſet res vera qualis apparebat, verbi gratia ſi fuiſſet vera columba quæ apparuit ſuper Chriſtum quæ peracto officio auo laſſet creditum fuiſſet quod caſu aduenisſet. Ex hoc autem quòd ſubiecto apparuit, & peracto myſterio ſubito diſparuit magis patuit ꝙ eſſet miraculum. Et quanuis vera colũba potuit virtute dei ſubito formari & apparere nec volare, ſed ſubito diſparare quod plus valuiſſet quàm ſola ſimilitudo columbæ non bene patet. Et ideo magis decuit quòd, tales apparitiones fierent per rerum ſimilitudines quàm per ipſas res, & ſic apparitiones bonorum angelorum fiunt in corporibus quæ videntur humana & non ſunt: non tamen propter hoc eſt aliquod mendacium, quia tales apparitiones fiunt non ad oſtendendum veritatem rerum quæ apparent, ſed ad aliquod myſterium gratiæ deſignandum. 12. Sic in propoſito non fuit falſitas nec fictio. Clarum eſt etiam quòd vox tunc audita non fuit vera vox rei animatæ, vt videbatur ex eius articulatione, licet fuerit verus ſonus ſimilis voci humanæ ex determinata percuſsione aëris formatus. 13. Ignis autem qui apparuit ſuper apoſtolos non videtur fuiſſe verus ignis. Talis enim comburit (niſi per miraculũ impediatur, vt legitur factum de tribus pueris Daniel.3.) Ignis autẽ ille nihil combuſsit, nec in hoc dicunt ſancti factum fuiſſe miraculũ. 14. Flatus in quo datus eſt apoſtolis ſpiritus ſanctus poſt reſurrectionem potuit fuiſſe vera res qualis tunc apparebat, fortè tamen tunc non fuit propriè miſsio, ſed collatio cuiuſdam poteſtatis mediante ſigno viſibili ſicut nunc in ſacramentis, vnde & eundem modum ſeruat eccleſia in ſacerdotibus ordinãdis In ſacramentis autem non dicimus fieri viſibilem miſsionẽ, quare &c. 15. Aliis verò videtur quòd columba quæ apparuit ſuper Chriſtum baptizatum fuit vera columba. Et hoc expreſſè tenet Auguſtinus in libro de agone chriſtiano vbi dicit ſic, neque hęc ita dicimus vt dominum Ieſum Chriſtum dicamus verum corpus habuiſſe, Spiritum autem ſanctum fallaciter apparuiſſe oculis hominum, ſed ambo illa corpora eſſe dicimus & credimus. Et poſt prędicta verba Auguſtini ſubdit, ſicut non oportebat, vt homines falleret filius dei, ſic non oportebat vt falleret ſpiritus ſanctus, ſed omnipotenti deo qui vniuerſam creaturam ex nihilo fabricauit non erat difficile verum corpus columbæ ſine aliarum columbarum myniſterio figurare, ſicut non fuit ei difficile verum corpus in vtero Mariæ ſine virili ſemine fabricare, cum tamen in creatura corporea & in viſceribus fœminæ ad formandum hominẽ & in mundo ad formandum columbam imperio domini voluntatique ſeruiret.

16. AD duo prima argumenta patet ſolutio qui vult tenere primum modum. Secundum autem tenentes alium modum, dicendum eſt ad argumentum in oppoſitum quòd miraculũ fuit quòd ignis qui ſedit ſuper ſingulos diſcipulorum nihil combuſsit.

Quæſtio quarta.

Vtrum pater ſit maior filio.

QVartò quæritur vtrum pater ſit maior filio. Et videtur quòd ſic per dictum Hilarij in litera qui dicit expreſſè quòd pater eſt maior filio, licet filius non ſit minor patre.

2. IN contrarium eſt quod dicit Athanaſius in ſymbolo ꝙ in hac trinit. nihil maius aut minus.

3. RESPONSIO, in hac quæſtione nulla eſſet dubitatio niſi propter verba Hilarij quę ſunt inducta in arguendo. Certum eſt enim quòd propriè loquendo pater non eſt maior filio, quod patet, quia ſecundum Auguſtinum & veritatem in his duntaxat bonis quæ non ſunt magna mole idem eſt maius eſſe quod melius eſſe, ſed in diuinis non eſt magnitudo molis, ergo ibi maius eſſe eſt melius eſſe, ſed in diuinis nihil eſt altero melius cum omnino ſit ibi vna ſumma & infinita bonitas, ergo nihil eſt ibi maius altero. 4. Reſtat ergo ſolum exponere verba Hilarij propter quorum expoſitionem dicẽdum eſt, quòd propriè accipiendo maioritatem pater non eſt maior filio vt iam probatum eſt, & adhuc patet ex alio, quia maius & minus ſunt ſpecies vel differentiæ inæqualitatis, ſed inter patrem & filium eſt ſumma æqualitas ſecundum Athanaſium in ſymbolo, ergo inter patrem & filium non eſt maius & minus proprie loquendo, accipiẽdo autem large & improprie maius per auctoritatem originis, ſic pater dicitur (licet improprie) maior filio, quia à patre eſt filius licet non econuerſo, & eodẽ modo ſane intelligendo filius poſſet dici minor patre, quia caret auctoritate originis in patre quem tamen pater habet in filium, hoc autem pro tanto improprie dictũ eſt, quia quæſtio de inæqualitate maioris ad minus nullo modo proprie poteſt eſſe quæſtio originis quis à quo ſit, ſed eſt quæſtio quãtitatis molis vel virtutis. Ad argumenta vtriuſque partis patet ſolutio ex iam dictis.

Diſtinctio. XVII.

Diuiſio literæ in generali & ſpeciali.

IAm nunc autem accedamus. Superiùs magiſter determinauit de miſsione ſpiritus ſancti viſibili. In iſta diſtinctione determinat de eius miſsione inuiſibili. Et diuiditur in duas partes. Primo determinat ſuum intentum oſtendendo mentem vel opinionem ſuam. Secundo mouet quaſdam incidentes quæſtiones. Secunda ibi. Item quęritur ſi charitas. Prima eſt præſentis lectionis. Et diuiditur in tres

Primo.

Primo enim ponit ſuum intentum in generali. Secundo proſequitur. Tertio confirmat. Secunda ibi. Nunc autē intelligimus. Tertia ibi: Nec autem in re creata. Et hæc vltima diuiditur in quatuor. Primo oſtendit quòd charitas eſt deus. Secundo ſpecialiter quòd charitas eſt ſpiritus ſanctus. Tertio excludit quandam reſponſionem. Quarto oſtendit quomodo ſpiritus ſanctus dicitur dari vel mitti. Secunda ibi: Tunc autem fraterna dilectio. Tertia ibi: Sed ne fortè. Quarta ibi. Tunc enim mitti vel dari. Hæc eſt diuiſio & ſententia in generali. 2. In ſpeciali ſic procedit magiſter. Et primo ponit quòd ſpiritus ſanctus temporaliter datur vel mittitur inuiſibiliter. Poſtea dicit quòd ſpiritus ſanctus charitas eſt qua diligimus deum & proximum. Et tunc datur nobis vel mittitur quando facit nos diligere deum & proximum. Poſtea oſtendit per multas auctoritates Auguſtini quibus probat, quòd dilectio qua diligimus deum vel proximum facit nos manere in lumine & ſine qua non datur viuere. Quod charitas deus eſt vt probatur per canonicam Ioannis. Poſt oſtendit tali ratione quòd ſpiritus ſanctus charitas eſt, maius donum inter dona dei eſt ſpiritus ſanctus qui facit nos manere in deo & deum in nobis, ergo ſpiritus ſanctus eſt charitas. Poſtea excludit quandam rationem, poſſet enim dicere aliquis quòd hoc eſt per cauſalitatem ſicut dicitur deus eſt patientia noſtra, ſpes noſtra. Et reſpondet magiſter quòd non quia ſicut dicitur deus eſt patientia mea quod non inuenitur dictum deus charitas mea, ſed deus charitas eſt. Poſtea dicit quòd ſpiritus ſanctus datur quādo nos facit deum diligere & proximum. Oſtendit etiam quòd charitas eſt excellentior inter omnia dona, quia excellentiores facit effectus, ideo ſpiritus ſanctus qui dicitur donum dei dicitur ipſa charitas. & in hoc terminatur ſententia iſtius diſt.

Quæſtio prima.

Vtrum neceſſarium ſit charitatem eſſe habitum creatum vt homo ſit deo charus.

Thom. 22. q. 33. ar. 2. de Aliaco. 1. q. 9. ar. 2.

CIrca diſtinctionem iſtam quæruntur tria in generali de charitate. Primum eſt de eius neceſsitate. Secundum de eius augmento. Tertium eſt de eius diminutione. Circa primum quæruntur tria. Primum eſt quæ ſit neceſsitas ponendi charitatem eſſe aliquem habitum creatum. Secundum eſt vtrum detur ſecundum proportionem naturalium. Tertium eſt vtrum habens charitatem poſsit cognoſcere ſe habere eam. Adhuc circa primum duo quæruntur. Primum eſt vtrum neceſſarium ſit charitatem eſſe habitum creatum ad hoc quòd homo ſit deo charus. Secundum eſt, vtrum neceſſarium ſit ponere eam habitum creatum ad hoc vt per eam homo mereatur vitam æternam. Ad primum ſic proceditur. Et arguitur quòd neceſſarium ſit charitatem eſſe habitū creatum in homine ad hoc quòd homo ſit deo charus, quia nullus poteſt effici de non grato gratus, vel de nō charo charus niſi per aliquam mutationem factam in ipſo vel in altero, ſed homo efficitur de non grato gratus & non per aliquam mutationem factam in deo, ergo per aliquā mutationem factam in ipſo, ſed nulla mutatio fieret in homine niſi gratia eſſet aliquid creatum in ipſo, non actus qui tranſit & homo remanet gratus, ergo habitus. 2. Item ſicut à fide dicitur aliquis fidelis ita à charitate dicitur charus: ſed propter primum neceſſarium eſt fidem eſſe aliquid creatum, ergo propter ſecundū neceſſarium eſt charitatem eſſe aliquid creatum.

3. IN contrarium arguitur, quia eſſe deo gratum eſt eſſe à deo dilectum, ſed dilectio dei eſt in deo diligente & non in homine dilecto, ergo ad hoc quòd homo ſit deo gratus non requiritur q̄ in eo ſit aliquid de nouo cauſatum nec actus nec habitus.

4. RESPONSIO. eadem eſt neceſsitas ponere gratiam eſſe habitum creatū ſicut charitatem & ecōuerſo. Et ideo de vtroque deducitur quæſtio: & ſic ad quæſtionem iſtam dicenda ſunt tria. Primum eſt quòd homo poteſt eſſe, & eſt deo gratus & charus antequam habeat gratiam & charitatem ſibi formaliter inhærentem. Secundum eſt quòd ad eſſe deo gratum vel charum non ſequitur neceſſario neceſsitate abſoluta quòd homo ſit habiturus quandoque gratiam vel charitatem ſibi formaliter inhærētem. Tertium eſt quòd ad eſſe deo gratum vel charum ſequitur neceſſario neceſsitate conditionata (ſcilicet ex ſuppoſitione ordinationis diuinæ) quòd homo ſit habiturus quandoque gratiam & charitatem habitualem formaliter inhærentem. 5. Primum patet ſic, effectus ſequitur ſuam cauſam efficientem tempore vel natura, ſed omne bonum habituale quod eſt vel eſſe poteſt in homine eſt effectiue ab eo quod eſt eſſe deo gratum vel charum, ergo omne bonum habituale ſiue gratia ſiue charitas, ſiue quodcunque aliud ſequitur natura vel tempore id quod eſt hominem eſſe deo gratum vel charum, ergo prius homo natura vel tempore eſt deo gratus vel charus quàm habeat gratiam vel charitatē ſibi formaliter inhærentem. maior de tē patet, minor probatur, quia principium cuiuſlibet liberalis communicationis eſt amor. Quicquid enim datur homini à deo datur liberaliter & non aliqua neceſsitate vel obligatione, ergo datur ex amore, ſed eſſe deo gratum vel charum eſt eſſe à deo amatum vel dilectum, ergo quicquid datur homini à deo eſt effectiue ab eo quod eſt hominem eſſe deo gratum vel charum & hæc fuit minor, ſequitur ergo concluſio quòd prius natura vel tempore eſt homo deo gratus & charus quàm habeat gratiam vel charitatem ſibi formaliter inhærentem quod fuit primum propoſitum: illa tamen denominatio eſſet extrinſeca ſicut eſſe amatum vel dilectum. Vide inf. in. 3. d. 13. q. 1. nu. 5.

6. SECVNDVM patet, ſcilicet quòd ad eſſe deo gratum vel charum nō ſequitur neceſſario neceſsitate abſoluta quòd homo ſit quandoque habiturus gratiam vel charitatem habitualem ſibi formaliter inhærentem, quia amare vel diligere aliquem nihil aliud eſt quàm velle ei bonū vt habetur primo rhe. ſed deus poteſt velle homini bonum, & ſummum bonum cuius ipſe eſt capax (ſcilicet beatitudinē) abſque hoc quòd velit ei dare gratiam habitualem vel charitatem quantū eſt de potentia abſoluta ſecundum quam deus poteſt dare & homo recipere gloriam vel beatitudinem ſine gratia habituali præuia, ergo ad eſſe deo dilectum vel ad eſſe deo gratum vel charum non ſequitur ex neceſsitate abſoluta quòd homo ſit quandoque habiturus gratiam vel charitatem habitualem: & ſic patet ſecundum.

7. TERTIVM patet, ſcilicet quòd ad eſſe deo gratum vel charum denominatione extrinſeca ſequitur ex ſuppoſitione diuinæ ordinationis quòd homo ſit quandoque habiturus gratiam vel charitatem habitualem ſecundum quam dicitur formaliter gratus denominatione intrinſeca, quia dilectio dei eſt cauſa alicuius boni in eo quem diligit, cum diligere ſit velle bonum, velle autem dei eſt cauſa tantum boni & non cauſatum ab eo, inter bona autem quorum dilectio dei eſt in nobis cauſa, eſt ordo ex diuina diſpoſitione, quia cum beatitudo ſit finis & terminus noſtræ peregrinationis & præmium noſtrarum actionum ſicut via præcedit terminum, & meritum præcedit præmium, ſic dona quę perficiunt nos pro ſtatu viæ ad merendum (vt gratia & charitas) præcedunt dona quæ perficiunt nos ad videndum & fruendum deo: Et ideo ex dilectione qua deus diligit nos vt capaces ſui per viſionem & fruitionē cauſantur in nobis primum dona viæ quæ ſunt ad merendum, & vltimo dona patriæ: inter autem dona viæ potiſsima ſunt gratia & charitas quibus ſumus grati & chari denominatione formali & intrinſeca, propter quod ad eſſe gratum vel charum denominatione extrinſeca ſequitur ex diuina diſpoſitione quod cauſatur in nobis gratia habitualis & charitas.

Quare autem aliquod donum dicatur gratia vel charitas & nō omnia, cum tamen omnia donentur in nobis à deo ex eius gratuita ſiue chara dilectione. 8. Ratio eſt, quia quædam perficiunt nos ad hoc vt actus noſtri acceptentur à deo, & quidē vt remunerandi vita æterna, quia hoc eſt ſummum bonū quod poteſt communicari creaturæ, ideo talia dona dicuntur per quendā excellentiam gratia vel charitas, quia ſunt in nobis à deo non ſolum ex communi dilectione qua diligit bonos & malos, ſed ex ſpeciali & chara qua diligit vt filios adoptiuos ad participationē boni quo ipſemet eſt bonus. Alia autem dona quæ non ordināt immediatè ad tale meritum nominantur cæteris nominibus ſecundum actus ad quos dantur. Eſt etiam hic notādum quòd cum omnis denominatio extrinſeca habeat ortum ab illa quæ eſt intrinſeca ſicut ſanum dicti de medicina, dieta, & vrina ortum habet ex hoc quòd animal dicitur ſanum formaliter vt ſubiectū ſanitatis, Denominatio tamen extrinſeca qua quis dicitur deo gratus, vel charus hoc eſt chare dilectus non habet ortum ex denominatione qua homo dicitur gratus vel charus per aliquem habitum inhærentem, ſed potius hæc ab illa. habet autem ortum ex hoc quòd deus dicitur chare nos diligens & nos per conſequens chare dilecti & dona prædicta dicuntur gratia vel charitas.

9. AD argumenta vtriuſque partis patet reſponſio ex prædictis. Cū enim primo dicitur quòd nullus poteſt effici de non gratus niſi per aliquam mutationem, concedatur. Et tunc ad minorem dicendum eſt quòd quantum ad ſolam denominationem extrinſecam nullus efficitur de non grato gratus: quia eſſe ſic gratum eſt eſſe à deo dilectum, & hoc eſt æternum, ſed effectus huius dilectionis in via & in patria quantum ad dona gratię & gloriæ non eſt æternus, immo ſecundum ea efficitur homo de non grato gratus & talia ponunt aliquem habitum in nobis ſecundum quem fit in nobis mutatio dexteræ excelſi. 10. Ad ſecundum dicendum quòd non eſt ſimile de hoc quod eſt eſſe fidelem & de hoc quod eſt eſſe gratum vel charum, quia nullus dicitur fidelis ex ſola denominatione extrinſeca, ſicut poteſt dici gratus vel charus ex hoc ſolo quòd eſt ab alio ſic dilectus: Et ideo

prima

prima denominatio qua quis dicitur eſſe fidelis arguit in ipſo aliquid formaliter ipſum perficiēs ſiue ſit habitus ſiue actus, ſed denominatio qua quis dicitur deo gratus vel charus nō requirit neceſſario aliquid formaliter inhærens homini per quod dicatur charus vel gratus ſed eſt denominatio extrinſeca ex diuina dilectione conſurgens ad quam iuxta diuinum beneplacitum ſequitur in nobis aliquid formaliter nos perficiens. 11. Ad argumentum in oppoſitum dicendum eſt quòd quamuis dilectio dei non ſit in nobis, ſed in deo: tamē ex ea fiunt in nobis dona gratię ſecundum quæ dicimur grati formaliter denominatione intrinſeca per modum inhęrentiæ: Et ideo licet eſſe à deo dilectū non coexigat neceſſario gratiā habitualem, ipſa tamen ſequitur ad hæc ſecundum diuinam ordinationem, vt dictum eſt.

Vtrum nec eſſe ſit ponere gratiam habitualem ad merendum.

Quæſtio ſecunda.

Thom.1.2.q.109.ar.2.& 114.ar.2.



D ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quòd non ſit neceſſarium ponere gratiam vel charitatem habitualē ad hoc vt mereamur aliquid apud deum, quia ſicut ſe habet fides ad actum credendi ſic charitas ad actum merendi, ſed ſine fide habituali & infuſa poteſt homo omnia credere: ergo ſine charitate habituali & infuſa poteſt homo in actū merendi. maior patet per ſimile. minor patet, quia hęreticus carens fide infuſa credit multos ex articulis & eadem ratione poſſet omnia credere. 2. Item actus qui ſunt eiuſdem ſpeciei in eſſendo ſunt eiuſdē efficacię in agendo, ſed actus diligendi deum ex charitate & actus diligendi deum ſine charitate ſunt eiuſdem ſpeciei in eſſendo vt probabitur: ergo ſunt eiuſdem efficaciæ in agendo: ergo ſi vnus eſt meritorius & alius, & ita charitas non eſt neceſſaria ad merendum, probatio minoris primo, quia actus prę cedentes habitus acquiſitos ſunt ſimiles (& per conſequens eiuſdem ſpeciei) cum actibus ſequentibus, vt patet ex ſecundo ethi. Et videtur idem eſſe de actibus præcedētibus habitus infuſos & de ſequentibus cum tales habitus minus dependeant ex actibus præcedentibus: nec plus faciant ad actus ſequētes, quare, &c. Secundo, quia ſi actus diligendi deum ex charitate & ſine charitate differrent ſpecie, homo poſſet inter eos clarè diſtinguere, quia non eſſent ſimiles, & ſic homo poſſet ſcire per certitudinē vtrum diligeret deum ex charitate vel non & per conſequens vtrum haberet charitatem vel non quod nullus dicit. 3. Item ſi charitas requireretur propter meritum aut hoc eſſet propter meritum de congruo vel de condigno, non propter meritum de congruo, quia tali merito peccator qui caret gratia meretur ſuam iuſtificationem, nec propter meritum de condigno, quia nonnulli dicunt quòd nihil poteſt apud deum mereri de condigno, ergo ſecūdum iſtos videtur quòd gratia vel charitas habitualis non eſt ponenda in nobis propter aliquod meritum.

4. IN contrarium arguitur, quia omnis actus voluntatis ſine gratia vel charitate eſt pure naturalis. Si ergo gratia non ſit neceſſaria ad merendum ſequitur vel quòd ex puris naturalibus poſſumus mereri quod eſt hæreſis pelagiana: vel quòd nihil omnino poſſumus mereri quod iterum eſt contra fidem.

5. RESPONSIO. omnes ponunt charitatē increatam quæ eſt deus ſecundum illud primæ Ioan. 4. Deus charitas eſt. 6. Itē ponunt aliquam charitatem creatam quæ poteſt ſumi dupliciter. vno modo pro actu quo diligimus & hanc omnes concedunt: vel pro habitu informante voluntatem & ei inhærente: & hanc negat magiſter in litera: ponit enim q̄ gratia exiſtente in eſſentia animæ non eſt neceſſe aliquem habitū eſſe in voluntate quo eliciatur actus dilectionis meritorię, ſed ipſum immediatè elicit ſpiritus ſanctus: Et quia aliqui videtur fulcire hanc opinionem: ideo procedetur ſic: quia primo ponetur fulcimentum quo iſti fulciūt opinionem magiſtri ſententiarum, & reprobabitur, & ſecundo reſpondebitur ad quæſtionem.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd quidam defendunt opinionem magiſtri ſic. dicunt enim quòd actus charitatis differt ab actu fidei & ſpei in duobus: primum eſt, quia actus fidei & ſpei includunt imperfectionem in ſua eſſentia, actus autē charitatis non, licet habeat imperfectionem adiunctam pro ſtatu viæ. Illa enim imperfectio non eſt de eſſentia charitatis. Secunda differentia eſt quæ ſequitur ex prima, ſcilicet quòd actus fidei & ſpei non manent in patria, quia includunt imperfectionem: Cùm autem venerit quod perfectum eſt euacuabitur quod ex parte eſt, primæ ad Corinthios decimo tertio. ſed actus charitatis manet in patria: quia nullam imperfectionem includit .7. Ex hoc arguitur ſic, perfectus actus elicitur à perfecto agente ſine medio, ſed imperfectus non elicitur à perfecto agente niſi mediāte alio, ſed actus charitatis eſt perfectior quàm actus fidei & ſpei qui ſunt imperfecti, ergo actus charitatis immediate elicitur à ſpiritu ſan. qui eſt agens perfectiſsimum, ſed actus fidei & ſpei tanquam imperfecti non eliciuntur à ſpiri. ſan. niſi mediantibus habitibus creatis ſcilicet fide & ſpe. 8. Secundo ſic. actus viſionis in patria qui eſt perfectus elicitur immediate à deo abſque ſpecie, in via autem non propter ſuam imperfectionem. Cum ergo charitatis tam viæ quàm patriæ ſit actus perfectus videtur quòd abſque medio habitu eliciatur in nobis à deo vel à ſpiritu ſanc. tam in via quā in patria. Et ita magiſter negat omnem habitum in voluntate neceſſarium ad eliciendum actum dilectionis meritoriè. Supponit tamen gratiam eſſe in anima. Sine gratia autem non eſt meritum. Et licet de hoc non faciat mentionem expreſſam in loco iſto, in ſecundo tamen libro hoc expreſſe dicit in pluribus locis. 9. Quicquid autem ſit de concluſione, rationes tamen iſtæ non valent. Primo quia effectus quæ dependet ex pluribus cauſis neceſſaria eſt perfectior quanto vna quęque earum eſt perfectior, ſed velle meritorium ſecundum iſtos dependet à deo ſicut à principio effectiuo immediate. conſtat etiam quòd dependet ex noſtra voluntate ſaltem ſicut à cauſa ſubiectiua & recipiente, ergo tanto velle noſtrum eſt perfectius quanto vnumquodque principiorum eſt perfectius, ſed voluntas eſt perfectior cum habitu bono & virtuoſo quàm ſine habitu à quocunque ipſa mouetur, ergo propter perfectionem actus non eſt tollendus habitus à voluntate ſed potius ponendus.

10. SECVNDO quia ſecundum iſtos viſio patriæ quæ eſt perfectiſsimus actus licet eliciatur ſine ſpecie repreſentante, non tamen ſine habitu luminis gloriæ eleuante intellectū & confortante, ergo perfectio actus non excludit omnem habitum immo potius ponit & re vera ſic eſt, nullus enim dubirat quando habitus virtuoſus requiratur vt perficiat potentiam in relatione ad actum: virtus enim eſt quæ habentem perficit & eius opus bonum reddit. 11. Tertio quia deus immediate ita eſt cauſa imperfectorum. Cauſat enim ita immediatè materiam primam ſicut angelum, ergo differentiam actu charitatis ſecundum rationem perfecti & imperfecti non facit quòd actus fidei, & ſpei eliciantur à deo mediantibus habitibus, actus autem charitatis ſine habitu. 12. Quarto, quia rationes iſtę cōcludunt quòd ad meritoriam dilectionem non oportet ponere gratiam in voluntate, ſed quòd faciat totum ſpiritus ſan. immediate: cum ergo gratiam ponant & charitatem negent videtur quòd male, & ſic patet primum.

13. Quantum ad ſecundum primo ponetur quædem diſtinctio de merito & deinde pertractabitur quæſtio ſecundū membra diſtinctionis. Quantum ad primum notandum eſt quòd cū meritum dicatur actio per quam ei qui agit efficitur debitum aliquid dari, ſicut eſt duplex dubitum, ita eſt duplex meritum, quoddam eſt debitum de condigno quando ex natura & conditione operis efficitnr homo dignus vt ex iuſtitia ſibi reddatur talis merces propter æqualitatem inter opus & mercedem ſecundum iuſtam eſtimationem. Aliud eſt debitum de congruo quando non debetur talis merces ex natura operis, ſed redditur ſolū ex liberalitate dantis, aliud aliquid enim congruum eſt liberalem dare quod alius non meruit ex condigno recipiēte meritum ergo de condigno reſpicit debitum primo modo dictum, meritum autem de congruo reſpicit debitum ſecundo modo dictum.

14. Hoc ſuppoſito dicendum eſt quod ad merendum ſolum de congruo non eſt neceſſariū ponere in nobis gratiā vel charitaté habitualē quod patet quia ſecundū oēs peccator carens gratia penitēdo meretur de congruo gratiā iuſtificantē, vt tangebatur in arguendo ad quæſtionem. Congruum enim eſt vt bene vtenti bonis naturæ propter deum det deus bona gratiæ. Idem patet de glorioſa, poſſet enim deus de potentia abſoluta facere quòd gloria vel beatitudo caderet ſub tali merito. Si enim Chriſto data eſt beatitudo animæ ſine vllo merito, fortiori ratione poſſet deus gloriam dare cuicunque homini pro ſolo opere bono gratia non informato, vt ſicut meremur gratiam per opus non informatum gratia, ſic meremur gloriam per opus conſimile. Quēadmodū enim pro cōſimili actu rex militi quādoque dat equū. Sic deus p eodē opere bono ex genere & circūſtantiis poſſet abſque gratia de potentia abſoluta dare gloriam ſiue paradiſum tanquam caſtrum quo nunc dat gratiam, vel charitatem tanquam equum quæ nunquam excidit & vtrobique eſſet meritum ſolum de congruo. Ratio autem omnium iſtorum eſt quia meritum de congruo plus innititur liberalitati dantis quàm valori operis. Dare autem gloriam pro opere bono ex genere & circunſtantiis pro quo nunc datur gratia iuſtificans non excedit immo

immo non adequat liberalitatē diuinam: ergo beatitudo vel gloria poſſet de potentia dei abſoluta cadere ſub merito talis operis, ſicut nunc cadit gratia & ſic propter tale meritum non eſt neceſſe ponere gratiam vel charitatem eſſe habitum creatū in anima. 15. De merito autem de condigno eſt ſubdiſtinguendum, quia quoddam eſt meritum de condigno dictum propriè & ſtrictè & aliud largè. Primum meritum de condigno ſtrictè & propriè ſumptum eſt actio voluntaria propter quam alicui merces debetur ex iuſtitia ſic quòd ſi non reddatur ille ad quem pertinet reddere iniuſtè facit & eſt ſimpliciter & propriè iniuſtus. Et tale meritum de condigno inuenitur inter homines, ſed nec eſt nec eſſe poteſt hominis ad deum, ſicut probabitur lib. 2. diſt. 26. & nunc ſupponatur: Et ideo propter meritum de condigno (cum ſit homini ſimpliciter impoſsibile) non eſt ponendum in nobis gratiam vel charitatem habitualem. Aliud eſt meritum de condigno large ſumptum pro quadam dignitate quam deus ex ſua ordinatione rationabili requirit in nobis ad hoc vt opera noſtra ac
q. 2. ceptentur à deo, & quidem vt remunerabilia vita æterna: & propter tale meritum neceſſarium eſt ponere in nobis gratiam vel charitatem habitualem: quod patet auctoritate ſacræ ſcripturæ & probabili perſuaſione. 16. Auctoritates ſacræ ſcripturæ, quamuis plures ſint, ad præſens tamen adducentur duæ tantum: Prima eſt vete. teſta. in pſal. vbi dicitur quòd gratiam & gloriam dabit dominus: Secunda eſt Ro. 6. vbi dicitur quòd gratia dei vita æterna ex quarum qualibet apparet ſecundum rationabilem intellectum quòd gratia præit gloriam ſecundum ordinationem diuinam, nec confertur gloria niſi prius habenti gratiam quæ tamen datur principaliter ad merendum ſecundum illud Apoſtol. 1. ad Chorinth. 15. plus omnibus laboraui non ego, ſed gratia dei mecum. 17. Idem patet probabili perſuaſione quæ talis eſt. ſicut ſe habet beatitudo ſupernaturalis ad naturalem ſic ſe habēt adinuicem illa quæ perducunt ad vtramque beatitudinem: ſed beatitudo ſupernaturalis excedit naturalem, quia eſt per habitum diuinitus infuſum, & non ex noſtris actibus acquiſitum ſicut beatitudo naturalis, ergo ſimiliter actus perducētes ad beatitudinem ſupernaturalem, vt ſunt actus meritorij differunt ab actibus perducentibus nos ad beatitudinem naturalem, quia procedunt à potentiis informatis per aliquem habitum ſupernaturalem: hic autem habitus eſt gratia vel charitas, quare requiritur ad merēdum gloriam vel beatitudinem ex diuina ordinatione rationabili gratia ſiue charitas informans animam. 18. Et ſic patent tria. Primum eſt quòd propter meritum quod eſt pure de congruo non eſt neceſſarium ponere de neceſsitate abſoluta gratiā vel charitatem habitualem, quia ſine eis poſſet deus de potentia abſoluta acceptare opera noſtra bona ex genere & circunſtantiis vt remuneranda vita æterna. 19. Item patet ſecūdo quòd propter meritum quod eſt ſtrictè & propriè de condigno modo quo expoſitum eſt non eſt poſsibile ponere gratiam vel charitatem habitualem in nobis, quia homo non poteſt illo modo mereri aliquid apud deum. 20. Tertio patet quòd propter meritum de condigno non ſimpliciter & ſtricte accepto (modo quo ſupra expoſitū eſt) ſed pro quadam dignitate quam deus ex ſua ordinatione rationali requirit in operibus noſtris ad hoc vt remunerentur vita æterna oportet ponere gratiam vel charitatem habitualem: & illud meritum eſt de condigno ſecundum quid: & non ſimpliciter:
Tho. 1. 2. q. 114. ar. 1 Eſt enim tale condignum ex ſuppoſitione diuinæ ordinationis & non abſolutè: Huic autem ſententiæ concordat communis doctrina quæ ponit quòd ſicut reddere iuſtum precium pro re acceptа ab aliquo eſt actus iuſtitiæ, ita recompenſare mercedem vel præmium alicuius laboris vel operis eſt actus iuſtitiæ: & ideo in illis in quibus eſt ſimpliciter iuſtū: eſt etiam ſimpliciter ratio meriti & præmij ſiue mercedis, in quibus autem non eſt ſimpliciter iuſtum, ſed ſecundum quid in his non eſt ratio meriti ſimpliciter ſed ſecundum quid inquantum ſaluator ibi iuſtitiæ ratio. Inter hominem autem & deum non poteſt eſſe ſimpliciter iuſtum, ſicut nec æquale, ſed ſolum iuſtum ſecūdum quid, ſcilicet dominatiuū, quia totum quod eſt hominis bonū eſt dei & à deo & multo amplius quàm actiones ſerui ſunt domini ſui in humanis, propter quod meritū hominis apud deum non poteſt eſſe ſimpliciter meritum de condigno, ſed ſolum ſecundum preſuppoſitionem diuinæ ordinationis, ita ſcilicet vt homo id conſequatur à deo per ſuam operationem quaſi præmium vel mercedem, ad quod deus ei virtutem operandi deputauit, quæ virtus operandi ad merendum beatitudinem eſt non ſolum potentia voluntatis, ſed habitus gratiæ vel charitatis.

21. AD primum argumentum dicendum quòd maior propoſitio debet ſic ſumi quod ſicut ſe habet fides ad actum credendi ſic charitas ad actum diligendi. Et tunc bene concluditur quòd ſicut ſine fide infuſa poteſt homo in deum credere, ſic ſine charitate infuſa poteſt homo deum diligere: ſed neuter actus eſt meritorius de condigno, quia tale meritum ex diuina ordinatione ſupponit gratiam vel charitatem. 22. Ad ſecundum dicendum quòd actus noſtri poſſunt conſiderari tripliciter. vno modo ſecundum eſſe naturæ. Alio modo ſecundum eſſe moris quo ſunt boni vel mali moraliter. Tertio modo ſecūdum eſſe meritorij de quo nunc agitur, & ſecundū quemlibet iſtorum modorum actus ſimiles habent eandem efficaciam ſibi proportionatam, actus enim ſimiles ſecundum eſſe naturæ quantumcunque ſint diſsimiles ſecundum eſſe moris (vt actus matrimonij & adulterij) poſſunt habere ſimilem effectū naturalem, puta prolem: actus verò ſimiles ſecundū eſſe morū, ſed diſsimiles ſecundum eſſe meriti ſupernaturalis (vt diligere deū in habente charitatem, vel non habente) habent ſimilem efficaciam moralem, quia conſimiliter laudabiles ſunt moraliter, ſed quia non ſunt cōſimiles in eo quod ſecundum diuinam ordinationem reddit opus noſtrū deo acceptum vt remunerandum vita æterna, ideo actus habētis charitatē eſt meritorius vitæ æternæ, & alius non. 23. Ad ſecundū dicendū q̄ nec propter meritū de ſolo congruo, nec propter meritū de condigno ſtricte ac ſimpliciter & propriè ſumpto ponenda eſt gratia vel charitas habitualis: ſed propter meritum quod eſt de condigno non ſimpliciter, ſed ſecundum præſuppoſitionem ordinationis diuinæ. 24. Ad argumentum alterius partis dicendū eſt quòd gratia non eſt neceſſaria propter meritum quod eſt de ſolo congruo, ſed propter meritū quod eſt de ſolo condigno, non ſimpliciter, quia illud non eſt homini poſsibile, ſed ſecundū præſuppoſitionem ordinationis diuinæ: Et ideo non ſequitur quòd ex puris naturalibus mereamur de condigno, vt dicit Pelagius: nec ſequitur, quòd apud deum nihil poſſumus mereri: poſſumus enim mereri de ſolo congruo ante gratiam habitam, & poſt habitam de condigno modo prius frequenter expoſito.

Quæſtio tertia.

Vtrum ratia vel charitas detur ſecundum proportionem naturalium.

Thom. 1. 2. q. 112. ar. 4. & 2. 2. q. 24. ar. 3.

VIſo quæ ſit neceſsitas ponendi charitatē habitum creatum: conſequēter quæritur vtrum ipſa detur ſecundum proportionem naturalium & arguitur quòd ſic, quia ſicut ſe habet gratia ad gloriam, ſic videtur ſe habere natura ad gratiam, ſed gloria datur ſecūdū modum & proportionē gratiæ, ergo gratia vel charitas datur ſecundum modum & proportionem naturæ.

2. IN contrarium eſt, quia angelica natura altior eſt quàm humana, ſed aliqui homines ſecundū gradū gratiæ ſublimius aſcendunt quàm angeli cum ſecundum Greg. ad ſingulos ordines angelorum aliqui homines aſſumuntur, ergo gratia non datur ſecundum modum naturæ.

3. RESPONSIO. circa quæſtionem iſtam ſic procedetur, primo ponetur veritas quæſtionis. Secūdo ponetur quædam difficultas incidens circa veritatem. Tertio reſpondebitur ad iſtam difficultatem.

4. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd menſura charitatis conſideranda eſt ex duobus: omnis enim effectus dependens ex pluribus cauſis menſuratur ab illis, quia ab eodem habet vnumquodque eſſe & eſſe limitatum, & eſſe menſuratū. Charitas autem dependet ex duobus, ſcilicet ex deo influente, & ſubiecto recipiente: quare menſura charitatis penſanda eſt ex his duobus: Contingit enim charitatem inæqualiter dari dupliciter vno modo ex parte dei charitatem influentis (ſuppoſita æquali diſpoſitione ſubiecti recipientis) Sicut enim deus ex beneplacito ſuo ſanctificat vnum in vtero, & aliū non ſanctificat, nec ex parte ſubiectorum eſt aliqua diſpoſitionis diuerſitas. Similiter ex ſolo beneplacito inter ſanctificatos vnum plus ſanctificat, & alium minus, concedendo vni maiorem gratiam vel charitatem quàm alij, puta Mariæ quàm Hieremiæ, nec in hoc iniuſtū aliquid facit quando ſic facit gratuito facit: Et ideo licet ei quod vult facere, nec eſt qui rationabiliter ei dicere poſsit cur ita facis? 5. Alio modo cōtingit charitatem inæqualiter dari propter inæqualitatē quæ eſt ex parte recipientis: Hæc autem inæqualitas poteſt attendi vel quo ad naturā ſubiecti, vel quo ad diſpoſitionem eius. Si attendatur quo ad naturam ſubiecti ſic non datur charitas ſecundū proportionē naturaliū, alioquin in homine & in angelo non poſſet eſſe par gratia, nec in pluribus hominibus diſpar. Cuius ratio eſt, quia voluntas eſt ſubiectum receptiuum charitatis: potentia autem voluntatis ſecundum ſe eſt æqualis gradus in omnibus hominibus inter ſe, & inferioris gradus quàm in angelis, ergo ſi ſecundum proportionem naturæ volentis nude daretur gratia, vel charitas, tunc in omnibus hominibus inter ſe eſſet æqualis: quæ tamen eſſet minor q̄ in angelis. Hoc autem eſt falſum, ergo &c.
6. ALIO modo attenditur inæqualitas ex parte ſubiecti quo ad diſpoſitionem ſubiecti per quā homo reddit ſe aliqualiter dignum

gnum charitate ſaltem de congruo, & hæc diſpoſitio eſt conatus ad bonum qui requiritur in omnibus adultis, quia ſecundū Aug. qui creauit te ſine te,non iuſtificabit te ſine te(id eſt niſi te cooperante per deteſtationem mali & conatum ad bonum)& de iſto conatu eſt tota difficultas: vtrum ſecundum maiorem conatū vel minorem detur maior vel minor charitas. 7. Et dicendū quòd conatus poteſt dici maior dupliciter.vno modo propter difficultatem: Alio modo propter intenſionē. Si dicatur maior propter intenſionem,quia ille intenſiore amore fertur in deum,& intenſiori deteſtatione in peccatum quàm vnus alius:Sic dico ꝙ infallibiliter ſecundum proportionem conatus datur charitas: Cuius ratio eſt,quia immediata diſpoſitio voluntatis ad recipiendū charitatem eſt amor boni,& deteſtatio mali. voluntas ergo illa plus diſponitur in qua actus illi magis intenduntur. Sed voluntas magis diſpoſita recipit perfectiorem charitatē quantum eſt ex parte ſui,ſicut omne ſubiectum magis diſpoſitum recipit perfectius impreſsionem agentis,ergo ſecundum intenſionem conatus eſt intenſio charitatis. 8. Si verò conatus dicatur maior propter difficultatem, ſi ſecundum conatum non ſemper datur maior charitas,datur tantū quandoque.Primū patet ſic.æqualis charitas datur ſecundū æqualis conatus intenſionem, ſed conatus difficilior non ſemper eſt intenſior, ergo ſecundū gradus conatus in difficultate non eſt gradus charitatis.maior prius probata eſt, minor probatur,quia mala diſpoſitio in naturalibus, vel mala cōſuetudo in moribus facit quòd ad æque diligendum deum, & odiendum peccatum ſicut alius deū diligit qui eſt in naturalibus melius diſpoſitus,nec eſt adeo deprauatus moribus requiratur maior conatus quo ad difficultatem: Et ideo ſecundum gradum conatus in difficultate non eſt ſemper gradus in intentione actus, nec per conſequens in charitate. Eſt tamen quandoque, ſcilicet quando cætera omnino ſunt paria. Tunc enim non videtur conatus difficilior in vno quàm in alio, niſi quia actus ad quem conatus eſt perfectior. Ille autem conatus creditur fuiſſe in angelis ſecūdum proportionem ſuæ naturæ, ita quòd angelus bonus qui meliora naturalia habuit: habuit intenſiorem conatum (quia in eis nō eſt appetitus ſenſitiuus retrahens voluntatem à bono rationis, ſicut eſt in hominibus in quibus caro concupiſcit aduerſus ſpiritum) propter quod conatus angelorū creditur fuiſſe ſecundū totā poſſibilitatem naturæ vniuſcuiuſque quæ nullū habuit retractiuum. Et ideo receperunt gratiam vel charitatem ſecūdū proportionē naturæ ſuæ & hoc ſi eam meruerunt, quia fortè eam habuerūt in ſua creatione ante omne meritū,vt videbitur in.2.lib. in homini bus autem appetitus ſenſitiuus retrahit voluntatē à bono.& quādoque impedit in quibuſdā magis,in quibuſdā minus. ſecundum aliam & aliam corporis diſpoſitionem:Et ideo per æqualem conatum in difficultate non diſponuntur omnes æqualiter: ſed qui habet meliora naturalia ſi æqualiter conetur cum illo qui habet peiora naturalia, melius diſponitur & plus recipit de charitate. quandoque aut ille qui habet meliora naturalia minus notabiliter conatur,& ille qui habet peiora plus & tunc eſt econuerſo,ſicut patet in hoc exemplo. fortis enim plus poteſt portare quā debilis ſi æqualiter conetur, ſed debilis tantum poteſt conari, & fortis ita parum quòd plus portabit debilis quàm fortis, & ſic patet primum.

9. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd ex dictis videtur ſequi quòd homo non poſsit alicui angelo adæquari in charitate,quia angelus in ſua conuerſione,vt ſuppoſitum eſt,vſus eſt naturalibus ſuis ſecundum omnē conatum ſuæ naturæ poſsibilem,ſed homo quantūcunque etiā bona naturalia habeat nō poteſt æquari angelo,ergo nec conatus hominis quantūcunque bona naturalia habentis poteſt æquari conatu angeli,ſed ſecundum conatum datur.ergo &c.Dicendum ad hoc quòd argumentū bene procederet ſi diſpoſitio hominis ad gratiam & ad augmētum gratię eſſet per vnicum actum ſicut fuit in angelis,quia nunquam conatus vnius hominis poteſt attingere ad conatum angeli. Sed quia homo non vnico actu diſponitur ad gratiam habendam,ſed pluribus, & poſt gratiā habitam conatur pluribus actibus ad acquirendum augmentum gratiæ,ideo poteſt attingere ad tantam vel maiorem gratiam quàm angelus qui vnico conatu fuit diſpoſitus. 10. Ad argumentum in oppoſitum dicendum quòd non eſt ſimile de gratia reſpectu gloriæ & de natura reſpectu charitatis & gratiæ,quia gratia eſt immediata diſpoſitio ad gloriam:ſed natura non diſponitur ad gratiam niſi mediante conatu qui non eſt ſemper ſecundum proportionem naturæ, vt declaratum eſt. Ad aliud patet ſolutio.

Inf.1.2.d. 9.q.2.

Quæſtio quarta.

Vtrum ille qui eſt in charitate poſsit cognoſcere certitudinaliter ſe in ea eſſe.

Thom.1,2.q.112.ar.5.

DEinde quæritur vtrum ille qui eſt in charitate poſsit certitudinaliter cognoſcere ſe habere charitatem.Et videtur ꝙ ſic.quia Aug. dicit. 8. de trinitate & habetur in litera ꝙ qui diligit fratrem magis nouit dilectionem qua diligit, quàm fratrem quem diligit.Et loquitur de dilectione charitatiua,ſed fratrem nouit certitudinaliter, ergo & dilectionem.

2. Item nihil eſt certius homini ſua fide & hoc videtur eſſe propter præſentiam fidei,ergo ſimiliter vt videtur nihil eſt homini certius ſua charitate. 3. Item ponamus aliquem puerū modo baptiſatum de quo conſtat quod non poſsit ponere obicem gratiæ quòd habet gratiam vel charitatem talis quando venit ad annos diſcretionis in quibus poteſt peccare,aut poteſt primum peccatum quo mortaliter peccat cognoſcere aut non: nō poteſt dici quòd nō poſsit cognoſcere, quia ſi non poſſet cognoſcere an eſſet peccatum non poſſet peccare illo peccato.Excuſaretur enim totaliter per ignorantiam inuincibilem. Si vero poteſt cognoſcere primum peccatum & illud vitare, cum ante primum peccatum certum ſit eum eſſe in charitate talis poterit ſcire de ſe quòd ſit in charitate.

4. IN contrarium eſt quod dicitur Eccle.9.Nemo ſcit vtrū amore vel odio dignus ſit.Sed oīa in futurum reſeruātur incerta.

5. RESPONSIO, de aliquo poteſt haberi triplex cognitio.ſcilicet quod dicatur per nomen,quid ſit,& an ſit. Quid autem dicatur per nomen commune eſt enti, & non enti:etiam cui prohibetur eſſe & hoc modo dicit philoſophus.4.phi.quòd vacuum eſt locus priuatus corpore, quanquam eſtimet impoſsibile quòd locus ſit ſine corpore. Quid autem rei importat illud quod ad eſſentiam rei pertinet tam in generali, vt quid eſt homo? ſubſtantia, quàm in ſpeciali, vt homo eſt animal rationale mortale, & iſtud dicit quid rei, quia explicat realitatem eius de quo quæritur quid ſit.Tertia autem cognitio,ſcilicet an ſit eſt cognitio qua ſcimus de re non ſolum quod dicitur per nomē quod eſt commune enti & non enti, nec quid eſt quo ad eſſentiam, quod conuenit ſoli enti, ſed vtrum illud quod dicitur per nomē quod pertinet ad quid nominis, cui etiam competit poſsibilitas in re quod pertinet ad quid rei, ſit actu in re extra. 6. Si ergo quæratur de charitate vtrum poſsit cognoſci de ea quid dicitur per nomen, certum eſt quòd ſit per omnem hominem qui ſciret exprimere quid vult inſinuare per nomen charitatis etiā ſi illud non eſſet poſsibile in rerum natura ſicut ſcimus de Hircoceruo quid ſignificatur per nomen qnod compoſitum eſt ex hirco,& ceruo,quanuis non poſsit eſſe in rerum natura. Si vero quæratur vtrum poſſumus cognoſcere quid ſit dicendum quòd ſic, accipiendo large ſcire pro eo quod eſt aſſentire dicto ſcripturæ,vel pro eo quod eſt aſſentire probabili perſuaſioni, vtroque enim modo tenemus charitatem eſſe quendam habitum nobis infuſum vt deductum fuit prius.Qualiter autem alia certitudo poſsit haberi de hoc non apparet. De neutra autem harum cognitionum videtur procedere quæſtio, ſed tantum de tertia qua cognoſcitur de charitate ſi eſt: & quia eſſe charitatis ſicut & cuiuſlibet accidentis eſt ineſſe ſubiecto, ideo tunc ſolum cognoſcimus de charitate ſi eſt quādo cognoſcimus nos vel aliū habere charitatem.Habere autem hanc cognitionem de charitate nullus poteſt quo ad ſeipſum per certitudinem ſcire.

7. Quod patet dupliciter primo ſic. Habitus innoteſcunt actus & obiecta,quicunque ergo ſcit ſe habere charitatem oportet quòd hanc cognitionem ſumat ab obiecto vel ab actu, ſed per nullum iſtorum poteſt haberi certitudo de charitate habita ergo &c. Minor probatur primo quantum ad obiectum quia ad idem obiectum ordinatur potentia cum habitu & ſine habitu, ſicut intellectus perfectus per ſcientiam & ſine ſcientia. Et ideo idem eſt obiectum voluntatis abſque charitate vel cum charitate ſcilicet bonum creatum vel diuinum ſiue deus & proximus maxime ſuppoſita fide in intellectu,quare per obiectum non poteſt cognoſci charitas. 8. Item nec per actum quia vel hoc eſſet per actum quo ad eſſentiam actus vel per modum quē ponit habitus circa actum, non primo modo quia omnis potentia ſecundum ſe & ſine habitu poteſt in omnē actum quo ad eſſentiam actus in quem poteſt cum habitu, nec eſt alius actus ſecundum ſpeciem hic & ille in genere naturæ, nec quo ad modum quem ponit habitus circa actum quia modus quem ponit habitus acquiſitus circa actum eſt delectatio & facilitas,& hunc dum experitur operans in ſeipſo. Hunc autem modum non ponit charitas vt patuit ſupra, & ſi poneret per ipſum non diſcernetur ab habitu dilectionis acquiſitæ quia habitus acquiſitus poneret ſimilem modum, ponit autem charitas creata circa actum dilectionis rationē meriti, vel acceptabilis. Actus enim charitatis eſt meritorius & acceptatus à deo vt remunerabilis vita æterna. Hic autem modus non cadit ſub cognitione noſtra cum talis acceptatio ſit in voluntate diuina, ergo &c.

Secundo

9. Secundo ſic.maximum ſignorum ducentium in cognitionem gratiæ & charitatis eſt carere remorſu conſcientiæ,ſed hoc ſignū eſt fallibile.1.ad Corinth.4. Nihil mihi conſcius ſum, ſed non in hoc iuſtificatus ſum: ergo multo magis certa ſigna ſunt fallibilia. Patet ergo quòd nullus poteſt per certitudinem cognoſcere ſe eſſe in charitate. De hoc tamen poſſunt haberi aliquæ coniecturæ per quædam ſigna quæ ponit beatus Bernardus. Et quamuis homo de ſeipſo nō poſsit habere aliquam certitudinem quòd ſit in charitate:tamen ſi charitas eſt aliqua forma creata (vt ſupra poſitum eſt) videtur quòd angelus bonus,vel malus poſsit eam videre in anima noſtra:& per conſequens ſcire quis noſtrū ſit in charitate,& quis non.

10. A D rationes in oppoſitum cùm dicitur primo.Quiſquis diligit fratrem magis nouit dilectionem quàm fratrem. Dicendum quòd verū eſt quantum ad eſſentiam actus.Ex quo ſolo poteſt ſciri per certitudinem,quòd ſit à charitate. 11. Ad ſecundum dicendum quòd non eſt ſimile de fide & charitate, quia tam obiectum fidei ſub ſua formali ratione,quàm modus quem fides ponit circa actum intellectus habent maiorem diſtinctionem ad reliquos habitus intellectus & ad actus eorum quàm habeat charitas,& modus quem ponit circa actum ad alios habitus voluntatis & ad modum quem ponunt circa actum ad quem proficiunt, vel aliter poteſt dici quòd ſicut nullus poteſt ſcire per certitudinem ſe habere charitatē infuſam:ſic nullus poteſt certitudinaliter ſcire ſe habere fidem infuſam; licet enim experiamur nos credere neſcimus tamen vtrum ad hoc inclinemur per habitum infuſum, cum ſine tali habitu poſsimus credere quicquid credimus vt patebit in.2.lib.& hoc credo verius,&c. 12. Ad tertium dicunt quidam quòd nihil prohibet quòd aliquis ſciat de ſe vel de alio principaliter, quòd ſit in charitate, ſed nullus poteſt ſcire ſi finaliter morietur in eam:vnde dicunt quòd auctoritas eccleſ.allegata intelligitur de finali charitate & non de præſenti vt expreſſè innuitur in fine auctoritatis quòd omnia in futurum reſeruātur incerta,ſed quia vt viſum eſt iſtud non poteſt habere veritatē quicquid ſit de intellectu auctoritatis,ideo alij dicunt aliter quòd nullus poteſt eſſe certus certitudine ſcientiæ de ſe vel de alio quòd ſit in charitate,licet poſsit eſſe certus de hoc certitudine fidei: & de alio quidem eſt manifeſtum: baptiſans enim paruulum quem ſcit non poſſe ponere obicem gratiæ certus eſt certitudine fidei quòd paruulus baptizatus eſt in charitate:Et idem dicūt iſti quòd poteſt aliquis noſſe de ſeipſo quando venit ad ætatem in qua poteſt iudicare quid licitum ſit,vel illicitū vt arguebatur. 13. Sed iſtud non videtur verum quantum ad hoc quòd aliquis ſit certus de ſeipſo quòd habeat charitatem: quamuis poſsit eſſe certus de paruulo quem baptiſat. Nec ratio adducta obſtat.Cùm verò dicitur quòd puer baptizatus quando venit ad annos in quibus poteſt primo peccare,aut poteſt cognoſcere de primo peccato quo mortaliter peccat quòd ſit ſuum primum peccatum aut non. Dicendum quòd poteſt cognoſcere de primo peccato quo peccat quòd ſit peccatum, quia aliter non peccare poſſet vt arguebatur, ſed non poteſt ſciri per certitudinem quòd ſit primum peccatum, & ideo non poteſt ſcire per certitudinem ſi prius non peccauit. quòd autem ita ſit patet,quia conſtat quòd eſt aliquod primū inſtans in quo poteſt quis primo peccare, ſed id nemini poteſt eſſe notum . Et ideo nullus poteſt eſſe certus de aliquo peccato ſuo quod ſit primum, quia neſcit ſi ante peccare potuit aut peccauit omiſsione alicuius quod debuit velle,aut facere,aut commiſsione alicuius quod non debuit:ideo &c.

Sententia generalis & ſpecialis ſecundæ partis diſtinctionis decimæ ſeptimæ.

HIc quæritur ſi charitas. Superius determinauit magiſter de miſsione ſpiritus ſancti inuiſibili. Hic mouet incidentem quæſtionē circa determinata. Et diuiditur in tres partes. Primo enim obiicit cōtra determinationem per rationem. Secundo patet per auctoritatem. Tertio mouet aliam queſtionē de comparatione ſpiritus ſancti ad dona . Secunda ibi . Supradictum eſt. Tertia ibi. Hic oritur quæſtio cum ſpiritu ſancto. Prima diuiditur in tres. Primo enim mouet quæſtionem ſuam obiiciendo contra determinata.Secundo reſpondet. Tertio reſponſionem confirmat.Secunda ibi. His itaque reſpondet. Tertia ibi.Vt autem manifeſtum fiat. Secunda verò pars principalis in qua obiicit contra auctoritatem diuiditur in tres, ſecundum tres auctoritates quas mouet & ſoluit.Secūda ibi . Sed aliud eſt inquiſitum. Tertia ibi. Et animal quoque inducunt. Et hæc eſt diuiſio magiſtri,& ſententia in generali. 2. In ſpeciali verò ſic procedit magiſter. Et primo dicit quòd charitas non eſt ſpiritus ſanctus: quia ſpiritus ſanctus nō poteſt augeri, vel minui cùm ſit immutabilis,ſed charitas poteſt augeri, vel minui : ergo ſpiritus ſanctus non eſt charitas . Item ſpiritus ſanctus eſt vbique , charitas autem non, quia non habenti datur ſpiritus ſanctus: ergo non eſt charitas . Et reſpondet magiſter quòd ſpiritus ſanctus in ſe eſt immutabilis:nec augetur nec minuitur. ſed in homine vel potius augetur homini vel minuitur, ſicut dicitur exaltari & magnificari in nobis inquātum ſcilicet in ſe magnos facit, qui tamen in ſe non magnificatur,nec exaltatur.quòd autem obiicitur quòd vbique eſt verum eſt,ſed non omne habens ſpiritū ſanctum eſt vbique & quo ad primum ſic reſponſum confirmat per Auguſtinum,& patet in litera . Deinde obiicit per Auguſtinum: qui exponens illud Apoſtoli , Charitas dei diffuſa eſt in cordibus noſtris:diſtinguit inter charitatem qua deus dilexit nos,& charitatem qua nos diligimus deum & proximum. Et reſpondet quòd non eſt diſtinctio ſecundum rem, ſed ſecundum rationem ſolum, quia charitas alia ratione eſt qua deus diligit & qua nos diligimus deum & proximum,licet ſit eadem charitas in eſſentia. Alia ratio quæ probat quòd ſpiritus ſanctus non eſt charitas talis eſt: Spiritus ſanctus non eſt à ſeipſo,charitas autem eſt à ſpiritu ſancto,ſicut fides,ſicut dicit Auguſtinus : ergo ſpiritus ſanctus nō eſt charitas, ſicut nec fides . Et reſpondet quòd ſpiritus ſanctus à ſe non eſt charitas aut à ſpiritu ſancto eſt in nobis : Et ideo à ſeipſo datur nobis:& quantum ad hoc dicit Auguſtinus, quòd charitas eſt à ſpiritu ſancto, fides autem quia non eſt deus dans, ſed tantum ipſum datum:ſpiritus ſanctus non eſt, ſed tantum à ſpiritu ſancto eſt. Tertia ratio talis eſt,quia charitas eſt affectus mentis & motus animi, & hoc oſtendit duabus auctoritatibus Augu. ſed ſpiritus ſanctus non eſt affectus mētis, nec motus animi cùm ſit immutabilis:ergo ſpiritus ſanctus non eſt charitas. Et reſpondet quòd cùm charitas eſt affectus mentis & motus animi , hoc eſt effectiuè,quia per charitatem mouentur & afficiuntur homines ad diligendum deum: & hoc modo, ſcilicet effectiuè dicitur charitas ſiue ſpiritus ſanctus motus animi, ſicut dicitur ſapientia mobilis, ſcientia : ſed tunc eſt quæſtio cùm per ſpiritum ſanctum afficiatur aliquis ad ſperandum,vel credendum, ſicut ad diligendum, quare ſpiritus ſanctus non dicitur fides aut ſpes ſicut charitas. Et reſpondet quòd actum fidei & ſpei operatur ſpiritus ſanctus mediante fide & ſpe,ſed actū charitatis immediatè: Et quia immediate actus charitatis à ſpiritu ſancto eſt, ideo illud à quo immediatè ingreditur eſt charitas,non fides,vel ſpes: vnde ſpiritus ſanctus eſt charitas:Et ad hoc adducit auctorita. Auguſt. qui vult quòd charitas eſt bonum quo nihil eſt melius , ſed quo nihil eſt melius eſt ſpiritus ſanctus : ergo ſpiritus ſanctus eſt charitas qui non diuiditur, ſed dona eius. Et hoc confirmat auctoritate Auguſtini. Sed hæc opinio magiſtri non tenetur,nec ipſe obiectiones ſoluit. Vltimo quærit vtrum per donum quod eſt ſpiritus ſanctus dentur omnia dona . Et reſpondet q; ſic, ſed tamen non omnes qui habent ſpiritum ſanctum omnia dona habent:& in hoc terminatur ſententia in ſpeciali.

Quæſtio quinta.
Vtrum charitas poſsit augeri.

Thom.1.2.q.52.ar.1.2.& 3.& 22.q.24.ar.5.

CIrca augmentum charitatis queruntur quinque.Primum eſt vtrum charitas poſsit augeri:& ſecundum quid attendatur eius augmētum. Secundum eſt quæ ſit cauſa augmenti, vel intenſionis & remiſsionis in formis , & quibus formis conueniat intenſio & remiſſio. Tertium eſt an forma intenſa,& remiſſa ſit eadem ſecūdum numerum . Quartum eſt vtrum augeatur per quemlibet actum. Quintum eſt vtrum charitas poſsit augeri in infinitum. Ad primum ſic proceditur . Et arguitur quòd nec charitas nec quæcunque forma poſsit augeri, quia omne quod augetur vel mouetur quocunque motu,variatur: ſed charitas & vniuerſaliter omnis forma inuariabilis eſt (vt dicit actor ſex principiorum)ergo &c. 2. Item ſi charitas augeretur hoc eſſet ſecundum gradus in eſſentia,vel ineſſe,non ſecundum gradus in eſſentia,quia hoc variaret ſpeciem, nec ſecundum gradus in eſſe, quia eſſe eſt adeo ſimplex ſicut eſſētia & ita actuale:ergo nullo modo augetur.

3. IN contrarium eſt quod dicit Auguſt. ad Bonifacium.& habetur in gloſa.1.Corinth.11.quòd charitas meretur augeri, vt acta mereatur perfici. Et arguitur per rationem ſic, præmiū correſpondet merito,ſed in præmio eſt gradus ſecundū illud Io.14. In domo patris mei manſiones multæ ſunt , ergo etiam in merito:ſed meritum potiſsime dependet à charitate: ergo charitas habet gradus : Sed omne tale poteſt deduci de imperfecto ad perfectum quod vocamus augmentum:ergo &c.

4. RESPONSIO.hic eſt præmittendum quòd vbicunque eſt dare augmētū ſecundū magis & minus(de tali enim augmēto nunc

nunc loquimur, licet magis propriè ſit alteratio quàm augmentum) ibi eſt reperire gradus maioris & minoris perfectionis. Illud enim cuius natura conſiſtit in indiuiſibili ſimpliciter non dicitur ſecundum magis & minus. magis & minus autem ſi propriè accipiantur attenduntur ſecundum eandem naturam ſpecificam: ſecundum quòd dicitur .7. phyſi. quòd illa quæ ſunt comparabilia ſecundum magis & minus ſunt vnius rationis. Et iſto modo intendimus nunc inquirere de charitate, & de quacunque alia forma vna ſecundum ſpeciem, vtrum habeat gradus ſecundum quos ſuſcipiat magis & minus, & qualiter. Circa quod procedemus ſic, quia primo ponentur dicta aliorum. Secundo ponetur illud quod eſt verius. 5. Quantum ad primum ſciendum eſt quòd quidem dicunt quòd gradus ſecundum quos attenditur magis & minus in intenſione ſiue augmento cuiuſcunque formæ, non ſunt gradus ſecundum eſſentiam ſed ſecundum eſſe, quod probant quantum ad partem affirmatiuam, & quantum ad negatiuam. Quantum ad negatiuam, ſcilicet quòd iſti gradus non attendantur ſecundum eſſentiam probatur primo ſic. Omnes formæ ſpecificę ſe habent vt numeri, vt habetur. 8. meta. ſed ratio numeri conſiſtit in indiuiſibili quod eſt completiua vnitas, ſic quòd facta quacunque variatione, additione, vel ſubtractione variatur ſpecies numeri, ergo ſimiliter facta quacunque variatione circa eſſentiam formæ ſpecificę variatur ſpecies eo quòd eſſentia formæ conſiſtit in indiuiſibili. 6. Secundo ſic, ſi iſti gradus attenduntur ſecundum eſſentiam hoc eſt, quia qualitas intenſa continet virtualiter remiſſam, ſicut intellectiuum continet ſenſitiuum, aut quia præexiſtenti gradui alius additur. Primum non poteſt dici, quia gradus eſſentiales quorum vnus virtute continet alium differunt ſpecie (vt patet in exemplo poſito de ſenſitiuo & intellectiuo) qualitas autem intenſa & remiſſa non differunt ſpecie, nec poteſt dici quòd vnus gradus alij addatur, quia tunc augmentum fieret per additionem quod non eſt verum: ergo nullo modo ſunt illi gradus in eſſentia. 7. Quòd autem iſti gradus poſsint attendi ſecũdum eſſe probatur ſic. ſicut ſe habet virtus ad agere. ita eſſentia ad eſſe, ſed eadem virtus in nullo variata poteſt agere perfectius vel minus perfectè ſecundum quòd illud in quod agit eſt magis vel minus diſpoſitum: ergo à ſimili eſſentia in nullo variata poteſt dare perfectius eſſe vel minus perfectum ſuo ſubiecto ſecundum quòd ſubiectum eſt magis vel minus diſpoſitum: Et quia ſubiectum formæ ſubſtantialis eſt immediatè materia prima ſecundũ ſe quæ vt ſic non eſt magis vel minus diſpoſita, ergo nulla forma ſubſtantialis ſuſcipit magis vel minus etiam ſecundum eſſe ſuum in materia, vel ſubiecto, ſed ſolum forma accidentalis, & etiã propter aliud quia forma ſubſtantialis dat eſſe ſpecificum, non autẽ forma accidentalis. Et ideo in eſſe quod dat forma ſubſtantialis non eſt variatio, nec eſſe poteſt ſine variatione ſpeciei. In eſſe autem quod dat forma accidentalis poteſt eſſe variatio, non variata ſpecie: ergo nulla forma ſuſcipit magis & minus quo ad gradus in eſſentia, ſed tantũ quo ad gradus in eſſe, & non omnis ſed tãtũ forma accidẽtalis, huiꝰ ſignũ eſt, quia nulla qualitas in abſtracto ſuſcipit magis & minus. Sic enim ſignatur vt eſſentia, ſed in cõcreto & in habitudine ad ſubiectũ in quo eſt, & cui dat eſſe. 8. Hęc autẽ deficit in multis. Primo in ſuppoſitione. Secũdo in poſitione. In ſuppoſitione quidem, quia ſupponit ꝙ eſſet realiter differt ab eſſentia. Cuius oppoſitũ multi tenẽt pro veriſsimo. In poſitione verò deficit quod patet ſic, ꝙ enim dicitur ꝙ in eſſe ſũt gradus & non in eſſentia, aut intelligitur quòd in ipſo actu eſſendi vt quædam res, eſt ſunt diuerſi gradus, ſicut alij ponunt diuerſos gradus in eſſentia formæ, aut intelligitur quòd eſſe in ſe ſit res quædam omnino indiuiſibilis, ſed participatio eius à ſubiecto habet quãdam graduum latitudinem. Primum non poteſt dici propter multa: primo quia eſſe intimius ſequitur formam, vel totum compoſitum ratione formæ, quàm quæcunque propria paſsio, vel proprietas ſequatur aliquam ſpeciem (puta riſibile hominem) ſed in iſtis, ſcilicet ſpecie & propria paſsione non poteſt eſſe gradus in vno quin ſit in alio, ergo nec in eſſe & forma poſſunt eſſe gradus in vno quin ſint in alio. 9. Secundo, quia id quod ſequitur aliquid primo & per ſe & conuenit ei & nõ alteri, niſi per illud, vi detur habere ab iſto menſuram, fixionem, & determinationem, ſed eſſe conſequitur formam primo & per ſe, nec poteſt alicui conuenire niſi per formam: ergo eſſe habet fixionem, menſuram, & determinationem ſecundum formam. Et ita non videtur quòd eſſe poſsit habere variationem ſecundum gradus forma non variata. 10. Tertio, quia aut loquimur de eſſe eſſentiæ aut de eſſe exiſtentiæ. Si de eſſe eſſentiæ cum illud ſit idem cum eſſentia ſecundum omnes impoſsibile eſt ponere gradus in eſſe quin ponantur in eſſentia formæ. Si verò loquamur de eſſe exiſtentiæ aut illud eſt vnum tantum in quolibet ſuppoſito iuxta vnitatem formæ ſubſtantialis conſtituentis ſuppoſitum, aut pluraliſcatur ſecundum pluralitatem formarum ſubſtantialium, & accidentalium. Si primum datur ſequitur quòd nulla forma habebit gradus in eſſe niſi forma ſubſtantialis cui ſoli competit dare eſſe exiſtentiæ, quod eſt totaliter contrarium veritati & dicto eorum. Si autem detur ſecundum, adhuc ſequitur quòd forma ſubſtantialis poſsit recipere magis & minus ſecundum gradus in eſſe exiſtentiã ſicut forma accidẽtalis. Quid enim plus obſtat hic quàm ibi? non hoc quòd vnum ſit eſſe ſpecificum & aliud non, quia nullum eſſe exiſtentiæ eſt eſſe ſpecificum. 11. Eſſe enim ſpecificum eſt eſſe eſſentiæ quod indicat diffinitio, & tale eſſe ſpecificum dat forma accidentalis in genere accidentis ſicut forma ſubſtantialis in genere ſubſtantiæ, nec aliud quod dicunt obſtat, ſcilicet ꝙ ſubiectum in quo forma ſubſtantialis habet eſſe, ſcilicet materia prima non eſt ſecundum magis & minus diſpoſita: ſubiectum autem formæ accidentalis diſponitur ſecundum magis & minus, quia vt videbitur paulo poſt in ſubiecto eodem modo diſpoſito inuenitur forma participari ſecundum magis & minus. Sic ergo patet quòd impoſsibile eſt ponere gradus in eſſe vt eſt res quædam quin ponantur in forma. 12. Si verò detur alia pars, ſcilicet quòd tam eſſe quàm eſſentia ſit quædam res omnino indiuiſibilis nec habens gradus ſecundum ſe, ſed tantum participatio eius à ſubiecto, ſicut credo quòd intelligant illi qui hanc poſitionem poſuerunt. Illi enim non ponunt aliquod eſſe exiſtentiæ in vno ſuppoſito niſi vnum tantum quod eſt à forma ſubſtantiali propter quod cùm negent formam ſubſtantialem ſuſcipere magis & minus ſecundum eſſentiam, & ſecundum eſſe: & nulli alij formæ debetur eſſe ſecundum eos patet quòd ipſi non intendũt quòd ſit aliquod eſſe eſſentiæ vel exiſtẽtiæ, quod habeat gradus, ſed vocant eſse participationem formæ à ſubiecto ſic per in eſſe ſicut clarè patet ex dictis eorum, quòd accidentis eſse eſt in eſſe. Hæc autem participatio formæ ſecundum in eſse quæ vocatur ab eis ſecundum eſse, ſi ſit ſecundum magis & minus oportet ſecundum dictum eorum ſic intellectum quòd ſit totaliter ſecundum magis & minus in eſse, quia cum non ſit ſecundum magis & minus in eſſentia formæ nec in natura ipſius eſſe, ſi eſſe ſit quoddam eſſe abſolutum additum formæ neceſſe eſt quòd ſit totaliter & præciſæ ſecundum ineſſe, quod non poteſt eſſe niſi dupliciter. Vno modo vt illa forma dicatur magis ineſſe quæ ineſt intimius: Alio modo quòd illa dicatur magis ineſſe quæ ineſt firmius & inſeparabilius. Neutrum autem iſtorum poteſt eſſe verum, quia nos quærimus de maiori & minori perfectione formæ puta caloris, vel alterius per quem ſubiectum dicitur magis vel minus tale, ſed propter maiorem intimationem vel firmiorem radicationem caloris in ſubiecto ipſum non dicitur magis calidum, quia calor intimus ineſt aëri vel aquæ calefactæ quibus intimatur vſque ad profundum quàm in ferro cui non intimatur quandoque vſque ad profundum, & tamen ferrum eſt calidius quàm aër vel aqua calefacta. 13. Item calor inſeparabilius ineſt cordi animali à quo non poteſt totaliter ſeparari cum conſtantia ſubiecti quàm ferro ignito à quo poteſt ſeparari manente natura ferri: Et tamen nullus diceret quòd cor eſſet calidius ferro ignito, ergo nec maior participatio ſecundum intimationem. nec ſecundum firmiorem radicationem, ſiue inſeparabilitatem ſufficit ad hoc quòd aliquid dicatur magis vel minus tale. 13. Item in relatione non poteſt eſſe latitudo niſi ſit latitudo in abſoluto, patet de ſimilitudine in qua non poteſt inueniri magis & minus ſimile niſi inueniatur latitudo in qualitate quæ eſt fundamentum ſimilitudinis, ſed participatio formæ ſecũdũ ſuum ineſſe eſt quædam relatio, ergo in ea non poteſt eſſe latitudo niſi propter latitudinẽ formæ cuius eſt inhærere ſubiecto. 14. Sed diceret aliquis quòd ad magis & minus in relatione ſufficit latitudo in altero extremo, ſicut idem album eſt ſimilius vni albo quàm alteri, non propter latitudinẽ ſuæ albedinis, ſed propter diuerſitatẽ eorum quibus dicitur ſimile. Et eodẽ modo in participatione formę poteſt eſſe magis & minus abſq; latitudine formæ propter latitudinem ex parte ſubiecti recipiẽtis. 15. Iſtud autem non valet. primo quia ſubiectũ vno & eodẽ modo diſpoſitũ recipit ſiue participat formam ſecundũ magis & minus, ſicut aër æqualiter dyaphanus intẽſius illuminatur à ſole q̃ à luna, ergo in participatione luminis nõ eſt tunc magis & minus ex parte recipiẽtis, ſed ex parte formę receptę. 16. Secũdo quia latitudo ex parte ſubiecti non poteſt attẽdi ſecundũ naturam eius ſubſtantialẽ, quia illa non recipit magis & minus, nec ſecundũ elongationẽ à cõtrario, quia magis & minus inueniũtur in participatione formæ non habentis contrariũ, puta luminis: ergo oportet ꝙ attẽdatur ſecũdũ aliquã formã quę eſt in ſubiecto, mediãtè qua ſubiectũ eſt ſuſceptiuum alterius formę, ſicut aër eſt ſuſceptiuus luminis mediante dyaphaneitate, tũc quæram de hac forma per quam ſubiectum diſponitur magis & minus quare participatur ab eo ſecundum magis & minus. Vtrum propter latitudinem formæ an propter latitudinem ex parte ſubiecti, ſi propter latitudinem formæ, ergo talis forma habet latitudinem graduum in ſua eſſentia quod eſt contra eos, ſi propter latitudinem ex parte ſubiecti, quæram

vt prius de forma ſecundum quam ſubiectum diſponitur ſecundum magis & minus & erit proceſſus in infinitum vel dabitur aliqua forma quæ participabitur à ſubiecto ſecundum magis & minus propter latitudinem exiſtentium, graduum in ipſamet formæ eſſentia. 17. Ad rationes illius opinionis reſpondendum eſt. Cum enim primo dicitur quòd formæ ſunt ſicut numeri. Reſpondetur tripliciter. Vno modo quòd illud intelligitur de formis à materia ſeparatis. Cuius ſignum eſt quia pars illa introducitur propter opinionem platonicorum qui poſuerunt ideas ſeparatas eſſe rerum ſubſtantias. Vnde & philoſophus ibidem dicit quòd quemadmodum numerus nō habet magis & minus, neque ſecundum ſpeciem ſubſtantialē, ſed quæ eſt cum materia. 18. Aliter dicitur quòd illa ſimilitudo inter formas & numeros debet intelligi de formis ſubſtantialibus quarum propria eſt diffinitio vel ſpecierū per eas conſtitutarum. Diffinitio autē ſpeciei cōparatur numero: quia nihil ei poteſt ad di vel minui ſine variatione ſpeciei. 16. Tertio modo poteſt dici quòd omnes formæ tam eſſentiales quàm accidentales ſunt ſicut numeri quantum ad hoc quòd ſunt indiuiſibiles, & ſine latitudine graduum quantum ad differentias formales quæ conſtituunt ſpeciem, non autem quantum ad gradus poſsibiles inueniri in diuerſis indiuiduis eiuſdem ſpeciei. 20. Ad aliam quòd non oportet quòd omne illud quod manet virtute in aliquo differat ab eo ſecundum ſpeciem quia minus ſemper continetur in maiori, maius autem & minus aliquando inueniuntur in eadem ſpecie, & non in diuerſis. 21. Ad aliam rationem per quam nituntur probare quòd forma poteſt ſuſcipere magis & minus quantum ad eſſe, quanuis non recipiat quantum ad eſſentiam. Dicendum quòd non eſt ſimile de agere reſpectu virtutis actiuę, & de eſſe reſpectu formæ, quia eſſe ſiue ſit à forma differens ſiue non eſt in eodem ſuppoſito cum forma & mediante forma. Et ideo nulla eſt ratio quare vnum varietur ſine altero: ſed agere non eſt in eodem ſuppoſito cum virtute à qua eſt actio, ſed in alio, ſcilicet in paſſo, & ſecundum eius variationem & diſpoſitionem maiorem vel minorem poteſt eadem virtus non variata vario modo agere, forte autem competentius argueretur ſic. ſicut ſe habet agere ad formam productam in paſſo ſic ſe habet eſſe ad formam productam in ſubiecto, quia vtrobique fit comparatio eorum quæ ſunt idem ſubiecto, vno mediante altero, ſed agere non variatur ſecundum magis & minus, nec variari poteſt niſi forma recepta in paſſo varietur, ergo ſimiliter eſſe non poteſt variari niſi variata forma quæ eſt in ſubiecto. 22. Dicendum eſt ergo quòd intenſio & remiſsio formæ attenduntur ſecundum gradus eſſentiæ quod poteſt probari ſic, ſicut ſe habet maius & minus extenſiue ad quātitatē, ſic ſe habent magis & minus intēſiuè ad qualitatem, ſed magis & minus extenſiuè attenduntur ſecundum ipſammet eſſentiam quantitatis quæ ad hoc habet latitudinem in eſſentia, ergo magis & minus intenſiuè attenduntur ſecundum ipſammet eſſentiam qualitatis quæ quo ad hoc habet latitudinem graduum. 23. Secundo patet ſic, ſicut indiuiſibilitas formæ eſt ratio non ſuſcipiēdi magis & minus, ſic indiuiſibilitas formæ ſecundum gradus eſt ratio ſuſcipiendi magis & minus ſed indiuiſibilitas formæ attenditur quo ad eius eſſentiam, ergo & diuiſibilitas. 24. Tertio ſic, omnis vera alteratio terminatur ad formam quæ eſt in tertia ſpecie qualitatis, vt patet. 8. phyſ. Sed vera alteratio eſt inter magis & minus in eadem ſpecie, vt patet in. vi. eiuſdem, ergo alteratio quæ eſt ſecundum magis & minus eſt ad veram formam de tertia ſpecie qualitatis. Hoc autem non poſſet eſſe niſi gradus intenſionis & remiſsionis attenderentur ſecundum ipſam eſſentiam formę vel qualitatis, ergo in eis eſt talis varietas graduum quo ad eſſentiā formæ.

25. QVARTO, quia in differentibus ſpecie perfectius & minus perfectum attenduntur ſecundum ipſasmet eſſentias formarum, ergo ſimiliter perfectius & minus perfectum in eadem ſpecie attenduntur ſecundum ipſammet eſſentiam formæ. 26. Circa qnod aduertendū eſt quòd cū omnis perfectio prout nunc loquimur ſit aliqua forma, impoſsibile eſt quòd magis & minus quæ dicunt gradus perfectionis ſint niſi gradus formæ ſecundum illud ſecundum quod ipſa eſt perfectior, & hæc eſt eſſentia ſua & nihil aliud, vnde ſicut aliquis eſt formaliter albus per eſſentiam albedinis ſibi formaliter inherentem, ſic eſt album perfectius vel minus perfectè per albedinem eſſentialiter perfectioremvel minus perfectam, & hoc ipſum nomen ſonat cū dicitur magis albus vel minus albus quòd magis & minus inſunt ſecundum albedinem.

27 Ad primum argumentum principale dicendum quòd forma dicitur inuariabilis quia non eſt ſubiectum variationis ſed tantū ſecundum eam tanquam ſecundum terminum attenditur variatio in ſubiecto & hoc ſufficit ad hoc vt poſsit augeri, modo quo nunc loquimur de augmento.

28. AD ſecundum dicendum quòd augmentum illud attēditur ſecundum gradus in eſſentia qui non variant ſpeciem, niſi eſſentiales gradus in quos forma ſecundum ſe pluries eſſet diuiſa, ſicut forma generis ſecundum ſe pluries eſt diuiſa in formas ſpecificas habentes inter ſe gradus: Tales autem gradus non ſunt illi ſecundum quos attenditur intenſio & remiſsio formæ ſpecificæ, quia in eos forma ſpecifica non eſt ſecundum ſe diuiſa ſed tantùm diuiſibilis: vel forte etiam illi gradus poſſunt in eadem forma reperiri: vt quidam putant, quod tamen alii negant. quid autem verius ſit infra patebit.

Vtrum eſſentia formæ ſit cauſa ſuſcipiendi magis & minus. Quæſtio. VI.

Tom. 12. q. 52. ar. 1.

AD ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quòd cauſa ſuſcipiendi magis & minus ſit latitudo formæ ſecundum ſuam eſſentiam, quia illud quo poſito ponitur magis & minus (etiam omnibus aliis circunſcriptis) & quo remoto remouetur magis & minus (quibuſcunque aliis poſitis) videtur eſſe præciſa cauſa ſuſcipiendi magis & minus, ſed poſita latitudine formæ ſecundum ſuam eſſentiā ſtatim ponitur magis & minus (quibuſcuque aliis circunſcriptis) quia latitudo nō eſt in vno gradu: & ea remota remouetur magis & minus (quibuſcunq; aliis poſitis) quia in indiuiſibili non eſt gradus, ergo latitudo formę eſt cauſa quòd ipſa ſuſcipiat magis.

2. IN cōtrarium arguitur quòd diuerſitas ſubiectorum, & ſeparabilitas à ſubiecto ſint cauſa ſuſcipiēdi magis & minus, quia omnis variatio accidentis debet accipi in comparatione ad ſubiectū, (quia accidentis eſſe eſt in eſſe), ſed variatio accidentis reſpectu ſubiecti non eſt niſi altero dictorum modorum, videlicet quia reſpicit diuerſa ſubiecta, vel quia poteſt ineſſe, & nō ieſſe, ergo &c.

3. RESPONSIO. circa quęſtionē iſtā vidēda ſūt duo. Primū eſt quæ ſit cauſa ſuſcipiendi magis & minus. Secūdum eſt quibus formis conueniat, & quibus non. Quantum ad primum ſciendum eſt quòd cū cauſa ſit ad cuius eſſe ſequitur aliud, cauſa & effectus ſemper differunt realiter tanquā diuerſæ eſſentiæ ſiue natu æ, ſiue totaliter ſicut cauſæ extrinſecæ, ſcilicet finis & agens, vel partialiter ſunt cauſæ intrinſecæ, videlicet materia & forma quæ differunt partialiter à compoſito cuius ſunt cauſæ intrinſecæ, quia compoſitum includit aliquid diuerſum realiter à qualibet ſuarum partium diuiſim accepta. includit enim vtramque partem quarum quælibet eſt realiter diuerſa ab altera, quo ſuppoſito ſtatim patet quòd cauſa ſuſcipiendi magis & minus non eſt latitudo formæ, quia illa quæ ſunt penitus idem realiter accepta, tam ſecundum actum quàm ſecundum potentiam vnum non eſt cauſa alterius, ſed latitudo graduum in eſſentia & ſuſcipere magis & minus ſunt penitus idem realiter accepta tam ſecundum potentiam quàm ſecundum actum, quia nihil aliud eſt eſſentialiter & formaliter albedinē vel quancunque qualitatem poſſe ſuſcipere vel actu ſuſcipere magis & minus quàm poſſe habere vel actu habere latitudinem graduum, ergo vnum non eſt cauſa alterius.

4. Item ſi vnum eſſet cauſa alterius aut eſſet efficiens, aut finalis, aut eſſet materialis, aut formalis. Non eſt efficiens, nec finalis vt de ſe patet: nec materialis quia latitudo formæ non eſt materia nec in qua nec ex qua, ſint magis & minus in eſſentia formæ quæ non habet materiam ex qua ſit, nec materiam in qua ſit, niſi ſuum ſubiectum: nec eſt cauſa formalis, quia formæ non eſt forma, ergo latitudo formæ nullo modo eſt cauſa ſuſcipiendi magis & minus, immò vt dictum fuit vnum eſt idipſum quod aliud realiter tam ſecundum potentiam quàm ſecundum actum.

5. Quæ eſt ergo cauſa quòd aliqua forma ſuſcipiat magis & minus, dicendum eſt quòd cum magis & minus ſint idipſum quod eſſentia formæ in alio & alio gradu perfectionis eſſentialis, ſicut ipſius formæ non eſt quærere cauſam formalem, nec materialem ex qua ſit, ſed ſolum in qua ſit, & cum hoc agens & finis, ſic nec ipſius magis & minus. De cauſa finali autem nihil ad propoſitum, quia nullus de ea intendit quærere hic.

6. Reſtat

6. Reſtat ergo ſolum inquirere de ſubiecto, & efficiẽte de quibus dicendum eſt quòd agens formam producens & ſubiectum eam recipiens ſe habentia diuerſimodè in agendo & recipiẽdo ſunt cauſa recipiendi magis & minus, quod probatur ſic. Sicut ſe habent agens & ſubiectum vniformiter ſe habentia ad cauſandum vniformitatẽ in forma producta, Ita ſe habent agens & ſubiectum difformiter ſe habentia ad cauſandum difformitatem in ea, ſed ex hoc quòd agens & ſubiectum ſe habent vniformiter in agendo & patiendo cauſatur vniformitas in forma producta, (Idem enim manens idem & reſpectu eiuſdem natum eſt facere idem, vt habetur. 2. de generatione) ergo ex hoc quòd agens & patiens ſe habent difformiter in agẽdo & patiendo, cauſatur difformitas in forma producta, magis autem & minus dicunt difformitatem in forma: ergo, &c. 7. Diuerſitas autem inter agẽs & ſubiectum actionis, & per conſequens diuerſitas ſecundũ magis & minus poteſt contingere tripliciter, vno modo ex ſolâ variatione ſubiecti, ſicut aër intẽſius illuminatur à ſole quàm aqua. Secundo ex ſola variatione agentis ſicut idem aër, & eodem modo diſpoſitus intenſius illuminatur à ſole quàm à luna. Tertio modo ex variatione vtriuſque, ſicut aër intenſius illuminatur à ſole quàm aqua à luna: veruntamen quia nihil fit niſi quod poſſibile eſt fieri, quamuis diuerſa habitudo agentis ad patiens ſit cauſa latitudinis formæ & ſuſcipiẽdi magis & minus, neceſſe eſt tamen quòd ex parte formæ ſit poſsibilitas ad prædictam latitudinem, & diuerſitatem graduum ſecundum magis & minus, & ſi patet primum.

8. QVANTVM ad ſecundum, ſcilicet quibus formis conueniunt gradus ſecundum magis & minus, dicendum eſt quòd non conueniunt formis ſubſtantialibus, ſed tantum accidentalibus: non quantitatibus, ſed qualitatibus, non omnibus, ſed illis quæ concernunt diuerſam habitudinem ſubiectorum, & agentium. Quòd ſuſcipere magis & minus non conueniat formis ſubſtantialibus patet, quia ad omnem formam quæ habet latitudinem graduum ſecundum magis & minus poteſt eſſe motus ſecundum ſe, ſed ad formam ſubſtantialem non poteſt eſſe motus ſecũdum ſe: ergo nulla forma ſubſtantialis habet latitudinem graduum ſecundũ magis & minus. maior patet, quia ſicut motus ſucceſsiuus dicitur à mutatione ſubita in hoc quòd motus latitudinem partium importat, mutatio autẽ ſubita nequaquã, ſic forma quæ per motum acquiritur immediatè habet neceſſario latitudinem graduum, forma autem ad quam non eſt per ſe & immediatè motus, ſed ſubita mutatio, nullam talem latitudinem habet ſicut nec mutatio. minor patet ex quinto phy. vbi dicitur quòd ad ſubſtãtiam non eſt motus. Et confirmatur, quia ipſamet forma quæ per motum acquiritur ſi non intendatur ſecundum totum decurſum motus, ſed ſolum ſecundum gradum illum ſecundum quem fit actu mutatum eſſe conſiſtit in indiuiſibili, & multo fortius eſt hoc verum de forma ſubſtantiali quæ nullo modo eſt terminus intrinſecus motus vel alterationis, ſed ſolum extrinſecus propter mutationem generationis concomitantem alterationem precedentem. 9. De quantitatibus quòd non ſuſcipiant magis & minus patet ſic, gradus ſecundum magis & minus dicunt perfectionem maiorem vel minorem in eſſentia formæ ſicut prius patuit, ſed tota perfectio quantitatis eſt ſecundum maiorem vel minorem extenſionem cum quantitas ſit eſſentialiter extenſio, ergo magis & minus ſecundum intenſionem non conueniunt quantitati, ſed ſolum maius & minus ſecundum extenſionẽ. Idem patet de quibuſdã qualitatibus potiſsimè quartæ ſpeciei, vt triangulus, quadrangulus & huiuſmodi, quia illæ formæ quarũ formalis & completiua ratio conſiſtit in indiuiſibili non ſuſcipiunt magis & minus, quia iſta requirunt latitudinem gradu..m quæ non poteſt eſſe in indiuiſibili, ſed prædictæ qualitates ſunt huiuſmodi. determinantur enim modo numeri, cuius formalis ratio completur per indiuiſibile & quocunque addito vel ſubtracto mutatur ſpecies: ergo tales qualitates non poſſunt ſuſcipere magis & minus. Cæteræ autem qualitates quarum formalis ratio non completur per indiuiſibile, & quarum agentia & ſubiecta receptiua poſſunt ſe habere diuerſimodè ſuſcipiunt magis & minus. Reliqua autem prædicamenta cùm non ſint niſi puri reſpectus, vel denominationes reſpectiuæ non ſuſcipiunt magis & minus niſi ratione alicuius abſoluti.

10. AD rationes vtriuſque partis reſpondendum eſt. Cùm enim primo dicitur quòd illud quo poſito ponitur magis & minus & quo remoto remouetur, eſt cauſa ſuſcipiendi magis & minus, verum eſt ſi ſit ab eo realiter differens, quia cauſam & effectum oportet differre realiter: latitudo autem formæ & magis & minus non differunt realiter, immò ſunt penitus idem tam ſecũdum potentiam quàm ſecundum actum, vt prius dictum fuit.

11. Ad rationem alterius partis dicendum eſt quòd licet omnis variatio accidentis ſit in ſubiecto, quia accidens non habet eſſe niſi in ſubiecto, tamen variatio eius ſecundum magis & minus attenditur ſecũdum ipſammet eſſentiã formæ. Cauſa autem huiuſmodi eſt varia habitudo agentis ad ſubiectum, nec ſeparabilitas formæ, aut concernere diuerſa ſubiecta eſt per ſe cauſa ſuſcipiendi magis & minus, quia angulus rectus cõcernit diuerſa ſubiecta & eſt accidens ſeparabile, & tamen non recipit magis & minus, nec omnis variatio formæ eſt penes inhærere diuerſis ſubiectis, nec penes poſſe inhærere vel non inhærere, ſed penes hoc quod eſt poſſe inueniri in diuerſis gradibus perfectionis.

Quæſtio ſeptima.

Vtrum eadem forma numero poſsit eſſe intenſa & remiſſa.

Thom. 1. 2. q. 52. ar. 1. & 2. 22. q. 24. ar. 4. & 5.



D ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quòd eadem forma numero non poſsit eſſet intenſa & remiſſa, quia. ſicut ſe habet vbi ad motum localẽ ſic ſe habet forma ad motum alterationis vel intenſionis: Sed in toto motu locali non eſt idem vbi ſed ſemper aliud & aliud: ergo in motu intenſionis non eſt eadem forma ſed ſemper alia & alia. 2. Item in motu intenſionis forma quæ prius erat remiſſa ſi maneret eadẽ in motu & in eius termino, aut maneret eadem in propria forma, aut non. Si maneret eadem in propria forma, ergo maneret remiſſa ſicut erat prius quod eſt contra ſenſum, & etiam contra rationem, quia nulla facta eſſet intenſio per motum intenſionis, vel ſi facta eſſet intenſio tunc eadem forma maneret remiſſa & eſſet facta intẽſa quod eſt impoſsibile, quia tunc ſimul eſſet intenſa & remiſſa. Relinquitur ergo quòd non manet in propria forma, ſed forma quæ non eſt in propria forma non manet eadem forma, quia ſua entitas & identitas eſt ſua propria formalitas, ergo &c. 3. Item de his quæ pertinent per ſe ad tranſmutationẽ ex parte tranſmutati ſolum ſubiectum eſt illud quod manet idem in tota ſua tranſmutatione vt patet ex primo phyſicorum, ſi ergo in motu intenſionis & remiſsionis, manet eadem forma intenſa & remiſſa ſequitur quòd ipſa ſit ſubiectum talis motus & non terminus à quo vel ad quem, quod non eſt verum. 4. Item agens intendens formam aut imprimit aliquid diuerſum à precedente aut non, Si non ergo nulla variatio eſt in intenſione quod eſt cõtra ſenſu.. Si ſic ergo forma intenſa quã imprimit eſt diuerſa à precedente remiſſa: ergo non eſt eadem intenſa & remiſſa. 5. Item motus incõpoſsibiles habent terminos incompoſsibiles: ſed motus intẽſionis & remiſsionis ſunt incõpoſsibiles, ergo forma remiſſa & forma intenſa quæ ſunt termini predictorum motuum ſunt incompoſsibiles & per conſequens non poſſunt eſſe eadem forma.

6. IN cõtrariũ arguitur. quia ſi intẽſum & remiſſum ſunt formæ realiter differẽtes tot erũt formæ realiter differẽtes in alteratione quot erunt differentiæ ibi ſecundum magis & minus: ſed illę ſunt infinitę, ergo eſſẽt infinitæ formæ quod eſt ípoſsibile. maior patet quia magis & minus ſe habẽt ſicut intenſũ & remiſſum. Probatio minoris quia tot ſunt differentiæ ſecundum magis & minus quot nũc poſſunt accipi in toto tẽpore alterationis, quia non eſt dare duo nũc in quibus mobile ſit intẽſum æque, alioquin nõ moueretur ſed quieſceret conſimiliter ſe habens nunc vt prius, ſed id tempore quolibet poſſunt accipi infinita nunc, ergo &c. 7. Itẽ ſi per motum intenſionis forma remiſſa abiicitur, aut ergo abiici tur in tempore aut in nunc: Si in tempore ergo in tempore illo præcedens forma remanſit cum eo quod acquiſitum eſt per alterationem & per conſequens cedit in eſſentiam eandem, quia duę formæ ſolo numero differentes non poſſunt ſimul eſſe..i eodem ſubiecto. Si dicatur quòd in inſtanti, eadem ratione forma ſequẽs erit acquiſita in inſtanti, & ſic nulla talis alteratio erit continua quod eſt inconueniens. 8. Item frigidum remittens calidum aut nihil aut aliquid imprimit: Si aliquid, aut calorem aut frigus, non calorem, quia frigidi non eſt calefacere per ſe, nec immittit frigus quia calor ibi remanet ſicut patet ad ſenſum: Calor autem & frigus cum ſint contraria, non poſſunt ſimul eſſe, Relinquitur ergo quòd nihil immittat & ſic nihil eſt ibi de nouo & quod non eſſet prius, eſt ergo eadem forma penitus intẽſa prius, poſtea remiſſa.

9. RESPONSIO. circa quæſtionẽ iſtam videnda ſunt tria: Primum eſt quod principaliter quæritur videlicet vtrum forma intenſa & remiſſa ſit vna forma ſecundum numerum an plures. Secundum eſt ſi ſit vna vtrum ſit vna vnitate indiuiſibilitatis, an continuitatis. Tertium eſt ſi ſit vna vnitate continuitatis & non indiuiſibilitatis, (Cùm omne continuum habeat partes) vtrum illæ partes ſint ſignabiles an non.

10. QVANTVM ad primum dicendum eſt quòd ſupponendo alterationem per quam forma intenditur eſſe verum motũ continuũ neceſſe eſt formam intenſam & remiſſam vnã eſſe numero, quod patet tripliciter. Primo ſic. vnius motus ſecundum numerum neceſſe eſt eſſe vnum terminum ſecundum numerum, ſed alteratio continua per quam forma intenditur eſt vnus motus ſecundum numerum quia vera vnitas motus eſt eius continuitas, ergo forma quæ eſt terminus eius eſt vna ſecundum numerum. minor de ſe patet, ſed maior probatur, primo per Ariſtotelem quinto phyſicorũ qui hoc dicit expreſſe. Secundo quia vnius motus ſecundum numerum eſt ſolum vnum actu mutatum eſſe ſecundum numerum, ſed ſecundum plures formas numero totaliter differentes non poteſt vnum eſſe numero mutatũ eſſe in actu, ſed ſunt neceſſario plura, ergo vnus motus ſecundum numerum non poteſt terminari ad plures formas ſecundum numerum, ſed ſolũ ad vnam. Tunc ſic terminus motus non acquiritur totus ſimul, & ſubito, ſed ſucceſsiue. Alioquin motus qui nihil aliud eſt quã termini acquiſitio non eſſet continuus & ſucceſsiuus quod, vt manifeſtum eſt, eſt impoſsibile, ſed in illa ſucceſsione eſt intenſum & remiſſum ſecundum illam formam quæ acquiritur quæ eſt vna numero vt probatum eſt, ergo eadem forma ſecundum numerum eſt intenſa & remiſſa. quòd autem in illa ſucceſsione ſit intenſum & remiſſum patet: quia mobile quod ſe habet ſimiliter nunc vt prius, non mouetur, ſed potius quieſcit, ſed ſi in tota ſucceſsione motus per quem forma intenditur forma non variatur ſecundum intenſum & remiſſum, ſed eſt in eodem gradu tunc ſubiectum talis formæ ſic ſe habet ſecundum illam ſimiliter nunc vt prius, ergo non mouetur ſed quieſcit, & ſic habens motum non mouetur quod eſt impoſsibile, quare &c.

11. Secundo ſic. æque neceſſariam habitudinem habet motus alterationis ſucceſsiuę ad formam fluentem ſicut ad mobile & ad tempus, ſed vnitas numeralis motus requirit neceſſario vnitatẽ mobilis numeralis & vnitatẽ numeralẽ tẽporis, ergo & formæ fluentis, ſed in forma fluẽte ſunt neceſſario gradus ſecundũ intẽſum & remiſſum, ergo &c. 12. Tertio ſic, quia ſi latitudo intenſi & remiſſi non eſt in aliqua forma ſecundũ numerum cũ nulla latitudo ſit in ea niſi forte ſecundum extenſionem de qua nihil ad propoſitum. Tunc quælibet alteratio eſſet acceptio vnius formæ indiuiſibilis, ſed talis acceptio eſt ſubita mutatio, & nõ motus ſucceſsiuus, ergo ſuppoſito quòd alteratio ſit motus continuus neceſſe eſt quòd forma illa acquiſita per motũ illum, vna numero exiſtens habeat latitudinem intenſi, & remiſsi quod eſt primum & principale propoſitum.

13. QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt quod talis forma non eſt vna indiuiſibilitate: ſed continuitate, quod patet primo quia terminus motus acquiritur ſucceſsiue vt probatum eſt. Sed indiuiſibile non poteſt acquiri ſucceſsiue ſed neceſſario acquiritur totum ſimul cum non habeat partem & partẽ, ergo forma quæ eſt terminus motus eſt vna vnitate continuitatis & non indiuiſibilitatis, 14. Secundo ſic. motus ad formam eſt fluxus formæ, vel forma fluens: Et ideo idem iudicium videtur eſſe de vnitate motus, & de vnitate formæ, ſed motus eſt vnus vnitate continuitatis ſuarum partium, & non vnitate indiuiſibilitatis, ergo forma quæ acquiritur per motũ non eſt vna vnitate indiuiſibilitatis ſed continuitatis.

15. Tertio patet idem per Ariſtot. 6. phiſi. vbi dicit quòd in motu omnia ſunt indiuiſibilia, mobile, tempus, & terminus. qualiter autem qualitas quæ ſecundum ſe non eſt quanta, nec diuiſibilis poſsit habere continuitatem & diuiſibilitatem dicetur poſtea.

16. QVANTVM ad tertium videlicet vtrum partes ſecũdum quas attenditur continuitas & diuiſibilitas formæ ſint ſignabiles vel non, procedetur ſic. Primo ponetur opinio aliorum & poſtea illud quod videtur verius de quæſtione. Quantum ad primum dicunt quidam quòd forma intenſa differt à remiſſa præcedente, ſicut habens ipſum & plus, non ſecundum partes ſignabiles ita quòd vna poſsit ſignanter diſtingui ab alia, ſed ſicut totum perfectionabile comprehendens aliqua non diſtincta in eo ſecundum partes ſignabiles. Et de hoc ponuntur duo exempla. 17. Primum eſt de conuerſione alimenti in nutritum vbi materia aduenians non poteſt ſignanter diſtingui à præcedente. Et ſimiliter quando pellis efficitur maior per extenſionem, maioritas aduenians non poteſt diſtingui à præcedente & idem ſi fiat per rarefactionem quia corpus rarefactum ſit maius & maioritas aduenians non poteſt diſtingui à quantitate præcedente. Simili modo dicunt quòd forma efficitur intenſior per hoc quòd toto primo accepto remanente illo quod ſuperuenit cedit in vnitatem cum eo, nec diſtinguitur aliquo modo ſicut diuerſæ partes ſignabiles. 18. Hæc eſt opinio cum tota ſua declaratione. In hac autem opinione implicãtur multa inconuenientia. Primum eſt quia contradicit illi opinioni ſancti Thomæ quam fingit ſe defendere. Hæc enim opinio dicit augmentum ſiue intenſionem formæ fieri per additionem alicuius de nouo aduenientis, quemadmodum fit mutatio per additionem materiæ alimenti ad materiam nutrimenti, vt clarè patet ex dictis eorum. Opinio autem doctoris quam tenentes prædictam opinionem dicunt ſe ſequi eſt patenter contraria. 19. Secundum eſt, quia ille modus quem ponunt eſt ſecundum ſe falſus. Quod patet ſic. quia realis additio eſt realiter diuerſorum. Idem enim non additur ſibiipſi, niſi forte ſecundum rationem, ſed qualitati præexiſtenti non poteſt aduenire noua qualitas realiter diuerſa à prima qualitate: ergo non poteſt eſſe additio qualitatis ad qualitatem. Probatio minoris. Si præcedenti qualitati poſſet aduenire noua qualitas realiter à præcedente diuerſa, hanc diuerſitatem haberet vel ante ſuam additionem, vel in ſua additione, vel poſt ſuam additionem, non ante ſuam additionem, quia quod non eſt à nullo eſt diuerſum, idem enim & diuerſum ſunt differentiæ entis, ſed ſecũda qualitas ante ſuam additionem non eſt. Cùm enim qualitas non ſit niſi in ſubiecto, nec tranſeat de ſubiecto in ſubiectum, impoſsibile eſt qualitatem præexiſtere ſuæ vnioni ad ſubiectum in quo habet aliquando eſſe, nec hanc diuerſitatem poteſt habere in ſua additione, vel poſt, quia tunc eſt in eodem ſubiecto cum qualitate diu præcedẽte, diuerſa autẽ accidentia eiuſdẽ ſpeciei non poſſunt ſimul eſſe in eodẽ ſubiecto, vt patet ex. 5. meta. ergo &c. 20. Secundo ſic, quia ſi qualitas adderetur qualitati, aut hoc eſſet per modum informationis ita quòd prima informaretur per aliam vel ecõuerſo quod non eſt intelligibile, cum vtraque ſit forma vnius rationis cum alia. Et inter tales non habet locum informatio, aut per modum aſſociationis, quod ſimiliter eſſe non poteſt, quia tũc homo ſimul haberet plures qualitates, nec eſſet augmentum qualitatis, ſed multiplicatio, aut per modum tranſitus quod non poteſt eſſe ſecundum naturam, quia nullus actus, nec ens in actu quantum ad actum ſuum tranſit naturaliter in alterum, niſi corruptione ſui. verbi gratia. Dicimus quòd aër tranſit in ignem per generationem, & alimentum in nutritum per nutritionem: Et vtrobique corrumpitur quicquid actualitatis eſt in eo quod dicitur tranſire. Cùm ergo oẽs forma ſit aliqua actualitas, impoſsibile eſt quòd tranſeat in quodcunque niſi per ſui corruptionem, & ſic non remanebit eadem numero quæ prius erat. Et cauſa eſt, quia actus diſtinguit & ſeparat. Et ideo impoſsibile eſt quòd actus adueniat actui ſi maneat quin ſit res diſtincta & ſignabilis aliquo modo. Non ſic autem eſt de pura potentia qualis eſt materia, quia pura potentia de ſe non diſtinguitur niſi à nihilo & ab actu, quia cùm ſit ens qualecunque diſtinguitur à nihilo quod nullo modo eſt ens: & cùm ſit pura potentia diſtinguitur ab actu, ſed materia de ſe non diſtinguitur à materia, cum vtraque ſit pura potentia & neutrum ſit actus nec nihil, immo cum tota actualis entitas materiæ ſit ſua forma tota actualis vnitas vel diuerſitas materiæ cum materia eſt à forma, ab eodem enim eſt entitas, vnitas & diuerſitas. In fundamento enim materiæ quod eſt materia nihil eſt diſtinctum quantum eſt de ſe ſecundum commentatorem propter quod alimentum aduenians materiæ nutriti ſub eadem forma penitus efficitur vnum cum ea, quia nec de ſe prius diſtinguebatur, ſed per formam vel formas quas prius habebant, forma autem quælibet de ſe diſtinguitur ab alia. 21. Et ideo nullo modo poteſt cedere in vnum penitus cum alioquin corrumpatur, vel ſi remaneat quin ſit aliquo modo diſtincta & ſignabilis, propter quod nullum eſt ſimile quod iſti adducunt de materia alimenti aduenientis materiæ nutriti & de forma. 22. Secundum etiam ſimile quod adducunt de extenſione pellis nihil penitus valet, quia quando pellis extenditur quantitas quantitati non additur, quia vel præexiſtens adderetur, vel alia quæ de nouo fieret, non præexiſtens, quia nulla apparet præexiſtere quæ ab extendente accipiatur & præexiſtenti addatur. nec aliqua de nouo fit, quia omnis actio ad quamcunque formam veram, & naturalem, aut eſt alteratio vel habet alterationem præuiam. Hic autem non apparet aliqua talis alteratio præuia: ergo in extenſione pellis maior quantitas apparet quàm prius, non propter aliquam quantitatẽ additam ad præexiſtentẽ remanentẽ, ſed propter alterã vel vtramque duarum cauſarũ, vna eſt q; pellis extenditur per talem modũ quo cera extenditur, quod ſit quãdo aliquę partes quę prius ſibi iungebatur ſecũdũ latum per cõpreſsionẽ ceræ, iungũtur ſibi ſecundũ longũ, & eodẽ modo partes pellis quę ante extẽſionẽ iunguntur

ſibi

ſibi aliqualiter ſecundū groſsiciem per extenſionē iunguntur ſibi ſecundum longitudinem. Cuius ſignum eſt, quia pellis ſi extendatur efficitur ſubtilior & minus ſpiſſa. Alia cauſa eſt, & potior quòd pellis eſt corpus poroſum & molle & per extenſionem pori dilatantur ſecundum illam dimenſionem ſecundum quam pellis trahitur, & ſecundum aliam ſtringuntur. Verbi gratia, ſi pellis trahatur ſecundum longum, pori qui fortè prius erant rotundi efficiuntur figuræ oblongæ, & partes pellis ſecundum latum iunguntur ſibi propinquius quàm prius, & ob hoc pellis efficitur maior ſecundum longitudinem, & ſtrictior ſecundum latitudinem, aliud autem exemplum de extenſione per rarefactionem petit principium. Idem enim dubium eſt de identitate caloris intenſi, & remiſsi, & de modo identitatis ſicut de identitate maioris & minoris quantitatis ſequentis ad motum rarefactionis quæ eſt vera alteratio vt habetur .4. phi. Et ideo vtrumque eſt æque dubium, ned eſt verum quod ab iſtis opponitur.

23. DICENDVM eſt ergo ad articulum iſtum quòd ſi partes ſignabiles vocentur ſolę partes continui quæ ſimul accipi poſſunt, ſic forma intenſa & remiſſa non ſunt partes ſignabiles in aliqua vna forma, quia in eodem ſubiecto & ſecundum eādem partem non eſt poſsibile eandem formam ſecundum ſpeciem ſimul eſſe intenſam & remiſſam, ſed hoc modo partes ſignabiles nimis ſtrictè accipiuntur. Si verò partes ſignabiles vocētur omnes illæ partes quæ in ſuo toto habent realem differentiam ratione cuius verè poſsit dici quòd vna non eſt altera, quamuis ſint partes vnius numero, ſic forma intenſa, & remiſſa ſunt partes ſignabiles vnius formæ quæ in toto motu eſt vna continuitate, & ſi non ſimultate talium partium. 24. Circa quod aduertendum quòd qualitas quæ ſecundum ſe non eſt quanta nec diuiſibilis poteſt habere continuitatem & diuiſibilitatem dupliciter. vno modo, quia extenditur quantitate & continuitate ſubiecti ſui, ſicut calor ignis extenditur ſecundum quantitatem ignis & albedo niuis ſecundum quantitatem niuis, & quia quælibet pars ignis eſt calida, & quælibet pars niuis eſt alba, & in qualibet parte ſubiecti eſt alia & alia pars qualitatis puta caloris vel albedinis quæ conſtituunt vnum calorem & vnam albedinem vnitate continuitatis ſicut partes ſubiecti cōſtituunt vnum ſubiectum continuum. Et iſtud ſolum habet locum in qualitatibus quæ habent corpus quantum pro ſubiecto. 25. Alio modo poteſt aliqua qualitas habere continuitatem & diuiſibilitatem non à ſubiecto, nec ſecundum partes ſubiecti, ſed ſecundum motum & partes motus cuius eſt terminus & per quem habet fieri in ſubiecto & acquiri, quia cum quilibet motus habeat partes quarum quælibet eſt motus neceſſe eſt quòd ſicut duorum motuum præciſe diuerſorum ſunt termini præciſe & ſimpliciter diuerſi, ſic omnium partium motus quarum quælibet eſt quidā motus diſtinctus partialiter ab alio ſicut diuerſi termini partialiter diſtincti conſtituentes ſua continuitate vnum totalem terminum ſecundū quem fit motus, & hæc continuitas differt à prima, quia partes primæ continuitatis ſunt ſimul permanentes ſicut quantitas ſubiecti eſt permanens. Sed partes ſecundæ continuitatis non ſunt permanentes nec ſunt ſimul duratione ſicut nec partes motus, propter quod ſicut vna parte motus ſuperueniente alia deſinit eſſe, ſic eſt etiam in partibus formæ quæ intenditur quòd vna abiicit aliam ab eodem ſubiecto. Et quamuis rationes quæ adductę ſunt in arguendo ad quæſtionem ſatis efficaciter hoc probent, tamen poſſunt aliæ adhuc adduci ad probandum idem. 26. Prima talis eſt, in omni motu terminus à quo abiicitur & terminus ad quem acquiritur, ſed in motu intenſionis terminus à quo eſt forma remiſſa, terminus verò ad quem eſt forma intenſa, ergo in tali motu forma remiſſa abiicitur & forma intenſa acquiritur, & ſic eſt alia & alia forma. 27. Ad hoc reſpondent quidam quòd in motu intenſionis terminus à quo non eſt forma quantum ad id quod eſt, quia ſic manet, ſed quantum ad priuationem perfectionis quæ eſt in forma intenſa & ſic non manet. 28. Sed iſtud non valet, quia ſicut patet ex primo phyſicorum ad tranſmutationem non pertinent per ſe & iutrinſecè, niſi ſubiectum & terminus à quo & terminus ad quem, ſed ad motum intenſionis requiritur per ſe forma remiſſa quantum ad eſſentiam formæ, quia motus intenſionis non poteſt eſſe in non habente formam, ergo cum ipſa non ſit ſubiectum nec terminus ad quem relinquitur quòd ipſa ſecundum id quod eſt eſſentialiter ſit terminus à quo qui abiicitur. 29. Item priuatio quæ dicitur eſſe terminus à quo aut habet pro immediato ſubiecto formam remiſſam aut ſubiectum formæ. Non ſubiectum formæ, quia tunc ſubiectum formæ poſſet habere priuationem illam ſine forma, & per conſequens poſſet ſine ea moueri motu intenſionis quod eſt falſum, ſi forma eſt eius ſubiectum ſequitur quòd ipſa ſit ſubiectum perfectionis oppoſitæ, quia idem eſt ſubiectum priuationis & habitus, & ſic illa perfectio non eſſet idem cum forma, quia idem non eſt ſubiectum ſui ipſius quod eſt falſum & contra eos: ergo & idē ex quo ſequitur videlicet quòd forma ſecundum id quod eſt non ſit terminus à quo, ſed priuatio perfectionis quæ eſt in forma intenſa. 30. Item idem eſt terminus ad quem remiſsionis qui eſt terminus à quo intenſionis, quia iſti motus ſe habent ex oppoſito, ſed terminus ad quem remiſsionis non eſt ſola priuatio, ſed forma poſitiua. minor probatur: quia actio illa eſt poſitiua, & ad poſitiuum terminum, quæ eſt à principio poſitiuo agente ex neceſsitate naturæ, ſed actio per quam frigus aquæ remittitur per calorem ignis eſt à principio poſitiuo, ſcilicet à calore agente ex neceſsitate naturæ: ergo eſt poſitiua, & ad terminum poſitiuum, quod de ſe natum eſt agere, nec poteſt actionem ſuſpendere eo quòd agit de neceſsitate naturę ſi aliquid agit, agitur poſitiuum & non priuatiuum, niſi quatenus ad poſitiuum ſequeretur aliquid priuatiuum. Semper enim principium actionis per ſe & eius terminus ſibi inuicem correſpondent. Secus eſſet ſi in poteſtate ſua eſſet ſubtrahere ſuam actionem. Si enim in poteſtate ſolis eſſet ſubtrahere ſuam influentiam tunc huiuſmodi non quidem actionis, ſed ſubtractionis terminus eſſet priuatio (ſcilicet tenebra) ſed nullius agentis ex neceſsitate naturæ poteſt eſſe terminus priuatiuus, niſi totaliter impediatur eius actio. Et tunc nec eſt ibi dare terminum nec actionem. in motu autem remiſſionis frigiditatis aquæ per calorem ignis non poteſt dici quòd actio caloris totaliter impediatur. Alioquin non eſſet remiſsio frigiditatis aquæ: quare, &c. 31. Secunda ratio talis eſt. agens intendens aut imprimit aliquid diuerſum à præcedente, aut non: Si non ergo nulla variatio eſt in intenſione quod eſt contra ſenſum. ſi ſic ergo forma intenſa quam imprimit eſt diuerſa à præcedente remiſſa & ex hoc vlterius ſequitur quòd illa remiſſa corrumpatur, quia duæ formæ eiuſdem ſpeciei non ſunt ſimul in eodem ſubiecto. 32. Ad hoc dicunt illi quòd imprimere aliquid diuerſum à præcedente poteſt eſſe dupliciter vno modo, quia facit formam omnino diſtinctam: Et hoc modo intendens non imprimit aliquid diuerſum à præcedente. Alio modo, quia facit præcedens perfectius, & ſic facit diuerſum à præcedente modo quo idem magis perfectum differt à ſeipſo minus perfecto. Si autem fiat vis in nomine impreſsionis poſſet dici quòd non imprimit de nouo, ſed impreſſum perficit: & ſic agit. 33. Iſta reſponſio in multis deficit. primo quia diſcordat à poſitione iſtorum: ponunt enim quòd ſicut materia alimenti aduenit matriæ nutriti, ſic per actionem intendentis aduenit aliquid priori formæ, & conſtat quòd materia alimenti antequam adueniat nutrito eſt totaliter alia à materia nutriti. Et ſimiliter oportet in intenſione formæ ſi fiat per illum modum quem iſti ponunt, ſcilicet per additionem alicuius de nouo aduenientis, quia noua actio & totaliter alia habet nouum terminum totaliter alium, ſed actio intendentis formam eſt noua & totaliter alia ab actione producentis formam, & quandoque cadit inter ipſas multum tempus medium: ergo forma quæ eſt terminus intenſionis eſt totaliter alia à forma priore, quæ fuit terminus prædictæ productionis. Si ergo intendens formam aliquid imprimit illud eſt totaliter diuerſum à præcedente. Vnde multo melius tenuiſſent poſitionem ſuam, ſi dixiſſent quòd illud impreſſum eſt totaliter diuerſum, ſed ſui additione cedebat in idem cum priore, quanuis hoc dictum ſit falſum & impoſsibile ſecundum curſum naturę vt prius probatum fuit. quòd autem ſecundo dicitur quòd intendens formam nihil imprimit, ſed impreſſum perficit & ſic agit, expreſsius contradicit poſitioni eorum quàm primum, quia iſti expreſsè dicūt quòd per intenſionem aliquid ſuperuenit priori formæ, & modo dicunt quòd nihil, aliquid autē & nihil expreſsè contradicunt. 34. Itē ſi nihil imprimit ſed perficit & ſic agit, ergo perficit per nihil, & agit nihil agendo quæ omnia ſunt abſurda & impoſsibilia.

35. Item perfectio formæ eſt aliquid poſitiuum, aut ergo eſt idem cum forma quantum ad eſſentiam formæ, aut aliud. Non aliud tam ſecundum iſtos quàm ſecūdum veritatem: ergo idē eſt: ergo quod cauſat nouam perfectionē cauſat nouam formā quantum ad eſſentiam formæ, primum fit per intenſionem ergo & ſecundum. 36. Tertia ratio talis eſt. eſſentia eſſentialiter variata non eſt eadem eſſentia, ſed forma intenſa & remiſſa dicunt eſſentiam formę eſſentialiter variatam: ergo forma intenſa & remiſſa non ſunt eadem eſſentia. maior patet, quia idem manens idem vt ſic non eſt variatum, propter quod eſſentia manens eadem eſſentia non variatur eſſentialiter: Et ſi variatur eſſentialiter. non manet eadem eſſentia. minor ſimiliter probatur, quia cum perfectio formæ ſit ipſamet eſſentia formæ variatio perfectionis formæ eſt variatio eſſentiæ formæ & eſſentialis: quare, &c.

37. Ad hoc reſpondent qui prius & vt prius quòd eſſentiam formæ variari etiam eſſentialiter poteſt eſſe dupliciter. Vno modo ſic quòd ſint plures formæ totaliter diuerſæ, & hoc nō facit quælibet eſſentialis variatio potiſsime illa quæ eſt ſecundum intenſionem & remiſsionem. Alio modo quòd ſint ſic diuerſæ

quòd vna contineat aliquam perfectionem quam non continebat alia remanente tamen vtrobique eadem eſſentia, & ſic eſt in propoſito. 38. Iſta autem euaſio & omnes conſimiles friuolæ ſunt: & ſtant in verbis ſine re, quia quãdocunque aliqua ſunt idem realiter adęquatę & conuertibiliter à quocunque differt vnum & reliquum, ſed in forma intenſa, eſſentia formæ, & eius perfectio ſunt idem realiter adęquatè & conuertibiliter, quia non eſt aliud neque ſecundum totum neque ſecundum partem eſſentia formæ & eius perfectio, ſed ſunt penitus idem: ergo cum forma intenſa differat ſecundum iſtos à remiſſa ratione maioris perfectionis, ſiue quantũ ad perfectionem neceſſe eſt vt differat quantum ad eſſentiam.

39. TENENDVM eſt ergo quòd forma intenſa & remiſſa acquiſitę per motum poſſunt eſſe partes vnius formæ numero, & quæ non eſt vna indiuiſibilitate, ſed cõtinuitate ſuarum partium quæ non ſunt ſimul, ſed ſucceſsiuè & vna ſuperueniente alia deſinit eſſe & hoc modo ſignari poſſunt. 40. De charitate autem de qua principaliter quæſtio mota eſt dicendum eſt quòd ſi deus augmentet eam per verum motum continuum ſicut etiam poteſt ſi vult, idem dicendum eſt quod de qualitatibus corporalibus dictum eſt. Si verò deus augmẽtet charitatem per ſubitam influentiam ſicut probabilius eſt dicere, neceſſe eſt charitatem remiſſam & intenſam eſſe omnino diſtinctas ſecundum numerum, nec poſſunt eſſe numero quocunque modo veræ vnitatis. Cuius ratio eſt quia ſola continuitas motus eſt ratio vnitatis partium formæ acquiſitæ per motum. Cùm ergo tollitur motus tollitur ratio vnitatis, & continuitatis partium formæ quæ ſecundum ſe non habet quantitatem, nec partialitatem. Hoc autem eſt in charitate quando per ſubitam influẽtiam infunditur & augetur: quare &c.

41. Rationes principales quæ adductæ ſunt ad probandũ quòd forma intenſa & remiſſa non ſunt eadem forma ſecundum numerum concedendæ ſunt pro quanto probãt quòd forma intenſa & remiſſa mutuo ſe expellunt tanquam partes vnius continui ſucceſsiui ſicut in corpore quæſtionis expoſitum eſt, ſed non probant quin tota forma cuius illæ ſunt partes ſit vna numero continuitate.

42. AD rationes in oppoſitum reſpondendum eſt: ad primam cùm dicitur quòd ſi intenſum & remiſſum eſſent diuerſæ formæ ſequeretur quòd in quolibet motu intẽſionis eſſent infinitæ formæ. Dicendum eſt quòd ſicut in quolibet motu ſunt infinitę partes motus in potentia & vniuerſaliter in quolibet continuo, ſic in forma quæ per motum ſucceſsiuè & continuè acquiritur, ſunt infinitæ formæ partiales quę in ſua continuitate cõſtituunt vnam totalem formam ſecundum quam tota ſucceſsio motus acquiritur, tamen ſecũdum nullam earum eſt actu mutatum eſſe, niſi ſecundum finalem gradum ad quem terminatur motus, & hoc non eſt inconueniens immo neceſſarium quòd infinitæ formæ in potentia per modum partium continui ſint in qualibet forma quæ per motum acquiritur. 43. Ad ſecundum dicendum eſt quòd forma remiſſa quæ ante motum erat in ſubiecto ſub eſſe fixo abiicitur in inſtanti, ſequens tamen forma non introducitur in inſtanti ſed in tempore. ſicut enim per motum localem cõtactus mobilis cum alio corpore ſecundum ſui vltimum ſoluitur in inſtanti, quia erat ſecundum indiuiſibile, proceſſus verò mobilis ad quemcunque locum eſt ſucceſsiuus, quia omnis locus quantitatem habet, ſic receſſus ſubiecti à forma remiſſa quæ prius erat in ſubiecto ſub eſſe fixo & indiuiſibili in inſtãti acquiſitio verò formæ ſequentis per motum cùm habeat latitudinem continuitatis fit in tempore. 44. Ad tertium dicendum quòd frigidum remittens calidum aliquid imprimit non per ſe ſolum, ſed cum calido coagente vel conſeruante calorem priſtinum, ſicut enim calidum & frigidum de nouo appropinquata eidem paſsiuo cauſant tepidum non alterum tantum, ſed vtrumque, ſic frigidum ſuperueniens agenti & conſeruanti calorem circa idem ſubiectum agit vna cum ipſo remiſsiorem calorem, nõ quòd ſeorſum vnum cauſet caloré & aliud frigus, ſed ambo tenentia locũ vnius agẽtis agũt effectũ vtriq; proportionabilẽ ſecũdum modũ ſuæ virtutis.

Vtrum charitas augeatur per quemlibet actum meritorium. Quæſtio. VIII.

Thom. 1. 2. q. 114. ar. 8. ad. 3. & 2. 2. q. 24. ar. 6.

AD quartum ſic proceditur. Et arguitur quòd charitas augeatur per quemlibet actum, quia quod poteſt facere maius poteſt & minus, ſed maius eſt mereri vitam æternam quàm augmentũ charitatis. Cùm ergo per quemlibet actum informatum charitate homo mereatur vitã æternam videtur quòd fortiori ratione mereatur augmentum charitatis.

1. Item aut primus actus aliquid operatur ad augmentum habitus aut non, ſi ſic eadem ratione ſecundus & tertius, & quilibet alius, ſi non, eadem ratione nec ſecundus nec tertius, nec quilibet. igitur aut habitus nunquam augebitur quod eſt manifeſtè falſum, aut augebitur per quemlibet actum.

3. IN contrarium eſt quia habitus habet augmentari & generari ex eiſdem vt patet ex ſecundo eth. ſed charitas non generatur in nobis ex actibus noſtris, ſed eſt à ſolo deo eam influente, ergo per nullum actum noſtrum poteſt augeri.

4. RESPONSIO videnda ſunt tria, primum eſt qualiter ſe habent differenter actus noſtri ad habitus infuſos & ad acquiſitos in generatione & augmento eorum. Secundum eſt quòd quilibet actus conformis habitui acquiſito generat ipſum vel generatum prius augmentat. Tertium eſt quomodo ſe habeant actus noſtri ad augmentum charitatis.

5. QVANTVM ad primũ ſciendũ eſt quòd habitus acquiſiti cauſantur ex actibus noſtris. Infuſi autẽ non, ſed tantum à deo, propter quod actus noſtri ſe habent ad habitus acquiſitos aliqualiter effectiuè, ad charitatem autem & ad habitus infuſos non ſed tamen diſpoſitiuè per modum meriti. Et hoc tam reſpectu infuſionis, quàm reſpectu augmenti. tamen ex eiſdem fit acquiſitio & eius augmentum.

6. QVANTVM ad ſecundum ſciendum quòd eſt alia difficultas de augmento habituũ acquiſitorum ex actibus quàm de augmento aliarum qualitatum recipientium magis & minus In omnibus enim ex vno actu non quocunque, ſed habente effectum poſitiuum, generatur habitus vel qualitas ex quolibet ſimili augmentatur, quod patet ſic. Omne enim paſsiuum dum patitur ab agente recipit aliquam impreſsionem quia non eſt intelligere paſsionem propriè dictam ſine abiectione & receptione, nec impropriè dictam ſine receptione, actus enim conformis habitui agit in potentiam quæ nata eſt perfici per habitũ vel obiectum mediãte actu, vel illud quod eſt cauſa actus, ergo aliquid imprimit in potentiam. Nunc eſt ita quòd quando impreſsio facta ab vno agente non abſorbetur aut totaliter corrũpitur quouſque appropinquat eidem paſſo conſimile agens, illud ſecundũ agens ſua impreſsione augmentat prius impreſſum. Si vero impreſsio prioris agentis abſorbeatur prius, tunc ſecundum agens de nouo facit ſuam impreſsionem per modum ſuæ virtutis. Impreſsio ergo facta per primum actum aut manet vſque ad aduentum ſecundi aut non. Si maneat illud augmentatur per ſecundũ, ſi nõ maneat, quæram eodem modo de improceſsione facta per ſecundum & ſic de aliis, & ſequitur ſi nõ maneat quòd nunquã generabitur habitus. Si vero maneat iam generatus eſt habitus per talem actum & per quemlibet actum alium augmentatum. Cum enim habitus & quæcunque qualitas ſit forma ſimplex oportet quòd vnico actu acquiratur quantum ad id quod eſt per eſſentiam: quod dico pro tanto quia quantum ad completam rationem habitus non eſt ſic, habitus enim & diſpoſitio licet ſint vna per eſſentiam differunt tamen in hoc, quia illud idem quod dicit diſpoſitio per modum imperfecti & inſtabilis dicit habitus per modũ ſtabilis & perfecti, quia ergo vnus ſolus actus non poteſt ſuam impreſsionem facere ſub eſſe perfecto & ſtabili potiſsime vbi præexiſtit contraria diſpoſitio potentiæ ideo quod generatur ex vnico actu potius dicitur diſpoſitio quàm habitus.

7. DE tertio ſciendum quòd non omnis actus ex charitate procedens meretur augmentum charitatis, ſed ſolum illi qui ſunt ſecundum proportionem charitatis informantis voluntatem, vel excellentiores, puta ex toto conatu voluntatis. Cuius ratio eſt quia ille ſolus dignus eſt accipiendis qui bene vtitur iam acceptis, ſed habens habitum iam intenſum & remiſſe operans non vtitur debito modo ſuo habitu quia actus non proportionatur intenſioni habitus, ergo per tales actus non meremur augmentum chariratis ſed ſolum per illos qui excellunt vel adęquant ipſum habitum.

8. AD primũ argumentũ dicendũ quòd maius eſt mereri augmentum charitatis, quàm vitam æternam, quia per illum actum per quem meremur augmentum charitatis meremur vitam æternam, & aliquid aliud ſcilicet charitatis augmentum & non econuerſo. Non enim per omnem actum per quem meremur vitam æternam meremur augmentum charitatis. 6. Ad ſecundum dicendum quòd habitus acquiſitus cauſatur ex vnico actu quantum ad eſſentiam habitus & per quemlibet actum ſequentem augetur. De habitu autem infuſo vt eſt charitas ad quem ſe habent actus noſtri ſolum meritoriè non eſt ſic, quia per illos actus ſolum meremur augmentum habitus qui ſunt proportionati habitui vel excellentiores & cauſa dicta fuit.

Argumentum in oppoſitum ſolum probat quòd charitas non augetur ex actibus noſtris effectiuè quod conceditur.

Vtrum

Vtrum charitas poſsit augeri in infinitum. Quæſtio. IX.

Thom. 22. q. 24. ar. 7. de Aliaco. q. 1. 9. ar 3.

QVintò quęritur, vtrum charitas poſsit augeri in infinitum. Et videtur quòd ſic, quia bonus ſaltem in via ſemper poteſt proficere vt dicit gloſa. Philip. 3. ſed non eſt profectus ſine augmento charitatis: ergo charitas ſaltem in via ſemper poteſt augeri. 2. Item ſi charitati repugnaret augeri etiam in infinitum hoc eſſet ex parte agentis vel ex parte ſubiecti recipientis vel ex limitatione ipſius charitatis, non ex parte agentis, quia deus qui charitatem infundit & auget eſt infinitæ virtutis, & poteſt ſemper plus & plus infundere, nec ex parte capacitatis ſubiecti, quia in voluntate eſt duplex capacitas reſpectu charitatis, ſcilicet proxima & remota. Proxima eſt ex actibus noſtris quibus reddimus nos dignos augmento charitatis. Remota verò eſt nuda potentia voluntatis, ex parte primæ capacitatis non eſt neceſſarium augmentum charitatis habere finem, quia quanto plus augetur charitas, tanto plus creſcit talis capacitas. Actus enim qui ſunt ex maiori charitate reddunt nos digniores augmento charitatis. Nec ex parte ſecundæ, quia potentiæ paſſiuæ finitæ non repugnat perfici in infinitum ſucceſsiuè ſic quòd nunquam ſit deuentum ad infinitum actum, neque reſpectu perfectionum diuerſarum ſpecierum ſicut quantitas eſt in potentia ad infinitas figuras ſucceſsiuè puta ad trigonum & tetragonum: & ſic deinceps, neque reſpectu eiuſdem formæ dummodo formæ non repugnet augeri in infinitum, quòd autem non repugnet charitati talis infinitas patet, quia limitatio ſecundum ſpeciem non repugnat infinitati graduum in eadem ſpecie, quia limitatio ſecundum ſpeciem ponit rem in gradu à quo non poteſt ſe extendere ad perfecti onem alterius ſpeciei, ſed non impedit quin infra ſpeciem poſsit ſemper plus & plus intendi non ponẽdo terminum in eadem ſpecie: ergo ex nulla parte repugnat charitati augeri in infinitum.

3. IN contrarium arguitur ſic. charitas meretur augeri, vt aucta mereatur perfici: ſicut dicit Aug. ad Bonifaciũ, ſed illud quod poteſt in infinitum augeri non poteſt perfici, niſi fiat actu infinitum quod reputatur impoſsibile potiſsimè in qualitatibus: ergo charitas non poteſt in infinitum augeri.

4. RESPONSIO. circa quæſtionem iſtam eſt triplex modus dicendi. Primus eſt quòd charitas & vniuerſaliter omnis forma ſuſcipiens magis & minus poteſt augeri in infinitum, ſic tamen quòd nunquam eſt deuenire ad infinitum actu. 5. Secundus modus eſt quòd charitas ſpecialiter (ſed non omnis forma generaliter) poteſt habere tale augmentum. 6. Tertius eſt quòd nec charitas nec aliqua qualitas poteſt augeri in infinitum, ſed eſt deuenire ad ſupremum gradum perfectionis vltra quem nec charitas, nec alia forma reperiri poteſt. Ratio primi modi eſt. ſecunda ratio prius poſita in arguendo ad quæſtionem. Illa enim æque probat de omni forma ſuſcipiente magis & minus quòd poſsit augeri in infinitum, ſaltem virtute diuina ſicut de charitate vt patet conſideranti virtutem rationis. 7. Ratio ſecundi modi eſt, quia magis & minus ſunt per acceſſum maiorem & minorem ad terminum, vbi ergo terminus diſtat in infinitum ab accedente acceſſus poterit eſſe infinitus, & ratio accedenti infinita, ſed terminus rationalis creaturæ (ſcilicet deus) diſtat in infinitum à creatura: ergo acceſſus poteſt eſſe infinitus, & ratio accedendi infinita, charitas autem eſt ratio accedendi ad deum: quare &c. Confirmatur hæc ratio per exemplum. Si enim locus ſurſum diſtaret in infinitum quocunque motu dato poſſet dari maior. Similiter eſt in propoſito vt videtur. Item in numeris eſt proceſſus in infinitum propter infinitum receſſum ab vnitate, ergo in charitate eſt proceſſus in infinitum propter acceſſum infinitum ad deum. 8. Ratio tertij modi eſt multiplex. vna eſt, quia omnis natura quæ eſt deducibilis de paruo ad magnum ſi non habet terminum in maximo non habet terminum in minimo (vt patet in magnitudine molis in qua ſicut eſt poſsibile proceſſus in infinitum augmentando quantum eſt ex parte quantitatis, nec eſt dare terminum in maximo, ſic eſt poſsibilis proceſſus in infinitum diminuendo, quantum eſt ex parte quantitatis, nec eſt dare terminum in minimo,) ſed in omni forma recipiente magis & minus eſt dare terminum in minimo ex ipſa natura formæ, nec eſt ex illa parte poſsibilis proceſſus in infinitũ: ergo in omni tali forma eſt dare terminum in maximo, nec eſt poſsibilis proceſſus in infinitum. Maior probata eſt. minor declaratur, quia ſi per motum diminutionis & remiſsionis non eſſet deuenire ad infinitum gradum in quo forma poſſet ſaluari, ſed ſemper eſſet inuenire imperfectioré gradum, tunc actio calidi remittentis frigidum poſſet procedere in infinitum, hoc autem eſſet inconueniẽs, quia calidum poſſet ſic in infinitum agere & nunquam introduceret calorem ſemper remanẽte frigiditate in ſubiecto. 9. Secundo, quia. 8. Phy. vult philoſophus quòd nullus motus alterationis poteſt eſſe infinitus, ſed motus intenſionis & remiſsionis eſt motus alterationis: ergo nullus talis motus poteſt tendere in infinitum. Tertio patet ſic, idem inter terminos ſignatos & finite diſtantes impoſsibile eſt motus procedere in infinitum, ſed albedo & nigredo vel calor & frigus accepta ſecundum aliquem gradum ſignatum ſunt termini finitè diſtantes, ergo impoſsibile eſt quòd inter iſtos terminos aliquis motus poſsit procedere in infinitum. poſſet autem ſi forma poſſet remitti in infinitum, ergo illud eſt impoſsibile, quare & ipſum augeri in infinitum eſt impoſsibile. 10. Item natura generis magis requirit pluralitatem graduum ſpecificorum quàm natura formæ ſpecificæ requirit pluralitatem graduum intenſionis & remiſsionis. quod patet ex hoc, quia nulla natura generis eſt ſine pluralitate ſpecierum actu ente vel poſsibili: multæ autem formæ ſpecificę ſunt quæ nõ habẽt aliquam graduum latitudinem, nec habere poſſunt, vt declaratum fuit prius, ſed intra naturam generis non poteſt procedi in infinitum in pluralitate graduum ſpecificorum, ſed eſt dare ſupremum & infimum, vt in genere animalis ſupremus gradus quo nec eſt nec eſſe poteſt in genere animalis altior eſt natura humana: infimus verò in aliqua ſpecie, licet ſit nobis ignota & in genere coloris album & nigrum & vniuerſaliter in omni genere habente ſub ſe veram contrarietatẽ extrema contrarietatis quæ maximè diſtant claudunt inter ſe tanquam ſupremum & infimũ omnes gradus ſub genere poſsibiles. Igitur vt videtur omnes gradus poſsibiles ſub forma ſpecifica clauduntur fortiori ratione inter ſupremum & infimum, propter quod non poteſt eſſe in eis proceſſus in infinitum, & hoc non ſolum eſt verum in ſpeciebus ſpecialiſsimis quæ ſunt in genere infimo, ſed etiam in omnibus ſpeciebus quæ ſunt ſub ſupremo genere ſubſtantię, vt infra patebit. quòd autem dictum eſt prius de qualitatibus in generali, ſcilicet quòd non poſſunt augeri in infinitum puto quòd verificetur de charitate: nec apparet quid obuiet præter ea quæ dicta ſunt pro confirmatione ſecundæ opinionis quorum ſolutio poſtea apparebit. Pro hac opinione eſt dictum Auguſtini in Ench. vltimo cap. vbi dicit quòd charitas creſcit donec perueniat ad eam magnitudinem qua maior eſſe non poſsit.

11. AD primum argumentum dicendum quòd bonus in via ſemper poteſt proficere ſecundum communem curſum qui inuenitur in bonis, quia ſecundum quoſdem ex ordinatione diuina charitas nunquam habetur hic perfecta, ſed eſt tanta charitas patrię in minimo beato vt nulla charitas viatoris æquetur ei: & ſecundum hoc exponunt illud quod dominus dixit de Ioanne Matthæi vndecimo, Qui minor eſt in regno cælorum maior eſt illo: tamen conſiderando naturam charitatis ſecundum ſe viator ſi diu procederet viuendo & ſemper proficeret in charitate tantum poſſet viuere & tantum proficere quòd charitas ſua equaretur charitate viatoris cuiuſcunque, & etiam comprehenſoris: vel poteſt dici quòd quilibet bonus in via ſemper poteſt proficere vel quo ad augmentum charitatis, vt imperfectè, vel quo ad numerum actuum charitatis perfectè, ſed illa multiplicatio actuũ non merebitur augmentum charitatis iam exiſtentis in ſuo termino. 12. Ad ſecuudum patet ſolutio ex dictis in corpore quæſtionis, ſcilicet quòd omni qualitati ſuſcipienti magis & minus repugnat infinitas gradus in eadem ſpecie vt aliqualiter declaratum eſt. 13. Ad rationem quæ probat ſpecialiter de charitate quòd poſsit in infinitum augeri reſpondendum eſt. Cùm enim dicitur quòd vbi terminus diſtat in infinitum ab accedente poteſt acceſſus eſſe infinitus. Et ratio accedendi infinita. Dicendum quod verum eſt iſtud in acceſſu ſucceſsiuo & reſpectu termini ſic diſtantis quòd non attingitur aliqua parte talis acceſſus, vt patet in exemplo adducto de motu ſurſum, ſi locus ſurſum diſtaret in infinitum: ſed in propoſito noſtro acceſſus ad deum per charitatem non eſt illo modo ſucceſsiuus immo quolibet actu charitatis quantumcunque indiuiſibili deus attingitur vt obiectũ, quia aliter non eſt attingibilis terminus à nobis. Cùm ergo attingatur deus actu etiã indiuiſibili non oportet propter acceſſum ad ipſũ ponere infinitatẽ in acceſſu, & ſi eſſet ſucceſsiuus acceſſus, & infinitus, tamen non ſequeretur ꝙ charitas quę eſt ratio accedẽdi poſſet eſſe infinita, ſicut non oportet ꝙ grauitas eſſet infinita dato quòd locus deorſum diſtaret in infinitũ & motus deorſum ad ipſum eſſet infinitus. Idem enim manens idem ſemper poteſt idem facere, & ſi maneret in infinitum poſſet facere idem in infinitum, propter quod grauitas finita ſicut & charitas finita,

quandiu maneret poſſet cauſare acceſſum ad terminum quantũcunque diſtantem. Si vero dicatur quòd diſtantia termini ſcilicet, dei à creatura in infinitum eſt cauſa acceſſus poſsibilis ad ipſum in infinitum non ſic quòd nunquam attingatur quantumcunque creatura accedat, ſed quia quantuncunque attingatur tamen plus in infinitum eſt attingibilis non enim poteſt deus tantum diligi à creatura quin dato quocunque termino adhuc ſit plus diligibilis. Dicendum quòd licet deus ſit diligibilis in infinitum tanquam bonum infinitum, tamen creatura non eſt dilecti ua in infinitum cũ ſit virtutis finitè, deus tamen diligitur à ſeipſo infinitè.

Quæſtio. X.

Vtrum charitas poſsit diminui.

Tho.22.q.24.ar.10. de Palude In.3.d.28.q.3.

POſtquam quæſitum eſt de neceſsitate charitatis & de eius augmento, hic quæritur deeius diminutione. Et arguitur quòd poſsit diminui quia formè naturales quæ poſſunt intendi poſſunt remitti, ergo ſimiliter eſt in habitibus infuſis: ſed charitas quæ eſt habitus infuſus poteſt intendi, ergo poteſt remitti. 2. Item illa quæ ſunt eiuſdem rationis in eſſendo ſunt eiuſdem efficacie in agendo licet proportionabiliter,ita quòd illud quod natum eſt corrumpi à maiori ſaltem natum eſt diminui à minori,ſed cupiditas maior & minor ſunt eiuſdem rationis cum ex eodem procedant, cum ergo maior cupiditas quæ in peccato mortali charitatem omnino corrumpat videtur quòd minor cupiditas quæ eſt in veniali eam diminuat.

3. CONTRA ſi charitas poſsit diminui hoc eſſet per peccatum mortale vel veniale. Non per mortale quia illud nõ diminuit charitatem, ſed omnino corrumpit. Nec per veniale quia tunc tantum poſſent multiplicari venialia quòd totaliter tollerent quia omne finitum tandem conſumitur ablato aliquotiens ab eo aliquo finito,hoc autem eſt impoſsibile quia tũc per ſola venialia homo poſſet damnari,quare &c.

4. RESPONSIO. circa eſſentiam habituum ſupernaturalium quos infuſos dicimus nihil omnino poſſunt actiones noſtræ bonæ vel malæ niſi meritoriè quo ad generationem vel corruptionem, augmentum vel diminutionem,ſed omnia ſunt effectiuè à deo.Et ideo quòd actu diminuatur ſi cõtigat hoc erit ex actibus noſtris meritoriè,& à deo effectiuè, quòd autem habitus talis ſit diminuibilis oportet ꝙ ſit ex natura habitus.

5. Quibus ſuppoſitis videnda ſunt duo.Primum eſt an charitas poſsit diminui.Secundum eſt vtrum aliquando diminuatur ſecundum actum, quòd autem poſsit diminui quantum eſt de natura ſua omnes concedunt, ſicut quòd poſsit augeri & rationabiliter,quia omnis forma quæ non conſiſtit in indiuiſibili, ſed habet latitudinẽ diuerſorum graduum in quibus natura eius poteſt ſaluari talis forma ſicut poteſt per agẽs deduci de imperfecto gradu ad perfectum ſic quantum eſt de ſe poteſt reduci de perfecto ad imperfectiorem.ſed charitas eſt huiuſmodi vt dictum eſt prius, ergo ſicut charitas educitur de imperfecto gradu ad perfectiorem per augmentum ſic poteſt reduci de perfecto ad imperfectiorem per diminutionem. 6. Vtrum autem quandoque diminuatur actu,duplex eſt opinio:vna quorundam dicentium quod ſic.Quorum ratio eſt iſta quia deus non eſt cauſa corruptionis charitatis niſi per auerſionem voluntatis à deo quia ſicut voluntas à deo omnino auertitur per peccatum mortale,ſic aliqualiter per peccatum veniale & ſi non omnino,dicẽte Aug.lib.confeſsionũ.O magne minus te amat qui tecum aliquid amat quod non propter te amat. In peccato autem veniali creartura amatur non propter deum quia ſi propter deum nullum eſſet peccatnm, ergo videtur quod ſicut propter totalem auerſionem quæ à deo eſt in peccato mortali charitas corrumpitur, ſic propter partialem quæ eſt in peccato veniali charitas diminuitur.Pro hac opinione videtur eſſe Aug.83. quæſt.dicens ꝙ venenum charitatis eſt cupiditas. Vbi autem magna cupiditas parua charitas, & vbi nulla cupiditas perfecta charitas. Ex quo patet ꝙ ſecundum augmentum cupiditatis eſt diminutio charitatis. Conſtat autem ꝙ ſepe augmentatur cupiditas, ergo ſepe minuitur charitas. 7. Item illud quod facit ꝙ à principio minor charitas infundatur facit ꝙ charitas habita minoretur, Sed peccatum veniale vel multitudo eorum ſi eſſet in homine antequã charitas infunderetur faceret ꝙ minor charitas daretur ergo habita charitate faciunt quòd minoretur. 8. Itẽ demus duos qui ſint in equali charitate quorũ vnus peccet venialiter,alter nõ,nõ eſt probabile ꝙ vterque eorũ ſit ęqualiter deo charus Sed ille magis qui non peccat & ille minus qui peccat.Sed minus eſt charus qui minus habet charitatem:ergo &c. 9. Ad rationẽ in oppoſitum reſpondent iſti quòd venialia diminuunt charitatem nunquam tamen per ſola venialia corrumpitur, ſed venialia totiens iterari poſſunt quòd cauſabunt talem diſpoſitionẽ quòd ſi homo procedat vltra ſecundum illam diſpoſitionem non poterit exire in actum quin incidat in talem cõtemptum & libidinem ſic improbam quòd erit peccatum mortale per quod charitas corrumpetur & nũquam per aliquod veniale. 10. Quicquid ſit de concluſione illud tantum quod dictum eſt in ſolutione argumenti non valet propter multa. Primo quia non oportet dare talem habitum vel diſpoſitionem in nobis. Cuius ratio eſt,quia omnis diſpoſitio & habitus cauſatur ex actibus qui ſunt vnius rationis. Ex actibus enim diuerſarum rationum nullus habitus cauſatur. Si enim quis ſemel intemperatè concupiſcat: deinde timeat vbi non eſt timendum. & poſtea iniuſtè agat. Ex huiuſmodi actibus nunquam cauſabitur aliquis habitus, ſed ex frequenter intemperatè concupiſcere cauſatur habitus intemperantiæ & conſimiliter ex aliis actibus eiuſdem rationis frequentatis cauſatur habitus correſpondens.nunc eſt ita quòd peccata venialia quibus homo poteſt peccare non ſunt vnius rationis, ſed diuerſarum: nec oportet ꝙ peccans venialiter peccet iteratione ſimilium actuũ. Sed poteſt peccare modo ſecundum vnam ſpeciem peccati venialis,modo ſecundum aliam:ergo non eſt neceſſe ex peccatis venialibus cauſari in nobis aliquam diſpoſitionẽ vel habitum qualem iſti ponunt. 11 Secundo,quia dato quòd cauſaretur in nobis talis diſpoſitio non eſſet neceſſe hominiꝰ ab ea recedere vel ſecundum eam procedere,quod patet faciliter ex iam dictis,quia illa diſpoſitio eſſet cauſata ex peccatis venialibus vnius ſpeciei, ſed ſecundum talem diſpoſitionem non eſt neceſſe hominẽ procedere vt peccet, nec ab ea recedere, ſed poteſt ſecundum alias ſpecies venialium peccare,quod faciendo neque procedit ſecundum diſpoſitionem talem, nec ab ea recedit. Tertio, quia dato quòd homo procederet ſecũdum talem vel talem diſpoſitionem non eſſet neceſſe quòd peccaret mortaliter,quia habitus & diſpoſitio inclinant per ſe ſolum ad actus ſimiles illis ex quibus generati ſunt,ſed talis diſpoſitio generata eſt ex actibus peccatorum venialium vt tu dicis:ergo ſolum inclinat per ſe ad peccandũ venialiter & non mortaliter. 12. Item in actum deliberatum qui plenè eſt in poteſtate volũtatis, nec habet aliquam colligantiam ad aliquid præexiſtens non eſt neceſſariũ voluntatem exire: ſed actus peccati mortalis eſt actus deliberatus. Eſt etiam plene in poteſtate voluntatis,nec habet neceſſariã colligantiam ad diſpoſitionem tantam ex peccatis venialibus, vel da illam, quia de ſe nulla apparet:ergo non eſt neceſſarium voluntatem exire in talem actum quantumcunque à precedente diſpoſitione non recedat. 13. Quarto, quia conceſsis omnibus quæ iſti ponũt,adhuc tamen in nullo ſoluta eſt ratio.Arguã enim faciendo talem conſequentiam:peccata venialia diminuunt charitatem: ergo ſi ſemper multiplicarentur finaliter tollerent eam: conſequens eſt falſum,ſcilicet charitatem poſſe tolli per venialia:conſequentia autem de ſe patet,quia omne finitum per ablationem alicuius finiti tandem conſumitur. 14. Sed adhuc poſſet dici aliter quàm prius, videlicet quòd ſi charitas poſſet in infinitum augeri ipſa poſſet ſimiliter in infinitum minui ſicut continuum quod creſcit in infinitum per appoſitionem poteſt minui in infinitum per diminutionem, & tunc ſi peccatum veniale minueret charitatem ipſa tamen nunquam tolleretur quantumcunque venialia multiplicarentur in infinitum, ſed diminuere in infinitum, vnde cum illi qui ponũt charitatẽ poſſe in infinitũ augeri debeant ponere charitatem in infinitum poſſe minui, non poſſunt dicere conuenienter quòd ſi charitas per peccatum veniale minuatur ꝙ ipſa tollatur propter multiplicationem venialium.

15. VERIVS ergo dicitur quòd charitas non poteſt in infinitum augeri nec minui, Dicendũ ergo aliter quòd charitas nunq̃ minuitur quantum ad eſſentiam habitus,quamuis quandoque minuatur quantum ad feruorem actus:quod tripliciter patet.Primo quia ex actibus noſtris charitas non poteſt diminui niſi meritoriè,nec deus effectiuè minuit eam niſi propter culpam noſtram, ſed nulla culpa noſtra meretur diminutionẽ charitatis:ergo charitas nunq̃ diminuitur ſecundum actum.probatio minoris.Culpa enim mortalis non meretur diminutionẽ eius, quia non ſtat cum gratia. Sed magis meretur eius corruptionẽ. Similiter culpa venialis non meretur corruptionẽ cum ſtet cum gratia, nec diminutionem,quia omne quod natum eſt aliquid diminuere, ipſum vel perfectum in illa ſpecie, vel aliquotiens multiplicatum natum eſt corrumpere, ſicut omne quod natum eſt aliquid augere illud idẽ vel perfectum in illa ſpecie vel aliquotiens multiplicatum natum eſt ſimile generare, vt patet in omnibus formis naturalibus.In habitibus etiam acquiſitis videmus idem, quia ex eiſdem actibus generantur & augmentantur, & ex ſimilibus corrumpuntur & minuuntur, vt patet ſecund. Ethicorum: & ſicut eſt in

aug-

augmentantibus & minuentibus effectiuè ſic (vt videtur) debet eſſe in augmentantibus & minuentibus meritorie, ſicut ſunt actus noſtri reſpectu charitatis, ſed nullum veniale, nec omnia ſimul merentur corruptionem charitatis, ergo nec diminutionem. 16. Secunda ratio talis eſt ponatur quòd aliquis creetur in minimo gradu charitatis, talis vt videtur poteſt peccare venialiter, ergo illud peccatum veniale aut minuet aliquid de charitate aut nihil. Si nihil pari ratione nec quodcunque aliud. Si aliquid corrumperet eam cum non ſit dare minorem gradum, hoc autem eſt impoſsibile, ergo &c. 17. Reſpondetur ad hoc quòd ſi talis crearetur in ſtatu innocentiæ non poſſet peccare venialiter primo peccato ſicut nec Adam potuit Si autem in ſtatu originalis peccati, idem ſequeretur: quia habẽs originale ſolum, veniens ad ętatem qua poteſt actualiter peccare non poteſt peccare primo peccato venialiter ſed mortaliter. Iſtorum autem alterum eſt abſurdum, ſcilicet quòd aliquis creetur in ſtatu originalis peccati & in minimo gradu charitatis, quia charitas non poteſt ſtare cum originali. alterum vero, ſcilicet quòd crearetur in ſtatu innocentiæ non eſt neceſſarium: ſed poſſet creari in puris naturalibus ſine iuſtitia originali tamen cum minimo gradu charitatis. Quod autem talis non poſsit peccare venialiter primo peccato nulla ratio eſt. Adam enim hoc non potuit propter certitudinem quæ erat in eo ratione iuſtitię originalis, vt patebit. Tertia ratio talis eſt, ſi peccatum veniale minueret charitatem, minueret etiam præmium eſſentiale quòd reſpondet charitati. Decedens, ergo in tali ſtatu puniretur pœna æterna & perpetua diminutione prędmij eſſentialis ſibi prius debiti quod eſt incõueniens, quare &c. & ſic patet primum, ſcilicet quod charitas nunquam minuitur quantum ad eſſentiam habitus. 18. Secundum patet ſcilicet quòd minuatur quandoque quantum ad feruorem actus, quia actiones noſtræ procedentes ex habitibus infuſis: ſua frequentia cauſant in nobis quaſdã habilitates ſecundum quas prompte & faciliter inclinamur ad tales actus: vnde experimur quòd corrupta charitate in aliquo prius aſſueto operibus charitatis adhuc in ipſo remanet promptitudo quędam ad opera ſimilia. Et iſte habitus non eſt infuſus nec ſuperinfuſus, ſed ex actibus acquiſitus. Ex hoc arguitur quando aliqua duo concurrunt ad vnum effectum, impedimentum poteſt contingere in effectu ex parte vtriuſque illorum, ſed ad feruorem actus charitatis duo concurrunt, ſcilicet intenſio habitus charitatis & intenſio habitus acquiſiti ex frequentia actuum noſtrorum: ergo actus poteſt impediri à ſolito feruore ex impedimento alterius iſtorum. Venialia autem minuũt habilitatem cauſatam ex actibus noſtris & eam totaliter poſſunt tollere, etiam remanente charitate propter quod charitate non remiſſa per venialia feruor actus remittitur ex diminutione prædictę habitatis & tepeſcit continuè intantum, vt quandoque videatur homo carere charitate ac per hoc fiat prõptus ad peccandum mortaliter.

Tho.1. q. 89.

2.d. 21. q. 4.

19. SED contra hoc aliqui obiiciunt dupliciter. Primo, quia feruor vt dicunt eſt in viribus ſenſitiuis ex redundantia charitatis quæ eſt in voluntate, ergo non poteſt feruor diminui, niſi cauſa feruoris diminuatur, ſcilicet charitas. 20. Secundo quia actus procedentes ex virtute morali moraliter acquiſita non generant alium habitum, ſed præcedentem confirmant, ergo ſimiliter actus procedentes à virtute infuſa, ſcilicet charitate non generant in nobis alium habitum ſicut præcedens ratio aſſumit. Sed tantum præcedentem charitatem confirmant. Et dicendũ ad primum iſtorum ꝙ feruor de quo loquimur eſt intentio actus voluntatis ſed nõ actus viriũ ſenſitiuarũ, vel dato quòd vtrumque ſit nihilominus duplicẽ cauſam habet, ſcilicet charitatẽ & illũ habitum acquiſitũ ex frequentia actuũ quo ſolo feruor diminuitur ex diminutõe ſuę cauſę, ſine diminutione charitatis. 21. Ad ſecundum dicendum quòd non eſt ſimile de actibus procedentibus à virtute morali acquiſita, & de actibus procedẽtibus à virtute infuſa cuiuſmodi eſt charitas, quia actus procedens à potentia perfecta per charitatem & eſt moralis de ſe & nihilominus ſupernaturalis ratione charitatis. Supernaturale enim & meritorium non excludunt naturale, ſed potius includunt. Ex actibus ergo talibus vt ſunt meritorij vel ſupernaturales nullus alius habitus acquiritur, ſed præcedens confirmatur ſed ex eis quatenus ſunt morales poteſt aliquis habitus inferior generari & generatur. Et quia actus procedentes à virtute morali acquiſita non habent niſi alterum, ſcilicet quod ſint morales tantum, ideo nullum alium habitum generant, non moralem quia generatus eſt ſed ſolum confirmant, nec ſupernaturalem, quia illæ ad illum attingere non poſſunt, cum ſit altioris gradus. 22. AD rationes principales. Ad primam dicendum ꝙ nõ plus probat niſi quod charitas quantum eſt de natura ſua poteſt diminui ſicut augeri quod conceſſum eſt, ſed non probat ꝙ aliquando ſecundum actum minuatur ſicut ſecundum actum augetur. 23. Ad ſecundum dicendum ꝙ minor eſt falſa, qua cupiditas quæ eſt in peccato mortali & veniali non eſt vnius rationis in genere moris, quia cupiditas quæ eſt in peccato mortali eſt contra præceptum & diuertit à fine propter quod tollit charitatem quæ eſt finis præcepti, ſed cupiditas quæ eſt in veniali non eſt cõtra præceptum, nec diuertit à fine propter quod non eſt proportionabilis earum actio ita vt ſicut mortalis tanquam cupiditas maior meretur corruptionem charitatis, ita venialis tanquam minor meretur diminutionem eius. 24. Ad rationes alterius opinionis dicendum eſt. Ad primam ꝙ non eſt auerſio eiuſdem rationis in peccato mortali & veniali, cum veniale non ſit contra præceptum nec diuertat à fine, ſed potius ſit quies & ſtatus in via citra finem eo ꝙ talis actus non refertur in finem, propter quod interrumpitur actualis motus in finem, ſed non eſt conuerſio aliquo modo ad oppoſitum finis, quare nec auerſio à fine, verumtamen ex conſuetudine talis interruptionis & diſſuetudine cõuerſionis ad deum minuitur habilitas quę erat in nobis cauſata ex frequenti conuerſione ad deum, ſed non habitus propter cauſam prædictã. In hoc ſenſu loquitur Auguſtinus qui dicit minus te amat qui tecum aliquid amat quod non propter te amat. In eodem ſenſu accipiendum eſt quod dicit ibidem Augu. ꝙ venenum charitatis eſt cupiditas. Conſtat enim ꝙ non loquitur de mortali cupiditate, ſed loquitur de veniali quæ ſicut eſt maior & minor, ſic plus & minus minuit charitatem quo ad feruorem actus, ſed non quo ad eſſentiam habitus, quamuis aliqui dicant ꝙ talis cupiditas contrariatur charitati, & eam minuit, quod ſatis eſt mirabile, quia contraria nunquam poſſunt ſimul ſtare. Iſti autem ponunt talem cupiditatem manere cum charitate.

25. Ad aliud cum dicitur ꝙ id quod à principio &c. dicendum eſt ꝙ veniale peccatum vnum vel multa non facit ꝙ à principio minor charitas detur, niſi quia facit ꝙ conatus voluntatis ſit minus intenſus, & ſecundum eius proportionem datur charitas de congruo vt dictum fuit ſupra. Similiter cum in peccatis venialibus non ſit æque intenſus conatus, feruor & intenſio actus charitatis minuitur per peccata venialia, ſed non minuitur charitas, quia charitas nunquam minuitur niſi per demeritum noſtrum de condigno, licet detur à principio propter ſolum meritum de congruo, quia congruum eſt quod conatu exiſtente intenſiore intenſior charitatis detur, ideo quia per peccatum veniale talis intenſio remittitur, congruum eſt vt minor charitatis detur, ſed diminutio feruoris actus charitatis non meretur de condigno diminutionem eius, alioquin per multa peccata venialia mereremur de condigno eius corruptionem quod eſt impoſsibile, propter quod per talem diminutionem feruoris actus non minuitur charitas quo ad eſſentiam habitus. 26. Ad aliud dicendũ ꝙ aliquis poteſt dici charus deo tripliciter. Vno modo denominatione intrinſeca ab habitu inhærẽte, & ſic qui ſunt in ęquali charitate ſunt æque chari deo quantuncunque vnus peccet venialiter, & alter non. Alio modo dicitur aliquis charus deo denominatione extrinſeca, ſcilicet à deo diligente, & ſic omnes dilecti à deo ſunt æque ei chari, ſiue habitus charitatis ſit in eis ęqualis ſiue non, quia dilectio dei non recipit magis & minus. Tertio modo dicitur aliquis charus deo denominatione extrinſeca ab effectu propriato, deus enim dicitur illos diligere quibus aliquod donum propriat & illos odire quibus propriat pœnam, & ſic duo exiſtentes in æquali charitate quorum alter peccat venialiter alter non, ſunt æqualiter à deo dilecti quantum ad præmium eſſentiale quod reſpondet charitati, ſed inæqualiter quantum ad præmium accidentale ſeu quantum ad dilationem præmij eſſentialis, quia decedens in charitate ſine aliquo peccato veniali ſtatim præmiabitur, ſed diſcedens cum veniali non ſtatim præmiabitur, ſed punietur pro illo veniali ratione cuius punitionis poteſt ſibi aliquo modo dici deus iratus.

Diſtinctio. XVIII.

Diuiſio litteræ magiſtri in generali & ſpeciali.

DRæterea diligenter conſiderandum. Superius magiſter determinauit de proceſsione ſpiritus ſancti, hic vero inquirit nomen quod competit ei ſecundum modum ſuæ proceſsionis, vnde ſpecialiter in iſta diſtin. tractatur quomodo nomen doni conueniat ſpiritui ſancto. Et diuiditur in tres partes. Primo inquirit vtrum ſpiritus ſanctus eadem ratione dicatur donum & datum, & obiicit ad vtranque partem. Secundo ſoluit. Tertio mouet quæſtionem incidentem. Secunda ibi, ad quod dicimus. Tertia ibi, poſt hoc quæritur. Secunda iſtarum diuiditur in tres partes. Primo oſtendit differentiam inter donum & datum ex parte proprietatis importatę per nomen. Secundo ex parte originis. Tertio ex parte dati. Secunda ibi, & notandum.

notandum. Tertia ibi: & ſecundum hoc quod ſempiternè. Cuilibet iſtarum partiũ adiungit vnã quæſtionem & ſoluit. Et in hoc terminatur ſententia & diuiſio magiſtri in generali. 2. In ſpeciali ſic procedit: Et quærit primò, vtrum ſpiritus ſanctus eadem ratione dicatur donum & datum. Et arguitur primò quòd ſic per Auguſtinum, quia à datione dicitur donum & datum.

Deinde opponit in contrarium, quia donum dicitur ab æterno: Datum verò ex tempore. Poſtea reſpondet magiſter aſsignans vtranque differentiam inter donum & datum: & dicit quòd ſpiritus ſanctus alia ratione dicitur donum, & alia ratione datum: quia ex proprietate relationis quam habuit ab æterno dicitur donum, non autem datum: quia ab æterno fuit donabilis, & ab æterno per modum doni proceſsit à patre & filio: Sic enim ſpiritus ſanctus eſſe donum dei, eſt procedere à patre & filio ſicut natum eſſe eſt filium eſſe à patre. Et hoc confirmat auctoritate Auguſtini: ab illa enim proprietate donum dicitur, à qua proprietatem ſumitur nomen doni. Nomen autem dati ſumitur ex actuali donatione: vnde ab æterno dicitur donum, quia donabilis: à tempore verò dicitur datum, quia datur. Erat autem donabilis ab æterno nobis, qui futuri eramus in tempore, & non quia donatus à patri & filio, vel econuerſo. Quærit etiam cum filius fuerit nobis donabilis ex tempore, quare non dicitur donum. Et reſpondet, quòd licet donabilis fuerit, non tamen ex modo ſuæ proceſsionis quæ eſt generatio habuit iſtam donabilitatem. Poſtea aſsignat aliam differentiam inter donum & datum, quia ſpiritus ſanctus à proceſsione æterna habet quòd ſit donum, non quòd ſit datum: vnde ſpiritui ſancto eſſe donum, eſt à patre & filio procedere: vnde dicit quòd ſicut ſpiritus ſanctus ex proceſsione ſua æterna accipit vt ſit ita etiam vt donum ſit, ſed ex eo quod datur non habet vt ſit, nec etiam vt donum ſit, quia ab eodem habet eſſe & eſſe donum: & filius quomodo naſcendo habet vt ſit filius ita habet vt ſit. Sed tunc quæſtio eſt, quia, vt dicit Auguſtinus, pater non eſt ex eo deus quo pater: nec filius eo eſt filius quo deus. Et reſpondet quòd non eodem formaliter eſt filius & eſt, ſed originaliter: & ſpiritus ſanctus eſt eodem originaliter donum & deus: quia per ſuam proceſsionem habet quicquid habet eſſentiam ſcilicet & relationem. Et concludit quòd nomen doni reſpondet æternæ proceſsioni: nomen dati temporali. Poſtea quærit aliam differentiam inter donum & datum: quia ſpiritus ſanctus ſecundum quod donum refertur ad patrem & filium, à quibus procedit ſecundum quod datur, refertur ad dantem & ad eos quibus datur. Poſtea ponit differetiam inter ſpiritum hominis & ſpiritum ſanctum: dicens, Spiritus enim hominis dicitur noſter, quia per illum ſumus, ſed ſpiritus ſanctus dicitur noſter, quia nobis datur. Subdit etiam quòd nomina quæ importãt reſpectum alia principaliter recipiunt additionem horum pronominum, meum, noſtrum. Alia verò quæ imponuntur à proprietate æterna non recipiunt horum additionem: vnde non dicitur filius noſter, ſed ſpiritus noſter. Vltimò quærit cum datum referatur ad dantem & ſpiritus ſanctus detur à ſe, vtrum poſsit dici referri ad ſe: cuius quæſtionis ſolutionem differt vſque ad tractatũ in quo agitur de his quæ relatiuè deo conueniunt. Et in hoc habetur ſententia in ſpeciali.

Quæſtio prima.

Vtrum in diuinis donum ſit aliquid eſſentiale, an notionale.

Thom. 1. q. 38. art. 1.

CIrca diſtinctionem iſtam quæruntur tria. Primum eſt, vtrum donum in diuinis ſit aliquid eſſentiale, an notionale. videtur quòd ſit eſſentiale: quia nullum notionale cõuenit eſſentię ſed eſſe donũ cõuenit eſſentiæ ſecundum Hilarium. 7. de trinita. qui dicit quòd eſſentia eſt donum quod datur filio à patre. 2. Item quicquid intelligitur in diuinis excluſa diſtinctione perſonarum eſt eſſentiale: ſed donum intelligitur eſſe in diuinis excluſa diſtinctione perſonarum: quia ſi non eſſet niſi vna perſona in diuinis adhuc illa poſſet dare ſeipſam, ſicut prius dictũ fuit de patre: ergo, &c. 3. Item omne nomen dicens reſpectum ad creaturam eſt commune tribus, & eſſentiale: ſed donum dicit reſpectum ad creaturam cui datur, &c.

4. IN contrarium eſt quod dicit Auguſtinus. 7. de trinit. quòd verbum non dicitur niſi filius: nec donnm niſi ſpiritus ſanctus: ſed illud quod competit vni perſonæ eſt notionale, & non eſſentiale, ergo, &c.

5. RESPONSIO ad ſciendũ veritatẽ omniũ taliũ quæſtionum quæ fiunt notandum quòd ſignificatum dictionis & ratio ſignificandi non mutatur ad hoc quòd res ſignificata per nomẽ inueniatur in alio & alio genere entium: ſiue enim illud quod donatur ſit bos vel aſinus, ſit naturale vel ſupernaturale, creatũ vel increatũ. nomen tamen doni idem ſignificat, ſcilicet id quod per diffinitionem importatur. Diffinitio enim eſt ratio, quam ſignificat nomen: vt habetur. 4. metaphiſicę. Diffinitio autem doni eſt quòd doni eſt datio irredibilis. Quod autem illud ſit abſolutum vel relatum eſſentiale vel notionale totum accidit & eſt extra ſignificatum & rationem ſignificandi doni. Et ideo quærenti quid ſignificet donum in diuinis vtrum ſignificet eſſentiale an notionale, reſponderi debet quò nullum eorum ſignificat: licet de aliquo eorum dicatur ſicut pretium non ſignificat denarium, vel nummum, vel ſolidum, vel obolum licet de quolibet eorum dicatur: ſed eius ſignificatum & ratio ſignificandi abſtrahit ab omnibus his. Si verò quæratur, ſicut credo quòd communiter intẽdũt mouẽtes hãc quæſtionẽ (licet verba queſtionis aliud prętendãt) non de ſignificato vel ratione ſignificãdi: ſed de ſuppoſitis vel de his de quibus prædicatur vt ſit ſenſus quid eſt illud in diuinis de quo donum prædicatur, ſi eſt eſſentiale, an notionale. videndum eſt quid ſit de ratione doni: quo viſo apparebit quod quæritur. 6. Videtur autem, quòd donum importat tria, ſcilicet reſpectum ad dantem, & ad illum cui datur & modum liberalitatis quo datur. donum enim eſt dantis, & ſit accipientis per libẽtem communicationem. Hoc ſuppoſito dicenda ſunt duo. Primum eſt, quòd in diuinis reſpectu diuinorum nihil eſt cui competit ratio doni neque notionale neque eſſentiale. Secundum eſt quòd ratio doni inuenitur in diuinis reſpectu creaturarum & cõpetit æquè propriè eſſentialibus ſicut perſonalibus vel eſſentiæ ſicut perſonis licet appropriatè ſoli perſonæ ſpiritus ſancti.

7. Primum patet ſic: illud quod non communicatur liberè alteri nõ habet rationẽ doni: ſed in diuinis nihil eſt quod cõmunicetur liberè: ſed quicquid communicatur in diuinis cõmunicatur ex neceſsitate naturæ & non liberè vt dictum fuit cum quæreretur diſt. 6. vtrum pater genuit filium natura. ergo in diuinis reſpectu diuinorum nihil habet rationẽ doni. 8. Secundum patet: quia donum eſt aliquid alteri liberaliter communicatum ſeu exhibitum: ſed iſtud æquè conuenit eſſentiæ vel eſſentialibus, ſicut perſonæ vel perſonalibus reſpectu creaturarum: ergo, &c. maior patet ex ratione doni. minor probatur: quia nihil diuinum datur creaturæ, vt habeatur ab ipſa ſubiectiuè ſed tantum obiectiuè vt cognitum & amatum ſiue per modum ſpecialis rectoris & directoris: vt dictum fuit. 8. diſtinct. &. 14. cum ageretur de proceſsione temporali: & hoc modo æquè datur creaturæ eſſentia diuina ſicut perſona, ſcilicet ſub ratione obiecti cogniti & amati, & per modum ſpecialis rectoris & directoris tam in donis gratiæ quàm gloriæ, ergo &c. Nihilominus tamen per modum cuiuſdam appropriationis eſſe donum maximè competit ſpiritui ſancto: quia omnis ſpecialis communicatio quæ ad donum exigitur, procedit ex radice amoris qui eſt actus voluntatis: Et ideo illi perſonæ conuenit appropriatè eſſe donum quæ procedit vt amor, vel per modum voluntatis: ſed talis eſt ſola perſona ſpiritus ſancti: ergo, &c. Th. 1. p. q. 38. art. 2.

9 AD argumenta patet ſolutio. Cum enim primo arguitur de Hilario qui dicit quod eſſentia eſt donum quod à patre datur filio: & ita donum videtur eſſe in diuinis reſpectu diuinorum quod eſt contra dicta: dicendum quòd donum ibi accipitur largè pro eo quod communicatur alteri etiam ex neceſsitate naturæ per quem modum dicitur quòd omne generans dat formã. Nos autem non loquimur nunc de dono ita largè, ſed ſtrictè, ſcilicet prout dicit aliquid alteri communicatum liberaliter quod non conuenit alicui in diuinis reſpectu diuinorum. 10. Secundum argumentum probat, quòd eſſe donum competit cuilibet perſonæ reſpectu creaturarum quod conceſſum eſt. 11. Idem probat tertium argumentum quanuis defectuoſe, quia non omne quod importat reſpectum ad creaturam eſt commune tribus perſonis: vt patet in hoc quod eſt incarnatus, quod competit ſoli filio: & tamen dicit reſpectum ad creaturam vel creaturæ ad deum: quia ille reſpectus eſt in ratione termini qui poteſt conuenire vni perſonæ, & non alteri: ſed reſpectus principij effectiui neceſſario communis eſt omnibus perſonis: quia fundatur ſuper potentiam quæ eſt omnibus comunis. 12. Ad argumentũ alterius partis dicendum quòd ſolus filius dicitur verbum: & ſolus ſpiritus ſanctus donum non per excluſionem aliorum, ſed per appropriationem vt dictum fuit.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum ſpiritus ſanctus eo ſit donum quo deus.

Secun-

SEcundo quæritur vtrum ſpiritus ſanctus eo ſit donum quo deus. Et videtur quòd non: quia reduplicatio dicit cauſam inhærentiæ prædicati ad ſubiectum: ſed ſpiritum ſanctum eſſe deum non eſt cauſa quare ſit donum: quia multa ſunt dona quę non ſunt deus: ergo ſpiritus ſanctus non eſt eo donum quo deus.

2. CONTRA, ſicut quicquid habet filius habet ſua generatione: ſic quicquid ſpiritus ſanctus habet, habet ſua proceſsione: ſed ſpiritus ſanctus habet ꝙ ſit donũ, & ꝙ ſit deus ſua proceſsiõe ergo vtrunque habet per idem, ſcilicet per ſuam proceſsionem.

3. RESPONSIO, dicendum quòd ſicut hoc huius dicitur multipliciter ſecundum philoſophum. 2. elenchorum, ita eſſe aliquo dicitur multipliciter: & ad præſens dupliciter, ſcilicet formaliter & originaliter, ſi quæratur vtrũ ſpiritus ſanctus eodem modo formaliter ſit donum & deus dicendum quod non, ſed deitate eſt deus, & donabilitate donum & hoc formaliter, differunt enim ſicut ſuperius & inferius, quia in plus donum quàm deus, vel donabilitas quàm deitas, vel ſicut res & ratio. quia deitas dicit rem ſuper quam donabilitas addit rationem. Si verò quæratur vtrum ſpiritus ſanctus eodem modo originaliter ſit donum & deus: dicendum quòd ſic, quia quicquid habet ſpiritus ſanctus, habet vnica origine, qua procedit à patre & filio, ſiue illud ſit eſſe deum, ſiue eſſe donum: & quodcunque aliud. Argumenta procedunt viis ſuis. Primum quòd non eodem formaliter ſpiritus ſanctus eſt donum & deus. Secundum quòd eodem originaliter quòd conceſſum eſt.

Quæſtio Tertia.

Vtrum conuenienter dicatur ſpiritus ſanctus noſter.

TErtiò quæritur vtrum conuenienter dicatur ſpiritus ſanctus noſter. Et videtur quòd non, quia noſter, eſt pronomẽ poſſeſsiuum: ſed ſpiritus ſanctus non poſsidetur à nobis, ſed econuerſo: ergo non poteſt dici noſter.

2. Item non bene dicitur filius noſter: ergo à ſimili non bene dicitur ſpiritus ſanctus noſter.

3. IN contrarium eſt quod dicitur. 4. Regum. 2. quia dixit Heliſæus Hæliæ: Oro vt ſpiritus tuus duplex fiat in me, ſed ſicut dicitur tuus, ita poteſt dici noſter: ergo &c.

4. RESPONSIO, Illud quod poteſt dici noſtrum habet aliquam habitudinẽ ad nos: nec ſemper requiritur habitudo poſſeſsionis, licet illa ſit principalis. Aliæ enim ſufficiunt ſicut aliquis dicitur pater noſter, vel rex noſter. Nominum ergo diuinorum quæcunque non important aliquam habitudinem ad nos, illis nõ poteſt addi propriè noſtrum, meum, vel tuum, ſicut eſt potiſsimè de nominibus abſtractis. Non enim bene dicitur deitas noſtra, vel æternitas noſtra: & ſic de ſimilibus, vt eſſentia, ſubſtantia, & huiuſmodi: illis autem nominibus diuinis quæ important aliquã habitudinem ad nos poſſunt prædicta pronomina addi. Et quia principalis habitudo dei ad nos eſt ſecundum rationem principij actiui, ideo talibus nominibus propriè ſit talis additio: vt cum dicitur, deus eſt creator noſter, ſaluator noſter, redemptor, & huiuſmodi quæcunque effectiuè ad actionem noſtram ſpectant.

5. Deinde ſit conſimilis additio nominibus importantibus qualeſcũque habitudines ad nos ſiue per modũ finis: ſicut bene dicitur, deus eſt finis noſter: ſiue per quemcunque alium modum. Nominibus autem quæ non important talem habitudinem non poſſunt prædicta pronomina addi ſicut ſunt nomina perſonarum, pater, & filius, & ſpiritus ſanctus. Hæc enim important habitudinem inter ſe qua referuntur adinuicem: ſed nõ ad nos: vnde ſicut non bene dicitur filius noſter: quia per hoc habitudinem habet ad patrem cuius eſt filius, & non ad nos: ſic non bene dicitur pater noſter ſumendo patrem perſonaliter: ſic enim eſt ſolum pater filij per generationem diuinam. Sumendo autem patrem eſſentialiter, ſcilicet per creationem: ſic conuenienter dicitur pater noſter, propter habitudinem principij effectiui ad nos: eodem modo non bene dicitur ſpiritus ſanctus noſter cum non dicat habitudinem ad nos: niſi fortè quis dicat quòd immo quatenus nobis inſpiratur. Non enim ſolum ſpiratur à patre & filio, ſed ab eiſdem nobis inſpiratur: & vtrunque habitudinem dicit nomen ſpiritus. 6. Sed hoc non credo verum eſſe, quia ſpiritus de nomine ſuo, vel ſonat in ſubtilitatem naturæ, vt dictum fuit ſuprà, diſtinctione. 10. vel trahit hoc nomen à modo ſuæ originis: vt ibidem dictum fuit. Ex neutro autem horum importat habitudinem, vt alteri inſpiratur: quia ſpiratio à qua dicitur ſpiritus, & inſpiratio per quam alij inſpiratur, ſunt alterius rationis: ergo non bene dicitur ſpiritus noſter accipiendo ſpiritum perſonaliter, nec etiam eſſentialiter. Et idem dicendum eſt de nominibus importantibus alias perſonas. 7. De nominibus autem eſſentialibus concretis idem dicendum eſt: quia prædicta nomina ſi ſint abſoluta non recipiunt additionem talium pronominum niſi expreſſa aliqua determinatione reſpectiua, vel ſaltem ſubintellecta, vt cum dicitur deus noſter ſubintelligitur creator vel aliquid tale, quo etiam modo dicitur ſpiritus Heliæ, & dictum eſt ei ab Heliſeo ſpiritus tuus &c. tuus inquam ductor vel doctor vel huiuſmodi. Per hoc patet reſponſio ad argumenta vtriuſque partis.

Diſtinctio. XIX.

Sententia huius literæ in generali & ſpeciali.

MVnc poſtquam æternitatem &c. Superius determinauit magiſter de perſonis diuinis quantum ad earum diſtinctionẽ per relationem. Hic vero determinat de ipſis quantum ad earum æqualitatem. iſta diuiditur in duas. Primo enim oſtendit æqualitatem perſonarum. Secundo mouet quandam quæſtionem incidentem ex prædictis. Secunda ibi, in principio. 22. diſt. Hic oritur. Prima diuiditur in duas. Primo proponit intentum. Secundo exequitur. Secunda ibi. Quod autem æternitatem. Et hæc ſecunda diuiditur in tres. Primo ex prædictis ſnpponit æqualitatem perſonarum quantum ad æternitatem. Secundo probat earum æqualitatem quantum ad magnitudinem. Tertio probat earum æqualitatem quantum ad propoſitum. Secunda ibi, nunc ſupereſt. Tertia ibi, in principio. 20. diſt. ibi, nunc vero oſtendere reſtat. Secunda iſtarum diuiditur in tres. Primo probat æqualitatem in magnitudine per naturæ vnitatem. Secundo excludendo omnem inæqualitatem. Tertio per diuinam ſimplicitatem. Secunda ibi, ſed iam nunc ad propoſitum. Tertia ibi, ſciendum eſt ergo. Prima iſtarum ſolum eſt præſentis lectionis. Sunt ergo in lectione iſta tres principales partes, in quarum prima proponit æqualitatem perſonarum. Secundo oſtendit ex præcedentibus æqualitatem in æternitate. Tertio probat æqualitatem in magnitudine per naturæ vnionem. Prima iſtarum diuiditur in duas partes. Primo proponit æqualitatem quo ad tria quæ inueniuntur in perſonis Secundo oſtendit quomodo iſta tria ſe habent ad diuinam naturam. Secunda ibi. Cùmque tria enumerantur. Tertia vero pars principalis in qua oſtendit æqualitatem in magnitudine per naturæ vnitatem diuiditur in tres. Primo enim proponit intentũ. Secundo manifeſtat propoſitum in generali. Tertio oſtendit æqualitatis ſignum. Secunda ibi. Sciendum eſt ergo, Tertia ibi. Et inde eſt quòd pater. Hæc eſt diuiſio & ſententia in generali. 2. In ſpeciali vero ſic procedit. Et primo proponit quòd perſonæ diuinæ ſunt coęternæ, & coęquales ita quòd vna aliam non præcedit æternitate nec ſuperat poteſtate, ſed ſunt coęternæ. Et hoc oſtendit per hoc quòd generatio filij ac proceſsio ſpi. ſan. coęternæ ſunt propter vnitatem naturę quę eſt in eis. Deinde oſtendit quomodo iſta tria ſecundum quæ attenditur æqualitas diuinarum perſonarum ſe habeant ad diuinam eſſentiam. Et dicit quòd æternitas magnitudo & potentia idem ſunt in diuinis, licet diuina eſſentia nominibus diſtinguatur. Poſtea probat æqualitatem in æternitate ex ſupradictis. Deinde proponit quòd diuinæ perſonæ ſunt æquales ſecundum magnitudinẽ, quod probat per hoc quòd naturæ magnitudo ſiue perfectio eſt eadem in vna ſicut in omnibus vel pluribus perſonis. Vltimo ponit æqualitatis ſignum quod eſt, quia vna dicitur eſſe in alia ſiue continetur. vnde pater eſt in filio & filius in patre &c. Et hoc eſt propter naturæ vnitatem. Et oſtendit per diuerſas auctoritates ſanctorum quæ patent in litera.

Quæſtio Prima.

Vtrum inter perſonas diuinas ſit æqualitas.

Tho. 1. q. 42. ar. 1.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur de tribus principaliter, ſcilicet de æqualitate diuinarum perſonarũ, & de earum æternitate, & de earum vnitate. Circa primum quæruntur duo. Primum eſt vtrum inter perſonas diuinas ſit æqualitas. Secundum eſt de hoc quod magiſter dicit in litera quòd ſignum æqualitatis perſonarum eſt quòd vna perſona eſt in alia. Ad primũ ſic proceditur, & arguitur quòd in diuinis non ſit æqualitas, quia vbi eſt æqualitas ibi eſt duorum

commen-

commenſuratio in quantitate:ſed in diuinis non eſt commenſuratio quantitatis: tum quia non eſt ibi quantitas, (Eſt enim deus ſine quantitate magnus ſecũdum Auguſtinum) tum quia ſi ſit ibi quantitas tunc infinita eſt,& ei repugnat menſurari: quare, &c.

2. Item ſi in diuinis eſt æqualitas aut ipſa attenditur ſecundum eſſentiam vel ſecundum relationes, non ſecundum eſſentiam vel eſſentialia:tum quia ſubſtantia vel eſſentia magis eſt fundamentum identitatis, quàm æqualitatis, vt patet.5. metaphyſicæ, tum quia vbi eſt æqualitas,ibi eſt diſtinctio:nulla autem eſt diſtinctio in diuinis quoad eſſentiam:ergo &c.Nec attenditur æqualitas ſecundum relatiua:vt dicit Auguſtinus in fine ſequentis diſtinctionis:ergo in diuinis nullo modo eſt æqualitas.

3. IN contrariũ eſt quod dicit Athanaſius in ſymbolo tres perſonæ coæternæ ſibi ſunt,& coæquales.

4. RESPONSIO, Dicenda ſunt tria. Primum eſt quòd in diuinis eſt æqualitas. Secundum eſt quòd ibi eſt æqualitas conuerſiua. Tertium eſt quòd ibi non eſt adæquatio conuerſiua. Quantum ad primum præintelligendum eſt quòd cum æqualitas ſit relatio fundata ſuper quantitatem (Dicuntur enim ęqualia illa quæ participant eandem quantitatem non ſecundum magis & minus) idcirco opus eſt hic diſtinguere de quantitate. Vno enim modo accipitur pro quantitate molis corporalis quæ cum ſit diſtincta,facit vnum prædicamentum diſtinctum contra qualitatem & ſubſtantiam: & hoc modo non eſt quantitas in diuinis, nec æqualitas ſuper ipſam fundata. 5. Alio modo accipitur pro quantitate perfectionis:& ſic inuenitur in diuinis & in omnibus in quibus vel inter quæ contingit inuenire diuerſos gradus perfectionis. Et quia perfectionum quædam ſunt ſubſtantiales, & quædam accidentales quæ pertinent ad genus quantitatis vel qualitatis, ideo quantitas ſic accepta non diſtinguitur contra ſubſtantiam & qualitatem,ſed eſt tranſcendens & communis ad iſta, & per conſequens æqualitas ſuper eam fundata non diſtinguitur contra identitatem &ſimilitudinem,niſi ſecundum rationem ſuperioris & inferioris: Nam ſicut in creaturis eadem res (puta humanitas)eſt ſubſtantia, & habet determinatum gradum perfectionis: Sic ſecundum eam vt eſt ſubſtantia duo homines dicuntur idem in humanitate: illo modo quo dicit Porphirius ꝙ participatione ſpeciei plures homines ſunt vnus homo. De hac enim identitate loquimur nunc: & non de illa qua vnum ſuppoſi tum dicitur idem ſibiipſi:vt autem humanitas habet eundem gradum perfectionis dicuntur æquales:ſimiliter duo homines participantes albedinem ſecundum eam vt eſt quædam qualitas dicũtur ſimiles:vt autem participant eam ſecundum eundem gradum vel diuerſum dicuntur æqualiter vel inæqualiter albi. 6. De æqualitate ergo fundata ſuper quantitatem ſic acceptam, quòd ſit in diuinis probatur ſic: vbicunque ſunt plura extrema diſtincta realiter habentia eandem quantitatem, non ſecundum magis & minus ibi eſt æqualitas:ſed in diuinis eſt ſic:ergo eſt æqualitas.maior patet,quia in hoc differunt ſimilitudo & ęqualitas ab illa identitate qua vnum ſuppoſitum dicitur idem ſibiipſi ꝙ extrema illius identitatis nõ ſunt diſtincta realiter,ſed ſolum ſecundum rationem: extrema verò ſimilitudinis & æqualitatis oportet eſſe diſtincta realiter:nihil enim eſt ſibiipſi ſimile vel æquale. Oportet etiam extrema ipſius æqualitatis habere eandem quantitatem non ſecundum magis & minus dicente philoſopho. 4. metaphyſicæ: quòd æquale dicitur per priuationem maioris & minoris: ergo vbicunque ſunt duo prædicta, ibi eſt æqualitas: & hæc fuit maior.minor ſimiliter patet:In diuinis enim ſunt plures perſonæ realiter diſtinctę habentes eandem quantitatem non ſecundum magis & minus:quantitas enim perfectionis eſt in diuinis:nec eſt in eis ſecundum maius & minus,cum ſit vna numero in omnibus & ſemper inuariabilis. Eſt autem hic aduertendũ, quòd in creaturis ſimilitudo & æqualitas non ſolum habent extrema realiter diſtincta,ſed etiam fundamenta: quia quantitas ſecundum quam aliqua dicuntur æqualia non eſt vna numero in eis. Et idem eſt de qualitate ſecundum quam aliqua dicuntur ſimilia: & in vtroque iſtorum differunt ſimilitudo & æqualitas ab identitate qua aliquid vnum numero dicitur idem ſibi.Et ſi contingeret vel per naturam vt in monſtris, vel per artem vt in picturis & ſculpturis quòd aliqua duo conuenirent in aliquo vno ſecundum numerum ſicut duę imagines duorum animalium pinguntur in vno capite,vel duo monſtra quæ ſic naſcuntur,talia nõ dicuntur propriè ſimilia, nec dicuntur ſimpliciter idem, ſed medio modo:quia quoad fundamentum conuenientiæ plus eſſet ibi quàm ſimilitudo: ſcilicet vera identitas numeralis in capite quæ non dicitur propriè ſimilitudo:quia eſt aliquid potius ſimilitudine, ſed quoad extrema eſſet minus quàm in identitate eiuſdem ſuppoſiti ad ſeipſum, videlicet aliqua realis diſtinctio extremorum:& ſic eſt in diuinis,quia enim perſonæ diuinæ realiter diſtinguntur inter ſe, & nihilominus conueniunt in vna perfectione ſecundum numerum non habita ſecundum plus & minus: ideo propter primum, ſcilicet propter realem diſtinctionem non eſt omnimoda identitas,ſed propter ſecundum, ſcilicet propter cõuenientiam in vna perfectione ſecundum numerum eſt ibi pluſquàm æqualitas vel ſimilitudo quæ eſt in ſua ratione ſaltem prout vtimur in creaturis includunt diſtinctionem fundamẽtorum: & ſic patet primum.

7. QVANTVM ad ſecundum ſciendum quòd licet æqualitas quæ attenditur ſecundum quantitatem molis non requirat ſimilitudinem nec econuerſo, poſſunt enim æquales quantitate eſſe diſſimiles qualitate,& ſimiles qualitate eſſe inæquales quantitate: tamen vbicunque æqualitas attenditur ſecundum quantitatem perfectionis vel virtutis ibi neceſſario æqualitas ſupponit ſimilitudinem & non econuerſo, quæ ſunt ſicut æqualiter alba neceſſario ſunt alba, & non econuerſo, propter quod in diuinis, vbi non eſt magnitudo molis,ſed virtutis & perfectionis æqualitas ſupponit ſimilitudinem:&addit ſuper eam paritatem gradus: vel magis priuationem exceſſus & defectus: vnde iſta ſe habent per ordinẽ,ſimilitudo,æqualitas,& adæquatio. Aequalitas enim ſuper ſimilitudinem addit priuationem intenſionis & remiſſionis,ſicut æqualiter ſunt alba quæ participant albedinem non ſecundum magis & minus. Adæquatio autem addit ſuper æqualitatem imitationem.Quod enim adæquatur alteri fit ad eius imitationem.Vnde Auguſt.dicit ꝙ imago ſi perfectè impleret illud cuius eſt imago coæquatur ei:& non econuerſo. 8. His viſis patet faciliter ſecundum propoſitum ſic:Omnis enim relatio ęquiparentiæ eſt mutua & conuerſiua:ſed æqualitas eſt relatio æquiparentiæ:ergo vbicunque eſt ipſa eſt mutua & conuerſiua.

9. TERTIVM patet ſic ex eodem:omnis adæquatio eſt alicuius habentis ſe ad aliud per modum imaginis ad exemplar: ſicut imago Herculis fit ad imitationem Herculis, & non econuerſo.Cum ergo nihil vnum & idem reſpectu eiuſdem poſsit eſſe res & imago: patet ꝙ adęquatio nunquam recipit conuerſionem:vnde in diuinis filius ęquatur patri,& non pater filio:& ſpiritus ſanctus vtrique:& non econuerſo.

10. AD primum argumentum dicendum ꝙ de ratione ęqualitatis non eſt commenſuratio,ſed priuatio maioris & minoris: vt patet ex.4.metaphyſicę:licet tamen talis priuatio non poſsit eſſe ſine commenſuratione in quantis finitis:in diuinis ergo eſt ęqualitas non ponendo communem terminum, ſed priuando exceſſum. 11. Ad ſecundũ dicendũ, ꝙ ęqualitas attenditur ſecundum eſſentiam & eſſentialia: vt habent rationem quantitatis vel virtualis vel perfectionalis: nec oportet fundamentum eſſe diſtinctũ niſi in ęqualitate & ſimilitudine propriè dicta, id eſt, quę nihil plus habet identitatis, quàm requirat propria ęqualitas vel ſimilitudo quod non eſt in diuinis.

Quæſtio Secunda.

Vtrum eſſe æternum conueniat deo.

Thom.1.q.10.art.2.4.& 5.

CIrca ſecundum principale, ſcilicet de trinitate quæritur,vtrum eſſe ęternum conueniat deo. Et videtur quòd non: quia ęternitas eſt nomen menſurę,ſed deo non competit habere menſuram vel eſſe menſuratũ:ergo nec eſſe ęternum. 2. Item nihil creatum competit deo, niſi ſecundum naturam aſſumptam: ſed ęternitas eſt aliquid creatum, dicente Auguſtino,libro.74.quęſtionum quòd deus eſt cauſa ęternitatis:ergo non poteſt euenire deo niſi ſecundum naturam aſſumptam: ſed ſecundum illam non conuenit ei eſſe ęternum, ſed ex tempore: ergo nullo modo.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Iſaię. 57. Hęc dicit dominus excelſus & ſublimis habitans ęternitatem: & in pſalmo, Tu autem inęternum permanes, &c. Et in ſymbolo,ęternus pater,ęternus filius,ęternus ſpiritus ſanctus.

4. RESPONSIO, Dicenda ſunt tria. Primum eſt quid ſit ęternitas. Secundum eſt quomodo differat ab aliis menſuris. Tertiò apparebit ex his propoſitum. Quantum ad primum ſciendum eſt,quòd ęternitas videtur importare durationem interminabilem. ęternum enim dicitur quaſi extra terminos ens vel exiſtens. Iſtud autem poteſt eſſe tripliciter. Vno modo quòd ſit interminabilitas ſecundum totum, licet non ſit ſecundum partes. Et hoc modo poſſet interminabilitas conuenire tempori à parte poſt & à parte ante ſecundum illos qui ponunt quòd motus potuit eſſe ab æterno: tunc enim tempus ſecundum ſui totalitatem non haberet terminos: quilibet tamen pars temporis ſignificata terminaretur. 5. Secundo modo, quod non ſit

De his 1. d.2.q.2.

ſit terminatio quoad totum nec quoad partes: & hoc modo poteſt competere angelo: potuit enim creari ab ęterno, & permanere in æternum. Et hæc permanentia æquè reſpicit totum eſſe angeli, & non aliter totum & aliter partem, quia non eſt ibi pars & pars. Tertio modo vt ſit interminabilitas non ſolum poſsibilitas carendi terminis, ſed impoſsibilitas habendi terminos quoquo modo, & hoc modo nec motui nec angelo poteſt conuenire interminabilitas, nec alicui creaturæ: quia omnis creatura potuit de nouo recipere eſſe, & de nouo deſinere eſſe ſaltem per ſubſtractionem influentiæ diuinæ, & talis interminabilitas quæ eſt impoſsibilitas habendi terminos durationis, & eſt de ratione æternitatis propriè dictæ, quam diffinit Boetius dicens, quòd æternitas eſt interminabilis vitæ tota ſimul & perfecta poſſeſſio, in qua excludit ab æternitate principium etiam durationis & finem quum dicit interminabilis vitæ, & omnem ſucceſsionem in partibus quum dicit tota ſimul, & poſsibilitatem habendi terminum vel ſucceſsionem quum dicit perfecta poſſeſsio. Non enim perfectè poſsidetur, quod non poſsidetur totum ſimul, aut quod poſſeſſum amitti poteſt hoc de primo.

6. SECVNDVM patet faciliter, ſcilicet qualiter æternitas differt ab aliis menſuris, ſcilicet æuo & tempore. Differt enim in hoc quod tempus dicit menſuram rei ſemper difformiter ſe habentis in ſe per ſucceſsionem partium ſecundum prius & poſterius. Eſt enim menſura motus, per quam res ſemper ſe habet aliter & aliter. Aeuum verò eſt menſura rei ſe habentis vniformiter in ſe, quæ tamen compatitur variabilitatem & tranſmutationem adiunctam, vel ſecundum locum vt in corporibus cæleſtibus, quorum eſſe, licet ſit inuariabile in ſe, tamen habet variationem adiunctam ſecundum locum, vel ſecundum formam, vt in luna quoad lumen, & in angelis quoad electionem & cognitionem, vt quidam ponunt: talis etiam res variabilis eſt de eſſe ad non eſſe per ſubtractionem influentiæ ſuperioris cauſæ. Aeternitas verò dicit menſuram vel potius durationem rei omnino inuariabilis in ſe in quo ſpecialiter differt à tempore, nec cõpatitur ſecum aliquam variabilitatem, neque ſecundum aliquid adiunctum, neque de eſſe ad non eſſe, in quo differt ab æuo, & ſic patet ſecundum. Th.ar.3.

7. EX his apparet propoſitum, ſcilicet quòd eſſe æternum propriè conuenit deo & ſoli deo, quod patet ſic: illud ſolum propriè eſt æternum quod non poteſt deficere ab eſſe quoquo modo, nec ſecundum ſe, nec ſecundum aliquid ſui eſt mutabile, nec cõpatitur ſecum aliquam mutabilitatem, ſed ſolus deus eſt huiuſmodi, non enim poteſt deficere ab eſſe aliquo modo, cum ſit neceſſe eſſe à nullo alio dependens, nec eſt mutabilis ſecundum ſe, nec ſecundum aliquid ſibi adiunctum, ſecundum illud Malach. 3. Ego deus, & non mutor: & Iac. 1. apud quem non eſt tranſmutatio: omnia autem alia ſunt defectibilia ad eſſe, cum dependeant ab alio. Quędam etiam eorum in quadam variatione conſiſtunt. Quædam verò variationem habent adiunctam, ergo ſolus deus eſt propriè æternus.

8. AD primum argumentum dicendum, quòd æternitas non eſt nomen menſuræ, ſed durationis diuinæ. Sicut enim primum in vnoquoque genere non menſuratur aliquo ſui generis, ſed eſt menſura aliorum (ſicut omnis motus menſuratur per primum motum, ipſe autem non menſuratur per aliquem alium motum) ſic primum ſimpliciter in tota vniuerſalitate entium non habet omnino aliquam menſuram, ſed eſt omnium menſura licet heterogenea: nec menſuratur ſeipſo: quia omnis menſura realis differt realiter à menſurato: propter quod æternitas non dicit menſuram eſſe diuini, ſed eius durationem à nullo menſuratam.

9. Ad ſecundum dicendum, quòd minor eſt falſa: æternitas enim propriè dicta non eſt aliquid creatum: Auguſtinus autem dicens quòd deus eſt cauſa æternitatis, non accipit propriè æternitatem, quæ eſt duratio eſſe diuini, ſed impropriè pro ęuo quod eſt æternitas participata, cuius deus eſt cauſa de qua procedit obiectio.

Quæſtio Tertia.
Vtrum in diuinis ſit circuninſeſsio.

Tho. 1. q. 42. ar. 5.

DEinde quæritur, vtrum in diuinis ſit circuninſeſsio. Voco autem circuninſeſsionem q̃ vna perſona ſit in alia. Et videtur quòd nõ, quia ſi pater eſſet in filio & filius in patre ſequeretur quòd pater ſit in ſeipſo, conſequẽs eſt falſum, ergo & antecedens, probatio conſequentiæ, quia ſi ſortes eſt ſimilis platoni & plato eſt ſimilis martino, ſequitur quòd ſortes eſt ſimilis martino, & eodem modo eſt in propoſito vt videtur, falſitas conſequentiæ apparet: quia nihil poteſt eſſe in ſeipſo vt habetur. 4. phyſicorum. 2. Item Ariſtotelis. 4. phyſicorum aſsignat modos eſſendi in, ſed ſecundum nullum eorũ vna perſona poteſt eſſe in alia, vt patet diſcurrendo per ſingulos, ergo &c.

2. IN contrarium, eſt quod dicitur Io. 14. Ego in patre & pater in me eſt.

3. RESPONSIO, dicendum eſt quòd in diuinis eſt circuninſeſsio, quia pater eſt in filio & filius in patre, & quælibet perſona in alia: qualiter autem hoc ſit, ſciendum eſt quòd vna perſona non poteſt eſſe in alia ratione totius conſtituti ex eſſentia & relatione ita quòd quælibet ſit continens & contenta ratione totius, poteſt tamen ratione alterius partis, nec fiat vis in nomine totius & partis, quia ſic oportet loqui, licet in diuinis nõ ſit proprie totum & pars. Primum patet ſic, eſſe in alio & in quo aliud, opponuntur ſecundum proprias rationes, ſicut eſſe ab alio & à quo aliud, ſed nihil vnum & idem ſecundum idem & reſpectu eiuſdem eſt ab alio, & à quo aliud, ergo nihil vnum & idem reſpectu eiuſdem & ſecundum idem eſt quod in alio & in quo aliud, ſed iſtud ſequeretur ſi pater eſſet in filio & econuerſo quilibet ratione totius conſtituti, quare &c. 5. Secundum patet ſcilicet quòd vna perſona poteſt eſſe in alia ratione partis niſi quòd præintelligendum eſt quòd ſecundum noſtrum modũ intelligendi diuina perſona eſt conſtituta quaſi ex duabus partibus, ſcilicet ex eſſentia & relatione, vna autem perſona non propriè dicitur eſſe in alia ratione relationis, licet per eam ſit de intellectu alterius, quia vt ad quem & vt in quo ſunt diuerſę habitudines, ſed habitudo perſonæ ad perſonam ſecundum relationes eſt habitudo vt ad quem tantum, ergo ratione relationis vna perſona non eſt in alia. 6. Item illud per quod vna perſona diſtinguitur ab alia non eſt ratio quare vna ſit in alia, quia illud per quod vna eſt in alia eſt commune vtrique: & eſt in vtraque, alioquin nõ eſſet ratio quare vna perſona eſſet in in alia, ſed relationes quibus perſonæ diſtinguntur non ſunt communes perſonis, ergo ſecundum eas vna non dicitur eſſe in alia. 7. Reſtat ergo quòd vna perſona ſit in alia ratione eſſentiæ quæ vna eſt numero in omnibus perſonis. Sed perſona non eſt vt in qua eſt alia ratione ſolius eſſentiæ, quia tunc per idem conueniret perſonæ eſſe in alio & in quo aliud, quod reprobatum eſt, ſed conuenit perſonæ vt in ipſa ſit alia, ratione totius conſtituti, ſicut filio conuenit ratione eſſentiæ quòd ſit in patre, ſed patri conuenit vt ſit in quo eſt filius ratione totius conſtituti, ſicut filio conuenit ratione eſſentiæ quòd ſit in patre, ſed patri conuenit vt ſit in quo eſt filius ratione totius conſtituti, & ſimiliter in aliis. Et hoc videtur rationabile, illud enim in quo eſt aliud debet excedere vel eſſe in plus quàm illud quod eſt in ipſo, ſed pater ratione totius conſtituti ſe habet aliquo modo in plus quàm filius ratione ſolius eſſentiæ, & ſimiliter econuerſo: quare &c.

8. AD primum argumentum cum dicitur ſi pater eſt in filio & filius in patre &c. Dicendum quòd conſequentia non tenet quia ineſſe eſt proprietas diſtincti, eiuſdem autem ad ſeipſum non eſt diſtinctio. Et ideo procedendo in rectum bene tenet conſequentia ſed nõ reflectendo ſicut in exẽplo quod adducitur, ſi ſortes eſt ſimilis platoni, & plato martino, bene ſequitur quòd ſortes ſit ſimilis martino, reflectendo autem non tenet cõſequentia, quia reflexio tollit diſtinctionem, vnde non ſequitur, ſortes eſt ſimilis platoni, & plato ſimilis ſorti, ergo ſortes eſt ſimilis ſibiipſi. Eodem modo ſequitur in propoſito, ſpiritus ſanctus eſt in filio & filius eſt in patre, ergo ſpiritus ſanctus eſt in patre, non tamen ſequitur reflectendo, pater eſt in filio & filius in patre: ergo pater eſt in ſe ipſo. Vel dicendum quòd forte ſequeretur ſi quælibet perſona eſſet in alia ratione totius conſtiti & eſſet in qua alia ratione eiuſdem, ſed non eſt ita vt viſum eſt. 9. Ad ſecundum dicendum quòd non omnes modi eſſendi in aliquo continẽtur in illis quos ponit Ariſtoteles quarto phyſicorum niſi forte per quandam remotam reductionem, ſicut eſſe in tempore reducitur ad illum modum quo aliquid in loco eſt, quia vterque eſt ſicut menſuratum in menſura, & eodẽ modo poteſt hic inueniri aliqua reductio, pater enim eſt in filio ratione eſſentiæ, eſſentia autem eſt in filio modo quo natura communis eſt in ſuppoſito, & reducitur ad modum quo genus eſt in ſpecie, vel ſpecies in indiuiduo, licet eſſentia non habeat propriè rationem generis vel ſpeciei reſpectu perſonarum, vt poſtea patebit.

Secunda pars diſtinctionis XIX.

Sententia huius literæ in generali & ſpeciali: & in generali primo.

Sed



Ed iam nunc ad propoſitum, &c. Superius magiſter probauit æqualitatem in magnitudine per naturæ vnitatem. Hic probat eam remouendo, ſiue excludendo omnem inæqualitatem: & cum hoc ſequitur alia pars in qua probat æqualitatem in magnitudine per diuinam ſimplicitatem & vnitatem: & ſic ſunt duæ partes. Prima autem iſtarum diuiditur in tres. Primò oſtendit intentum. Secundò opponit in contrarium. Tertiò ſoluit obiectionem. Secunda ibi. His autem videntur aduerſarij. Tertia ibi. Hæc autem quæ hic dicuntur. Prima iſtarum diuiditur in quatuor partes ſecundum quatuor quæ perſequitur ad oſtendendum ſuum intentum. Primò enim probat quòd in diuinis non eſt conuenientia tanquam in toto integrali. Secundò non eſt conuenientia in diuinis tanq̃ in toto vniuerſali. Tertiò quòd non eſt conuenientia tanquam in materiali aliquo. Quartò quòd non eſt in proprietate formali aliqua. Secunda ibi, Hic autem adiiciendum eſt. Tertia ibi, Notandum etiam. Quarta ibi, His quoque adiiciendum eſt. Hæc eſt diuiſio & ſententia lectionis in generali. 2. In ſpeciali verò ſic procedit magiſter. Et oſtendit primo quòd non eſt inæqualitas in diuinis per hoc quòd ſit aliquod totum integrale in perſonis, quod ex hoc probat: vbi eſt ſumma naturæ vnitas, ibi non poteſt eſſe totius integralis vel partium diuerſitas: ſed hæc eſt in diuinis perſonis: ergo &c. Quomodo autem pluralitas perſonarum non ponat compoſitionem in diuinis: oſtendit per ſimile ex hoc quod in vna & eadem perſona pluralitas attributorum compoſitionem non ponit. Deinde ponit & probat quòd in diuinis non eſt natura totiꝰ vniuerſalis: nõ enim dicimus eſſentiã totũ vniuerſale eſſe reſpectu perſonarũ quod oſtendit duabus rationibus. Prima dicit impoſsibile: & eſt talis: multiplicatis illis quorum eſt genus multiplicatur & ipſum genus: ergo ſi diuina eſſentia eſſet genus reſpectu perſonarum multiplicaretur diuina eſſentia multiplicatis diuinis perſonis: conſtat autem quòd diuina eſſentia non multiplicatur multiplicatis diuinis perſonis: ergo diuina eſſentia non eſt genus, nec perſonæ ſunt ſpecies, nec indiuidua. Ratio autem iſta eſt beati Auguſtini dicentis, quòd diuina eſſentia non eſt genus nec perſonæ ſpecies: nec eſſentia eſt ſpecies, nec perſonæ indiuidua ratione prædicta: quia iam multiplicaretur diuina eſſentia: ergo diuina eſſentia non eſt ſpecie nec genus: nec perſonæ ſunt vt indiuidua: manifeſtum ergo eſt quòd diuina eſſentia non eſt vniuerſale ad perſonas. Alia ratio eſt oſtẽſiua, & eſt talis: vna eſſentia inquãtũ vna nõ habet ſpecies, ſed diuina eſſentia eſt ſimpliciter vna: ergo non habet ſpecies. Et quod non habet ſpecies non eſt genus: ergo diuina eſſentia non eſt genus. Item non eſt ſpecies: quia non multiplicatur ad multiplicationem perſonarũ: ergo nõ eſt ibi aliquod totũ vniuerſale. Poſtea dicit ꝙ tres perſonæ non conueniunt in eſſentia ſicut in parte materiali, ita ꝙ diuina eſſentia ſit in materia perſonarum, ſicut lutum vel æs multorum vaſorum, quia ſicut dicit in omnibus quæ conſtituuntur ex vna materia, plus eſt de materia in pluribus quàm in vna: ſed non eſt plus de eſſentia diuina in pluribus perſonis quàm in vna: ergo eſſentia non ſe habet ad perſonas vt materia. Deinde oſtendit ꝙ diuinæ perſonæ non conueniunt in eſſentia, ſicut in proprietate formali: ſicut cõueniunt homines in vna complexione, qui etiam propter hoc dicuntur eſſe vnius naturæ, quod ex hoc oſtenditur, quia in his maius aliquid ſunt duo quàm vnus quod non eſt in diuinis perſonis. Poſtea obiicit per auctoritatem Damaſceni, qui dicit ꝙ diuina eſſentia eſt cõmunis & vniuerſalis: tres verò perſonæ ſunt tria particularia. Deinde reſpondet ad hoc, & dicit quòd verba iſta Damaſceni non propriè, ſed ſimilitudinariè ſunt accipienda: ſunt ibi tamen aliqua quæ ſimilitudinem tenent reſpectu communis, & aliqua reſpectu particularis. Differentia autem materialis dicitur in diuinis eſſe, non quòd aliquid ſit in vna quod nullo modo ſit in alia, ſed quia propter diſtinctionem relationum poſſunt ſibi inuicem connumerari. Vltimò probat æqualitatem magnitudinis perſonarum ex ratione vnitatis: vel ex diuina ſimplicitate ſic: vbicunq; idem eſt vnitas & magnitudo non eſt maior magnitudo vbi non eſt maior vnitas, ſed in deo eſt idem magnitudo & vnitas ſecundum rem: ideo ſi in deo non eſt maior vnitas, ibi non eſt maior magnitudo: ſed non eſt maior vnitas in tribus perſonis quàm in vna: ergo non eſt maior magnitudo trium quàm vnius tantum: & ita ſunt in magnitudine æquales. Concludit etiam ex dictis quòd quanuis deus dicatur trinus, non tamen eſt dicendus triplex: quia triplicitas inæqualitatem poneret. In illis enim rebus inuenitur triplicitas vbi tria excedunt vnum in magnitudine, quod tamen non eſt in diuinis perſonis: ergo non eſt ibi triplicitas, &c.

Quæſtio quarta.
Vtrum in diuinis ſit dare totum & partem.



Irca lectionem iſtam quæritur de duobus. Primum eſt, vtrum in diuinis ſit dare totum & partem. Secundum eſt de veritate, quod eſt tertium principale in tota iſta diſtinctione. Ad primum ſic proceditur. Et arguitur ꝙ in diuinis non ſit dare totum & partem: quia vbicunque eſt dare totum & partem, ibi eſt dare maius & minus, quia omne totum eſt maius ſua parte: ſed in diuinis non eſt dare maius & minus cum ibi ſit ſumma æqualitas: ergo &c. 2. Item omne quod habet rationem partis, habet rationem imperfecti: ſed in deo nihil poteſt eſſe imperfectum, ergo nec pars: quare nec totum, cum totũ & pars correlatiuè dicantur.

3. IN contrarium eſt, quia totum & perfectum ſunt idem: vt dicitur tertio phyſicorum, ſed in deo maximè reperitur ratio perfecti: ergo & ratio totius: & per conſequens ratio partis, propter rationem prius tactam.

4. RESPONSIO, Videndum eſt primò de ratione totius in generali qualiter conueniat diuinis: & ſecundo videbitur de ſpecialibꝰ rationibꝰ totius huius & illius, puta totiꝰ vniuerſalis & totius integralis, an ſimiliter competant diuinis. Quantum ad primum, ſciendum quòd ſicut dicitur primo cæli & mundi, omne totum, & perfectum, non differunt ſecundum ſpeciem, ſed ſecundum materiam in qua reperiuntur. Completio enim quæ importatur abſolutè per nomen perfecti contrahitur per omne & totum: quia vtrumque importat complementum contentiuum plurium: de eo enim quod eſt vnum tantum actu & potentia, nec includit niſi vnum: non poteſt dici totum, neque omne perfectum tamen poteſt dici: vt hæc natura huius angeli poteſt dici naturaliter perfecta, ſed non poteſt dici propriè tota vel omnis. 5. Rurſus omne in natura cui conuenit requirit quòd contineat plura de quibus nomen importans illam naturam dicatur. Et ideo ſolum additur termino cõmuni quę diſtribuit pro illis ſolum de quibus dicitur: totum verò reperitur in illis quę cõtinent plura, de quibus dici non poſſunt, ſicut dicitur tota domus quæ habet omnes partes domus, de quibus tamen non prædicatur. Cum ergo conſtet ꝙ eſſe perfectum potiſsimè conueniat diuinis: dubium eſt de toto & omni, quorum vtrunq; importat perfectionem contentiua pluriũ: tamen ſi hæc continentia ſit plurium ſecundum rationem adhuc videtur quòd poſsit reperiri in diuinis. Conſtat enim quòd in diuinis ſunt plura ratione differẽtia. Pelagus enim perfectionis diuinæ includit multas perfectiones attributales aliquomodo, ſicut totum partes. Si vero talis cõtinentia ſit plurium differentium ſecundum rem tunc maius dubium eſt an ſit in diuinis. De hoc tamen ſtatim in ſecundo articulo apparebit.

6. QVANTVM ad ſecundum, ſciendum eſt quod totum includens realiter multa actu vel potentia videtur ad præſens eſſe in quadruplici differentia, ſcilicet eſſentiale, integrale, vniuerſale, & numerale. Totum eſſentiale eſt quod continet plura realiter conſtituentia vnam eſſentiam per modum actus & potentiæ, ſicut eſt compoſitum ex materia & forma. Totum vero integrale eſt quod continet plura realiter conſtituentia ipſum non per modum actus & potentiæ, ſed per modum continuationis, vt in toto continuo, vel per modum colligationis, vt in domo, archa, vel lecto. Totum vero vniuerſale continet actu vel aptitudine plura non conſtituentia aliquod vnum realiter, ſed diſcreta inter ſe, de quorum quolibet prædicatur, in quo differt à toto eſſentiali & integrali, quorum nentrum prædicatur de ſuis partibus. Totum vero numerale non eſt aliud quàm numerus comprehendens pluralitatem aliquorum, ſicut duodenarius numerus dicit numerum apoſtolorum. Et vt videtur mihi hæc non eſt ratio totius niſi nimis abuſiuè, quia totum comprehendit pluralitatem vt aliquo modo ſunt vnum vel ſaltem vnita: ſed numerus dicit ſolum plura non vt vnum, ſed verificatur numerus quicunque de illis quæ in nullo ſunt vnum nec vnita, nec compoſitione, vt in toto eſſentiali, nec continuatione vel colligatione, vtꝰ in toto integrali, nec in conceptione intellectus, vt in toto vniuerſali: quare non videtur quod ſit totum niſi nimis impropriè, & ideo ad præſens dimittatur, quia inferius requiretur vtrum ſit numerus in diuinis. 7. De toto ergo eſſentiali vtrum ſit in diuinis, dicendũ quod non. Primo quia omne totum eſſentiale continet plures eſſentias imperfectas conſtituentes vnam eſſentiam perfectam. ex hoc enim dicitur totum eſſentiale, quia continet plures eſſentias reales, ſed in diuinis nullo modo ſunt plures eſſentiæ, ergo nec totum eſſentiale. 8. Secundo, quia in diuinis ſi eſſet totum eſſentiale, hoc eſſet perſona reſpectu eſſentiæ & relationis ex quibus conſtituitur, nihil enim in diuinis eſt quod ex pluribus conſtituitur niſi perſona, ſed perſona non poteſt eſſe totum eſſentiale: ergo &c. Probatio minoris. illa ex quibus conſtituitur totum eſſentiale reale ſunt realiter vnum actus, & reliquum potentia, ſed eſſentia & relatio, ex quibus perſona

conſtituitur

conſtituitur non ſunt actus & potentia, ſed ſunt actus abſolutus & relatus: ergo eſſentia & relatio non conſtituunt aliquid quod ſit eſſentiale totum, & nihil aliud eſt in diuinis quod poſsit habere rationem totius eſſentialis vt dictum eſt: ergo in diuinis nullo modo eſt totum eſſentiale. 9. Item nec totum integrale, quia totum integrale conſiſtit propriè in partibus quantis quantitate molis, quæ poſſunt conſtituere totum per modum continuationis vel contiguationis vel colligationis: ſed in diuinis nihil eſt quantum quantitate molis: ergo &c. maior probatur, quia omne totum integrale habet partem extra partem quod competit ſolũ quãtis. minor de ſe patet. Item ſi eſſet aliquod totum integrale in diuinis, illud eſſet perſona, quia ſicut prius dictum eſt, nihil eſt in diuinis ex pluribus conſtitutum, niſi perſona, ſed perſona non eſt totum integrale: ergo &c. probatio minoris, totum integrale eſt perfectius qualibet ſua parte: ſicut enim totum habet rationẽ integri, ſic quælibet pars habet rationem diminuti, ſed perſona non eſt aliquid perfectius quàm ſola eſſentia. Tota enim perfectio in diuinis eſt ab eſſentia & non relatione, alioquin aliquid perfectiõis eſſet in vna perſona quod nõ eſſet in alia, ſicut & aliquid relationis: ergo perſona non eſt aliquid perfectius quàm ſola eſſentia, nec per conſequens eſt totum integrale ad ipſam & ad relationem. 10. De toto autem vniuerſali dicendum, q̃ ea quæ ſunt in diuinis poſſunt conſiderari ſecundum eſſe quod habent ſecundum ſe in re extra, vel ſecundum eſſe quod habent in anima. Si primo modo, ſic in diuinis nihil eſt vniuerſale, quod patet. Primo quia eidem & ſecundum idem impoſsibile eſt quòd coueniat ratio vniuerſalitatis & ſingularitatis, ſed omni rei ſiue in creaturis ſiue in diuinis conuenit ratio ſingularitatis ſecundum eſſe quod habet in re extra. Sic enim verum eſt verbum Boetij, q̃ omne quod eſt ideo eſt, quia vnum numero eſt: ergo nulli rei neque in diuinis, neq; in creaturis conuenit ratio vniuerſalitatis ſecundum eſſe quod habet in re extra. Secũdo, quia ſi aliquid quod ſit in diuinis haberet rationem vniuerſalis, hoc eſſet potiſsimè eſſentia quæ reperitur in pluribus perſonis, & de pluribus prædicatur quæ videtur eſſe ratio vniuerſalis, ſed eſſentia non habet rationem vniuerſalitatis ad perſonas ſecundum eſſe quod habet in re extra: ergo &c. minor probatur, tum quia vnitas vniuerſalis in ſingularibus non eſt vnitas rei, ſed tantum rationis, ſicut & entitas, vnitas autem eſſentiæ in perſonis eſt vnitas rei, non rationis, tum quia vniuerſale dicitur in communi quicquid pertinet ad rationem ſuppoſiti, eſſentia autem non quia non dicit relationem quæ eſt ſuppoſiti conſtitutiua: ergo eſſentia non habet rationem vniuerſalis ad perſonas. Cum enim ratio vniuerſalis conſiſtat in eſſe communicabili pluribus & in eſſe plurificabili eis propter quod vnitas eſt à ſolo intellectu, & non à natura rei. Et primum quidem pertinet ad perfectionem. Secundum autem ad imperfectionem. natura diuina primum habet, ſecundum non habet, propter quod deficit à ratione vniuerſalis. Si verò ea quæ ſunt in diuinis conſiderentur ſecundum eſſe quod habent in anima, ſic in eis poteſt inueniri totum vniuerſale: Sic enim perſona in cõmuni eſt aliquid vniuerſale ad patrem & filium & ſpiritum ſanctum, & relatio diuina in communi eſt vniuerſale ad paternitatem, filiationem, & ſpirationem tam actiuam quàm paſsiuam: quod patet per propriam rationem vniuerſalis. Vniuerſale enim eſt quod dicitur de multis & per ſe & realiter plurificatur in eis: dicítque in communi totam naturam ſingularium, ſed hoc modo ſe habet perſona in communi accepta ad patrem & filium & ſpiritum ſanctum. Et relatio in communi accepta ad paternitatem, filiationẽ & ſpirationem ac proceſſionem, vt de ſe patet: ergo &c. Non ſic autem poteſt dici de eſſentia qualitercunq; accepta, aut de relatione reſpectu perſonarum, quia nullum iſtorum dicit quicquid eſt de conſtitutione perſonæ.

Suprà d. 2 q. 1. nu. 10.

11. AD primum argumentum dicendum quòd vbicunque eſt dare totum & partem integralẽ, ibi eſt dare maius & minus quãtitatiuè quod non ponitur in diuinis, vbi autem eſt dare totum & partem vniuerſalem, ibi eſt dare maius & minus ſecundũ ambitum continentiæ & prædicabilis, quia plura continet & de pluribus prædicatur totum vniuerſale quàm pars eius ſubiectiua. Et illud maius & minus licet non ſit in diuinis ſecundum realem actum eſſendi, eſt tamen in eis ſecundum rationem conſiderandi vt dictum eſt. 12. Ad ſecundũ per idem patet. Illud enim quod habet rationem partis eſſentialis vel integralis habet rationem imperfecti, & totum rationem perfecti. In his enim pars eſt aliquid totius & non totum ſecundum rem, ſed illud quod habet rationem partis ſubiectiuæ reſpectu totius vniuerſalis non oportet quòd habeat rationem imperfectiorem cum recipiat eſſentialem prædicationem totius, & ſic realiter ipſum totum niſi ſecundum modum intelligendi. Sic enim eſt aliqualiter minus perfectum quod non repugnat diuinis, quia ſecundum noſtrum modum intelligendi eſt aliquid in diuinis quod eſt maioris ambitus in prædicando quàm aliud, & aliquid quod dicit minus perfectum quàm aliud, ſicut ſapientia dicit minus perfectum ſecũdum noſtrum modum intelligendi quàm pelagus perfectionis diuinæ, vt ſupra dictum eſt. 13. Ad argumentum alterius partis dicendum q̃ totum & perfectum licet ſint idem in formali ſignificato, quia vtrunque importat complementum, differunt tamen in hoc quod perfectum eſt in plus, eo quòd omne & totum dicit complementum contentiuum plurium ratione, cuius perfectum dici poteſt de aliquo, de quo non dicitur, nec omne nec totum, vt deductum eſt.

Quæſtio Quinta.

Vtrum veritas ſit ens reale an rationis.

Tho. 1. q. 19.

CIrca veritatem quæruntur duo. Primum eſt vtrum veritas ſit ens reale an ens rationis ſolum. Secundum eſt in quo ſit veritas, vtrum ſit in rebus an in anima.

Ad primum ſic proceditur. Et arguitur quod vritas ſit ens reale, quia bonum vniuſcuiuſque rei eſt ens reale, ſed veritas eſt bonũ intellectus, ergo veritas eſt aliquid reale. 2. Itẽ illud quod nõ eſt aliquid reale eſt nihil ſimpliciter & abſolute, ſed veritas nõ eſt nihil, alioquin laborantes ad ſciendũ veritatẽ laborarent ad ſciendum nihil quod eſt inconueniens, ergo &c: minor patet. probatio maioris, quia aliquid & res conuertuntur. Et ideo quod non eſt res non eſt aliquid & per conſequens nihil, equipollent enim non aliquid & nihil.

3. IN contrarium arguitur, quia illud quod diſtinguitur contra ens reale, generaliter dictum eſt ens rationis ſolum, ſed ens verum diſtinguitur. 6. metaphiſicæ contra ens realiter dictum ergo &c.

4. RESPONSIO. circa quæſtionem iſtam videndum eſt primo quod importatur per ens rationis, & ſecundo inquiretur de principali quæſito. Quãtum ad primum ſunt duæ opiniones de ente rationis. Prima eſt quòd ens rationis vocatur illud quod eſt ſubiectiue in anima ſiue in intellectu vel in ratione. Et motiuũ huius opinionis forte eſt quia ens rationis conſueuit appellari ens in anima. Sed vt videtur ſic opinantibus nihil eſt in anima niſi ſit in ea ſubiectiuè & non obiectiuè ſolum, vnde. 3. Cap. 4. de anima dicitur quòd lapis non eſt in anima ſed ſpecies lapidis vel potiꝰ quia quanuis lapis ſe habeat ad animam obiectiuè, non tamen 1. de aniſubiectiue, ſed ſolum eius ſpecies, ergo vt videtur ens rationis ma, cap. 5. non dicitur in anima eſſe niſi quia eſt in ea ſubiectiue.

5. Iſtud autẽ non poteſt eſſe verum, quia quod eſt ens reale non eſt ens rationis, quia diſtinguntur ex oppoſito, ſed omne quod eſt ſubiectiuè in anima ſiue ſit ſpecies actus ſiue habitus, eſt ens reale, ergo non eſt ens rationis. minor probatur, quia æque vera res eſt quæ eſt in anima & perfectior & nobilior quàm res corporea. Et ideo ſi illud quod eſt ſubiectiuè in re corporea, vt calor vel quãtitas, eſt ens reale, fortiori ratione illud quod eſt ſubiectiuè in anima ſiue ſit ſpecies ſiue actus, ſiue habitus eſt ens reale & non rationis. 6. Ad rationem illorum dicendum eſt quòd eſſentia rationis dicuntur eſſe in anima nõ ſubiectiuè ſed obiectiuè ſicut poſtea declarabitur. Quod autem dicit philoſophus. 3. de anima quòd lapis non eſt in anima ſed ſpecies lapidis non fuit intentio Ariſtotelis quòd lapis & omne cognitum non poſsit dici aliquo modo eſſe in cognoſcente, ſed voluit excludere illum modum quem ponebat Empedocles qui dicebat quòd oportebat animam eſſe compoſitam ex omnibus ad hoc vt omnia cognoſceret. Dicebat enim quòd terra terram cognoſcimus, & ſic de aliis, contra quod dicit Ariſtoteles quòd lapis non eſt ſic in anima quanuis ſit in ea ſicut cognitum in cognoſcente. 7. Alia eſt opinio quam credo veriorem quòd ens rationis non eſt aliud quàm denominatio obiecti ab actu rationis, ſecundum ea quæ attribuntur rei ſolum vt cognita eſt, verbi gratia eſſe vniuerſale, eſſe genus, vel ſpeciem dicuntur eſſe entia rationis quia talia dicuntur de re tantũ vt eſt obiectiuè cognita ita quòd ens rationis non eſt pœnitus nihil, nec dicitur ens rationis, quia ſit in anima ſubiectiuè, ſed quia eſt denominatio rei ab actu rationis ſecundum ea quæ conueniunt ei ſolum vt eſt cognita. Et quanuis idem re ſit hominem intelligere lapidem in vniuerſali, & per indifferentiam ad ſingulares lapides & lapidem ſic intelligi. Non enim lapis eſt ſic intellectus niſi quia homo intelligit eum ſic, tamen intelligere in homine eſt vera res & denominatio qua homo eſſe dicitur intelligens eſt realis in homine, intelligi autem non eſt vera res in lapide, nec denominatio qua lapis dicitur ſic intellectus eſt realis in lapide, ſed dicitur ens rationis, quia nullo modo competit rei niſi per actum rationis tendentis vt in ipſum in obiectum, & ſit patet primum.

8. QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt quod ſit veritas

veritas & ex hoc apparebit an ſit ens rationis an non. Quantũ ad primum ſciendum eſt quòd ſicut communiter dicitur veritas eſt conformitas vel adæquatio intellectus ad rem. Qualiter autem hoc ſit intelligendum aduertendum eſt, quòd non eſt intelligendum de adæquatione vel conformatione intellectus & rei ſecundum illud quod ſunt eſſentialiter, quia intellectus ſecundũ illud quod eſt eſſentialiter non habet aliquam conformitatem vel adæquationem cum re extra, immo magnam difformitatem, cum res extra ſit quandoque corpus, intellectus autem non, ſed ſpiritus, aut ſi aliqua ſit conformitas non conſiſtit in illa veritas, quia cum illa attendatur ſecundum naturam rerum æqualiter poteſt eſſe inter intellectum & res quas nunquam intelliget vel intellexit, ſicut inter intellectum & res quas intelligit, veritas autẽ non eſt ſine cognitione, quare &c. 9. Reſtat ergo ꝙ talis conformitas attendatur ſecundum aliquid quod eſt in intellectu ſubiectiuè vel obiectiuè. Et primum quidem dicunt aliqui. ſ. ꝙ cõformitas intellectus ad rem attenditur ſecundum id quod eſt ſubiectiuè in intellectu quod eſt ſpecies rei quę eſt ſimilitudo eius, vel ſecundum negantes ſpecies ipſe eſt actus intelligendi, qui eſt etiam ſimilitudo rei. 10. Sed iſtud non videtur verum, quia talis conformitas vel eſſet in eſſendo vel in repræſentando, non in eſſendo, quia omne quod eſt ſubiectiuè in intellectu eſt accidens, res autem exterior eſt quandoque ſubſtantia materialis, vel ſi ſit accidens eſt accidens corporeum. Inter hæc non poteſt eſſe ſimilitudo vel cõformitas in eſſendo cum ſint diuerſorum generum, quare &c. 11. Nec poteſt attendi conformitas in qua conſiſtit veritas in repræſentando, quia repræſentatio rei per ſpeciẽ apud intellectum præcedit ſaltem ordine naturæ actum intelligendi, prius enim eſt ordine naturæ obiectũ præſens potentiæ per ſpeciem ſi qua ſit quàm ſequatur cognitio: veritas autem aut ſimul eſt ſecundum naturam cum actu intelligendi aut poſterior, ergo veritas non conſiſtit in adæquatione vel conformitate quæ eſt inter ſpeciem & rem ſecundum repræſentationem. 12. Item dato quòd res repræſentetur ſecundum actum intelligendi ſolũ, & non per aliquid prius, & ꝙ repręſentatio ſit ipſamet cognitio, adhuc conformitas in repræſentando vel in agnoſcendo non attenditur ſecundum aliquid quod ſit ſubiectiuè in intellectu, ſed potius obiectiuè, quia conformitas in repręſentando vel cognoſcendo præciſè conſiſtit in hoc ꝙ repræſentans vel cognoſcens repræſentat vel cognoſcit rem ſic eſſe ſicut ipſa eſt, ſed talis conformitas attenditur ſolum ſecundum id quod ſe habet obiectiuè ad intellectũ: ergo &c. maior de ſe patet, probatio minoris, quia cum dicitur ꝙ intellectus intelligit rẽ ſic eſſe ſicut ipſa eſt. Sic & ſicut notæ ſunt conformitatis prædictæ in qua formaliter conſiſtit veritas, ſed ſic & ſicut ſunt ibi conditiones obiecti & non ipſius actus intelligendi, non enim eſt ſenſus ꝙ actus intelligendi ſic ſe habeat ad intellectum in quo eſt ſubiectiuè ſicut ſe habet res intellecta ad ſuum eſſe reale, quia hoc eſſet falſum, ſed eſt ſenſus, ꝙ res intelligitur ſic eſſe ſicut ipſa eſt ita ꝙ conformitas eſt inter eſſe apprehenſum & eſſe in re, quia quale eſſe habet res tale apprehenſum & non aliud. Et licet res non ſit apprehenſa niſi per actum qui eſt in intellectu ſubiectiuè, tamen eſſe apprehenſum dicit conditionem denominantem obiectũ & nõ intellectum, nec actum intelligẽdi, quia intellectus vt ſic non eſt apprehenſus, ſed apprehendens, nec intelligere eſt apprehenſum, ſed apprehenſio. Et ita conformitas in qua conſiſtit veritas attenditur ſecundum id quod habet ſe ad intellectum obiectiuè & non ſubiectiuè.

13. EST enim veritas conformitas eiuſdem ad ſeipſum ſecundum aliud & aliud eſſe. ſ. eſſe intellectum & eſſe reale, quod etiã patet ex alio ſic, illud eſt verum formaliter quod ſignificatur per propoſitionem veram, ſed obiectum intellectus enunciatiuè ſumptum ſignificatur per propoſitionem veram, ergo veritas eſt formaliter conditio obiecti intellectus, & non alicuius exiſtẽtis ſubiectiuè in intellectu. maior patet, quia ſignum non dicitur tale, niſi quia ſignificat illud quod eſt tale formaliter, ſicut vrina non dicitur ſana, niſi quia ſignificat ſanitatem animalis qnæ eſt formaliter ſanitas. Et idem dicitur de propoſitione quæ non dicitur vera, niſi quia ſignificat illud quod eſt formaliter verum. minor de ſe patet: quia propoſitio vera non ſignificat niſi illud quod eſt enunciatiuè apprehenſum per intellectum tanquam eius obiectũ, & ſic patet ꝙ veritas eſt conformitas intellectus ad rem intellectam, inquantum id quod de re enunciatiuè apprehenditur eſt conforme vel potius idem cum entitate rei, & ſic eſt relatio eiuſdem ad ſeipſum ſecundum eſſe intellectum & eſſe reale.

14. Iuxta quod eſt intelligendum quòd cum veritas dicatur de re (ſicut dicimus illud eſſe de veritate rei, quod eſt de eius entitate & quidditate) dicatur etiã de propoſitione & de intellectu (dicimus enim propoſitionem veram & intellectum verum) & vlterius dicatur de obiecto enunciatiuo tam affirmatiuo quàm negatiuo (dicimus enim hominem eſſe animal eſt verum, & hominem non eſſe aſinum eſt verum) Veritas primo modo dicta non eſt veritas formaliter, ſed quaſi materialiter vel fundamentaliter, quod patet, quia vox ſignificans eam ſicut ſunt voces ſignificantes ſimplicia non dicuntur ſignificare verum nec falſum. Sed hoc eſſet ſi entitas rei eſſet formaliter veritas. Veritas autem propoſitionis non eſt niſi veritas ſigni. Veritas autem intellectus vel actus intelligendi, vt eſt quædam res in intellectu ſubiectiuè exiſtens non eſt niſi ſua entitas, qua veritate omnis actus intelligendi eſt verus. Sed in comparatione ad obiectum dicitur intellectus verus, quia apprehendit rem ſic eſſe ſicut ipſa eſt: ergo rem eſſe apprehenſam ſic eſſe ſicut ipſa eſt, eſt verũ, ad quod tam veritas rei, quàm vocis & intellectus habent attributionem. Eſt ergo primũ verum, & cui primo competit veritas, ſed rem eſſe apprehenſam, ſic eſſe ſicut ipſa eſt, eſt conditio obiecti conformiter ſe habentis ſecundum eſſe intellectum ad ſuum eſſe reale, ergo talis conformitas eſt veritas. hoc autem non eſt aliud quàm relatio eiuſdem ad ſeipſum ſecundum eſſe apprehenſum & ſecundum eſſe reale. Ex quo concluditur quòd veritas eſt ens rationis, quia illud quod attribuitur rei ſolum ſecundum eſſe intellectum, eſt ens rationis, ſed veritas eſt huiuſmodi, ergo &c. vtraq; præmiſſarum patet ex præcedentibus. Ad cuius maiorem euidentiam ſciendum eſt, ꝙ ſicut eſt duplex actus intelligendi ſimplex. ſ. & componens, ſiue diuidens, ſic ſunt duo genera entium rationis, vnum quod ſequitur actum intelligendi ſimplicem ſicut vniuerſale genus, ſpecies, & huiuſmodi. Aliud quod ſequitur actum intelligendi componẽtem vel diuidentem, & illud eſt verum vel falſum, vnde verum & falſum nõ ſunt aliud q̃ rẽ intelligi ſicut eſt & ſic eſt veritas, vel intelligi eſſe vel non eſſe aliter quàm ſit, & tunc eſt falſitas.

15. AD primum argumentum in oppoſitum dicendum, quòd verum dicitur eſſe perfectio intellectus, quia actus quo intellectus intelligit rem ſic eſſe ſicut eſt, eſt actus ſummè conueniens intellectui cuius natura eſt cognitiua rerum, ſed ipſum verum formaliter acceptum non eſt perfectio intellectus, ſed eſt denominatio obiecti conformiter ſe habentis ſecundum eſſe intellectũ, & ſecundum eſſe reale. 16. Ad ſecundum dicendum quòd illud quod non, eſt ens reale eſt nihil realiter, eſt tamen ens rationis. Nam ens diuiditur in ens rationis & ens reale. Quod autem vlterius dicitur, ꝙ homines nituntur ad ſciendum veritatem cõtra arguentes, quia ſi veritas ſit aliquid reale non eſt aliud quàm relatio conformitatis intellectus ad rem intellectam. Conſtat autem ꝙ non omnes nituntur ad ſciendum iſtam relationem, ergo nec ad ſciendum veritatem ſic acceptam. Qualiter ergo intelligendum eſt quòd homines nituntur ad ſciendum veritatem ſic vtique non quòd veritas quantum ad id quod dicit formaliter ſit obiectum & principaliter cognitum, ſed quia homines nituntur ſcire naturas rerum, & habitudines earum quæ cum cognoſcuntur ſic eſſe & ſic ſe habere, prout eſt in naturis earum, tunc eſt veritas quæ eſt conformitas rerum, vt intellectæ ſunt ad ſeipſas vt exiſtunt.

Quæſtio Sexta.

Vtrum veritas ſit in rebus an in intellectu.

Thomas ubi ſupra.

SEcundo quæritur in quo ſi veritas, vtrum ſit in rebus an in intellectu. Et arguitur ꝙ ſit in intellectu. primo per dictum Ariſtotelis. 6. metaphiſicæ qui dicit quòd bonũ & malum ſunt in rebus, verum & falſum in anima. 2. Secundo per rationem, quia relatio eſt maximè in illo extremo quod dependet, ſed veritas eſt relatio cõformitatis formatis in intellectus ad rem intellectam, intellectus autem eſt dependens ad rem intellectam & non econuerſo, ergo veritas eſt in eo.

3. IN contrarium arguitur, quia omnis reſpectus eſt in ſuo fundamento, ſed fundamentum veritatis eſt entitas rerum, ergo in entitate rerum eſt veritas.

4. RESPONSIO. illi qui dicunt veritatem eſſe reſpectum realem conformitatis intellectus ad rem intellectam, dicunt quòd veritas eſt in intellectu ſicut in ſubiecto vel potius ſicut realis reſpectus in ſuo fundamẽto. Et ad hoc adducunt duas rationes. Prima talis eſt, quandocunqu aliquid dicitur tale ex ordine ad aliud in quo ſiſtitur & dicitur tale, primum dicitur tale cauſaliter, & ſecundum formaliter, ſed res dicitur vera illo modo ex ordine ad intellectum, ergo &c. maior declaratur per exemplum, nam quia medicina dicitur ſana ex ordine ad animal ſanum in quo ſiſtitur medicina dicitur ſana cauſaliter & animal formaliter. minor probatur, quia vbi eſt proceſſus à mouente ad motum ſiſtitur in re mota, ſed in proceſſu à re ad intellectum

ctum est processus à mouente ad motum, ergo &c. 5. Secundo sic, quia veritas est rectitudo passiua, scilicet rectitudo ejus quod rectificatur, quia est imago & exemplatum, sed intellectus se habet ad rem intellectam sicut passum ad mouens, ergo adæquario intellectus est veritas formaliter & in re est solum causaliter, & vt sic est causaliter vera. 6. Sed contra hoc arguitur primò, quia inter intellectum diuinum & suum principale obiectum, puta quum intelligit seipsum esse summè perfectum ex nulla parte est adæquatio passiua, & tamen est ibi veritas, ergo veritas non recipit adæquationem passiuam. 7. Secundo, quia contingit intelligere verè illud quod nullam entitatem realē habet, sicut quòd chimera est chimera, sed talia non entia nihil possunt adæquare sibi realiter, ergo &c. 8. Tertiò, quia intellectus potest moueri ad verè intelligendum ab alio quàm à re intellecta (sicut deus posset mouere intellectum meum ad intelligendum antichristum futurum) sed talis veritas non consisteret in habitudine intellectus ad deum mouentem, sed in habitudine intellectus ad rem intellectam à qua non esset motus, ergo veritas non requirit adæquationem passiuam ex parte intellectus vel illius in quo est per easdem rationes vel per aliquas earum, patet quòd veritas non est relatio actus intelligēdi ad rem intellectam, tanquam mensurati ad mensuram, quia in cognitione dei respectu sui est veritas, sed ibi non est relatio mensurati ad mensuram, nisi fortè secundum rationem, ergo veritas non est relatio mensurati ad mensuram vel est relatio solum secundum rationem, & non secundum rem cuius oppositum alij dicunt.

9. DICENDVM est ergo aliter, quòd veritas formaliter dicta non est in rebus, sed in intellectu, non quidem subiectiuè, sed obiectiuè tantum. Quod non sit in rebus patet, quia quicquid est in rebus est in eis circunscripto omni actu intelligendi, sed veritas formaliter sumpta non est sine actu intelligendi, ergo veritas formaliter sumpta non est in rebus. Dico autem formaliter, quia veritas sumpta materialiter vel fundamentaliter bene est in rebus sicut dictum fuit in præcedente quæstione. 10. Per idem patet quòd veritas non est in intellectu subiectiuè, quia quicquid est in intellectu subiectiuè est res vera, & non ratio tantum, veritas autem est ens rationis, vt probatum fuit in præcedente quæstione, ergo ipsa non est in intellectu subiectiuè. 11. Relinquitur ergo tertium, quòd veritas sit in intellectu obiectiuè, non quidem sicut obiectum cognitum principaliter, sed vt quidam modus conueniens rei solum vt est cognita. Iuxta quod est intelligendum quòd si ut distinguimus triplicem actum intelligendi, videlicet simplicem componentem, & discursiuum, sic sunt entia rationis in triplici differentia, quia quædam conueniunt rei prout est cognita per intellectum simplicem, sicut vniuersale genus & species. Quædam conueniunt rei, vt est intellecta per intellectum enunciatiuum componentem vel diuidentem, sicut affirmatio & negatio, & per consequens veritas & falsitas. Alia verò consequuntur res prout sunt obiectiuè in intellectu discursiuo, sicut antecedens & consequens, syllogismus, enthimema & similia, de quibus omnibus tanquam de entibus rationis considerat logicus.

12. AD rationes in oppositum respondendum est primo ad dictum Aristotelis quòd verum & falsum sunt in anima, nō quidē subiectiuè sed obiectiuè. 13. Ad secundā dicendū, quòd relatio realis est potissimè in extremo quod dependet, sed relatio rationis non est in aliquo subiectiuè, sed solum in intellectu obiectiuè modo quo prius fuit expositum. 14. Per idem patet ad argumentum alterius partis, quia respectus realis est in fundamento, sed respectus rationis qualis est veritas quæ non est aliud quàm respectus conformitatis rei, vt intellecta est ad seipsam vt existit non est nisi in intellectu obiectiuè tanquam quidam modus conueniens rei solum vt est cognita.

Distinctio XX.

Sententia huius literæ in generali & speciali.

HVnc ostendere restat. Superius probauit magister æqualitatem personarum in magnitudine & æternitate. Hic probat æqualitatem earum in potestate earum. Et diuiditur in duas partes. Primò proponit intentum. Secundo probat intentum. Secunda ibi: Nihil inquit patre minus. Secunda diuiditur in duas. Primo probat intentum per auctoritatem. Secūdo per rationes. Secunda ibi: Item alio modo. Prima istarum diuiditur in duas. Primo proponit probationem Augustini. Secundo excludit duas rationes erroneas. Secūda ibi: Sed inquit pater à nemine. Illa pars in qua probat intentum per rationes diuiditur in tres partes. Primo ponit rationem. Secundo confirmat per simile. Tertiò excludit quandam hæreticam responsionem. Secunda ibi: Hæc autem per similitudinem. Tertia ibi: Sed fortè dices. Hæc est sententia lectionis in generali. 2. In speciali verò sic procedit magister, & primo proponit personas esse æquales in potentia extensiuè quia quæcunque potest vna persona possunt & aliæ, & à qua virtute potest vna persona possunt & aliæ, eadē virtute. Postea probat hoc per auctoritatē, & est probatio talis. Si filius habet in potestate minus q̄ pater filius non habet omnia quæ habet pater sed quæcunque habet pater habet filius, ergo nō habet minus in potestate q̄ pater. Postea excludit vnā responsionem hæretici ad rationē inductā quæ talis est, verū est q̄ quicquid habet pater habet filius, sicut bonitatem & potentiam, sed non tantum habet ex vnoquoque quantum habet pater. Hoc autem non videtur verum ex auctoritate inducta. Ioannis. 17. omnia quæ habet pater & filius. Hoc autem refellit Augustinus hoc modo. Omnia habet filius q̄ę habet pater, sed omnipotentiam habet pater, ergo tantundem de potestate habet filius. Postea excludit aliam responsionem quæ talis est: Et si filius omnia habet quæ pater habet, tamen pater est potentior filio, quia hoc ipse filio dedit, & ipse à nullo, sed à seipso habet: Sed hoc refellit Augustinus hoc modo, verum est quòd pater dedit filio potentiam sibi æqualem vel non. Si æqualem, si pater est omnipotens, & filius est omnipotens. Si non æqualem, tunc non omnia quæ habet pater habet filius. Deinde probat æqualitatem personarum in potestate per rationem quæ talis est, Si pater genuit filium minorem se in potestate, aut potuit gignere sibi æqualem & noluit, aut voluit & non potuit. Si noluit & potuit, inuidus fuit. Si voluit & non potuit, omnipotens non fuit, quorum vtrunque est falsum, ergo impossibile est filium non esse æqualem patri in potestate. Ibidem probat hoc idem per simile, quia in generatione humana pater quanto perfectiorem potest generare filium generat, ergo multò fortius in diuinis. Excludit vltimo responsionem hęretici, posset enim dicere ex hoc ipso quòd filius est à patre est inæqualis ipsi, quam refellit Augustinus sic, æqualitas & inæqualitas attenduntur secundum quantitatem & non secundum relationem, sed in hoc quod dicimus filium à patre esse non designamus nisi relationē originis, ergo in hoc non designatur inæqualitas patris ad filium. Recapitulat etiam ea quæ dicta sunt, & concludit intentum iam probatum. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

Quæstio Prima.

Vtrum filius sit omnipotens sicut pater.

Thom. 1. q. 25. art. 3. & q. 42. ar. 6.

CIrca distinctionem istam primò quæritur, vtrum filius sit omnipotens sicut pater. Et videtur quòd non, quia illud quod est omnipotens potest in omnem actum, potentia enim dicitur respectu actus, sed filius non potest in omnem actum sicut pater, quia non potest generare, ergo non est omnipotens. Si dicatur quòd posse generare non est posse aliquid, sed ad aliquid. Et ita dato quòd filius non possit generare, potest tamen quicquid est possibile. Contra, qui omne dicit nihil excipit, sed omnia includit. Et quæ dicunt quid & quæ dicunt ad aliquid, sed omnipotentia dicit potentiam ad omnia, ergo ad ea quæ dicunt quid vel ad aliquid. 2. Item secundum Augustinum libro cōtra Maximum, & habetur in litera, si pater non potuit generare filium sibi æqualem non fuit omnipotens, ergo secundum ipsum omnipotentia se extendit ad generationem filij, sed hanc non habet filius, ergo &c.

3. IN contrarium est quod dicit Athanasius in symbolo: Omnipotens pater, omnipotens filius, &c.

4. RESPONSIO, Cum omnipotentia dicatur per comparationem ad actum, vt assumptum est in argumento, actuum autem diuinorum quidam sunt essentiales, & transeunt in creaturam vt creare. Quidam verò notionales, & non transeunt in creaturam, vt generare & spirare. De potētia quæ est respectu primorum actuum nulla est dubitatio quin secundum illā æquè sit potens vna persona sicut alia, & ad hanc solam fortè respicientes sancti dixerunt quòd æquè omnipotens est filius sicut pater, & spiritus sanctus sicut pater & filius. 5. De potentia verò quæ est respectu actuum notionalium est tota dubitatio, vtrum secundum eam filius possit dici omnipotens æquè sicut pater cum non possit in actum in quem possit pater. Et sunt hic plures modi dicendi. Vnus est satis superficialis, scilicet q̄ omni-

potentia dicitur ſolum reſpectu poſsibilium, quæ autem implicant contradictionem omnino nō ſunt poſsibilia, propter quod ſi aliquis non poteſt ea quæ implicant contradictionem, non propter hoc ſequitur quod non ſit omnipotens, filium autem generare implicat contradictionem, ſcilicet quia eſſet & non eſſet filius, quia cum in diuinis non poſſunt eſſe plures patres nec plures filij, ſi filius generaret iam eſſet pater & non filius niſi ponerētur plures filij, ſcilicet ipſe & alius qui eſſet ab eo genitus quod eſt impoſsibile, ergo eſſet filius per paſsiuam & non eſſet filius ſed pater propter actiuam generationem quod implicat contradictionem, ſed patrem generare non implicat contradictionem Et ideo ſi filius non generat non eſt dicendus minus potens, ſed pater ſi non poſſet generare non eſſet omnipotens.

6. Iſtud autem friuolum eſt, quia licet non poſſe ea quæ ſimpliciter implicant contradictionem non deroget omnipotentię quia talia nullo modo habent rationem poſsibilis, tamen non poſſe ea quæ non implicant contradictionem ſimpliciter, ſed quo ad iſtum derogat omnipotentiæ, quia talia cadunt ſub ratione poſsibilis ſimpliciter. Alioquin omne agens poſſet dici omnipotens, quia poteſt in omnia quæ non implicant contradictionem quo ad ipſum, quodlibet enim agens poteſt in omnia præterquam in illa quorum non habet potentiam. Poſſe autem illa quorum quis non habet potentiam implicat contradictionem quo ad ipſum. Ex hoc enim dicitur aliquis poſſe aliquid, quia habet potentiam, & tu dicis quòd non habet potentiam, ergo habet potentiam & non habet potentiam quod eſt contradictio, ergo non poſſe illa quæ non implicant contradictionem ſimpliciter, ſed quo ad iſtum derogat omnipotentiæ, generare autem filium in diuinis non implicat contradictionem ſimpliciter. alioquin eſſet impoſsibile patri, ergo qui non poteſt generare filium non eſt ſimpliciter omnipotens. 7. Alius modus dicendi eſt quòd filius habet omnipotentiam & omne poſſe, & eſt omnipotens dato quòd non poſsit generare. Dicunt enim iſti quod potentia generandi non eſt relatio nec relationem includit intrinſece, licet coexigat eam, ſed eſt eſſentia diuina quæ poteſt in omne illud quod habet rationem poſsibilis vel producibilis, & ideo cum eadem eſſentia diuina ſit in patre & filio & ſpiritu ſancto, in eis eſt eadem omnipotentia, licet in eis non ſit eadem relatio. Et propter hanc omnipotentiam quælibet perſona dicitur omnipotens, licet non poſsit generare, quia ex hoc non dicitur aliquid omnipotens in diuinis, quia habet eſſentiam diuinam ſub omni reſpectu nato fundari in ea, quia pater non eſſet omnipotens cum non habeat eſſentiam diuinam cum relatione filiationis, ſed ex hoc ſolo dicitur aliquis omnipotens quia habet eſſentiam diuinam quæ ſola eſt omnipotentia. Hanc autem habet quælibet perſona diuina. Et ideo quælibet eſt ſimpliciter omnipotens, & tamen non quelibet poteſt generare ſed ſolum pater, quia potentia generandi ad explendum actum generationis coexigit relationem paternitatis conſtituentem perſonam primam, licet eam intrinſece non includat ſicut declaratum fuit ſupra di. 7. Hanc autem non habet niſi in ſuppoſito patris ideo ſolus pater poteſt generare & non aliæ perſonę, licet habeant eandem potentiam quam & pater. q.2.

Th.1.q.81 ar.5. 8. Hic autem modus licet ſit probabilis, habet tamen quædam dubia. Primum eſt, quia aſſumit quòd potentia generandi nihil dicit intrinſecè niſi eſſentiam diuinam quod non omnes concedunt, vt patuit ſuprà diſtinct. 7. 9. Secundum eſt, quia videtur inconueniens quòd aliquis dicatur habere aliquod poſſe ~~diuino~~ quod nullo modo poteſt in eſſe poni. Sed potentia & poſſe quam habet pater ad generare nullo modo poteſt poni in eſſe in filio, ergo nullo modo illa potentia & illud poſſe quod eſt in patre eſt in filio, non habet ergo omnipotentiam quam habet pater.

10. A D hoc dicunt aliqui quòd potentia generandi & poſſe poſſunt poni in eſſe in filio hoc modo, ſcilicet quòd filius generetur vel ſit generatus & non quòd generet, quia eadem potentia & idem poſſe eſt quo filius poteſt generari & pater poteſt generare. 11. Sed contra, potentia pertinens ad omnipotentiam eſt actiua, ergo debet poni in eſſe per modum potentiæ actiuæ, ſed cum potentia generandi ponitur ſic in eſſe ꝙ aliquid generetur vel ſit genitum non ponitur in eſſe per modum potentiæ actiuæ, ſed potius per modum potentiæ paſsiuæ, ergo mal̃e. 12. Tertio quia ſi idem lumen vel ſimile quod eſt in ſole ad illuminandum & calefaciendū eſſet in alio ad illuminandum & non ad calefaciendum vel econuerſo illud non diceretur æque potens ſicut ſol, ergo à ſimili licet in filio ſit eadem eſſentia quæ ſola eſt potentia ſicut in patre tamen quia in patre eſt ad plures actus q̃ in filio, filius nō poteſt dici æque potens ſicut pater. 13. Quarto quia potentia nunquam dicit eſſentiam abſolute, ſed vt eſt principium actus, ergo vbi eadem eſſentia eſt in pluribus ſic quòd in vno eorum poteſt aliquem actum principiare, in alio autem non poteſt non propter aliquod impedimentum, ſed quia talis eſt natura eſſentiæ, in illis poteſt dici eadem, ſed non eadem potentia, quia potentia dicit principium actus. Dico autem quando non eſt ex impedimento, ſed ex natura talis eſſentiæ, quia ſi non poſſet principiare actum propter aliquod impedimentum nihilominus diceretur potentia quanuis impedita, ſed quando eſt ex natura rei, ꝙ nō poſsit talem actum principiare tunc nullo modo habet rationem potentiæ: nunc eſt ita ꝙ eſſentia diuina in filio non poteſt in actū in quem poteſt in patre non propter aliquod impedimentum. (Abſit enim aliquid tale æſtimari in diuinis) ſed hoc habet natura eſſentiæ diuinæ in filio ex hoc ꝙ non eſt in eo niſi expleta ſua prima fœcunditate quæ eſt ad actum generandi, vt ſupra patuit, diſt. 7. ergo licet in filio ſit omnis eſſentia quæ eſt in patre, tamen in eo non eſt omnis potentia quæ eſt in patre, nec per conſequens debet dici omnipotens ſicut pater. 14. Tertius modus dicendi eſt, ꝙ potentia quæ eſt ad actus notionales, vt ſunt generare & ſpirare non cadit ſub omnipotentia. Et ideo potētiam habere ad tales actus vel carere ea non auget vel minuit omnipotentiam. Cuius ratio eſt duplex. Prima eſt, quia deus non dicitur potens à potētia paſsiua, ſed ab actiua, & omnipotens ab omnipotentia actiua. Potentia autem actiua non eſt actiua per comparationem ad eſſe eius cuius eſt potentia actiua, quia ipſa eſt iam entis in actu, ſed dicitur actiua, quia poteſt aliud agere, vt ſic dicatur aliquid potēs per potētiam actiuam, non quia poteſt eſſe, ſed quia poteſt agere. Et omnipotens, non quia poſsit omnia eſſe, ſed quia poteſt omnia agere, ergo ſi ſit aliquod agere quod ſit realiter ipſum eſſe agentis tale agere non reſpicitur à potentia verè actiua, nec cadit ſub omnipotētia. Tale autem eſt generare in diuinis reſpectu patris, quia omnino idem eſt realiter generare & eſſe patrem. Et ideo ſicut non poſſe eſſe patrem non arguit in filio impotentiam, ſic non poſſe generare non arguit impotentiam, vel diminutionem potentiæ in eo. 15. Sed contra iſtam rationē obiicitur ſic: Spirare non eſt aliquod agere quod ſit realiter ipſum eſſe agentis. Per ſpirare enim nullum ſuppoſitum cōſtituitur diuinum in eſſe ſuppoſiti, ergo ad poſſe ſpirare directè ordinatur potentia verè actiua cuius defectus arguit diminutionē omnipotentiæ: ſed ſpiritus ſanctus non poteſt ſpirare, ergo non eſt omnipotens, quod eſt æquè inconueniens ſicut de filio. 16. Et dicendum ꝙ ſpirare eſt aliquod agere quod eſt ipſum eſſe agentis. ſ. patris & filij, ſicut enim dictum fuit ſuprà, diſt. 11. ſuppoſitum habens plures proprietates relatiuas, vt pater & filius per vnam earum non diſtinguitur ab omnibus aliis, ſed per omnes, nec per vnam tantum conſtituitur in eſſe ſuppoſiti incōmunicabili & diſtincto, ſed per omnes licet per vnam primo & illa dicitur perſonalis. Cæteræ tamen concurrunt quaſi ſecundario ad perfectam conſtitutionē ſuppoſiti: & iſtud plenius fuit declaratum prius, vnde ratio falſum aſſumit quia per ſpirare conſtituuntur in eſſe ſuppoſiti tam pater quàm filius vt diſtinguuntur ſecundum ſuppoſitum à ſpiritu ſancto, licet neuter eorum primo conſtituatur in eſſe ſuppoſiti per ſpirare. 17. Ratio ſecunda talis eſt, potentia quę eſt verè & propriè actiua eſt trālmutatiua vel productiua eius quod eſt verè & propriè aliud vel alterum. Hoc patet ex propria ratione potentiæ actiuę quæ ponitur quinto metaphyſicæ, ſed potentia generandi vel ſpirandi non eſt tranſmutatiua vel productiua alicuius, quod ſit verè & propriè alterum ſeu aliud, ergo non eſt verè & propriè actiua. maior patet. minor probatur, quia ſola relatio non facit aliud propriè, ſed eſſentia vel ſubſtantia nec alterum, ſed qualitas. Cùm ergo ſuppoſita diuina differant ſola relatione, patet ꝙ inter ipſa non eſt propriè aliud nec alterum niſi ſecundum quid, & cum determinatione, ſcilicet aliud ſuppoſitū. Relatum ergo in vno non eſt verè & propriè potentia actiua reſpectu alterius, & ſic potentia generandi & ſpirandi non continentur propriè ſub potentia actiua, nec per conſequens ſub omnipotentia. Carere ergo tali potentia non derogat omnipotētię. 18. A D Primum argumentum dicendum, ꝙ potentia actiua eſt propriè reſpectu actus per quem producitur id quod verè & propriè eſt alterum vel aliud, & non eſt ipſum eſſe agentis, generare autem eſt idipſum quod patrem eſſe, nec eſt actus quo producatur id quod eſt verè & propriè aliud ſiue alterum, propter quod reſpectu talis actus non eſt propriè potentia actiua, vnde bene dicūt illi qui dicunt quòd poſſe generare nō eſt poſſe quid, ſed ad aliquid, quia obiectū talis potentiæ non cadit propriè ſub obiecto potentiæ actiuæ. 19. Ad aliud quod contra hoc obiicitur. Qui omne dicit nihil excipit, verum eſt eorum quæ continentur ſub termino diſtributo, modo omnipotentia dicit potentiam ad omnia non ſimpliciter, ſed quæ ſunt alia vel altera, talia autem non ſunt ea quæ differunt ſola relatione, propter quod nō cadūt ſub diſtributiōe. 20. Ad aliud quod dicit Aug. ꝙ pater nō eſſet omnipotēs niſi poſſet generare filium ſibi æqualē, dicendū quòd ſecundū veritatem Augu. dicit hoc non determinando, ſed diſputando contra Maximum hæreticum, vt apparet in litera. In diſputando autem frequenter aſſumit conceſſa ab aliis, vel

q.2. n.22

Cap.12.

ſupr. d.7. q.1.

ea quæ

ea quæ apparent in creaturis ad probandum quod intendit, quãuis omnino non sint secundum mentem suam quæ assumit, & sic fortè facit in auctoritate allegata, vel dicendum quòd beatus Augustinus non dicit quòd potentia generandi cadat sub omnipotentia, nec dicit quòd pater nõ sit omnipotens, si non posset filium generare, sed supposito quòd caderet, & pater filium generaret, pater non esset omnipotens, nisi posset generare filium sibi æqualem, quia hæc videntur ex imperfectione potentiæ generatiuæ, quod concedendum est, quia non est contra propositum nostrum.

Quæstio Secunda.

Vtrum in diuinis sit ordo naturæ.

Thom. 1. q. 42. art. 3.

SEcundò quæritur vtrum in diuinis sit ordo naturæ. Et videtur quòd non, quia ordo includit prius & posterius, sed in diuinis non est prius & posterius, ergo nullus ordo. Item cuiuscunque est ordo ipsum ordinatur, sed in diuinis natura non ordinatur, ergo in diuinis non est ordo saltem naturæ.

2. IN contrarium est quod dicit Augustinus contra Maximum quum dicitur filium esse à patre, non significatur inæqualitas substantiæ, sed ordo naturæ.

3. RESPONSIO, Dicenda sunt duo. Primum est, quòd in diuinis est ordo. Secundum est, quòd ibi est ordo naturæ. Primum patet sic, vbicunque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio, sed in diuinis est pluralitas sine confusione, ergo illa pluralitas non est sine ordine. Iuxta quod intelligendum, quòd ordo vnum supponit, & in alio eius ratio formalis consistit, illud quod præsupponit ordo est distinctio ordinabilium, vbi enim est aliquid tantum vnum & indistinctum ibi impossibile est esse ordinem realem. Illud autem in quo formaliter ratio ordinis consistit est habitudo eorum inter se & ad aliquid primum. Quod autem hæc habitudo sit secundum prius & posterius durationem vt in tempore, siue secundum superius & inferius positione vt in loco vel dignitate, siue secundum propinquius & remotius, mediatius & immediatius, vel aliter qualitercunque totum est extra rationem ordinis absolutè accepti. Ex quibus potest formari talis ratio, vbicunque sunt plura realiter distincta habentia certam & determinatam habitudinem ad se inuicem & ad aliquid primum, ibi est realis ordo, sed in diuinis sunt plura suppositа distincta realiter habentia inter se determinatam habitudinem, & ad aliquid primum, ergo &c.

4. SECVNDVM patet, scilicet quòd in diuinis est ordo naturæ, nisi quòd distinguendum est de natura. Vno enim modo accipitur natura pro essentia rei completa vel pro parte essentiæ. Alio modo pro generatione vel productione viuentium, quæ propriè dicuntur nasci, vt apparet ex quinto metaphysicæ. Primo modo non est ordo naturæ in diuinis, sed secundo. Primum patet sic: realis ordo requirit distinctionem realem, sed in diuinis nõ est realis distinctio naturæ, accipiendo naturam pro essentia vel pro parte essentiæ, ergo &c. Secundum patet, & quia vbicunque in viuentibus inuenitur principiũ ex quo aliud & quod est ex principio naturaliter, ibi est ordo naturę, hoc est, naturalis originis, sed in diuinis est principiũ ex quo aliud est naturaliter, ex patre enim est filius naturaliter tanquam principiatum ex principio, & ab vtroque est spiritus sanctus eodem modo, ergo in diuinis est ordo naturæ, hoc est, naturalis originis.

5. AD primum argumentum patet solutio ex iam dictis. De ratione enim ordinis absolutè accepti non sunt prius & posterius, sed habitudo distinctorum ad se inuicem, & ad primum, & hoc bene est in diuinis. Est enim prima persona, secunda, & tertia, licet ibi non sit prior persona & posterior. Primum enim, secundum, & tertium dicunt solum ordinem, sed prius & posterius excessum & defectum qui non est in diuinis.

6. AD secundum dicendum quòd ordo dicitur alicuius dupliciter, vel vt subiecti quod ordinatur, vel vt rationis secundum quam ordo attenditur, primo modo est in diuinis ordo personarum, tanquam eorum quæ ordinantur, sed secundo modo est ibi ordo naturæ accipiendo naturam non pro essentia, sed pro naturali origine.

Distinctio XXI.

Sententia literæ huius distinctionis in generali & speciali.

HIc oritur quæstio. Superius ostendit magister æqualitatem diuinarum personarum. Et quia vsus fuit quibusdã locutionibus, in quibus dictiones exclusiuę terminis personalibus adduntur, vt cum arguitur solus pater habet tantum de potentia quantum omnes tres personæ simul, & similia. Hic inquirit de veritate huius locutionis, qualiter .s. huiusmodi dictiones exclusiuę nominibus diuinis possunt adiungi. Et diuiditur in tres partes, secundum tres quas mouet. Secunda ibi: Post hæc autem quæritur. Tertia ibi, sed iterum arguitur: Cuilibet quæstioni adiungit suam solutionem. Hæc est diuisio & sententia in generali. 2. In speciali verò sic procedit. Et quærit primo cum fuerit dictum ꝙ tantum est solus pater vel filius solus, vel spiritus sanctus quantum sunt illæ tres personæ, pater, filius, & spiritus sanctus, quomodo est intelligendum cum dicitur solus pater & solus filius cum nunquam sit pater sine filio, nec filius sine patre, & respondet dicens ꝙ per hoc non excluditur vna persona ab alia, sed quia propriè relationes ita conueniunt vni ꝙ nõ alteri: vnde sensus est, solus pater qui ita est pater ꝙ nullus alius est pater in diuinis. Similiter solus filius qui ita est filius ꝙ nulli alij cõuenit filiatio diuina. Postea quærit vtrum ista sit vera solus pater vel solus filius est deus. Et dicit ꝙ nõ sunt concedẽdæ propter hoc ꝙ aliæ personæ sunt exclusæ à diuinitate, nec ista est cõcedenda, pater & filius est solus deus, quia esse solum deum trinitati conuenit, & non vni tantum personæ. Postea quærit quomodo dicatur solus deus est trinitas ipsa cum habeat cõsortia angelorum & sanctarũ animarũ. Et respõdet ꝙ ideo potest dici solus deus, ꝙ nulli conuenit alij esse deum: addit etiam ꝙ tanta est cohærentia diuinarum personarũ, ꝙ vna sola nominata non excluduntur reliquæ. Hæc est sententia lectionis in speciali.

Quæstio Prima.

Vtrum dictio exclusiua addita vni correlatiuorum excludat reliquum.

Thom. 1. q. 31. art. 3.

CIrca distinctionẽ istam quæritur primò, vtrum dictio exclusiua addita vni correlatiuorum excludat reliquum. Et videtur ꝙ non, quia dictio exclusiua non excludit illud quod est de intellectu rei cui additur, sicut addita toti nõ excludit partẽ, vel addita homini non excludit animal: sed vnum correlatiuorum est de intellectu alterius, ergo dictio exclusiua addita vni non excludit reliquum.

2. IN contrarium est quod dicitur primo physicorum, ꝙ dictio exclusiua addita principio excludit principiatum, sed principium & principiatum dicuntur relatiuè, ergo &c.

3. RESPONSIO, Videnda sunt duo. Primum est, quid significet dictio exclusiua, & quid significet circa terminum cui adiungitur. Secundum erit quid habet excludi per dictionem exclusiuam & quid non, & ex his apparebit quod quæritur.

4. Quantum ad primum sciendum, ꝙ secundum philosophum lib. elenchorum solus idem est quod nõ cum alio. Aliud importat diuersitatem, cum simultate, vel associationem, non negationem, ergo solus importat negationem associationis cuiuslibet diuersi ab incluso, vel absolutè vel respectu tertij. Et si quidem significet priuationem associationis absolutè, sic importat solitudinem, nec recipitur in diuinis, quia nihil est ibi solitariũ, & sic consueuit dici ꝙ est dictio cathegorematica. Si autem dicat priuationem associationis nõ absolutè, sed respectu tertij sic accipitur syncathegorematice, & tunc denotat excludi omne diuersum ab incluso respectu prędicati, propter quod in omni propositione in qua ponitur dictio exclusiua prædicatum diuersimodè cõparatur ad inclusum & exclusũ, vnde omnis propositio talis habet duas alias exponentes, vnam affirmatiuam, & aliam negatiuam, vt solus sortes currit habet istas duas sortes currit, & nullus alius à sorte currit. Et hæc tantum de primo. 5. Circa secundum notandum quòd cum solus dicat negationẽ associationis cuiuslibet diuersi ab incluso, omne illud excluditur quod non est vnum cum incluso per essentiam, vel saltem subiecto. tale enim simpliciter est diuersum. Illud verò quod pertinet ad essentiam inclusi vel econuerso, vel cum quo inclusum est vnum subiecto, quum non sit simpliciter diuersum non excluditur, hoc autem apparet ex inductione. includitur enim diffinitio in diffinito, & omnia superiora in inferioribus, tanquam pertinentia ad eorum essentiam. In toto etiam integrali pars includitur tanquam aliquid de essentia totius. Et ideo dictio exclusiua addita diffinito non excludit diffinitionem, nec addita inferiori excludit superius, nec addita toti integrali excludit partem, immo potius hæc omnia includuntur & inferuntur, se-

quitur enim ſolus homo currit, ergo animal currit ergo rationale currit. Et ſimiliter ſequitur ſola domus eſt, ergo paries eſt. Et ratio eſt, quia quum ſuperiora prædicentur eſſentialiter de inferioribus, quicquid realiter conuenit inferiori, conuenit etiam cuilibet eius ſuperiori: Similiter quum pars integralis ſit realiter de conſtitutione totius, ad eſſe totius requiritur eſſe partis. Et ideo reſpectu huius prædicati quod eſſe totum ſumptum cum dictione excluſiua infert partem, nō autem reſpectu alterius prædicati. Non enim ſequitur, ſola domus eſt alba, ergo paries eſt albus, quia tale prædicatum conuenire poteſt toti non per talem partem, nunquam tamen reſpectu cuiuſcunque prædicati dictio excluſiua addita inferiori excludit ſuperius, nec addita toti integrali excludit partem niſi prædicatum pertineret ad eorum differentiam. Tunc enim fieret excluſio, ſicut dicendo ſolus homo eſt ſpecialiſsima ſpecies ſequitur non ergo animal aut ſubſtantia. Similiter ſola domus eſt totum conſtitutum ex pariete, tecto, & fundamento, ſequitur non ergo paries, quia reſpectu talium non ſunt idem, ſed diuerſa. Simili modo dictio excluſiua addita ſuperiori non excludit inferius niſi reſpectu prædicati quod pertinet ad eorum differentiam, non ſequitur enim ſolus homo currit, ergo ſortes non currit, nec tamen infert ergo ſortes currit. Et ratio eſt, quia dictio excluſiua addita termino communi vel ſingulari non mutat eius naturam. Et ideo ſicut ſub termino communi indefinitè ſumpto non fit deſcenſus, ſed eſt fallacia conſequentis, ſic ſub ipſo ſumpto indefinitè cum dictione excluſiua, non licet deſcendere nec affirmatiuè nec negatiuè. Quæ autem faciunt vnum ſubiecto cum incluſo non excluduntur: ſicut patet in accidentibus concretis. Excluſio enim addita tali accidenti non excludit ſubiectum, nec econuerſo. Non enim ſequitur ſolus ædificator ædificat, ergo ſortes non ædificat, nec econuerſo, ſolus ſortes ædificat, ergo ædificator non ædificat, vel ergo albus non ædificat, vnde primo phyſicorum dicitur quòd ſi accipiantur ſola alba albo ſignificante vnum, multa ſunt, quia aderit albo eſſe & ſuſceptiuum. Dico autem hoc quando ſubiectum & accidens ſignificantur in concreto, quia ſic ſignificantur vt vnū in ſubiecto: ſecus eſt ſi vtrunq; ſignificetur in abſtracto, tunc enim fit excluſio, vt ſi dicatur tantum albedo eſt, ſequitur ergo ſubſtantia non eſt. Et cauſa eſt, quia abſtracta ſignificant eſſentias rerum vt diſtinctas, & non vt aliquo modo ſunt vnum, vnde primo phyſicorum dicitur quòd ſi illud quod ponitur tantum vnum ſit accidens, ſequitur quòd accidens ſit ſeparabile à ſubiecto: ergo dictio excluſiua addita accidenti excludit ſubiectum, quod intelligitur de accidente in abſtracto. Ex his patet quòd dictio excluſiua addita vni correlatiuorum excludit aliud, quia illud quod non facit cum incluſo vnum per eſſentiam vel per inhærentiam cadit ſub excluſione, ſed vnum correlatiuorum non facit cum alio vnum per eſſentiam, nec vnum per inhærentiam, ſed ſunt diſtincta ſuppoſita maximè in diuinis de quibus nunc agitur, ergo &c. Vtraque præmiſſarum patet ex præcedentibus. Hoc etiam patet ex primo phyſicorum, vbi dicit Ariſtoteles contra Permenidem & Meliſſum, quod ſi ſit tantum vnum, & illud ſit principium, principiatum non erit, principium tamen & principiatum dicuntur relatiuè, verum quia relatiua ſunt ſimul natura ſi principiatum non eſt, principium non erit, excluditur ergo relatiuum, quia aliud, & tamen ponitur, quia eſt de intellectu alterius, & ideo omnis talis propoſitio includit contradictoria tantum pater eſt & huiuſmodi, quia idem includitur & excluditur propter aliam & aliam rationem.

6. AD argumentum dicendum quòd per dictionem excluſiuam excluditur illud quod eſt de intellectu rei quando non facit cum re vnum per eſſentiam vel per inhærentiam, ſicut eſt in relatiuis. Hæc autem quæ dicta ſunt vera ſunt de virtute ſermonis. In vſu tamen ſacræ ſcripturæ & ſanctorum quandoque aliter inuenitur, & tunc tales auctoritates piè exponendæ ſunt in ſenſu in quo fiunt, & non in ſenſu quem de virtute ſermonis faciunt.

Quæſtio Secunda.

Vtrum dictio excluſiua poſsit addi termino eſſentiali in ordine ad terminum perſonalem.

Tho. 1. q. 31. ar. 3. & 4.



SEcundo quæritur vtrum dictio excluſiua poſsit verè addi termino eſſentiali reſpectu prædicati perſonalis, vt dicendo ſolus deus eſt pater. Et videtur quòd nō, quia ſi iſta eſſet vera ſolus deus eſt pater, ergo à ſimplici conuerſa iſta eſſet vera ſolus pater eſt deus, conſequens eſt falſum, quia ſequeretur quòd filius non eſſet deus eo quòd dictio excluſiua addita vni correlatiuorum excludit alterum vt prius dictum eſt. Probatio conſequentiæ hæc ſolus deus eſt pater valet has duas, deus eſt pater & nullus alius à deo eſt pater, ſed vtraque habet conuerti ſimpliciter, ergo & prima. 2. Item quod reperitur in alio non poteſt ſoli deo conuenire, ſed eſſe patrem cō uenit creaturis, ergo non conuenit ſoli deo, ergo hæc eſt falſa ſolus deus eſt pater.

3. IN contrarium arguitur, quia de quocunque ſumpto cum præciſione prædicatur commune de eodem prædicatur & proprium. Sequitur enim ſolum corpus eſt coloratum, ergo ſolum corpus eſt album, ſed in diuinis prædicata eſſentialia ſe habent ad perſonalia ſicut communia ad propria, ergo cum verificentur propoſitiones quibus additur dictio excluſiua termino eſſentiali reſpectu prędicati eſſentialis, vt dicendo ſolus deus eſt deus neceſſe eſt & alias verificari in quibus excluſio additur ſubiecto reſpectu prædicati notionalis, vt dicendo ſolus deus eſt pater.

4. RESPONSIO, conſueuit ſic dici quòd hæc dictio ſolus poteſt teneri cathegorematicè & tunc importat ſolitudinē in illo cui additur, & ſic omnes propoſitiones vbi in diuinis ponitur ſolus ſunt falſæ, vel poteſt teneri ſyncathegorematicè, & tunc dicenda ſunt duo. Primum eſt de veritate propoſitionum in quibus dictio excluſiua ponitur ex parte ſubiecti. Et ſecundo videbitur de veritate illarum in quibus ponitur ex parte prædicati. 5. Quantum ad primum ſciendum eſt quod vel loquimur de veritate talium propoſitionū quantū eſt ex virtute ſermonis, vel quantum eſt de benigna interpretatione dictorum ſcripturæ & ſanctorum. Si primo modo, ſic eſt regula generalis quod cum propoſitio in qua ponitur dictio excluſiua ex parte ſubiecti habeat duas exponentes ipſam, ſcilicet vnam affirmatiuam & aliam negatiuam vt prius dictum eſt, Si exponentes ſunt verę & ipſa vera eſt. Si exponentes ſunt falſæ, vel altera earum & ipſa eſt falſa, quod poteſt videri inducendo in omnibus, poteſt enim dictio excluſiua addi termino eſſentiali reſpectu prædicati eſſentialis vel perſonalis, vt dicēdo ſolus deus eſt deus Vel ſolus deus eſt pater. Et de qualibet earum ſtatim patet an ſit vera per regulam ſupradictam. Prima enim habet duas exponētes, deus eſt deus, & nullus alius à deo eſt deus, quarum quęlibet eſt vera, quare & illa ſolus deus eſt deus. Secunda vero habet duas exponentes has, deus eſt pater & nullus alius à deo eſt pater, quarum prima eſt vera & ſecunda ſimiliter dummodo pater ſtet pro perſona diuina, & ſic procedit argumentum pro parte iſta. Si autem ſtet pro forma paternitatis quæ communicabilis eſt etiam creaturis, Tunc eſt falſa, & ſic procedit ſecundum argumentum prius adductum. Et ſimiliter patet idem quando dictio excluſiua additur termino perſonali reſpectu prædicati eſſentialis vel perſonalis, vt dicendo ſolus pater eſt deus, vel ſolus pater eſt pater. Prima enim habet duas exponentes, pater eſt deus & nullus alius à patre eſt deus, quarū ſecunda eſt falſa quia tūc filius qui eſt aliꝰ à patre nō eſſet deus, ergo & ipſa eſſet falſa. Secūda vero habet duas exponētes pater eſt pater & nullus alius à patre eſt pater, quarū vtraque eſt vera, ergo & illa, & ſimili modo poteſt iudicari de omnibus conſimilibus propoſitionibus an ſint veræ vel falſæ de virtute ſermonis. Quantum autem eſt de benigna expoſitione dictorum ſcripturæ & ſanctorum aliud eſt dicendum, quia ad verificandum dicta ſcripturæ & ſanctorum oportet quòd excluſio quandoque non fiat reſpectu principalis prædicati, ſed reſpectu formæ ſubiecti ratione ſubintellectæ implicationis quod eſt, vel qui eſt, & ſic iſta poſſet verificari ſolus pater eſt deus, vel ſolus parer eſt tantus, quantæ ſunt tres pſonæ ſimul ſub hoc ſenſu ſolus pater ille .i. qui eſt pater, & preter quem nullus alius in diuinis eſt pater eſt deus vel tantus &c. & ſic loquitur Auguſt. in principio diſtinctionis, & per hunc modum dictio excluſiua non excludit correlatiuum à participatione principalis prædicati, ſed à participatione formæ ſubiecti ratione ſubintellectę implicationis, & multa alia ſimilia occurrūt in dictis ſcripturæ & ſanctorum in quibus ſemper videtur eſſe aliqua improprietas: & ſic patet quomodo verificentur propoſitiones quando dictio excluſiua ponitur ex parte ſubiecti.

In oppoſitum.

Ante oppoſitum.

6. Si autem ſumatur ex parte prædicati & ſumatur cathegorematicè ſic eſt falſa omnis propoſitio in diuinis, quia ſecundum Hilarium non eſt confitendum in diuinis aliquid eſſe ſolitarium Si autem ſumatur ſyncathegorematice, ſic poteſt addi termino ſubſtantiali vel perſonali in prædicato poſito dupliciter, ſcilicet per ſe vel cū alio termino numerali, vel partitiuo vel expreſsiuo

ſicut

ſicut cum hoc termino vnus vel verus. Si addatur termino ſubſtantiali per ſe poſito in prædicato, vt dicendo pater vel trinitas eſt ſolus de°: ſic talis propoſitio eſt omnino impropria, & indiget expoſitione, immo frequenter magna extortione in qua varij varia dicunt: omnes tamen impropriè dicunt, ſicut apparet intuentibus dicta eorum. Et cauſa eſt, quia hæc dictio ſolus ſyncathegorematice accepta ſemper facit excluſionẽ aliorũ ab eo cui additur reſpectu alicuius tertij accepti in ratione prædicati explicitè vel implicitè vt prius dictum eſt. Quando autem ſolus ponitur à parte prędicati cum vnico termino, tunc non directè & explicitè facit excluſionem aliorum à ſubiecto reſpectu prædicati principalis, ſed additur prædicato, nec propriè poteſt ſubintelligi aliqua implicatio circa vnicum terminum in prædicato poſitum: propter quod omnis talis propoſitio impropria eſt. Quando verò additur termino ſubſtantiali poſito in prædicato cum termino numerali vel expreſsiuo dicendo trinitas eſt vnus ſolus verus deus, ſic adhuc eſt impropria, quia non fertur excluſio ad principalem compoſitionem prædicati cum ſubiecto, tamen minus quàm prius, quia implicatio cum minori extortione fit circa plures terminos, quàm circa vnicum ex quacunque parte fiat ſiue à parte prædicati ſiue à parte ſubiecti: & tunc in prædicta propoſitione trinitas eſt vnus ſolus verus deus, fit excluſio aliorum à deo ab vnitate & veritate diuinitatis ſub hoc ſenſu trinitas eſt deus, qui deus eſt vnus & verus, & nullus alius ab eo eſt verus & vnus deus, & hoc modo vtitur ea ſcriptura, & Auguſtinus contra Maximum: Sic enim habet veritatem licet cum quadam improprietate, ſicut apparet conſideranti.

preced. q. nu. 4.

7. AD argumenta patet ſolutio ex iam dictis præterquam ad primum, ad quod dicendum quòd hæc, ſolus pater eſt deus eſt falſa de virtute ſermonis, nec eſt conuerſa huius, ſolus deus eſt pater, quia iſta ſolus deus eſt pater habet intellectum affirmatiuum, ſcilicet deus eſt pater: Et hæc conuertitur ſimpliciter, pater eſt deus: habet etiam intellectum negatiuum, ſcilicet quòd nullus alius à deo eſt pater: ſed hæc non conuertitur in hanc ſimpliciter nullus alius à patre eſt deus, quia tunc bene inferetur ſolus pater eſt deus, ſed conuertitur in hanc nihil quod eſt pater eſt aliud à deo. Ex qua propoſitione cum prima quæ dicit pater eſt deus, nunquam inferretur iſta, ſolus pater eſt deus.

Diſtinctio XXII.

Sententia literæ magiſtri in generali & ſpeciali.

POſt prædicta diſſerendum nobis videtur. Superius determinauit magiſter de his quæ pertinent ad eſſentiæ vnitatem & trinitatem perſonarum. Hic autem determinat de nominibus quibus & eſſentię vnitas & perſonarum pluralitas deſignatur. Et diuiditur in duas partes. Primo determinat intentum. Secundo inquirit quid nomina numeralia ponant in diuinis. Secunda incipit in principio. 24. diſtinctionis ibi: Hæc diligenter inquiri oportet. Prima in duas. Primo ponit diuiſionem diuinorum nominum, & aſsignat quaſdam regulas circa ipſa. Secundo determinat de quadam in ſpeciali, ſcilicet de nomine perſonæ quod à prædictis relatiuis excipitur. Secunda in principio. 23. diſtinctionis ibi, prædictis &c. Prima pars eſt præſentis lectionis, & diuiditur in duas, quia primò ponit quaſdam diuiſiones diuinorum nominum. Secundo ponit quaſdam regulas ex quibus apparet quòd ſecundum diuerſa nomina diuerſus modus in diuinis inuenitur. Secunda incipit ibi: Sciendum eſt ergo. Prima iſtarum diuiditur in duas. Primo proponit principalem diuiſionem nominum ſecundum Ambroſium & Auguſtinum. Secundo ſubiungit quoſdam modos ibi: addendum his. Hæc eſt diuiſio lectionis in generali. 2. In ſpeciali verò ſic procedit: quia primo determinat de diuinis nominibus quæ deo conueniunt, quorum ponit ſex differentias: quia quædam diſtinctæ pertinent ad ſingulas perſonas, alia ſignant vnitatem eſſentiæ, alia dicuntur tranſlatiuè, vt ſplendor, character: alia ſunt quæ relatiuè dicuntur ad creaturas, vt creator, dominus, & huiuſmodi. Quædam verò relatiuè non dicuntur vt incarnatus, humanatus. Eorum autem quæ ad creaturas relatiuè dicuntur, horum quædam omnibus perſonis conueniunt vt hæc nomina creator & dominus: quædam verò non omnibus, vt hoc nomen donatus vel miſſus. Eſt & aliud quod non ſecundum ſubſtantiam dicitur & in diuinis, ſed pluralitatem perſonarum includit, vt hoc nomen trinitas, & tunc excludit differentiam diuinorum nominum. Poſtea ponit duas regulas. Quarum prima talis eſt, quòd nomina quæ propriè pertinent ad ſingulas perſonas relatiuè dicuntur. Et ponit exemplum, ſicut pater & filius, & vtriuſque donum ſpiritus ſanctus: nomina verò quæ ſignificant vnitatem eſſentiæ dicuntur ad ſe, id eſt, abſolutè, & ſignificant ſubſtantiam. Secunda regula talis eſt, quòd nomina quæ dicunt ad ſe dicuntur ſubſtantialiter & de omnibus perſonis, & de quálibet perſona diuiſim & ſigillatim in ſingulari numero: & non in plurali de omnibus in ſumma ſicut illa deus, potens, magnus. Non enim dicimus dii vel boni in plurali: perſona autem accipitur ſingulariter & pluraliter, illa verò quæ relatiuè dicuntur ad ſe inuicem ſubſtantialiter non dicuntur. Declarat autem quod dictum eſt, ſcilicet quòd magnitudo in diuinis dicatur ſubſtantialiter vel eſſentialiter per hoc quòd deus, ſi per participationem diceretur magnus, ſequeretur quòd maior eſſet illa magnitudo quàm deus, hoc autem eſt falſum: ergo &c. In fine autem recitat determinata. Hæc eſt ſententia in ſpeciali, &c.

Quæstio Prima.

Vtrum aliquod nomen conueniat propriè deo.

Thom. 1. q. 13. art. 1. & 3.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur primo, vtrum aliquod nomen conueniat propriè deo: Et videtur quòd non, quia ſecundum Dionyſium quæcunque dicuntur de deo, verius negantur, quàm affirmentur, ſed talia non dicuntur propriè, ſed potius vt videtur tranſlatiuè, ergo &c. 2. Item ſecundum eundem non eſt niſi duplex theologia, ſcilicet, myſtica & ſymbologica, ſed ſecundum vtranque deus tranſlatiuè nominatur, quia ſecundum myſticam à nominibus creaturarum ſpiritualium, ſecundum verò ſymbologicam à nominibus creaturarum corporalium: ergo omnis dei nominatio eſt tranſlatiua.

3. IN contrarium eſt, quia quæ prius ſunt in aliquo transferuntur ab illo in alia, & non econuerſo, ſed ſapientia, bonitas, & huiuſmodi per prius ſunt in deo quàm in creaturis, ergo hæc nomina transferuntur ab ipſo ad creaturas & non econuerſo. quod etiam videtur dicere Apoſtolus Epheſ. 4. à quo omnis paternitas in cælo & in terra nominatur.

4. RESPONSIO, Videnda ſunt duo. Primum eſt quòd deus poteſt ex creaturis multipliciter nominari. Secundum eſt quòd illorum nominum quædam conueniunt deo propriè. Primum patet ſic, nominamus vnumquodque ſicut intelligimus, intellectus enim eſt, qui imponit nomina rebus quas intelligit, & ſicut intelligit, ſcilicet, deum intelligimus ex creaturis multis modis, & quantum ad multas conditiones: ergo poſſumus ipſum nominare multis nominibus: minor patet, cognoſcimus enim deum ex creaturis tripliciter ſecundum Dionyſium, ſcilicet per cauſalitatem, remotionem & eminentiam, & quolibet iſtorum modorum poteſt deus nominari pluribus nominibus. Si enim nominetur per cauſalitatem multa ſunt nomina, quia multi ſunt eius actus, & effectus ſcilicet creare, & gubernare, iuſtificare, glorificare, & ſic de aliis ex quibus omnibus nominatur. Si verò nominetur per remotionem multa ſunt nomina, quia multa remouentur à deo, omnes ſcilicet imperfectiones, & ſecundum hoc ſic nominatur deus nominibus pluribus, vt increatus, infinitus, immenſus, incommutabilis, & ſic de cæteris. Si autem nominatur per eminentiam multa ſunt nomina, quia multæ ſunt perfectiones in creaturis, quæ eminentius ſunt in deo: ſicut ſunt illæ quas ſimpliciter melius eſt habere, quàm non habere, vt eſſe bonum, cognoſcentem, potentem, à quibus omnibus & conſimilibus nominatur, & ſic patet primum. ſuprà. d. 3. q. 1.

5. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd proprium diuiditur contra commune & contra metaphoricum, & tranſlatum, vt dictum fuit ſupra, diſtinctione octaua: nomen autem non conuenit rei niſi ſicut ſignum ſignato. Et ideo nomen aliquod conuenire deo propriè poteſt intelligi, & pliciter. vno modo, quia ſignificat diuinam eſſentiam ſecundum propriam & perfectam eius naturam, quaſi diffinitiuè ſicut animal rationale ſignificat hominem, & ſic dicendum eſt quòd nullum nomen deo propriè conuenit: cuius ratio eſt, quia deum nominamus ſicut eum intelligimus, ſed pro ſtatu viæ non intelligimus deum ſecundum eius propriam (vt ita dicam) ſpecificam rationem: ergo nullum nomen deo à nobis impoſitum ſignificat ipſam eius propriam & omnino determinatam rationem. ad hunc ſenſum loquitur beatus Dionyſius capite. 1. de diuinis nominibus q. 1.

minibus dicens ſic,omnibus autem incomprehenſibilis eſt & ne que ſenſus vllus eius eſt neque fantaſia,neque opinio,neque nomen, neque ſermo, neque tactus, neque ſcientia quo modo ſcribemus & de diuinis nominibus aggrediemur , & ſexta propoſitione de cauſis dicitur quòd cauſa prima ſuperior eſt omni narratione quia nullum nomen eſt quod perfectè diuinam naturam exprimat. 6. Alio modo poteſt dici nomen propriè deo conuenire quia non conuenit ei metaphoricè vel tranſſumptiuè & ſic quæritur nunc.Circa quod notandum eſt quid eſt ſignificare propriè, & quid ſignificare metaphoricè,vel tranſſumptiuè. Et ex hoc apparebit illud quod principaliter quæritur. Sciendum eſt ergo quòd nomen propriè dicitur alicui conuenire quando in eo eſt res ad quam ſignificandam nomen eſt propriè & directè impoſitum ,ſicut ridere eſt propriè & directè impoſitum ad ſignificandum determinatum actum oris qui in ſolo homine inuenitur , nomen autem dicitur metaphoricè vel tranſſumptiuè alicui conuenire quando non eſt res in illo ad quam ſignificandam eſt directè & primo impoſitum,ſed ſolum aliqua ſimilitudo eius vel proportio ſicut in prato non eſt actus ad quem ſignificandum eſt ridere primo & directè impoſitum ſed eſt in eo tãtum quædã ſimilitudo vel proportio,quia floritio prati pretendit quaſi quandam iocunditatem ſicut riſus in homine ſignum eſt iocunditatis . Ex quo patet quòd nomen non dicitur conuenire alicui rei metaphoricè vel tranſſumptiuè ex hoc quod res ſignata per nomen prius nota eſt nobis in alio quàm in iſto,quia hoc non facit niſi ad ordinem cognitionis & impoſitionis nominis ad ſignificandum,ſed ex hoc quòd ſtatim dictum eſt.

7. Ex hoc ad propoſitum ſciendum quod nomina poſſunt conſiderari quantum ad rem ſignificatam,vel quantum ad modum ſignificandi.Si quantum ad ſignificatum,ſic ad preſens ſunt quattuor genera nominum . Primum eſt eorum que ſolam imperfectionẽ important in ſuo formali ſignificato ſicut eſſe creatum,eſſe finitum, eſſe corruptibile,& ſimilia & hæc nullo modo conueniunt deo, nec propriè,nec metaphoricè. Secundum genus nominum eſt,quæ ſignificant excluſionem imperfectionum creaturarum,ſicut iuſinitus excludit limitationem potentiæ immutabilis dependentiam naturæ,vel quæ important perfectionem in tali gradu quæ nullo modo conuenit creaturæ ſicut omnipotens & æternus & hæc ſoli deo cõueniunt propriè, & non metaphoricè vel tranſſumptiuè , quod patet dupliciter . primo quia quod conuenit alicui metaphoricè vel tranſſumptiuè conuenit alij propriè à quo tranſſumitur, ſed nomina nulli alij niſi deo conueniunt , ergo non conueniunt deo metaphoricè vel tranſſumptiuè ſed propriè. 8. Secundo quia illud nomen conuenit deo propriè quod eſt impoſitum ad ſignificandum illud quod eſt in deo, ſed talia nomina directè & primo ſunt impoſita ad ſignificandum illud quod eſt in deo ſiue ſit remotio imperfectionis ſiue conſeruatio perfectionis,ergo &c.

9. Tertium genus nominum eſt eorum quæ imponuntur ad ſignificandum perfectionem abſolutè & non ſecundum aliquẽ determinatũ modum qui eſt in deo tantũ,vel in creatura tãtum ſicut eſſe vel cognoſcere & talia propriè deo conueniunt vt patet per rationem iam factam quia res ſignificatè per talia nomina inueniuntur in deo. Oportet enim ponere in deo omne illud quod dicit perfectionem abſolutè quam melius eſt habere quàm non habere,ſed talia ſunt huiuſmodi nomina ſimpliciter enim melius eſt eſſe quàm non eſſe, & eſſe cognoſcentem quàm non eſſe cognoſcentem, quare talia nomina propriè deo conueniunt. 10. Eſt præterea quartum genus nominum eorum ſcilicet quæ important aliquam perfectionem tamen ſecundum modum creaturis conuenientem, vt ſentire , leo & agnus &c. talia non conueniunt deo propriè ſed tranſſumptiuè , quia res propriè ſignificatæ per talia nomina non ſunt in deo,ſed aliqua eorum ſimilitudo , ſcilicet agnitio ſingularium, fortitudo , manſuetudo, propter quæ huiuſmodi nomina transferuntur in deo à creaturis. Si vero nomina quæ conueniunt deo propriè quantum ad rem ſignificatam conſiderentur quantum ad modũ ſignificãdi non ita propriè attribuuntur deo , quia talia nomina ſunt abſtracta vel concreta, abſtracta autem ſignificant vt quo aliquid eſt vel ſimpliciter vel aliquid tale ſicut humanitas, iuſtitia,bonitas,& non vt quod eſt . Concretum autem ſignificat vt quod eſt habens ſicut homo habens humanitatem, iuſtus habens iuſtitiam,& hæc ſemper differunt ſecundum modum intelligendi,quandoque autem ſecundum rem . In deo autem non differunt quod habet,& quod habetur realiter, ideo talia nomina quo ad modum ſignificandi non ita propriè deo conueniunt, improprietas tamen non falſificat propoſitionem , quia veritas non conſiſtit in hoc quòd res ſit conformis ipſi modo ſignificandi ſed ei quod de ipſa dicitur vel ſignificatur.

11. AD primum argumentum dicendum quòd nomina dicta de deo verius negantur quàm affirmantur , ſi conſideretur modus ſignificandi quia quàm plurima ſignificantur per modũ accidentis abſtracti , vel alteri inhærentis quæ non competunt deo,res tamen ſignificatę propriè inueniuntur in deo.

12. AD ſecundum dicendum , quòd myſtica theologia , quanuis nominet deum per creaturas ſpirituales, tamen hoc non facit ſolum propter rerum ſimilitudinem ſicut fit in metaphoricis locutionibus,ſed quia ex creaturis ſpiritualibus deuenit in cognitionem eorum quæ deo propriè conueniunt , quibus etiam nomen imponit quod propriè deo conuenit, ſicut res per nomẽ ſignificata.

Quæſtio Secunda.

Vtrum nomina de deo dicta dicantur de eo ſecundum ſubſtantiam.

Thom. 1. q. 13. art. 2.

SEcundo quæritur , Vtrum nomina de deo dicta dicantur de eo ſecundum ſubſtantiam . Videtur quòd non . Dicit enim Damaſc. oportet ſingulum eorum quæ de deo dicuntur, non quid eſt ſecundum ſubſtantiam ſignificare , ſed quid non eſt oſtendere, aut habitudinem quandam,aut aliquid eorum quæ aſſequuntur naturam vel operationem.

2. Item Auguſtinus dicit quinto de trinitate quòd quæ dicuntur ad aliquid non dicuntur ſubſtantialiter de deo,ſed ſecundum relationem, ſed multa ſunt talia in diuinis , vt nomina perſonarum & proprietatum : ergo non omnia dicuntur de deo ſecundum ſubſtantiam.

3. IN contrarium eſt , quòd nomina dicta de deo , aut ſunt abſoluta , aut relatiua , ſed tam abſoluta quàm relatiua dicuntur de deo ſecundum ſubſtantiam , ergo omnia . Probatio minoris. Primo quantum ad nomina abſoluta . Dicit enim Auguſtinus quinto de trinitate : illud præcipuè teneamus quicquid ad ſe dicitur preſtantiſsima illa & diuina ſubſtantialitas ſubſtantialiter dicitur . De relatiuis etiam patet idem ſic: quicquid conuenienter reſpondetur ad quæſtionem factam per quid , dicitur ſecundum ſubſtantiam,ſed nomina talia conuenienter reſpondentur ad interrogationem factam per quid . Dicit enim Auguſtinus de doctrina Chriſti, Si quæratur quid eſt deus , conuenienter reſpondetur,pater & filius & ſpiritus ſanctus:quare &c.

4. RESPONSIO, Nominum quædam dicuntur de deo purè negatiuè , vt increatus , immutabilis & huiuſmodi. Quædam verò poſitiuè . De purè negatiuis clarum eſt quòd non dicuntur de deo ſecundum ſubſtantiam,ſed important remotionem alicuius imperfectionis ab ipſo. Quod enim ſecundum ſubſtantiam dicitur, poſitiuè dicitur. Eorum autem quæ poſitiuè dicuntur quædam conueniunt deo ſolum in habitudine ad creaturas,vt dominus , creator , quædam verò abſque habitudine ad creaturas.Nomina dicta de deo in habitudine ad creaturas non dicunt ſubſtantiam,ſed ſolam habitudinem rationis . Quod patet, quia ſemper importatur idem per abſtractum & concretum licet ſub alio modo ſignificandi , ſed abſtracta talium nominum & negatiuorum de quibus ſtatim dictum eſt,important ſolam habitudinem relatiuam, vel ſolam negationem, quare & concreta.

5. Illorum autem quæ dicuntur de deo abſque habitudine ad creaturas,quædam dicuntur ad ſe & abſolutè, vt bonus, ſapiens.Quædam verò ad aliud & relatiuè.De abſolutis dicunt quidam quod licet affirmatiuè dicantur de deo quantum ad vocem, magis tamen inuenti ſunt ad remouendum aliquid à deo, quàm ad ponendum . Vnde dicunt quòd quum dicimus deum eſſe viuentem , ſignificamus quòd deus non hoc modo eſt ſicut res inanimata,& hoc modo in aliis. Hoc autem non eſt verum, primò quia omnis propoſitio negatiua vera, habet aliquam affirmatiuam priorem ſe:Et ideo non poteſt negatiua probari niſi aſſumpta aliqua affirmatiua . Ex puris enim negatiuis nihil ſequitur, ergo ſi verificatur de deo aliquid negatiuè & propriè , neceſſe eſt quòd verificetur aliquid de eo affirmatiuè & propriè. Secundò quia ſi affirmatiua prædicata dicuntur de deo ſolum per negationem oppoſitorum , quum omnis res includat in ſe oppoſitionem ad aliquid quod deo non conuenit puta lapis includit non hominem , & leo non aſinum , quæ verè negantur de deo , ſequitur quòd verè poterimus dicere de deo quòd ſit lapis vel leo , ſicut dicimus eum eſſe ſapientem vel bonum , quod eſt abſurdum. 6. Alij dixerunt quòd huiuſmodi nomina inuenta ſunt ad denotandum habitudinem dei ad creaturas vt deus dicatur bonus vel ſapiens , quia eſt cauſa bonitatis vel ſapientiæ in creaturis . Quod non poteſt eſſe verum, primo quia hoc modo poſſemus dicere deum eſſe corpus,quia eſt cauſa corporum,

In 2. d. 34 q. 1.

porum, & deum esse quodlibet ens, quia est causa cuiuslibet entis. Secundo quia iste sensus est contra intentionem communiter loquentium. Aliud enim intendunt quum dicunt deum esse viuentem, quàm quòd sit causa vitæ nostræ, & similiter de aliis.

7. PROPTER quod aliter dicendum quòd quæstio potest intelligi dupliciter. Vno modo vtrum talia nomina dicta de deo prædicent eius substantiam, & dicendum quòd sic, omnes enim perfectiones quæ sunt in creaturis sunt etiam in deo, sed eminentius, quia quæ sunt in creaturis diuisim & particulariter, & per modum cõpositionis accidẽtis cum subiecto sunt in deo summatim, & vniuersaliter, & per modum summæ vnitatis, ita quòd non est res alia deus & diuina perfectio, sed sunt vna substantia, propter quod talia nomina, licet in creaturis dicant aliquid additum essentiæ, tamen in diuinis dicunt ipsam essentiam vel substantiam. Alio modo potest intelligi quòd dato quòd talia nomina dicant diuinam essentiam vel substantiam, vtrum dicant eam substantialiter, vt sit quæstio non de re, sed de modo. Et hic dicendum quòd quædam sic, quædam non: quia licet in diuinis omnia prædicata essentialia sint vnum & idem realiter differunt tamen ratione. 8. Et hæc ratio variatur secundum omnia genera prædicamentorũ: nam quædam significant & prædicant per modum substantiæ, vt deus, quædam per modum quantitatis vt magnus, quædam verò per modum qualitatis, vt bonus. & hoc est quia illa summa & simplicissima essentia comprehendit in se perfectiones omnium generum: quodlibet ergo talium nominum significat diuinam substantiam, sed non quodlibet significat eam per modum substantiæ. 9. Eorum verò quæ dicuntur de deo relatiuè absque habitudine ad creaturas quædam dicunt solam relationem vt paternitas, & quælibet alia relatio: quædam verò cum relatione dicunt essentiam, vt pater quod est nomen personæ, quæ in sua ratione iucludit substantiam cum relatione, licet enim de vi vocis idem importetur per nomen patris & paternitatis cum se habeant sicut concretum & abstractum, tamen vt nomen patris accommodatur diuinis plus importat pater, quàm paternitas, scilicet essentiam cum relatione. Illa ergo quæ dicunt solam relationem non prædicant substantiam, nec per modum substantiæ, relatio enim in diuinis non transit in substantiam sicut prædicamenta cætera, quanuis enim deus sit sine quantitate magnus, & sine qualitate bonus: non tamen est sine relatione
d.33.q.1. pater. Relatio autem licet non faciat compositionem cum essentia, differt tamen aliquo modo realiter ab ea vel ex natura rei, vt infra patebit. Illa verò quæ includunt substantiam cum relatione, vt pater & filius prædicant vtrunque, sed per modum relationis quæ est formalis in significato talium.

10. AD primum argumentum dicendum quòd nomina negatiua non dicunt quid est deus: sed quid non est, relatiua verò dicunt eius habitudinem ad creaturas, absoluta vero dicuntur non significare quid est, quia nullum eorum exprimit totam perfectionem diuinam. 11. AD secundum patet solutio ex iam dictis. 12. Argumentũ in oppositũ concedatur pro quanto dicit, quòd nomina absoluta in diuinis dicunt diuinam substantiam, licet non omnia dicant eam per modum substantiæ. Quod autem subditur de relatiuis quòd conuenienter respondentur à interrogationem factam per quid, potest dici quòd verum est de illis quæ non solum includunt relationem, sed etiam essentiam, vt sunt nomina personarum, licet sit ibi quædam improprietas quæ non significat substantiam solam, nec per modum substantiæ. De aliis autem non est verum.

Distinctio XXIII.

Sententia literæ magistri in generali & speciali.

PRædictis adiiciendum, &c. Superius posuit magister diuisionem diuinorum nominum, & assignauit quasdam regulas circa ipsa: In ista parte determinat de quodam speciali, scilicet de nomine personæ quod à prædictis regulis excipitur, & diuiditur in tres. Primo enim excipit hoc nomen persona ab aliis nominibus quæ substantiam dicunt: Et quia nihil potest excipi ab aliquibus, nisi in illis contineatur: Ideo secundo ostendit hoc nomen persona substantiam significare. Tertio inquirit huius exceptionis rationem. Secunda ibi. quòd autem persona. Tertia ibi. Ideo oritur quæstio. Et hæc vltima diuiditur in tres. Primo enim causam exceptionis dubitando inquirit. Secundo dubitationem soluit siue rationem reddit, tam secundum Latinam quam secundum Græcam locutionem. Tertio mouet alias quæstiones incidentes. Secunda ibi: quia nolumus. Tertia ibi: sed quæritur. Hæc vltima diuiditur in duas, secundum duas dubitationes, quas mouet & soluit. Secunda ibi: verum est hoc, &c. Et hæc in duas. Primo mouet quæstionem. Secundo declarat quoddam quod in ratione posuerat, scilicet quòd in deo non sit diuersitas, propter quod essentia pluraliter non prædicatur. Secunda ibi: Nam sufficienter vt puto. Hæc est sententia lectionis in generali.

2. In speciali verò sic procedit & proponit primo, cum alia nomina substantialia in singulari prædicentur de pluribus personis, hoc tamen nomen quod est persona à prædicta regula nominum quæ secundum substantiam dicuntur de deo excipiendum est, quia secundum substantiam dicitur, & tamen non in singulari, sed in plurali de pluribus personis prædicatur. Deinde ostendit per Augustinum quòd persona substantialiter dicatur, qui dicit quòd persona in diuinis dicit substantiam, & absolutè dicitur, & non est aliud deum esse quàm personam. Postea inquirit causam quare persona quæ substantialiter dicitur in plurali prædicatur. Deinde respondet dicens quòd hoc fecit penuria vocabulorum, res enim sunt tres in diuinis, & quãdo quæritur quid est, non possumus respondere per nomina essentialia in quibus nõ est distinctio, nec per relatiua, quia non cõueniunt pluribus: Et ideo ex necessitate dicti tantum dicimus quòd sola relatio in diuinis habet personas distinguere. Vnde dicit quòd verborum penuria apparet tam in Græco sermone, quàm in Latino. tamen Græci tres substantias in diuinis dicunt, nos autem vnam, quia substantia apud nos idem significat quod essentia. Deinde quærit, si propter communitatem nominis personæ dicimus tres personas, quare non dicimus tres deos, quum nomen diuinitatis sit commune? Et respondet quòd hoc ideo est, quia scriptura contradicit, sed non contradicit trinitati personarum. Postea quærit, quare non dicimus tres essentias cum scriptura non contrarium dicat: Et dicit quòd hoc ideo est, ne intelligatur diuersitas in diuinis. Concludit etiam quòd sola penuria vocabulorum facit distinctionem in tribus personis, vnde etiam subdit quòd loco huius nominis persona Græci vtuntur hoc nomine substantia licet possint dicere tres hypostases, sicut nos dicimus tres personas. Vltimo declarat quòd in diuinis nulla est diuersitas, & nulla multiplicitas, propter essentiæ vnitatem: Et ideo licet dicatur deus trinus, non tamen est multiplex, & nullaest ibi simplicitas siue solitudo propter personarum pluralitatem. Et in hoc terminatur sententia lectionis in speciali.

Quæstio Prima.

Vtrum persona significet substantiam an relationem.

Tho. 1. q. 29. ar. 4.

CIrca distinctionem istam duo quæruntur. Primum est de hoc nomine persona, scilicet vtrum significet substantiam an relationem. Secundum erit de comparatione ad alia nomina. Ad primum arguitur sic, & videtur quòd significet relationem: Primo per Boetium libro de trinitate, qui dicit quòd omne nomen pertinens ad personas significat relationem, sed nullum nomen magis pertinet ad personas, quàm hoc nomen persona, quare &c. 2. Præterea quicquid plurificatur in diuinis pertinet ad relationes, quia secundum Boetium essentia continet vnitatem: relatio verò multiplicat trinitatem, sed persona plurificatur in diuinis, dicimus enim tres esse personas, ergo &c.

3. SED contra August. septimo de trinitate, quum dicimus persona patris, non aliud dicimus quàm substantiam patris, ad se quippe dicitur persona non ad filium siue spiritum sanctum sicut ad se dicitur deus, igitur persona significat essentiam.

4. RESPONSIO, Videnda sunt duo. Primum est, an persona sit nomen rei, an intentionis. Secundum est, quid significet in diuinis, substantiam, an relationem. Quantum ad primum est duplex modus dicendi. Primus est, quòd nomen personæ significat intentionem, quod probatur dupliciter. Primo sic, Illud quod dicit indiuiduum in omni genere, & suppositum in genere substantiæ dicit personam in genere intellectualis naturæ: sed indiuiduum & suppositum sunt nomina intẽtionum, & non rerum, ergo & persona. 5. Secundo sic, Omnia nomina significantia res aliquas, sunt in prædi-

camento ſub aliqua intentione, ſicut ſubſtantia ſub intentione generis, homo ſub intentione ſpeciei, ſortes ſub intentione indiuidui, vel ſuppoſiti, ſed perſona non eſt res ſub intentione generis, vel ſpeciei, quia de ratione rei cui conuenit eſſe genus, vel ſpecies, eſt quòd ſit pluribus communicabilis, vt patet in diffinitionibus generis & ſpeciei, quæ ſunt eſſe prædibabile de pluribus differentibus ſpecie & numero, ſed de ratione perſonæ eſt quòd ſit incommunicabilis, vt patet in diffinitione eius quam ponit Boetius, ergo perſona non eſt nomen rei cui conueniat eſſe genus, vel ſpeciem, nec dicit rem ſub intentione ſuppoſiti, quia illa vni ſoli conuenit vt ſortes, perſona autem pluribus, quare perſona non eſt nomen rei ſub aliqua intentione, ſed eſt nomen intentionis eius cuius eſt ſuppoſitum, non tamen in omni natura, ſed in intellectuali tantum: Eſt enim perſona rationalis naturæ indiuidua ſubſtãtia ſecundum Boetium. Accipitur autem hic intentio non pro ratione quam format intellectus circa rem, vt ſunt genus, ſpecies, & huiuſmodi, quia indiuiduatio vel ſingularitas non fiunt in rebus per intellectum, ſed ex natura rei, ſed vocantur hic intentiones largè conditiones rei ex oppoſito correſpõdentes intẽtionibus vniuerſalibus propriè dictis vt ſingularitas, indiuiduatio, ſuppoſitatio, perſonalitas, quæ contrahunt ſpeciem ſicut ſpecies ipſum genus.

Tho.1.q. 30.ar.4. 6. Alius modus dicendi eſt, quòd perſona ſignificat non intentionem, ſed remſubiectam intentioni, dicunt enim iſti, quòd ſicut homo ſignificat non intentionem ſpeciei, ſed rem ſubiectam intentioni, & aliquis homo ſignificat rem ſubiectam intentioni, quæ eſt indiuiduum vagum in natura humana ſpecialiter, ita perſona ſignificat naturam ſubiectam intentioni quæ eſt indiuiduum vagum in natura intellectuali generaliter, & non ipſam intentionem. Quod probatur dupliciter. 7. Primo ſic, hoc nomen perſona impoſitum eſt ad ſignificandum ſuppoſitum naturæ intellectualis ſecundum quod quandã importat dignitatem, intentiones autem non important aliquam dignitatem, ſed res ſubiectæ intentionibus, vniuerſalitas enim non importat maiorem dignitatem in homine quàm in equo, ergo, &c. 8. Secundo nomen perſonę impoſitum ad eſt ſignificandũ aliquid dignum laude vel vituperio, intentiones autem non dicunt aliquid dignum laude vel vituperio, hoc enim conuenit ſoli rei habenti dominium ſui actus, ergo &c. Et reſpondent ad rationem alterius poſitionis, dicentes quòd perſona non dicit rem ſub intentione generis, vel ſpeciei, vel indiuidui ſignati, ſed dicit rem ſub intentione indiuidui vagi, nec ſignificat idem quod ſuppoſitum in genere ſubſtantiæ, ſed potius rem ſub intentione indiuidui vagi in natura intellectuali generaliter, ſicut aliquis homo dicit ſuppoſitum vagum in natura humana, quemadmodum dictum fuit prius. 9. Quicquid ſit de principali concluſione iſta tamen non valent, quia non eſt probabile quòd perſona dicat ſolum rẽm ſubiectam intentioni, quæ eſt indiuiduum vagum. Cuius ratio eſt, quia res ſubiecta intentioni quæ eſt indiuiduum vagum importatur per terminum ſignificantem naturam generis vel ſpeciei addito ſigno particulari, vt aliquod animal, vel aliquis homo. Res ergo ſubiecta intentioni indiuidui vagi in natura intellectuali bene poteſt deſignari per hæc nomina quæ ſunt, ſcilicet, quædam natura intellectualis, quidam angelus, quidam homo. Quid autem ſignificetur per hoc nomen perſona, valde extraneum eſt. 10. Item de ratione rei ſubiectæ intentioni indiuidui vagi non poteſt eſſe quòd ſit incommunicabilis, ſed de ratione perſonæ eſt quòd ſit incõmunicabilis, vt patet per eius diffinitionem ſiue deſcriptionem quæ eſt ſecundum Boetium & Richardum, quòd perſona eſt rationalis naturæ indiuidua ſiue incommunicabilis ſubſtantia, ergo perſona non dicit rem ſubiectam intentioni indiuidui vagi. minor iam patet, ſed maior probatur, quia res ſubiecta intentioni indiuidui vagi ſemper eſt cõmunicabilis pluribus, & tot ſicut natura ſubiecta intentioni ſpeciei. De tot enim prædicatur aliquis homo ſicut homo. Et ideo de ratione talis rei non poteſt eſſe incommunicabilitas cum repugnet naturæ rei. Ex hoc enim dicitur vagum, quia poteſt pluribus conuenire, & non vni tantum. 11. Et ideo ſi hoc nomen perſona, diceret rem ſubiectam intentioni indiuidui vagi, impoſſibile eſſet quòd de ratione eius eſſet incommunicabilitas. Si autem nomen perſonæ deſignet non rem, ſed rationem ſuppoſiti in natura intellectuali, nihil prohibet quòd nomen perſonæ pluribus conueniat, & tamen res cui conuenit ratio perſonæ non conueniat pluribus, quia quanuis res aliqua ſit incommunicabilis pluribus, vt ſortes, tamen ratio incommunicabilitatis, vt eſſe indiuiduum ſignatum, vel eſſe ſuppoſitum, vel perſonam poteſt conuenire pluribus: quanuis enim ſolus ſortes ſit ſortes, quia ſortes eſt nomen rei ſubiectæ rationi indiuidui ſignati, ſuppoſiti, vel perſonæ, tamen non ſolus ſortes eſt indiuiduum ſignatum ſuppoſitum vel perſona, immo Plato & ceteri homines quia iſta dicunt rationem quæ poteſt pluribus conuenire, res tamen cui talis ratio conuenit non poteſt pluribus conuenire. 12. Quòd autem iſti arguunt pro ſe facile eſt ſoluere. Dicendo ad primum quòd nomen perſonæ impoſitum eſt ad ſignandum intentionem ſuppoſiti non abſolutè, ſed tantum in natura intellectuali quæ ſuper alias dignitatem importat, & ob hoc ſolum nomen eſt ad dignitatẽ pertinẽs non ratione formalis ſignificati ſed ratione naturæ ſubiectę, ex qua ſortitur ſpeciale nomen, ſicut & nomen ſuppoſiti importat quandam dignitatem ſupra indiuiduum non ratione formalis ſignificati quæ vtrobique eſt vna .ſ. intentio ſingularitatis, ſed ratione naturæ ſubiectæ. Suppoſitum enim dicit indiuiduum nõ quodcunque ſed ſubſiſtens & completum. 13. Per idem patet ad ſecundum quod tamen includit quoddam friuolum ſatis ſcilicet, quòd perſona importat aliquid dignum laude. Conſtat enim ꝙ laude nullus eſt dignus niſi virtuoſus. Si ergo perſona ſignat aliquid laude dignum ſequitur quòd non omne ſuppoſitum intellectualis naturæ dicetur perſona, ſed ſolum virtuoſus quod eſt abſurdum dicere. Licet enim origo nominis perſonæ fuerit à reputatione laudum cum fictione cuiuſdam laruæ, tractũ eſt tamen ad ſignificãdũ ſuppoſitum intellectualis naturæ reputo ergo quòd nomen perſonæ prout Boëtius & Richardus eo vtuntur & deſcribunt ipſum & prout ſumitur in diuinis ſignificat rationẽ ſuppoſiti, & non rem ſubiectam rationi licet de ea prædicetur, vulgus tamen aliter vtitur nomine perſonæ, ſcilicet pro re ſubiecta intẽtioni indiuidui vagi, vt cum dicimus ꝙ iſte vel ille eſt bona perſona, id eſt, bonus homo, ſic de ratione perſonæ non eſt eſſe incommunicabile, & ſic patet primum.

14. QVANTVM ad ſecundo ſciendũ eſt quòd ſi prima opinio de ſignificato perſonæ vera eſt, ſcilicet quòd perſona non ſignificat rem ſed intentionem, tunc patet quod perſona nec in diuinis, nec in creaturis ſignificat ſubſtantiam, nec relationem. Si verò ſignificet rem intentioni ſubiectam vt dicit ſecunda opinio adhuc poſſet videri alicui quòd nomen perſonæ non ſignificat ſubſtantiam, nec relationem ſed abſtrahit ab vtroque. 15. Quod patet ſic, quid vnumquodque nomen ſignificet accipere oportet ex eius diffinitione. Idem enim ſignificant diffinitio & definitum, & diffinitio eſt ratio quam ſignificat nomen vt habetur. 4. metaph. Ex hoc ſic arguitur à quocunque intellectus abſtrahit ſignificatum diffinitionis ab eodem abſtrahit intellectus & ſignificatũ diffiniti. Sed formalis intellectus & ſignificatio diffinitionis perſonæ abſtrahit ab eſſentia & relatione, licet materialiter & in obliquo includat eſſentiam vel ſubſtantiam, ergo &c. minor patet per diffinitionem perſonæ quam ponit Boetius, ſcilicet quòd perſona eſt rationalis naturæ, indiuidua ſubſtantia, quod idem eſt ac ſi diceretur perſona eſt ſuppoſitum, ibi enim ponitur ſubſtantia indiuidua pro ſuppoſito, vel hypoſtaſi, vel eſt tanquam ſuppoſitum naturæ intellectualis, extra autem ſignificatum & intellectum huius diffinitionis eſt eſſentia & relatio vt de ſe patet. Si enim in diuinis non eſſet niſi vnum ſuppoſitum eſſentiale & abſolutũ vt gentiles imaginantur, illi naturæ vere competeret ratio perſonæ. Et ſi in creaturis conſtitueretur ſuppoſitum per relationem ſicut nunc in diuinis illud vere rationem perſonæ haberet quod nõ haberet ſi in formali ſignificato rationis perſonæ includeretur eſſentia vel relatio, vel vtrumque. Sunt ergo extra formale ſignificatum perſonæ & ſuæ diffinitionis, materialiter tamen & in obliquo includitur eſſentia, quia perſona dicit ſuppoſitum in tali natura ſolum ſcilicet, intellectiua. ſed quòd illud ſit abſolutum vel relatum totum eſt extra ſignificatum perſonæ.

16. Iſtud autem non poteſt eſſe verum, quia ſicut infra patebit nullus conceptus vnus realis & eſſentialis poteſt abſtrahere à ſubſtantia & relatione. Nomẽ enim impoſitũ ſecundum illum conceptum eſſet vniuocum ſubſtantiæ & relationi quod non eſt poſsibile, propter quod ſi perſona ſignificet rem ſubiectam intentioni cum illa dicatur eſſentialiter de perſona abſoluta in creaturis & de relata in diuinis, impoſsibile eſt quòd hoc ſit ſecundum vnum conceptum abſtrahentem ab vtroque quia ſic eſſet aliquid vniuocũ ad vtrunque. 17. Ad rationem illorum dicendum quod diffinitio perſonæ prout dictum eſt, non abſtrahit à ſubſtantia immo expreſſe includit cum dicitur quod perſona eſt rationalis naturæ indiuidua ſubſtantia & ſi ſubſtantia nõ accipitur ibi pro eſſentia, ſed pro ſuppoſito tunc diffinitur perſona prout dicit intentionem & non rem intentioni ſubiectam Si autem quæratur non de ſignificato ſed de eo de quo nomen perſonæ dicitur. Nomen enim de multis dicitur quæ tamen per nomen non ſignificãtur, ſicut homo prædicatur de ſorte & de platone & tamẽ neutrum ſignificat, vt ſit ſenſus quæſtionis quid eſt illud in diuinis de quo perſona prædicatur, ſic dicendum eſt quòd illud non eſt relatio tantum, nec eſſentia tantum, ſed conſtitutum ex eſſentia & relatione. Quod probatur ſic. Illud de cuius ratione eſt quòd ſit ſubſiſtens, diſtinctum, & incommutabile includit in ſe illud per quod ſubſiſtit & illud per quod eſt diſtinctum, & incommunicabile, ſed perſona eſt huiuſmodi,

d. 23. q.i.

quare

quare &c. ſed in diuinis quicquid ſubſiſtit, ſubſiſtit per eſſentiam vel ſubſiſtit per eſſentiã vel ſubſtãtiã: quicquid diſtinguitur & eſt incõmunicabile hoc habet per proprietatẽ relatiuã, ergo illud de quo perſona dicitur in diuinis includit eſſentiam & proprietatẽ relatiuam, vt pater & filius & huiuſmodi, quæ & ſi imponantur ad ſignificandum à ſola relatione tamen vt accõmodantur diuinis important totum conſtitutum ex relatione & eſſentia.

18. AD primum argumentum dicendum quòd omne nomen pertinẽs ad perſonas importat relationem vel tanquam id quod formaliter ſignificatur vt pater vel filius, vel tanquã illud de quo dicitur & ſic nomen perſonæ importat relationem quia de relatiuo prædicatur, ſed relationem non ſignat. 19. Ad ſecundum per idem quia illud quod plurificatur in diuinis pertinet ad relationes quantum ad ea in quæ plurificatur & de quibus dicitur, ſed non oportet quòd hoc ſit quantum ad formalem rationem ſignificandi, quia ſicut dictum eſt ſignificatum communis nominis non includit in ſe rationem illorum de quibus dicitur. 20. Ad aliud in oppoſitum dicendũ q̃ Auguſtinus accipit ibi ſubſtantiam pro hypoſtaſi vel ſuppoſito, & non pro eſſentia ſolum, & bene conceſſum eſt quòd nomen perſonæ ſuppoſitum ſignificat: vel hoc dicitur pro tanto quia illud de quo dicitur perſona non ſolum includit relationem ſed etiam cum relatione eſſentiam.

Quæſtio. II.

Vtrum hæc nomina ſubſtantia, ſubſiſtentia, eſſentia, & perſona ſint in diuinis.

Tho. 1. q. 29. ar. 2.

SEcundo quæritur vtrum hæc nomina ſubſiſtentia, ſubſtantia, eſſentia, perſona ſint idem an differant. Et videtur quòd idem ſignificent, quia illa quę vni ſimpliciſsimo conueniunt pœnitus idem ſignificant. Sed hæc omnia nomina vni & eidem ſimpliciſsimo conueniunt, ſcilicet deo, ergo &c.

2. CONTRA illa quæ ſic ſe habent quòd vno plurificato aliud non plurificatur non ſignant pẽnitus idem, ſed perſona plurificatur in diuinis. Similiter ſubſiſtẽtia, non autem ſubſtãtia, vel eſſentia, ergo non ſignant penitus idem.

3. RESPONSIO. hic ſunt tria videnda. Primum eſt quid hæc nomina ſignificent, & à quo imponantur. Secundum erit de conuenientia eorum ad inuicem, & de eorum differentia. Tertium erit quo modo conueniunt diuinis. Quantum ad primum ſciendum quòd hæc nomina eſſentia, ſubſtantia, & ſubſiſtẽtia imponuntur ab his actibus quæ ſunt eſſe, ſubſtare, & ſubſiſtere, eſſe autem eſt quoddam cõmune & non determinat ſibi aliquem modum eſſendi. Subſiſtere autem dicit determinatum modum eſſendi prout, ſcilicet aliquid eſt ens per ſe & non in alio. Subſtare autem idem eſt quod ſub alio ſtare, & inde eſt quòd eſſe dicit illud quod eſt commune omnibus generibus. Subſiſtere autem & ſubſtare dicunt id quod eſt proprium primo prædicamento ſecundum duo quæ ſibi conueniunt, ſcilicet quòd ſit ens in ſe completum & per hoc connenit ei ſubſiſtere, & quod ſubſtet aliis, ſcilicet accidentibus quæ in ſubſtantia habent eſſe, & per hoc conuenit ei ſubſtare, Eſſentia ergo ſignat id cuius actus eſt eſſe. Subſiſtentia id cuius actus eſt ſubſiſtere. Et ſubſtãtia id cuius actus eſt ſubſtare, vnde Boetius in lib. de duabus naturis & vna perſona Chriſti dicit ſic, dicimus hominis eſſentiam quia eſt, ſubſiſtentiam quia nullo indiget, ſubſtantiam quia ſubſtat. & hæc de primo.

4. QVANTVM ad ſecundum, Sciendum eſt quòd ad hos actus qui ſunt ſubſtare, & ſubſiſtere comparatur aliquid dupliciter vel ſicut ſubiectum, vel ſicut principium. Et propter hoc aliqua horum nominum inueniuntur diuerſimode accepta à Boetio. Aliquando enim ſubſtantiam nominat illud quod eſt principium ſubſtandi, & hæc eſt materia quæ eſt primum ſubiectum Et ideo in commento ſuper librum prædicamentorũ dicit quòd hypoſtaſis quæ valet in greco quantum ſubſtantia in latino dicitur materia. Quia etiam principale principium ſubſiſtendi in ſe & non per aliud videtur eſſe forma, vnde inueniuntur quædam formæ per ſe ſubſiſtentes vt anima, & intelligentiæ largo modo accipiendo formam, nunquam autem materia ideo ſecundum Boetium ibidẽ vſioſis, id eſt, ſubſiſtentia eſt forma accipiendo ibi ſubſiſtentiam pro eo quo aliquid ſubſiſtit.

6. Quandoque autẽ accipitur ſubſtantia pro eo quod ſubſtat & ſubſiſtentia pro eo quod ſubſiſtit & hoc eſt ſolum ſuppoſitum in genere ſubſtantiæ, genera enim & ſpecies nec in ſe ſubſiſtũt, nec ſubſtant accidentibus niſi ratione indiuiduorum, de eſſentia autem non ſic eſt, quia ſemper nomine eſſentiæ importatur tota rei natura vel quidditas. vnde Boëtius ſemper ſumit vſiam, id eſt eſſentiam pro tota rei quidditate & non pro parte, vnde dicit ſuper prædicamenta, quòd vſia in compoſitis dicit aggregatum ex materia & forma. Si ergo vnumquodque horum nominum accipiatur vt quo, ſic eſſentia ſignificat totam quidditatem rei, ſubſiſtentia formam partis, ſubſtantia materiam. Et tunc hæc differũt realiter ab inuicem ſicut totum differt realiter à ſuis partibus & ſicut vna pars differt ab alia, & hoc in compoſitis, quia in ſimplicibus non habet hoc locum. Si autem hæc tria ſumantur pro eo cui prædicti actus conueniunt, vt ſubiecto, ſic vnum & idem ſecundum rem dicitur eſſentia inquantum habet eſſe, ſubſiſtentia inquantum habet eſſe tale (ſcilicet aliud non requirens) ſubſtantia inquantum ſubſtat accidentibus, & ſic ſolum differunt ratione in eodem. Nomen autem perſonæ dicit ſuppoſitum intellectualis naturæ cui omnia prædicta conueniunt, ſcilicet eſſe eſſentiam, ſubſtantiam, & ſubſiſtentiam, ratione rei ſubiectæ intentioni ſuppoſiti, & ſic apparet quo modo hæc nomina inter ſe conueniunt aut differunt quod fuit ſecundum.

7. DE tertio ſciendum eſt, quòd inter hæc nomina, nomen eſſentiæ propriiſsimè deo conuenit quantum ad id quod ſignat, & quantum ad id à quo ad ſignificandum impoſitum eſt, quãtum ad id quod ſignificat, quia illud de ſe non contrahitur ad certum genus, ſed omne genus excedit, ſicut ens. Et ideo propriè deo conuenit qui ad nullum genus limitatur: Item quantum ad id à quo imponitur: Imponitur enim ab eſſe quod propriiſsimè deo conuenit, vt oſtenſum fuit prius. 8. diſt. ideo dicit Boëtius libro de duabus naturis, quòd deus maximè eſt eſſentia. Et Auguſtinus. 7. de trinitate dicit quòd deus verè ac propriè dicitur eſſentia, ita vt fortè oporteat ſolum deum eſſe eſſentiam. Nomen etiam ſubſiſtentiæ propriè ſoli deo conuenit. Subſiſtit enim aliquid quod vt poſsit eſſe alio non indiget. Iſtud etiam maximè deo cõuenit. Et ideo deus proprie eſt ſubſiſtentia. Subſtantia autem quantum ad id à quo imponitur deo non conuenit, quia deus nulli accidenti ſubiectiuè ſubſtat, licet omnibus ſubiectis præbeat effectiuè q̃ ſubſtent accidentibus ſuis: Sed quia id ad quod ſignificandũ imponitur eſt natura per ſe ſtans, ideo nomen ſubſtantiæ in diuinis ſumitur pro eo quod ſignat, & non pro eo à quo imponitur ad ſignificandum: nomen autem perſonæ quantum ad id quod ſignificat reperitur in diuinis. Significat enim ſuppoſitum naturæ intellectualis, hoc autem eſt in diuinis, quare &c. 8. Ad primum argumentum patet reſponſio, hæc enim omnia nomina, licet differant in compoſitis ſecundum vnam eorum acceptionem, tamen in deo & ſubſtantiis ſimplicibus ſola ratione differunt. In compoſitis autem non differunt niſi ratione tantum ſecundum quòd ſumuntur pro eo quod eſt ſubſtat, & ſubſiſtit.

9. Ad argumentum quod eſt in oppoſitum dicendum quòd cõcludit verum in hoc quòd perſona quæ multiplicatur in diuinis includit in eo de quo dicitur aliquid quod non eſt omnino idem ſecundum rem vel ex natura rei cum eſſentia, vel ſubſtantia, ſcilicet relationem ratione cuius plurificatur perſona in diuinis, & non eſſentia vt infrà apparebit, ſicut pluries dictum fuit ſuprà. Et quantum ad hoc nomen perſonæ in diuinis differt à nomine eſſentiæ & ſubſtantiæ.

Diſtinctio. XXIIII.

Sententia huius diſtinctionis in generali & ſpeciali.

HIc diligenter inquiri oportet. Superius determinauit magiſter de diuiſione & multiplicitate diuinorum nominum. Hic verò intendit quærere de nominibus ſignificantibus vnitatem, & pluralitatem in deo qualiter accipiãtur. Et diuiditur in duas. Primo determinat de iſtis nominibus ſecundum ſe. Secũdo determinat de his in cõparatiõe ad hoc nomẽ perſona. Secunda incipit ibi in principio. 25. diſt. præterea conſiderandum eſt. Prima pars eſt præſentis lectionis. Et diuiditur in tres. Primo mouet ſuam dubitationem. Secundo ſoluit & ſolutionem ſuam declarat in omnibus huiuſmodi nominibus. Tertiò excludit quandam obiectionem circa determinata. Secunda ibi. hic diligenter. Tertia ibi, ſed non eſt prætermittendum, hæc eſt ſententia lectionis in generali. 2. In ſpeciali verò ſic procedit magiſter, & quærit primo cum in diuinis nulla ſit diuerſitas vel multiplicitas, vel ſingularitas quid nomina importantia multitudinem & pluralitatem, vel diſtinctionem in diuinis ſignificent. Si enim verè de deo dicuntur, videntur ſua ſignificata in diuinis ponere. Poſtea reſpondet & dicit quòd ſignificata iſtorum nominum in diuinis non ſunt ad ponendum aliquid. Sed potius ad remouendum aliquid ſunt introducta, & hoc declarat. Cùm enim

dicitur

dicitur vnus deus, vel vnus pater, nulla quantitas vel numerus in deo ponitur, ſed pluralitas, vel multitudo excluditur. Similiter cùm dicitur pluralitas perſonarũ non multitudo ponitur, ſed ſingularitas & ſolitudo tollitur. Item cùm dicimus tres perſonas negamus vnam ſolam vel duas ibi ſimpliciter in nomine trinitatis & diſtinctionis non diuerſitatẽ in deo ponimus, ſed commixtio & confuſio remouetur. Vltimo opponit per Iſid. quòd trinitas poteſt dici multipliciter. Et ſoluit dicens quòd Iſidorus nomine multiplicitatis non diuerſitatem, ſed numerũ perſonarum vult intelligi. Et in hoc terminatur ſententia in ſpeciali.

Quæſtio. I.
Vtrum termini numerales ponant aliquid in diuinis.

Thom. 1. q. 30. ar. 3.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur vtrum numerales termini ponant aliquid in diuinis, & videtur quòd non, quia ſi ponerent aliquid non ponerent niſi rem ſui generis, ſed iſtam non ponunt cùm quantitas non ſit in diuinis ſecundũ ſuũ genus, ergo &c. Ad idem eſt quod dicunt Hilarius & magiſter in litera.

2. SED contra. ſi termini numerales nihil ponant in diuinis, ſed ſolum inducantur ad remouendum vt per vnitatem remoueatur pluralitas, & per pluralitatem vnitas, tunc eſt remotio remotionis & quædam circulatio quod eſt inconueniens, quare &c.

3. RESPONSIO. hic videnda ſunt tria. Primum eſt, vtrum tales termini ponant aliquid in diuinis. Secũdum eſt. dato quòd ſic modo quo exponetur vtrum ſubſtantiam dicant an relationẽ. Tertium eſt quæ & qualia dictorum nominum debeant recipi in diuinis.

4. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd non eſt intentionis quærere vtrum tales termini ponant aliquid in diuinis quod ſit realiter diuerſum ab eſſentia diuina, quia certũ eſt quòd non, aliàs in diuinis eſſet cõpoſitio maximè ſi illud additum eſſet abſolutum: nec eſt ſenſus quæſtionis quærere vtrum tales termini includant aliquid poſitiuum, quia certum eſt quòd ſic, ſaltem denominatiuè, includũt enim denominatiuè entitates rerum ſuper quas fundantur. vnum enim dicit ens indiuiſum, multa verò, entia diuiſa, vel diſtincta. Sed quæſtio eſt vtrum formalis ratio illorum nominum ſit poſitiua, an priuatiua. Et quãtum ad hoc aliquid eſt dicendum de vno, & aliquid de multo. 5. De vno enim prout recipitur in diuinis dicendum eſt quòd ratio eius eſt priuatiua. Non enim recipitur in diuinis vnum quod eſt principium numeri in quantitate, quia ſicut in deo non eſt quantitas, prout dicit ſpeciale prædicamentum, ſic nec vnum in quantitate quod eſt principium numeri, ſed eſt ibi tantum vnum quod cõuerti poteſt cum ente, cuius ratio eſt priuatiua, quia conſiſtit in indiuiſione, vt patet ex decimo metaphy. vbi dicitur quòd vnum quod conuertitur cum ente & multitudo ei correſpondens opponuntur priuatiuè ſicut indiuiſibile diuiſibili, vel indiuiſum diuiſo. 6. Ad cuius declarationem ſciendum eſt quòd vnum quod conuertitur cum ente nullam naturam poteſt addere ſuper ens, quæ ſit alia realiter ab ente, quia ens omnia includit. Et ideo quicquid eſt præter ens eſt non ens, vel nihil. Item nec poteſt dicere aliquam ſpecialem naturam ſub ente, quia vel eſſet ſubſtantia, vel quantitas, vel qualitas, & ſic de aliis prædicamentis. Hoc autem non eſt verum, quia vnitas conuenit omnibus his & non per aliquid eis additũ quod non eſſet ſi diceret alterum ſolum, quare &c. Nec poteſt dicere ſolum idipſum quod ens & ſub eadem ratione, quia eſſet negatio dicendo ens vnum quod non eſt verum. Neceſſe eſt ergo, quòd dicat aliquam rationem circa ens. Et illa eſt ratio indiuiſionis quę eſt ratio priuatiua, vnde vnum idem eſt quod indiuiſum. Quod autem dicitur quòd vnum non addit ſuper ens niſi rationem, hoc non eſt intelligendum de ratione quam format intellectus ſolus vt ſunt ſecundæ intentiones. Sed de ratione quę eſt conditio per ſe concomitans quamlibet naturam entis, vel rei. Talis enim ratio eſt indiuiſio importata per vnũ, quia ab eodem res habet eſſe & eſſe vnum ſiue indiuiſum. Et hoc modo vnum propriè competit deo, quia ſicut dictum eſt ſicut vnumquodque ſe habet ad eſſe ita ad eſſe vnum. Sed deo maximè eſſe cõpetit, ergo & eſſe vnũ.

Tho. 1. q. 31. ar. 1. et io metha.

7. De multo autem & aliis nominibus, ſicut ſunt tres, quatuor, & huiuſmodi, Eſt notandum quòd ſicut eſt duplex vnitas, vna quę eſt principium numeri, quę non reperitur in diuinis, alia quæ conſequitur ens quam in diuinis reperimus, ſic etiam eſt duplex multitudo. vna materialis quæ ſit ſecundum diuiſionem continui, & hæc eſt numerus qui eſt de genere quãtitatis ſicut & vnum quod eſt principium eius, nec reperitur in diuinis propter duo. Primo eſt, quia omnis talis multitudo maior eſt qualibet ſua parte etiam in perfectionibus eſſentialibus ſicut & continuum ex cuius diuiſione cauſatur. Secundo, quia vnitates talis multitudinis differunt eſſentialiter ſicut partes continui. 8. Alia eſt multitudo quæ eſt de tranſcẽdentibus, & reperitur in diuinis ſicut & eſſe vnum quod conuertitur cum ente, & de hac dicunt quidam quòd eius formalis ratio eſt priuatiua. Dicunt enim quòd ſicut formalis ratio vnius completur per indiuiſionem circa rem quæ dicitur vna ita ratio multitudinis completur per rationem indiuiſionis circa vnamquanque naturam rerum quæ dicuntur multæ, & per rationem negationis per quam vna dicitur non eſſe altera, ita quòd ratio indiuiſionis circa vnamquanque partem multitudinis, & ratio negationis (vt vna non ſit alia) compleant rationem multitudinis. 9. Iſtud autem non videtur bene dictum propter duo. Primum eſt, quia quæcunque opponuntur adinuicem oppoſitione priuatiua neceſſe eſt rationem vnius eſſe poſitiuam, & alterius priuatiuam, ſed vnum quod conuertitur cum ente, & multitudo ei correſpondens opponuntur priuatiuè. vt patet ex. 4. metaphy. ergo cum ratio vnius ſit priuatiua oportet quòd ratio multitudinis ſit poſitiua. Alioquin non opponerẽtur, ſicut habitus & priuatio. 10. Secundo, quia non eſt verum quod aſſumitur, ſcilicet quòd ratio multitudinis conſiſtat in ratione indiuiſionis circa ea quæ dicuntur multa, immò conſiſtit in ratione diuiſionis vel diſtinctionis eorum quæ dicuntur multa. Oppoſitorum enim oppoſitæ ſunt rationes. Si ergo ratio vnius eſt ratio indiuiſibilis & indiſtincti oportet quòd ratio multi ſibi oppoſiti ſit ratio diuiſibilis vel diſtincti, vnde non per hoc ſunt aliqua multa formaliter quòd quodlibet eorum eſt vnum vel indiuiſum, ſed per hoc q̃ habent diſtinctionem adinuicem ad quod ſequitur quædã negatio, ſcilicet q̃ vnum non eſt aliud, quæ non eſt formaliter ratio multitudinis, ſed quoddam concomitans, & ſic patet primum.

& Infra, Alias eo

11. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd vel quæritur de ſignificato, vel de his quibus ſignificatum conuenit & de quibus dicitur ſi de ſignificato, ſic patet quòd nomina hæc nõ ſignificãt, nec ſignificare videntur, eſſentiam nec relationem, ſed ſolum important diſtinctionem, vel indiſtinctionem, circa totam naturam entis, ſubſtantiæ, & accidentis vt ſtatim dictum eſt. Si verò quæratur de his de quibus nomina prædicantur, dicendum ſic. quòd in diuinis vnum prædicatur tam de ſubſtantia quàm de relationib us, multum autem, & omne nomen ad multitudinem pertinens non dicitur realiter niſi de relationibus & de iis quæ relationem includunt. 12. De vno patet ſic. quia cuicunque conuenit eſſe indiuiſum eidem conuenit eſſe vnum, ſed tam eſſentiæ quàm relationi conuenit eſſe indiuiſum. Sicut enim eſſentia diuina eſt indiuiſa in ſe, ita paternitas, ergo tam eſſentiæ quàm relationibus conuenit eſſe vnam. De multo autem & de aliis nominibus ad multitudinẽ pertinentibus, ſicut tres, quatuor, & huiuſmodi quòd ſolum dicantur de relationibus & relationem importantibus, ſimiliter patet, quia omnia talia diſtinctionem important. Sed in diuinis non eſt diſtinctio quo ad eſſentiam, ſed ſolum quo ad relationes vel ea quæ relationẽ important, quare &c. & ſic patet ſecundum.

13. QVANTVM ad tertium ſciendum quòd cum in diuinis ſit vnitas eſſentiæ & pluralitas perſonarum, ideo illa nomina cauenda ſunt in diuinis quæ diſtingunt eſſentiam, vel confundunt perſonarum diſtinctionem. illa autem nomina quæ important diuerſitatem, vel pluralitatem conſequuntur ens, ens autem dicitur de omnibus entibus per attributionem ad primum ens quod eſt ſubſtantia. Et ideo vel de virtute vocabuli vt quidam dicunt, vel ſaltẽ ex accõmodatione vſus (vt verius credo) ens per ſe ſumptũ dicitur de ſubſtantia ſolum. De aliis autem dicitur cum determinatione ad hoc pertinente. Eodem modo dicendum eſt de illis quæ cõſequuntur ens ſicut multum, & nomina ad multitudinem pertinentia, ſiue in ſpeciali, vt tres, quatuor, ſiue in generali vt diuiſum & diſtinctum, & ſimilia. Hæc enim per ſe ſumpta dicunt ex accommodatione vſus multitudinem in ſubſtantia ſub tamen determinatione dicunt multitudinem pertinentem ad illud genus ad quod determinatio erit, propter quod hæc nomina per ſe ſumpta non debent recipi in diuinis cùm dicant multitudinem in ſubſtantia, cum determinatione autem poſſunt recipi vt dicẽdo multa ſuppoſita, vel tres perſonæ, aliud ſuppoſitum, vel alia perſona, & ſic de aliis.

14. AD primum argumentum dicendum eſt quòd termini numerales pertinentes ad genus quantitatis non recipiuntur in diuinis, quia nulla res eſt ibi de genere quantitatis, ſed termini importantes multitudinem quæ eſt de tranſcendentibus quæ non addit aliquam rem ſuper ens bene recipiuntur in diuinis, nec ponunt aliquid ſuper diuinam eſſentiam, & diuinas perſonas & relationes niſi rationem diſtinctionis talis, vel talis quæ eſt ratio poſitiua, licet non ſit alia res. Per idem patet ad auctoritatem Hilarij & magiſtri in litera, propter hoc enim dicũtur negatiuè, quia

quia nõ ponunt rẽ aliquam ſuper id de quo dicuntur ratio tamẽ ſignificandi ipſorum eſt poſita. 15. Ad argumentũ in oppoſitum bene concludit quia ſecundum philoſophum quarto metaphyſicæ,vnum & multa priuatiuè opponuntur. Et ideo ſi quodlibet diceretur priuatiuè quodlibet priuaret ſuum oppoſitum, & per conſequens ſeipſum & eſſet circulatio.

Quæſtio. II.

Vtrum vnum de genere quantitatis addat aliquid vltra vnum quod conuertitur cum ente, & quid ſit illud.

Th.1.q.11.ar.1.ad.1.

SEcundo quæritur de vno quod eſt principium numeri quod eſt de genere quantitatis vtrum ad aliquid ſuper ens, & vnum quod conuertitur cum ente. Et quid ſit illud. Et videtur quòd illud ſit ratio mẽſurę. Primo per Ariſtotelem. 4. metaphi. qui dicit quòd vnum quod eſt principium numeri & numerus opponuntur. ſicut menſura & menſuratum, ergo in ratione vnius quod eſt principium numeri includitur ratio menſuræ. 2. Item ſicut ſe habet numerus qui eſt de genere quantitatis ad multitudinem quæ eſt de tranſſcendẽtibus, ita ſe habet vnum in quantitate ad vnum quòd conuertitur cum ente. Sed numerus qui eſt de genere quantitatis addit ſupra multitudinem quę eſt de tranſſcendẽtibus rationẽ menſurati. Eſt enim numerus multitudo menſurata per vnum vt patet ex quarto metaphyſicę,ergo vnum quod eſt principium numeri addit ſupra vnum quod conuertitur cum ente rationem menſuræ.

3. CONTRA, menſura eſt in genere relationis. Sed vnum quod eſt principium numeri non eſt in genere relationis ſed quãtitatis, ergo vnum quod eſt principium numeri non addit ſuper vnum quod conuertitur, cum ente rationem menſurę. Conſequentia probatur quia vnum quod eſt principium numeri non addit per ſe ſuper vnum quod conuertitur cum ente niſi rem ſui generis.

4. RESPONSIO. primo dandus eſt hic intellectus quæſtionis,& poſtea procedetur ad eius diſcuſsionem. Quantum ad primum ſciendum quòd intellectus quæſtionis non poteſt eſſe ille quem verba quæſtionis prætendunt ſcilicet quid ad vnũ quod eſt principium numeri ſupra ens & vnum quod conuertitur cum ente,quia nec tale vnum, nec quodcunque aliud poteſt aliquam rem addere ſuper ens vt dictum fuit in precedente quæſtione. Sed iſte eſt intellectus, ſcilicet quid dicat vnum quod eſt principium numeri ſub ente. Et iſtud quandoque vocatur additio ſicut dicimus quòd homo addit rationale ſuper animal.

5. Hoc ſuppoſito eſt multiplex modus dicendi circa quæſtionem propoſitam vnus quidẽ eſt quòd vnum quod eſt principium numeri non contrahit directè vnum quod conuertitur cum ente ſed contrahit ipſum ens,ſicut album,vel homo,vnum enim quod eſt principium numeri non dicitur priuatiuè, ſicut vnum quod conuertitur cum ente propter quod non directè contrahit ipſum Sed dicitur poſitiuè, Eſt enim ſpeciale quoddam ens ſub ente cõmuni. Et hoc eſt ipſum quantum. Dicunt enim iſti quòd quantitas dupliciter perficit ſuum ſubiectum etiam poſitiuè vno modo ſecundum ſe & abſolutè,& ſic quantitas dicitur vnitas,& quãtum vnum,Alio modo perficit ipſum per comparationem ad partem. Et ſic dicitur continuum ita quòd ratio vnius quod eſt principiũ numeri non conſiſtit in indiuiſione ſed in eſſe tale. ſcilicet in eſſe quantum abſolutè propter quod eſt ratio poſitiua ſub ente, quia ratio quanti directè contrahit ens commune, & non vnum quod cum ente conuertitur niſi per accidens & indirectè.

6. Sed hæc poſitio deficit, primo quia abſque vlla probatione aſſumit quòd vnum quod eſt principium numeri ſit ipſum quantũ ſecundũ abſolutã rationẽ ipſius quanti & ecõuerſo, hoc enim non videtur, tum quia eſſet nugatio dicẽdo vnum quantum quia eſſent nomina penitus ſynonyma ſignificantia penitus idem ratione & re quod non eſt verum, tum quia quantitas non dat eſſe multa niſi quia diuerſa, ergo non dat eſſe vnum niſi inquantum indiuiſa, ergo quantum ſecundum ſe & abſolutè non habet rationem vnius,ſed quia indiuiſum. Secundo deficit in hoc quòd dicit quòd quantum poteſt perficere ſuum ſubiectum ſecundum ſe & abſolutè vel in ordine ad partes. Impoſsibile eſt enim quòd quantum ſic perficiat ſuum ſubiectum abſolutè quòd hoc ſit abſque ordine ad partes quod probatur ſic. Illud quod nõ poteſt intelligi abſque ordine ad partes non poteſt aliud perficere circunſcripto hoc ordine, ſed quantum non poteſt intelligi ſine ordine ad partes cum hoc ſit de ſua formali & diffinitiua ratione,dicente philoſopho quinto metaphyſicæ. quod quantum eſt quod eſt diuiſibile in ea quæ in ſunt, & hęc eius ſunt partes ſine quibus impoſsibile eſt quantum intelligi, quare &c. Vnde probabilius diceretur quòd quãtum ſecundum quòd continuum eſt vnum quàm quòd ſit vnum ſecundum quòd quantum abſolutè, quia quæcunque ſunt ſibiinuicem continua ſunt vnum,non autem quæcunque ſunt quanta, quia poſſunt eſſe inter ſe diuiſa & ſic plura & non vnum. Veruntamen nec illud eſſet ſimpliciter bene dictum quia licet omne continuum ſit vnum & econuerſo, prout nunc loquimur de vno, tamen ex alio formaliter dicitur continuum,ſcilicet quia partes eius copulantur ad vnum terminum & hæc eſt ratio poſitiua,& ex alio dicitur vnum ex hoc ſcilicet quòd partes eius non ſunt diuiſæ vel ſunt indiuiſæ quæ eſt ratio priuatiua. 7. Alius modus dicendi eſt quod vnum quòd eſt principium numeri addit ſuper vnum quod conuertitur cum ente aliquid realiter diuerſum, quod declaratur ſic,quia vt iſti dicunt in rebus materialibus eſt duplex terminatio ſcilicet eſſentialis, quæ eſt per formam ſubſtantialem ſecundum quam res ſic eſt hæc,puta homo vel aſinus quòd non ſit alia & accidentalis quæ eſt per quantitatem ſecundum quam determinationem res oſtenditur tanta quòd nec maior, nec minor ſecundum primam terminationem attenditur vnitas quæ conuertitur cum ente, ſed ſecundum aliam attenditur vnitas quæ eſt principium numeri. Ex quo arguitur ſic. Sicut ſe habet terminus eſſentialis ad terminum accidentalem, ita ſe habet vnum quod conuertitur cũ ente ad vnum quod eſt principium numeri, ſed terminus eſſentialis & accidentalis differunt realiter, puta ſubſtantia & quantitas, ergo vnum quod conuertitur cum ente & vnum quod eſt principium numeri differunt realiter propter quantitatẽ quia addit vnum quod eſt principium numeri ſuper ſubſtantia. 8. Sed nec iſtud eſt bene dictũ, quia impoſsibile eſt vt dictũ fuit in principio quæſtionis quod alibuid addat ſuper ens, & vnum quod conuertitur cum ente, quia aliquid addat naturam realiter ab ente & vno diuerſam,quod patet ſic,quia quandocũque aliqua ſe habent ſicut ſuperius & inferius per ſe & eſſentialiter ordinata quicquid importatur per inferius totum clauditur in ambitu ſuperioris. Sed omne quod eſt in aliqua natura ſiue accidens ſiue ſubſtantia,ſe habet ad ens, & ad vnum quod conuertitur cum eo, ſicut inferius ordinatum per ſe & eſſentialiter ad ſuum ſuperius,ergo quicquid importatur per quamlibet naturam ſubſtantiæ vel accidẽtis totum per ſe clauditur in ambitu vnius & entis. Et ita non addit naturam nouãm,ſed communem determinat. 9. Nec valet ratio quam adducunt,fundatur enim ſuper falſum,ſcilicet quòd vnitas quæ conuertitur cum ente ſolum attendatur ſecundum determinationem & indiuiſionem quæ eſt ſecundum formam ſubſtantialem. Hoc enim non eſt verum,quia ſicut ens non dicitur ſolum de ſubſtantia,ſed etiã de accidentibus, ſic indiuiſio in natura entis importata per vnũ ſe extendit ad terminationem & indiuiſionem in quacunque natura ſubſtãtiæ & accidentis. Quod ergo dicitur quòd ſicut ſe habet terminus eſſentialis ad accidentalem,ita ſe habet vnum &c. Dicendum quòd ſi accipiatur eſſentiale pro eſſentia ſubſtantiæ, vel formæ ſubſtantialis falſum eſt,quia non ſic ſe habet vnum in quantitate quod eſt principium numeri ad vnum quod conuertitur cum ente ſicut ſe habet accidens ad ſubſtantiam quod ſe habet vt quoddam ens ab ea eſſentialiter diſtinctum, ſed ſicut ſe habet accidens ad ens communiter ſumptum. In illo tamen ſenſu procedit ratio vt apparet ex ſuppoſitione minoris propoſitionis propter quod non valet. Si autem ſumatur eſſentiale pro eſſentia communiter dicta tunc maior eſt vera ſed minor falſa,quia terminus accidentalis non differt ab eſſentiali communiter ſumpto. ſed includitur in ipſo ſicut ſuperius in inferiori.

10. Alius modus dicendi quòd vnum quod eſt principium numeri nõ addit ſuper ens,& vnum quod cõuertitur cum ente rem aliquã ſed rationem duplicẽ priuatiuã ſcilicet & poſitiuã,priuatiuam quia ſicut vnum communiter dictum dicit priuationem diuiſionis generaliter in quacũque natura,ſic vnum quod eſt principium numeri dicit indiuiſionem in quãtitate continua & vlterius addit rationem poſitiuam ratione fundamẽti huius priuationis ſcilicet ratione quãtitatis. Et illa ratio eſt ratio menſuræ. Quod probatur primo per Ariſtotelem. 4. metaphyſicæ. qui dicit quod numerus & vnum quod eſt principium numeri opponũtur ſicut menſura & menſuratum. Secũdo quia quãdo quæritur quot ſunt homines & reſpõdetur quòd eſt vnus non eſt ſenſus tãtum quòd homo qui eſt ibi ſit indiuiſus, immo ly vnus dicit diſcretam menſuram ſecũdum quam aliqua menſurantur, vt ſunt tot ſicut quæritur per quot. Vnum ergo quod eſt principium numeri addit rationem menſuræ diſcretę. 11. Hæc autem opinio duo dicit. Vnum autem eſt ſatis clarum multum dubium. Clarũ eſt quòd vnum quod eſt principium numeri qui eſt de genere quãtitatis dicit indiuiſionem in quantitate ſpecialiter ſicut vnum quod cõuertitur cum ente dicit indiuiſionem in natura

tura entis vniuerſaliter, quod patet quia ratio ſuperioris ſaluatur in quolibet inferiori licet cõtracta, ſed vnũ quod cõuertitur cum ente eſt ſuperius ad vnum quod eſt ſolum in quantitate (ſicut ens eſt ſuperius ad quantitatem) vt enim tale ens, ſcilicet quantitas ſe habet ad ens commune, ſic vnum in quantitate ad vnum in ente, ergo ratio vnius in ente ſaluatur in ratione vnius in quantitate, ſed contracta. Eadem ergo indiuiſio quæ ſumpta vniuerſaliter eſt formalis ratio vnius quod conuertitur cum ente ipſa ſumpta ſpecialiter in tali natura (ſcilicet in quantitate) eſt ratio vnius quod eſt principium numeri. 12. Sed tunc eſt dubitatio, quare indiuiſio in quantitate facit ſpeciale vnum ſub ente & ſecundum ſpeciale nomen quod dicitur vnum quod eſt principium numeri: in aliis autem generibus puta in ſubſtantia, vel qualitate, indiuiſio non facit ſpeciale vnum & ſecundum ſpeciale nomen. Et dicendum eſt quòd indiuiſio in quolibet genere facit ſpeciale vnũ ſub vno quod conuertitur cum ente, ſed non ſortitur ſpeciale nomen ſecundum communem vſum loquendi, ſed ſolum vnum in quantitate. Cuius ratio eſt, quia omnis vnitas opponitur multitudini, propter quod in illo genere in quo inuenitur vltra alia genera ſpecialis ratio multitudinis, rationabile eſt quod inueniatur ſpecialis ratio vnitatis, ſed in genere quãtitatis inuenitur ſpecialis ratio multitudinis vltra alia genera, ergo &c. Maior patet, ſed minor probatur, quia in aliis generibus à quantitate (excluſa quãtitate) non eſſet multitudo differentium, niſi ſecundum ſpecies quæ eſt multitudo formalis, ſaltem in his quæ ſunt per cauſas naturales, quicquid ſit de his quæ immediatè poſſunt fieri à deo ſolo vt angeli: de quibus quæretur in. 2. lib. di. 3: In quãtitate autẽ & in materialibus ratione quantitatis inuenitur noua multitudo ſub eadem ſpecie eorum quæ ſolo numero differunt, propter quod vnũ in quantitate ſortitur ſpeciale nomen diciturque vnum quod eſt principium numeri. 13. Secundum autem quod ponitur in hac opinione, ſcilicet quòd vnũ quod eſt principium numeri addit ſuper vnum quod conuertitur cum ente rationem menſuræ, poteſt intelligi dupliciter. vno modo quòd ratio menſuræ eſſentialiter & intrinſecè pertineat ad rationem vnius quod eſt principium numeri. Alio modo quòd ſit proprietas vel habitudo cõſequens tale vnum, fundata in ipſo. Si primo modo ſicut iſti videntur intelligere, ſic non poteſt eſſe verum. quod probatur ſic. illud quod eſt relatiuum ſecundum eſſe, & non ſolum ſecũdum dici, non poteſt eſſe conſtitutiuum alicuius abſoluti, ſed menſura vel ratio menſuræ eſt relatiuum ſecundum eſſe & non ſolum ſecũdum dici, ergo non poteſt eſſe conſtitutiua vnius quod eſt principium numeri, quod eſt quoddam realiter abſolutum in genere quãtitatis. maior patet, quia relatiuum ſecundum eſſe eſt ipſemet reſpectus vel ratio quæ pertinet ad genus relationis, & ideo non poteſt intrinſecè & eſſentialiter pertinere ad rem alterius prædicamenti, ſed relatiuum ſecundum dici non eſt ipſe reſpectus, ſed eſt fundamẽtum eius, & ideo poteſt pertinere ad aliud genus, vt patet de ſciẽtia quæ refertur ad ſcibile, & tamen eſt in genere qualitatis. Minor ſimiliter patet, ſcilicet quòd menſura dicit relatiuum ſecundum eſſe & non ſecundum dici, quia illa nomina ad quæ vltimo fit ſtatus & reſolutio in inquirendo de relationibus ſunt nomina relationum vel relatiuorũ ſecundum eſſe & non ſecũdũ dici. verbi gratia ſi quæratur quo modo refertur album ad albedinẽ reſpondebitur quòd ſicut ſimile ſimili. Sed ſi quæratur vlterius quo modo refertur ſimile ſimili, reſpondebitur quia eſt ſimile & ratione ſimilitudinis, & hic eſt ſtatus, quia ſimilitudo eſt eſſentialiter relatio & ſimile relatiuum ſecundum eſſe. Si enim nomina eſſent relatiuorum ſecundum dici adhuc vlterius poſſet quæri de rationibus referendi, ſed ad menſuram & menſurabile fit reſolutio & ſtatus inquirendo de relationibus. Si enim quæratur quare ſcientia referatur ad ſcibile reſpondebitur quòd pro eo quòd ſcientia menſuratur ſcibili & ſcibile eſt menſura ſcientiæ. Si quæratur vlterius quare menſura & menſurabile adinuicem referantur nulla alia ratio eſt qua formaliter referãtur niſi illa quæ per nomina importatur & in ipſa eſt ſtatus. Similiter in propoſito, ſi quæratur quare vnum quod eſt principium numeri referatur ad multa, reſpondebitur quoniam vnum eſt menſura & reliquum menſurabile. Sed ſi vlterius quæratur quare menſura & menſurabile referuntur non eſt dare aliam formalem rationem, niſi illam quę importatur per nomina quæ eſt eſſentialiter quædam habitudo vel relatio, quare &c. 14. Si autem intelligatur ſecundo modo ꝙ eſſe menſuram eſt quædam habitudo vel proprietas conſequens vnum & fundata in ipſo, ſic habet veritatẽ, quia multitudo quantitatis diſcretę habet menſurari per vnum inquantum vnum aliquotiens ſumptum reddit multitudinem totam, & hæc eſt proprietas conſequens vnum non conſtituens ipſum, & ad hunc ſenſum loquitur philoſophus. 4. metaph. quòd vnum & multa in genere quantitatis opponuntur ſicut menſura & menſurabile, & non quod eſſe menſuram & menſurabile ſint de ratione intrinſeca vnius & multitudinis. 15. Et per hoc patet ſolutio ad illud per quod iſti primo probant ſuum propoſitum. Ad aliud quod dicunt ſecundo, ſcilicet quando quæritur quot homines ſunt in domo, & reſpondetur quòd vnus non eſt ſenſus tantum ꝙ homo qui eſt ibi indiuiſus ſit, immo ly vnus dicit diſcretam menſuram ſecundum quam aliqua menſurantur vt ſunt tot. Dicendum quòd ly vnus de principali ſignificato non dicit menſuram, ſed ſolum connotat tanquam rationẽ cõcomitantem, quod patet, quia ſi reſpondeatur ꝙ ſint tres ly tres dicit aliquid cui competit eſſe menſuratum vel eſſe menſurabile. Sed tamen neutrum horum includitur in ſignificato huius quod eſt tres: ſolum enim ſignificatur quot ſunt, quorum enim per ſe & eſſentialiter ineſt numero qui eſt quantitas diſcreta, ſicut quantum, continuo quod eſt quantitas prima, tamen ex conſequenti datur intelligi quòd ſunt menſurabiles vel menſurati. non enim ſunt idem quotum & menſurabile niſi ſicut fundamentum & relatio conſequens. Et eodem modo ly vnus cum reſpondetur ad quæſtionem factam de numero importat ꝙ ſit aliquid multitudinis, & in hoc dicit aliquid poſitiuum cui competit ratio menſuræ reſpectu multitudinis, ſed tamen non eſt de ſignificato eius, non enim ſunt idem eſſe aliquid numeri & eſſe menſuram eius niſi ſicut fundamentum & relatio ſequens.

16. PATET ergo quid dicit vnum quod eſt principium numeri, ſub vno quod cõuertitur cum ente, quia dicit ſpecialem indiuiſionem in natura quantitatis, & vltra hoc dicit aliquid numeri & in hoc dicit aliquid poſitiuum, quod competit ei ratione fundamenti ſui, rationem autem menſuræ non importat niſi extrinſecè.

17. AD primum argumentum dicendum quòd licet vnum quod eſt principium numeri ſit menſura, tamen in hoc non conſiſtit ratio vnius, ſed eſt proprietas conſequens ipſam vt dictum eſt.

18. Ad ſecundum dicendum quòd eſſe menſuratum non dicit differentiam eſſentialem numeri, ſed eam circunloquitur cum ſit quædam proprietas conſequens, &c.

Sententia huius diſtinctionis primo in generali. Diſt. XXV.

PRæterea conſiderandum eſt, &c. Superius magiſter determinauit de terminis numeralibus ſecundum ſe. In parte iſta determinat de eiſdem vt adducuntur in diuinis huic nomini quod eſt perſona. Et diuiditur in tres partes. Primo enim mouet quæſtionem. Secũdo obiicit ad alteram partem. Tertio ſoluit. Secunda ibi. perſona enim. Tertia ibi. Quibuſdam videtur. Et vltima diuiditur in duas. Primo ponit quorũdam ſolutionem & eam improbat. Secundo ponit ſuam ſolutionem. Secunda ibi. Sciendum eſt ergo. Et hæc vltima diuiditur in quatuor. Primo enim ſoluit quæſtionem de terminis numeralibus. Secundo reſpondet ad obiectionem in contrarium factam. Tertio ſoluit quæſtionem in terminis particularibus. Quarto ex dictis concludit quandam ſolutionem. Secunda ibi. & hic ſenſus adinuatur. Tertia ibi. nunc inſpiciamus. Quarta ibi. ex prædictis colligitur. hæc eſt diuiſio in generali.

2. In ſpeciali verò ſic procedit magiſter & quærit primo cum dicitur pluraliter pater & filius & ſpiritus ſan. qui ſunt tres perſonæ vel cũ dicitur alia eſt perſona patris, alia filij, alia ſpiritus ſancti, quid ſignificet ibi nomen perſonæ. Si enim ſignificet eſſentiam, ergo in eſſentia eſt aliqua diuerſitas vel pluralitas. Si verò non ſignificet eſſentiam, ergo variatur ſignificatio perſonæ in ſingulari & in plurali. Deinde obiicit ad aliam partẽ, ſcilicet ꝙ tam in ſingulari quàm in plurali eſſentiam ſignificet, ꝙ enim ſignificet eſſentiam in ſingulari probat ex his quæ iam dixerat, quòd autem in plurali ſignificet eſſentiã probat duabus rationibus, & eſt prima Aug. quæ talis eſt. Cum dicimus tres perſonas ſignificamus illud quod eſt commune patri, filio & ſpiritui ſanc. ſed nihil eſt cõmune eis niſi eſſentia, ergo nomine perſonæ pluraliter ſumptæ ſignificatur eſſentia. Secunda ratio talis eſt, quid de eſſentia interrogat, ſed nomen perſonæ reſpondetur interrogationibus factis per quid eſt. quærentibus enim quid tres reſpondemus quòd tres perſonæ, ergo nomen perſonæ in plurali ſignificat eſſentiã. Poſtea ſoluit ſecundum aliorum opinionem. Solutio autem iſtorum erat quòd hoc nomen perſona in plurali ſignificat eſſentiam propter multas auctoritates Aug. quæ dicunt ꝙ perſona ſignificat eſſentiam non tamen ſequitur quòd tres ſint eſſentiæ, ſed ꝙ pater & filius & ſpiritus ſanctus ſint tres habentes illud commune quod eſt eſſentia. Et ſimiliter cum dicitur alia eſt perſona filij &c. id eſt alius eſt pater à filio quorum vterque eſt perſona. Sed magiſter hoc improbat inducendo alium modum loquendi quem non poſſunt ſic exponere. Dicit enim Aug. quòd pater eſt alius à filio in perſona vel perſonaliter. Deinde ſoluit ſecundum opinionem propriam dicens quòd hoc nomen perſona deſignat eſſentiam, tamen transfertur aliquando propter penuriam vocabulorum ad ſignandum ſuppoſitum, vel hypoſtaſim, vnde ſenſus eſt

pater,

pater, & filius, & ſpiritus ſanctus ſunt tres perſonæ, id eſt tres hypoſtaſes, vel tres ſubſiſtentes in natura diuina. Ad illud quod opponebatur quòd eſſentia reſpondetur ad quęſtionem factam per quid reſpondetur q̃ per quid inquiritur de eſſentia, non tamen eſſentia ſola, ſed ſuppoſitum in eſſentia ſubſiſtens, & dicit quòd tres perſonæ in diuinis poſſunt dici tres res, & poſſunt dici vna res. Deinde exponit ſignificationem perſonæ quando additur termino particulari, vt eſt alius. Hoc autem oſtendit ſic, quia vel iſta diſtinctio importatur circa perſonas, vt cum dicitur alia eſt perſona patris, &c. Et tunc dicit quòd hypoſtaſim ſignificat. Vel dicit quòd perſona deſignat rationem diſtinctionis, vt cum dicitur pater eſt alius in perſona vel perſonaliter, & tunc dicit quòd deſignat proprietatẽ, quãuis in vtroque vtrumque poſsit ſignificari. Vltimo concludit quòd perſona aliquando ſignificat eſſentiam, aliquando ſuppoſitum, aliquando proprietatem & quòd hoc ſit verum confirmat per auctoritates quæ patent in litera.

Vtrum perſona dicatur vniuocè de deo & creatura. Quæſtio prima.

Thom.1.q.29.ar.3.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur primo, vtrum nomen perſonæ dicatur vniuocè de deo & de creatura, & videtur quòd ſic, quia ſi non diceretur vniuocè, aut diceretur æquiuocè, aut analogicè, non æquiuocè, quia nec definitio, nec partes diffinitionis perſonæ videtur æquiuocè dici de deo & creaturis, ſiue ſint res, ſiue intentiones, nec analogicè, quia vbi eſt analogia inter deum & creaturam nomen illud per prius conuenit deo quàm creaturis, vt patet de ſubſtantia, ente, & huiuſmodi. Sed nomen perſonæ per prius conuenit creaturis quàm deo, quia creaturis primo fuit impoſitum & tranſlatum à creaturis in deum: ergo &c. Relinquitur ergo quòd dicatur vniuocè.

2. IN contrarium eſt, quia quæ non conueniunt in vno genere generaliſsimo non habent aliquid cõmune, vniuocum (quia ſuprema vniuocatio eſt in genere generaliſsimo, quia nihil eſt cõmunius, niſi ens quod non eſt vniuocũ) ſed deus & creatura non conueniunt in genere generaliſsimo eo quòd deus extra omne genus eſt, ergo &c.

3. RESPONSIO. Quidam dicunt quòd nomen perſonæ conuenit vniuocè deo & creaturis ratione negationis & priuationis, quæ importatur per nomen perſonæ: ratio enim perſonæ conſiſtit in incommunicabilitate, negatio autem dicitur vniuocè de omnibus in quibus reperitur, vt homo & aſinus dicuntur vniuocè non lapis, ergo nomen perſonæ dicitur vniuocè de omnibus in quibus in quibus reperitur. 4. Sed iſtud non valet propter duo. Primum eſt, quia negatio non includitur in formali ſignificato perſonę, licet enim rationem perſonę circumloquamur per eſſe indiuiduũ vel incõmunicabile, tamen neutrũ ſignificat, ſed formaliter ſignificat, hoc aliquid ſubſiſtens in intellectuali natura, ad quod bene ſequitur quòd ſit indiuiduum & incõmunicabile, quia vniuerſalia quæ ſunt communicabilia ſecundũ ſe non ſubſiſtunt. De nomine autem videndum eſt ſecundum illud quod per nomen formaliter importatur, & non ſecundum illud quod ſequitur ad ſignificatum. 5. Secundo, quia non verum eſt quòd negatio dicatur vniuocè de omnibus, de quibus dicitur, niſi illud quod negatur vniuocè diceretur, quia ratio negationis ſumitur ex affirmatione, ſicut ratio priuationis, ab habitu. Et ideo ſi prædicata poſitiua & prædicata affirmatiua non dicãtur vniuocè de omnibus de quibus dicuntur, ſequitur quòd nec priuatiua, nec negatiua. Si enim vnum oppoſitorum dicatur multipliciter & reliquum, vt eſſe non canem dicitur æquiuoce ſicut eſſe canem. Et philoſophus quinto metaphyſicæ diſtinguit multa nomina priuatiua tanquam multiplicia & non vniuocè dicta. 6. Ideo dicendum eſt aliter quòd nomẽ perſonæ vel eſt nomen rei, vel intentionis. Si ſit nomen rei, ſic dicendum eſt quòd nomen perſonæ non dicitur de deo & de creaturis vniuocè, quod patet ſic. abſoluto & reſpectiuo nihil poteſt eſſe commune vniuocum dictũ de eis eſſentialiter, ſed ſi perſona eſt nomen rei, ipſa cõuenit eſſentialiter abſoluto, & reſpectui, in creaturis, & in diuinis, ergo hoc non poteſt eſſe vniuocè. Minor patet, quia in creaturis id quod eſt perſona eſt abſolutum, in diuinis verò eſt formaliter reſpectus, & ſi perſona dicit rem, dicit eam ſicut indiuiduum vagũ quod prædicatur eſſentialiter de indiuiduis ſignatis, vt aliquis homo de ſorte & platone, & ſic erit de perſona tam in diuinis q̃ in creaturis quod prædicabitur per ſe & eſſentialiter de abſoluto & reſpectu, & ſic patet minor. Maior probatur, quia ei quod eſt ſecundum ſe formaliter & eſſentialiter res, & ei quod non eſt res niſi eſt quia rei, nullum reale poteſt cõuenire vniuoce quia eſſe & hoc eſſe huius, nõ eſt vnus cõceptus, ſed abſolutũ eſt ſecundũ ſe & formaliter res aliqua, & talis eſt conceptus cuiuſlibet abſoluti. Reſpectus autem non eſt res niſi quia eſt rei, & hoc eſt conceptus eius, ergo nullum nomen reale poteſt vtrique conuenire vniuoce. Adhuc minor huius rationis probatur, quòd enim conceptus abſoluti ſit eſſe hoc formaliter de ſe clarum eſt. Sed q̃ reſpectus non dicatur res vel hoc, niſi quia eſt huius, vel rei, probatur ſic. Illud cuius tota entitas & quidditas eſt formaliter eſſe ad aliud, nõ eſt res niſi quia rei, quia purũ eſſe ad aliud, nõ eſt niſi modus eſſendi vnius ad alterum, & in tantum deficit ab entitate quòd quidam ponunt quòd eſſe ad aliud non differt realiter à ſuo fundamento niſi quia connotat extremum. Sed tota entitas & quidditas reſpectus, eſt eſſe ad aliud formaliter: ergo reſpectus non eſt res, niſi quia rei, & ſic patet minor, & amplius patebit inferius. ſequitur ergo concluſio quòd nullum nomen reale dicitur vniuoce de abſoluto & reſpectu, nec per conſequẽs nomen perſonæ ſi ſit nomen rei. 7. Si autem nomen perſonæ ſit nomen intentionis, ſic videtur quòd nomen perſonæ dicatur vniuoce in deo & in creaturis. Ad cuius intellectum ſciendum eſt quòd intentio fundatur ſuper rem iuxta proprietatem in ea repertam, ſicut ſupra hominem fundatur intentio ſpeciei ſecundum quòd conſideramus quòd homo poteſt prędicari de pluribus numero differentibus, & intentionem ſuppoſiti vel perſonæ fundamus ſuper ſortem vel platonem, quia eſt hoc aliquid ſubſiſtens in genere intellectualis naturæ, neceſſe eſt ergo intentionem diuerſificari ſecundum formalem diuerſitatem rationis vel proprietatis iuxta quam in re fundatur, ſicut ſi dicamus deum eſſe ſpeciem quia natura diuina nata eſt conuenire pluribus ſuppoſitis ſcilicet patri & filio & ſpiritui ſancto & hominem eſſe ſpeciem quia natura humana nata eſt conuenire pluribus ſuppoſitis ſcilicet ſorti, platoni &c. non eſt hoc vniuoce, quia alia eſt vnitas naturæ diuinæ in pluribus ſuppoſitis de quibus dicitur, & alia eſt vnitas naturæ humanæ in ſuis ſuppoſitis. Prima enim vnitas eſt vnitas ſecundũ rẽ. Sed ſecunda eſt vnitas ſolũ ſecundũ rationẽ, propter quod vnitas ſpeciei in deo reſpectu diuinarum perſonarum, & in homine reſpectu ſuppoſitorum non eſt vnius rationis, nec per conſequens ratio ſpeciei, cũ ſpecies ſit vnum in multis & de multis dictum. Sed cum dicimus quòd hõ eſt ſpecies & albedo eſt ſpecies, nomen ſpeciei videtur vtrobique acceptum vniuoce, quia eſſe vnum in multis & de multis æqualiter vtrique conuenit. Proprietas autem ſuper quam fundatur intentio perſonæ eſt eſſe hoc aliquid ſubſiſtens in intellectuali natura. Hæc autem proprietas vt eſt fundamentum intentionis perſonæ videtur conſimiliter competere creaturis & diuinis ſuppoſitis, quia extra formalem rationem huius proprietatis vt eſt fundamentum intentionis eſt quòd talis ſubſiſtẽtia ſit creata, vel increata, abſoluta vel relatiua, propter quod variatio ſecundũ iſta non variat illam proprietatẽ ſecundũ id quod dicit formaliter, nec per conſequens vt videtur variat intentionem fundatam ſuper talem proprietatem quin reperiatur vniuoce hic & ibi. Vnde qnanuis pater & filius & ſpiritus ſanctus non habeant vniuocè rationem ſuppoſiti reſpectu huius termini qui eſt deus cum ſuppoſitis humanis reſpectu huius termini homo quia alia communitas hic & ibi, vt ſuprà dictum fuit, tamen reſpectu huius termini quæ eſt res diuina relata ſubſiſtens idem eſt iudicium hinc & inde. 3.d.1.q.2.

8. AD argumentum in oppoſitum dicendum quod nomen perſonæ ſi ſit nomen rei dicitur analogicè in deo & in creaturis. Et conuenit deo per prius quàm creaturis quantum ad rem ſignificatam, licet quantum ad impoſitionem factam à nobis prius ſit nomen perſonæ impoſitum creaturis quàm deo, & ſic eſt in omnibus quæ conueniunt propriè deo & creaturis, quia quo ad illud quod ſignificant prius deo conueniunt, ſed impoſitio facta eſt primo ex his quæ videmus in creaturis. Si autem nomen perſonæ ſit nomen intentionis dicitur vniuoce, cum dicitur ſortes eſt perſona vel ſuppoſitum vt ſtatim dictum eſt.

9. ARGVMENTVM alterius partis poſſet concedi ratione concluſionis quantũ ad hoc quòd nomen perſonæ prout dicit rem non eſſe vniuocum in diuinis & in creaturis, aſſumit tamẽ quod nihil eſt cõmune vniuocũ in his quæ differunt, ſecundum genus generaliſsimum quod eſt verum de rebus, ſed nõ de intentionibus, quia inter illa quæ ſunt in vno prædicamento inuenitur ſimilis habitudo ad fundandum ſecundas intentiones, ſicut inter illa quę ſunt in alio prædicamento vt dictum fuit de albedine reſpectu huius & illius albedinis, & de homine reſpectu huius & illius hominis, propter quod talibus conueniunt intentiones vnius rationis, ſcilicet eſſe ſpeciem, & idem eſt de aliis intentionibus. Quælibet etiam res dicitur vniuoce intellecta, quia eſſe intellectum non dicit circa obiectum rem, ſed intentionem.

Vtrum perſona ſit aliquid commune in diuinis. Quæſtio. II.

Thom. 1.q.30.ar.4.

SEcundò quæritur, vtrũ perſona ſit aliquid commune in diuinis. Et videtur quòd non, quia illud quod de ratione ſua eſt incommunicabile non poteſt eſſe commune, ſed de ratione perſonæ eſt eſſe incommunicabile, vt patet ex eius diffinitione, ergo &c. 2. IN contrarium eſt quod dicit beatus Auguſtinus, & habetur in litera.

3. RESPONSIO. Aliquid dicitur commune dupliciter, vno modo ſecundum rem, quando eadem res ſecundum eſſe reale eſt in pluribus, & hoc modo ſola eſſentia diuina eſt in diuinis communis tribus perſonis, & ſpiratio actiua eſt communis patri & filio. Et hoc modo perſona non eſt aliquid commune, aut quia nõ dicit rem ſed intenſionem, vt quidam ponunt, aut quia ſi dicat rem, non dicit tamẽ vnam rem ſecundum numerum tantum, ſed ſicut indiuiduum vagum vt alij dicunt. Alio modo dicitur aliquid commune ſecundum rationem eo modo quo vniuerſale eſt commune ad ſingularia ſub ipſo contenta, & hoc modo perſona eſt aliquid commune in diuinis, & non ſolum perſona, ſed relatio, vtrumque enim dicitur de pluribus non ſecundum aliquid vnum numero repertũ in ipſis, ſed ſicut vniuerſale de ſub ipſo contentis.

4. AD argumentum dicendũ quòd res incommunicabilis non poteſt eſſe communis, ſed intentio incommunicabilitatis bene poteſt eſſe communis, ſicut dato quòd ſortes non ſit communicabilis, tamen intẽtio indiuidui vel ſuppoſiti eſt pluribus cõmunis, perſona autem non ſignificat rem incõmunicabilem, ſed intẽtionem incõmunicabilitatis, Et ideo pluribus poteſt eſſe cõmunis.

5. VTRVM autem tres perſonæ poſsint dici tres res. Notandum quòd ens & res idem penitus important, & de quibuſcunque vnum prædicatur & alterum, conuertuntur enim in ſuppoſitis, & ideo quot modis dicitur vnum & alterum. Ens autem dicitur de ſubſtantia & reliquis prædicamẽtis, per attributionem tamen ad ſubſtantiam quæ eſt primum & per ſe ens. Et eodem modo dicitur res. Ens etiam per ſe ſumptum ſine determinatione (quantum eſt de communi vſu loquentium) ſumitur tantum pro ente per ſe, id eſt pro ſubſtantia, licet fortè de virtute ſermonis eſſet ſemper diſtinguendum. Pro aliis autem ſtat ſecundum conditionem determinationis adiunctæ. Et idem eſt de nomine rei. Cùm igitur quæritur, vtrum tres perſonæ poſsint dici tres res dicendũ quòd ſecundum communem modum loquendi non debet dici quòd ſunt tres res, ne intelligantur eſſe tres ſubſtantiæ. De virtute autẽ ſermonis eſſet diſtinguenda propoſitio, quia ſi accipiatur res pro ſubſtantia falſa eſſet. Si pro relatione vel habẽte relationem, vera. Cum additione tamen ſemper cõcedendum tres perſonas eſſe tres res relatiuas.

Sententia huius diſtinctionis in generali & ſpeciali. Diſtinctio. XXVI.

HIc de proprietatibus perſonarum. Superius determinauit magiſter de eſſentia & perſonis. Hic determinat de proprietatibus perſonarum quibus adinuicem perſonæ diſtinguntur. Et diuiditur in duas. Primo determinat de proprietatibus quæ ſunt propriè perſonarum. Secundo determinat de his quæ appropriantur perſonis. Secunda pars incipit in principio. 31. diſt. Ibi. præterea conſiderari oportet. Prima diuiditur in duas: Primo determinat de proprietatibus perſonalibus. Secundo de proprietatibus quæ non ſunt perſonales di. 28. ibi. Præterea conſiderari oportet. Prima in duas. Primo determinat de proprietatibus perſonalibus ſecundum ſe. Secundo in comparatione ad perſonas. Secunda in principio. 27. diſt. ibi. Hic quæri poteſt. Prima eſt præſentis lectionis. Et diuiditur iu duas. Primo determinat de hypoſtaſi quæ proprietatibus ſubſiſtit ſicut diſtinctum diſtinguenti. Secundo determinat de ipſis proprietatibus quibus hypoſtaſes diſtinguntur. Secunda ibi. Iam de proprietatibus. Hæc ſecũda diuiditur in tres, primo enim proprietates enumerat. Secundo oſtendit modũ prædicandi earum. Tertio remouet quandam dubitationem. Secunda ibi quocirca ſciendum. Tertia ibi. hic quæritur. Et hæc vltima diuiditur in quatuor. Primo remouet dubitationem circa proprietatem filij. Secundo circa proprietatem ſpi. ſanc. pro ſignificato nominis doni. Tertio pro ſignificato nominis ſpiritus ſancti. Quarto excludit errorem. Secũda ibi. Et dicitur ſpiritus ſanctus. Tertia ibi. Hic quæri poteſt. Quarta ibi. quidã tamen putauerunt. Hæc eſt diuiſio lectionis in generali.

2. IN ſpeciali verò ſic procedit & præmittit primo quòd nomine hypoſtaſis ſi pro ſuppoſito ſubſiſtente accipiatur communiter in diuinis vtimur. Sed quia hæretici accipiebãt hypoſtaſim pro eſſentia, catholici non libenter vtebantur hoc vocabulo in primitiua eccleſia. Poſtea enumerat proprietates perſonales quæ ſunt gignere, gigni, & procedere. Et ab iſtis accipiuntur nomina perſonarum. vbi etiam dicit quòd proprietas patris non eſt quòd non ſit natus, id eſt, innaſcibilitas, ſed generare. proprietas etiam filij non eſt quòd ipſe non gignit, ſed quòd à patre generatur. & proprietas ſpiritus ſan. non eſt quòd nõ ſit natus nec genuit. Sed à patre & filio procedere quibus proprietatibus perſonæ adinuicem referuntur, quæ aliis nominibus dicuntur paternitas, filiatio, & proceſsio. Deinde oſtendit modum prædicãdi ipſarũ proprietatum. & hoc quantum ad tria. Primo quia non prædicantur ſubſtantialiter ſed relatiuè. Secundo quia non prædicantur accidentaliter. Tertio quia non prædicantur tẽporaliter ſed ab æterno, quod probat ſic. Quod accidit & ex tempore ineſt, amitti poteſt, & mutari, in deo autem nihil amiſsibile vel mutabile eſſe poteſt. Poſtea obiicit quòd homines dicuntur eſſe filij dei, ergo eſſe filium vel natum non eſt proprium filio dei. Et reſpondet quòd ipſe nunquam fuit non filius, ſicut homines quandoque non fuerunt filij dei ſed filij iræ. Nec quicquam eſt in eo niſi filius quod non conuenit hominibus. Item ipſe eſt filius naturali generatione non adoptione vt creaturæ, veritate non imitatione. Natiuitate non creatione, quæ omnia nobis non conueniunt, vbi etiam ſubdit q̃ homo eſt filius trinitatis cauſa creationis. Deinde ſubdit de proprietate ſpiritus ſanct. quę eſt donum quod relatiuè dicitur. Spiritus enim ſanctus donum dicitur ex naturali proprietate, & ex modo ſuæ proceſsionis non ſicut aliqua dona creata. Poſtea dicit quòd nomen ſpiritus ſancti relatiuè dicitur, ſed non propriè conuenit aliis perſonis de quibus dicitur diſiunctim. Secundum eſt quòd cum dicitur de omnibus perſonis non dicitur relatiuè, ſed ſecundum ſubſtantiam. Deinde excludit quandam obiectionem dicens quòd non obſtat quòd ſpiritus ſan. non habet correlatiua correſpondentia, quia multotiens non habentur nomina determinata vtrique relatiuorum. Hæc eſt ſententia in ſpeciali.

Vtrum omnes perſonæ diuinæ diſtinguantur per relationes. Quæſtio prima.

Thom. 1.p.q.40.ar.2.

CIrca diſtinctionẽ iſtam primo quæritur, vtrũ omnes perſonæ diuinæ diſtinguantur per relationes. Et videtur quòd non, quia nulla forma diſtinguit niſi ſecundum ſuum genus, ſed perſona, vel hypoſtaſis importat indiuiduũ in genere ſubſtantiæ, ergo quoad eſſe perſonale vel hypoſtaticum non fit diſtinctio per relationes. 2. Item prima diſtinctio debet fieri per prima entia, ſed diſtinctio perſonarum diuinarum eſt prima diſtinctio, abſoluta verò ſunt prima entia, ergo diſtinctio perſonarum debet fieri per abſoluta & non per relationes quæ ſunt poſteriores abſolutis.

3. IN contrarium eſt, quia illud quod eſt cauſa multiplicationis eſt cauſa diſtinctionis, ſed relatio eſt cauſa multiplicationis perſonarum dicente Boëtio lib. de trini. quòd relatio multiplicat trinitatem, ergo eſt cauſa diſtinctionis.

4. RESPONSIO. Sciendum eſt quòd non omnes perſonas diſtingui per relationes contingere poſſet dupliciter. vno modo ſi non omnes perſonæ eſſent relatiuæ, ſed præter perſonas relatiuas quas ponit fides eſſet in diuinis aliqua perſona ſiue ſuppoſitum abſolutum. Alio modo ſi tantum eſſent tres perſonæ relatiuæ, & non conſtituerentur per relationes ſed per aliquid abſolutum, quia per illud diſtinguerentur & de vtroque eſt opinio. Si tamen dici debeat opinio & non error.

5. QVANTVM ad primum dicunt aliqui quòd in diuinis præter perſonas relatiuas quas ponit fides eſt ſuppoſitum abſolutum aliquod, nec iſtud eſt contra determinationẽ eccleſiæ. Primum probant ſic. bene ſequitur deus creat, ergo perſona creat. Et eſt locus ab inferiori ad ſuperius affirmando quod patet mutando prædicatũ: Sequitur enim deus eſt, ergo perſona eſt. Sed non econuerſo, perſona eſt, ergo deus eſt, niſi gratia materiæ. Hoc autem non eſſet niſi perſona eſſet in plus. Tunc arguitur vlterius ab inferiori ad ſuperius tenet conſequentia cum excluſione. Sequitur enim vnus ſolus homo currit, ergo vnũ ſolum animal currit. Similiter ſequitur vt videtur vnus ſolus deus creat, ergo vna ſola perſona creat. Antecedens eſt verum, ergo & conſequens. Sed conſequẽs nõ poteſt eſſe verũ pro aliqua perſona relata, quia non ſolus pater creat, nec ſolus filius, nec ſolus ſpiritus ſanctus, ergo verificatur

verificatur pro perſona abſoluta. Quòd autē non ſit contra determinationem eccleſiæ declarant, quia iſtud ſuppoſitum abſolutum non ponit in numerum cum tribus, ſed eſt commune tribus. Sicut & eſſentia ab aliis ponitur communis & non ponens in numerum cum eis, ſed decretalis tantum modo negat quaternitatē ſiue quartam rem ponētem in numerū cum tribus perſonis, quod patet manifeſtè per textum, nam reſpondendo ad rationem Ioachim qui voluit concludere contra magiſtrum ex dicto proprio quod dicit quòd eſſentia nec generat, nec generatur, nec procedit, ergo nō eſt pater, nec filius, nec ſpiritus ſanctus, ſed quarta res Reſpondet papa quòd non ſequitur, quia iſta res ſumma & ſi nō generat vt pater, nec generatur vt filius, nec ſpiratur vt ſpiri. ſanc. Eſt tamen pater & filius, & ſpi. ſan. & eodem modo poteſt dici de ſuppoſito abſoluto. 6. Iſtud autem deficit in vtroque, quia non eſt ſuppoſitum abſolutū ponere, & ſi poneretur poneret cum aliis innumerum. Primū patet quia ſuppoſitū proptiè dictum eſt quid ſubſiſtens, completum cōpletione vltima in natura illa, & eſt incommunicabile, ſed in diuinis nullum abſolutum poteſt eſſe tale, ergo nullum poteſt eſſe ſuppoſitum abſolutum. ma. patet, per hoc enim ſuppoſitum differt à ſingulari & ab indiuiduo, quia ſuppoſitum eſt illud quod ſubſiſtit per ſe (vnde natura humana in Chriſto non eſt ſuppoſitum, quia nō per ſe ſubſiſtit.) Singulare autem & indiuiduum dicūtur tam de per ſe ſubſiſtētibus quàm de aliis. Item ſuppoſitum eſt completum vltima completione potentiali in illa natura. Importat enim quid cōpletiſsimum propter quod ſignificat vt habens nōvt res habita eſt. Eſt etiā incōmunicabile, quia ſuppoſitum eſt ſic ſub alio poſitū quòd ſub ipſo non eſt aliud poſitum, omne autem quod eſt communicabile pluribus habet aliquid poſitum ſub ſe, et ideo non eſt propriè & ſimpliciter ſuppoſitum, & ſic patet quòd ſuppoſitum includit illa tria. minor declaratur, quia licet de eſſentia diuina poſsit dici aliquo modo q̄ ſit ſubſiſtens, tamen ipſa abſolutè ſumpta non habet complemen tum vltimum poſsibile cum illud ſit per relationem, vel relatio, nec fiat vis de nomine complementi, ſed vocetur complemētum vltimum formale, & hæc in diuinis eſt relatio & eſt incommunicabilis pluribus, quare &c. 7. Secundum patet, ſcilicet quòd ſi eſſet tale ſuppoſitum poneret cum aliis innumerum, quia quando de aliquibus verum eſt dicere de quolibet quòd eſt ſuppoſitum, & vnum alio formaliter eſt ſuppoſitum, & alio aliud, verum eſt di cere quòd ibi ſunt plura ſuppoſita quorū vnum non eſt aliud, ſed de patre & de deo verum eſt ſecundum ipſos dicere de quolibet, quod eſt ſuppoſitum & alio eſt pater ſuppoſitum. Alio autē deus. Dicit enim Aug. quòd pater non eſt eo pater, quo deus, ergo verum eſt dicere quòd deus & pater ſunt plura ſuppoſita, quorum vnum non eſt aliud ſuppoſitum, & ſic ſuppoſitum abſolutum ponit innumerum cum relatiuis. 8. Ad rationem eorum dicendum quòd ab inferiori ad ſuperius licet in creaturis teneat argumentum cum excluſione, etiam cum termino numerali (vt vnus ſolus homo currit, ergo vnum ſolum animal currit.) tamen non tenet in diuinis. Et cauſa diuerſitatis eſt, quia in creaturis nunquam aliquid vnum numero eſt in diſtinctis ſuppoſitis. Et ideo plurificatis ſuppoſitis plurificātur ea quę ſunt in eis, propter quod quicquid excludit vnum ſuppoſitum excludit quicquid eſt in ſuppoſito cum ſit aliud natura & ſuppoſito, ſed in diuinis inuenitur aliquid vnum & idem numero puta eſſentia diuina cōmunis pluribus ſuppoſitis. Et illi poteſt imponi nomen quod importat indiuiduum vagum, quod ſub ſe continet plura ſuppoſita ſicut eſt hoc nomen deus, propter quod poteſt aliquid dici de eo cum additione termini partiti vi vt eſt vnum & excluſiui vt eſt ſolus dicendo vnus ſolus deus creat, quod non poteſt dici de contentis ſub ipſo cum ſimili additione dicendo vna ſola perſona creat, ergo non eſt aliquod ſuppoſitum abſolutum in diuinis ratione cuius oporteat ponere quòd non omnes perſonæ diuinæ cōſtituantur relationibus. 9. Alia cauſa propter quam poſſet poni quòd perſonæ diuinæ non diſtinguerentur relationibus poſſet eſſe ſi perſonæ diuinæ quantuncumque relatę conſtituerentur per modos abſolutos qui præſupponerentur relationibus vt quidam dicunt, nec probant directè concluſionem iſtam, ſed ſolum indirectè dicentes quòd eadem inconuenientia quæ ſequuntur ad poſitionem iſtam ſequuntur ad illam quæ ponit perſonas diſtingui per relationes & conſimiliter euadūtur. Nos enim ponimus perſonas diuinas diſtingui relationibus ad euadendum compoſitionem in diuinis quæ eſſet abſoluti cū abſoluto & ad euadendū diſtinctionē eſſentiæ diuinę, propter hoc q̄ oppoſitæ relationes poſſunt eſſe in diuina eſſentia tanquā in fundamento propter eius infinitam fecunditatem. Omnino autem ſimile poteſt dici de modis abſolutis quia cum ſint modi rerum, & non quidditates non faciunt compoſitionem cum eſſentia. Rurſus plures tales modi poſſunt fundari in eſſentia vna ſicut plures relationes, quare per tales modos perſonæ diuinæ, poſſunt diſtingui & conſtitui. 10. Iſtud autem eſſet expreſſe contra intentionem ſanctorum & contra determinationem eccleſiæ. Contra intentionem ſanctorum quia dicit Auguſt. 5. de trini. quòd illa quę ſunt propria perſonis dicuntur relatiuè. Sed nihil eſt prius perſonis magis q̄ illa per quæ conſtituuntur & per quæ diſtinguuntur, diſtinguentia igitur illa ſunt relatiua non modi abſoluti. Item Aug. ibidem dicit quicquid eſt ad ſe ſecundum ſubſtantiam dicitur & de omnibus perſonis prædicatur ſingulariter & non pluraliter, ſed modus abſolutus ad ſe dicitur ex quo abſolutus eſt, ergo ſiquis talis eſt in diuinis dicitur ſecundum ſubſtantiam & prædicatur de omnibus perſonis ſimul ſumptis ſingulariter, & non pluraliter, per nihil autem tale poſſunt diſtingui perſonæ, quare &c. Item dicit Damaſ. libr. 1. ca. 11. quòd in diuinis omnia ſunt vnum præter ingenerationē, generationem, & proceſsionem, ergo per modos abſolutos non eſt diſtinctio, eterminatio etiam eccleſiæ idem habet quæ dicit expreſſe perſonas diſtingui ſolum relationibus. Item hæc poſitio eſt contra rationem primo quia iſti quæ ponunt per tales modos perſonas diſtingui deberēt iſtos modos in ſpeciali nominare vt ſciremus qui ſunt, qualiter vocantur, ſicut nos qui ponimus eas diſtingui per relationes expreſſe dicimus perſonas diuinas diſtingui per paternitatem & filiationē & per proceſsionem quod tamen non faciunt, vnde videtur eſſe purum figmentum ponere tales modos Item ſi per tales modos abſolutos perſonę conſtituerentur, aut iſti modi differrent ſecundum ſpeciem, aut ſecundum numerum ſolum, non ſecundum ſpeciem quia omnis talis differentia ſi ſit incompoſsibilis in eadem ſuppoſito includit oppoſitionem, nulla autem oppoſitio poteſt eſſe in diuinis niſi oppoſitio relationis, ergo ſi iſti modi differrent ſpecificè neceſſe eſt quod differrent ſolum reſpectiuè & non abſolutè. 11. Quòd autem nulla oppoſitio poſsit eſſe in diuinis præter relatiuam patet quia in omni alia oppoſitione vnum extremum eſt imperfectius altero vt in contradictione negatio eſt imperfectior affirmatione & priuatio imperfectior habitu, & in contrarietate vnum contrariorum eſt im perfectius altero. In ſola autem relatiua oppoſitione extrema poſſunt eſſe æqualiter perfecta, Cum ergo in diuinis non ſit dare aliquid imperfectius alio ſequitur quòd in eis non poteſt eſſe oppoſitio niſi relatiua, ergo ſi illi modi differunt ſecundum ſpeciem neceſſe eſt quòd differant ſolum relatiuè. Si autem dicatur quòd differunt ſecundum numerum. Contra illud quod de ſe eſt plurificatum non eſt vnum ſecundum ſpeciē. In hoc enim differt ſpecies à genere, quia licet forma ſpecifica poſsit per aliud plurificari, tamen ipſa de ſe non eſt plurificata, forma autem generis de ſe eſt plures nec tota poteſt in vno inueniri, ſicut forma ſpeciei, quicquid autē eſt plurificatū in diuinis de ſe eſt plurificatum & non per aliud, & maximè prima diſtinguentia vt ſunt illa quæ conſtituunt perſonas & diſtingunt, ergo tales modi ſi ſint cum ſint plures, non ſunt vnius ſpeciei differentes ſolum ſecundū numerum. Nullo ergo modo poſſunt perſonæ diuinæ diſtingui vel conſtitui per modos abſolutos, quod concedendum eſt, quia ſecundum Aug. & omnes ſanctos qui vſque nunc fuerunt in diuinis non ſunt niſi duo, ſcilicet eſſentia & relatio. Sed diſtinctio perſonarum non poteſt eſſe per eſſentiam quæ eſt vna numero in omnibus ſuppoſitis, ergo neceſſe eſt q̄ ſtat per relationes. 12. Sed vlterius cum relatio poſsit dupliciter nominari, vno modo per modum proprietatis vt paternitas & filiatio. Alio modo per modum actionis vt generare & generari, ſpirare & ſpirari. ideo videndum eſt ſub qua ratione diſtinguant, vtrum ſub ratione originis, an ſub ratione proprietatis. Et quicquid horum detur non eſt diffeerntia in re cum ſint omnino idem realiter paternitas & generare, filiatio & generari. Sed in proprietate locutionis eſt differentia.

13. Quantum autem ad hoc eſt duplex modus dicendi. Quidam dicunt quòd diſtinctio perſonarum eſt per origines non per relationes ſub relatione relationis. Quorum ratio talis eſt, relationes ſecundum modum intelligendi ſequuntur ſuum fundamentum, ſed paternitas & filiatio fundantur ſuper origines, ex eo enim aliquid eſt pater quia genuit & filius quia generatus eſt ergo diſtinctio relationum ſequetur diſtinctionem originum. Per prius ergo intelligūtur perſonæ diſtinctę per origines quàm per relationes vel proprietates. Huic ſententiæ videtur concordare Aug. de fide ad petrum circa principium vbi dicit quòd quia aliud eſt genuiſſe quàm natum eſſe, et aliud eſt natum eſſe quàm proceſsiſſe, manifeſtum eſt quoniam alius eſt pater, alius filius, & alius ſpiritus ſanctus. Et Damaſ. lib. 1. ca. 2. dicit quòd in diuinis omnia ſunt cōmunia præter, ingenerationē, generationē & proceſsionem. 14. Alij dicunt quòd magis propriè debet dici quòd perſonæ diuinæ diſtingūtur & conſtituuntur per proprietates & relationes quàm per origines. Et hoc dicitur probabilius. Cuius ratio eſt quia conſtitutio rei in ſe, & eius diſtinctio ab alia re debet fieri per id quod eſt rei intrinſecū (ſicut in creaturis fit per formam) ſed origines non ſignificantur, vt formę intrinſecæ perſonis, ſed potius vt actus progrediēs à perſona in perſonā, quaſi via media, ſicut generatio ſignificatur vt via, vel actus

procedens

procedens à generante in genitum,ergo per origines non debēt dici perſonæ conſtitui vel diſtingui,ſed per illa quæ ſunt in perſonis tanquam formæ intrinſecæ & immanentes. Et hæ ſunt relationes vel proprietates quæ ſe habent ad perſonas aliquo modo ſicut formæ ad totum cōſtitutum, quare &c. Aug.autē & Damaſ.in præallegatis auctoritatibus dicunt perſonas diſtingui per origines attendentes ad rem & non ad proprietatem locutionis. 15. Sed adhuc reſtat dubiū cum paternitas vel filiatio poſsit conſiderari vt proprietas,vel vt relatio,ſub qua ratione habent conſtituere & diſtinguere,vtrum ſub ratione relationis,an ſub ratione proprietatis.Et videtur quibuſdam quòd ſub ratione proprietatis.Et nullo modo ſub ratione relationis: Tum quia relatio vt relatio ſupponit fundamentum vt prius arguebatur. Et ſic relationes diuinæ ſupponunt origines & per conſequens perſonas diſtinctas. Tum quia relatio vt relatio non habet niſi referri ad illud cuius eſt relatio & non conſtituere. Sed hoc ſit inquantum eſt proprietas & ſic præintelligitur emanationib⁹. 16. Sed iſtud non videtur bene dictum,quia ratio relationis,& ratio proprietatis vel diſtinguntur ex oppoſito, vel ſe habent ſicut ſuperius & inferius. Si diſtinguntur ex oppoſito,tunc eſt falſum dicere quòd perſona diuina conſtituatur per aliquid ſub ratione proprietatis, quia ſi ratio proprietatis opponitur rationi relationis ratio ꝓprietatis eſt ratio abſoluta, ſed impoſsibile eſt intelligere verè ꝙ ſuppoſitum diuinum ſit conſtitutū per aliquid ſub ratione abſoluta, ergo &c. Si verò ſe habent ſicut ſuperius & inferius, ita ſcilicet quòd proprietas dicat aliquid commune ad formam abſolutam & relatam,ſic iterum falſum eſt dicere quòd ratio proprietatis ſit ratio conſtitutiua & non ratio relationis, quia ſuperius licet non includat actu ſuum inferius,tamen non excludit ipſum niſi ponendo oppoſitum. Sicut eſſe animal licet non includat rationale,tamen non excludit niſi ponendo irrationale. Si ergo ratio proprietatis ſit aliquid commune ad rationem relationis & formę abſolutę,ponēdo quòd ratio proprietatis ſit ratio conſtitutiua non excluditur per hoc ꝙ ratio relationis non ſit cōſtitutiua, niſi ponendo ꝙ aliquid ſub ratione abſoluta ſit conſtitutiuum quod non poteſt eſſe verū in diuinis. Excluditur autē per hoc quòd dicitur ꝙ relatio ſub ratione ꝓprietatis eſt cōſtitutiua perſonę & non ſub ratione relationis,ergo male. Itē in creaturis non ſit hæc diſtinctio ꝙ rationale vel quæcūque forma abſoluta ſit cōſtitutiua alicuius rei vt proprietas & non vt forma abſoluta, & ſi fieret falſa eſſet:ergo in diuinis nō debet dici de paternitate vel quacūque relatione ꝙ ſit conſtitutiua perſonæ inquantū proprietas & non inquantū relatio:Et ſi fiat falſa eſt.probatur cōſequentia,quia proprietas eſt aliquid cōmune ad relationem, & ad formam abſolutam,propter quod æquè dicitur fieri deſcēſus ſub ipſa ad vtrūque ſiue affirmando,ſiue negando. Item ſecundum philoſophum ſecundo phyſicorū, ſicut effectus cōmunis requirit cauſam cōmunem ſic effectus particularis cauſam particularem. Et hoc ſecundum omne genus cauſæ. In diuinis autem cùm non ſit propriè cauſa & effectus, Eſt tamen ibi principiū, & quod eſt ex principio conſtituens formale & conſtitutū. 17. Igitur ſicut ſe habet proprietas in cōmuni in conſtituendo ſuppoſitū in communi,ſic talis proprietas ad conſtituendū ſuppoſitū tale. Si ergo ratio proprietatis eſt ratio conſtitutiua ſuppoſiti, oportet ꝙ ratio proprietatis abſolutæ vt abſoluta eſt ſit conſtitutiua ſuppoſiti abſoluti,& ꝙ ratio proprietatis relatiuæ,vt relatiua eſt ſit cōſtitutiua ſuppoſiti relati. Et ita relatio ſub ratione relationis habet aliquod ſuppoſitum conſtituere & per conſequēs diſtinguere ab alio ſuppoſito. 18. Ad rationes alterius opinionis quæ ponit ꝙ ratio relationis non poteſt eſſe conſtitutiua, reſpondendū eſt.Cū enim primo dicitur quòd relatio ſupponit ſuum fundamentum concedatur.& cùm dicitur quòd origines ſunt fundamentum relationum diuinarum: dicendum quòd falſum eſt, & qui intelligit ſic,falſum intelligit.Origines enim non ſunt niſi ipſęmet relationes,à quo aliud & quod ab alio & non fundamentum earum. Illud enim eſt eſſentia fecūda:vnde qui præintelligit perſonas originibus aut origines relationibus male intelligit.Sed ſimul intelligenda eſt perſona conſtituta cum ſua relatione & origine.

19. Ad aliud cùm dicitur quòd relatio inquantum relatio nihil habet niſi referre,conceditur.Et cùm dicitur ergo non habet cōſtituere in eſſe, verum eſt niſi illud eſſe ſit referri, ſed ſi tale eſſe ſit referri, qua ratione habet referre, eadem ratione habet dare tale eſſe,ſcilicet relatum,eſſe autem perſonale in diuinis eſt relatum.Et ideo relatio ſub ratione relationis poteſt conſtituere perſonam diuinam in eſſe perſonali.

20. A D principales rationes: reſpondendū eſt ad primam cùm dicitur ꝙ nulla forma diſtinguit niſi ſecundū ſuum genus,dicendum ꝙ res vnius generis bene poteſt eſſe diſtinctiua rei alterius generis,vnde quātitas & qualitas diſtingūt ſubſtantiam, ſed nunquam diſtingunt niſi ſecundū ſuum genus.quantitas quidē quantitatiuè,qualitas verò qualitatiuè:& eodē modo relatio diſtinguit ſuppoſita ſubſtātię,ſed non diſtinguit ea ſubſtātialiter ſed tantū relatiuè. Ad ſecundū dicendū ꝙ prima diſtinctio ſit per prima entia,ſed in diuinis abſoluta non ſunt ſecundū rem priora relationibus,nec econuerſo vt probatū fuit prius. Et ideo diſtinctio perſonarū ſit per prima entia dato ꝙ ſiat per relationes.Vbi aduertendum eſt quòd cum omnis pluralitas reducatur ad vnitatē prima pluralitas debet eſſe minima,quia minus diſtat ab vnitate. Et ideo diſtinctio perſonarum quæ eſt prima, ſit per relationes compoſsibiles in eadem eſſentia. Et ob hoc eſt minor quacunque diſtinctione quæ ſit per abſoluta.

12.q.1. Sup. d.11. q.2. ar.2. & 19.

Vtrum relationes conſtituentes perſonas ſint reales. Quæſtio. II.

Thom.1.q.28.ar.1.

DEinde quæritur de relationibus conſtituentibus perſonas,vtrum ſint reales.Et videtur ꝙ non,quia ſicut deus pater eſt pater filij per generationē,ita eſt pater noſter per creationem. Deuter.32.nunquid non ipſe eſt pater tuus &c.Sed paternitas in deo reſpectu noſtri non ponitur eſſe relatio realis, ergo nec paternitas in deo reſpectu filij geniti erit relatio realis. 2. Item relationes quæ ſequuntur operationem animæ ſunt tantum relationes rationis, ſed omnes relationes diuinę ſequuntur operationē animæ,intellectus & voluntatis,quia omnes proceſsiones diuinæ ſunt per modum intellectus vel per modum voluntatis,ergo,&c. 3. Item Boëtius dicit in libro ſuo de trin.ꝙ relatio patris ad filium & vtriuſque ad ſpiritū ſan.eſt ſicut relatio eiuſdē ad ſeipſū,ſed hæc eſt relatio ratiōis tātū,ergo &illa 4. IN contrarium eſt,quia diſtinctio in diuinis non eſt niſi per relationes.Si ergo in diuinis nō eſſent relationes reales ſequeretur ꝙ non eſſet ibi realis diſtinctio, quod eſt hæreſis ſabelliana. 5. RESPONSIO.videnda ſunt duo.Primum eſt de realitate ralationū diuinarum.Secundum eſt de numero, & ſufficientia notionū,relationū,proprietatū perſonæ,& ꝓprietatū perſonaliū. 6. QVANTVM ad primum patet ꝙ relationes diuinæ ſunt reales,& hoc ſic.vbicunq; ex natura fundamēti eſt mutua & neceſſaria habitudo coexigentiæ inter extrema relata,ibi eſt relatio realis ex vtraque parte(hoc ſupponatur nūc, quia probabitur infra diſt.30.)ſed in diuinis ex natura fundamenti,ſcilicet eſſentiæ diuinæ fecundæ eſt mutua & neceſſaria habitudo coexigentiæ inter extrema relata,& hāc tenemus fide:ergo in diuinis ſunt relationes reales ex vtraque parte.Sed de hoc nunc ſatis,quia infra plenè declarabitur vnde habet relatio quòd ſit realis, & tunc plenius patebit quod nunc dicitur.

q.2.&3. d.30.q.3.

7. QVANTVM ad ſecundum ſciendum quòd idem ſecundum rem,vt paternitas,poteſt dici notio,relatio, proprietas perſonæ,& perſonalis proprietas diuerſis tamen rationibus.Dicitur enim notio inquātum eſt principiū deueniendi in notitiā patris. Relatio autē dicitur inquantum per eam pater dicitur reſpectiuè ad filium,proprietas verò perſonæ inquantū vni perſonæ tantum conuenit, proprietas autē perſonalis dicitur inquantū eſt conſtitutiua perſonæ patris. 8. His ſuppoſitis ſciendū quòd quinque ſunt notiones & quatuor relationes,quatuor proprietates perſonæ,& tres proprietates perſonales. Notiones ſunt hæ ingenitum vel innaſcibilitas,paternitas,filiatio,cōmunis ſpiratio, & proceſſio.Quarū ſufficiētia poteſt haberi hoc modo.Ad hoc enim quòd aliquid ſit notio tria requiruntur, vnū eſt quòd dicat aliquid ſpeciale tantū vni perſonæ cōueniēs,vel duabus, ita quòd nō tribus, quia per ea quæ omnibus perſonis cōueniūt nulla perſona poteſt quantū ad perſonalia ſufficiēter notificari.Secūdū eſt quòd pertineat ad originē,quia perſonæ diſtinguntur relationibus originis. Tertiū eſt quòd pertineat ad dignitatē, quia perſona eſt hypoſtaſis,diſtincta proprietate ad dignitatē pertinēte. Notio ergo cùm pertineat ad originē poteſt ſignificari affirmatiuè vel negatiuè.Si affirmatiuè vel dicitur ſecundū rationem principij vt à quo aliud, vel ſecundū rationem eius quod eſt à principio vt quod ab alio, & vtrumque horū dicitur ſecundū quòd ſunt duæ origines in diuinis ſcilicet per modum naturæ & per modū voluntatis. Notio ergo quæ dicitur ſecundū rationē principij in origine per modū naturæ eſt paternitas,quæ autē dicitur ſecūdū rationē eius quod eſt à principio eſt filiatio. Similiter in origine quæ eſt per modū voluntatis notio quæ dicitur ſecundū rationē principij vocatur communis ſpiratio,quæ dicitur autē ſecundū rationem eius,quod eſt à principio vocatur proceſsio.Si autem ſignificetur negatiuè, vel negatur ratio principii vel ratio eius quod eſt à principio. Si negatur ratio principij non pertinet ad dignitatē. Non enim eſt alicuius dignitatis non eſſe principiū alterius.Et ideo non poteſt eſſe notio,propter quod ſpiri.ſanc.non habet aliquā notionē quā dicatur non eſſe principiū alterius perſonæ.Si autē negatur ratio eius quod eſt à principio ſic eſt notio patris quā dicimus ingenitū vel innaſcibilitatē,& ſic habemus quinque notiones prius enumeratas.

Thomas 1.q.32.ar. 2.3.& 4.

ratas. 9. Addunt autē quidā ſextā notionē. ſ. inſpiratū quod eſt notio filij. Quod probāt ſic. dignitatis eſt in omni perſona nō producī illa productione per quā aliā producit, ſed filius per ſpiratio nē producit ſpiritū ſanctū, ergo eſſe inſpiratū in filio pertinet ad dignitatem. & ſic eſt eius notio. minor patet. ſed maior probatur, quia ingenitū ideo eſt dignitatis in patre & eius notio, quia negat eū produci quacunq; productione eo ꝙ pater producit omni productione. Ingenitū enim prout eſt notio patris, eſt idē quod nō eſ ſe ab alio, vt patet per Aug. decimo quīto de tri. Et ad Oroſiū ca. 2. Et hētur di. 13. cap. 5. Nec eſt incōueniens vt dicūt addere ſextā notionē, quia ab initio nō aſsignabātur quinq;. Ingenitū enim nō fuit inuētū tēpore Ambroſij vt patet. d. 28. ca. 4. Nec ſpiratio cōmunis tēpore magiſtri ſentētiarū vt patet diſtin. 29. ca. vltimo. Et pari ratione poſſet nūc ſexta addi propter cauſam quæ dicta eſt. 10. Sed iſtud nō videtur verū quia cū nihil producat ſeipſum vt habetur primo de trin. in hoc quod eſt producere vel eſſe producēte includitur nō eſſe productū illa productione, nec eſt alterius dignitatis nō eſſe productū tali vel tali productione, q̄ eſſe producente ſecūdū illā vbi hæc cōcurrūt. Et ideo nō eſt alia notio. Et quod dicitur de ingenito quod eſt notio patris verū eſt: ſed ingenitū nō dicit patrem nō eſſe productū illis productionibus quibus producit, quia tūc ingenitū idē eſſet quod nō eſſe à ſeipſo. Sed dicit patrē nō eſſe productū ab aliqua priore perſona & priori productione, & ſic dicitur pater ingenitus quia nō eſt ab alio. 11. Q̄ etiā patet ex alio quia de ratione primi ſunt duo. ſcilicet poſt q̄ alia, & ante quod nihil. Pater ergo ſecūdū ꝙ eſt prima perſona poteſt notificari his duobus modis (ſcilicet) poſitiue quia ab ipſo fūt alia & ſic quaſi poſt ipſum, quia in diuinis nō eſt prius & poſterius ꝓprie, & ſic notificatur per paternitatē & ſpirationē actiuā. Alio modo negatiue quia nō eſt ab alia perſona & ſic notificatur per ingenitū quaſi per hoc ꝙ nihil eſt ante ipſū, ergo nulla notio eſt perſonæ producētis ꝙ nō ſit producta illa productione qua producit. Quod etiā probatur aliter quia per idē eſt aliquid quod eſt & nō eſt ſuū oppoſitū, (ſicut per idē eſt aliquid albū, & nō eſt nigrū) ſed producēs & productū ſecūdū vnā & eādē productionem opponūtur relatiuè, ergo per idē notificatur, vt producēs & vt nō productū & nō per aliud vel alia notione. 12. Quod autē dicitur ꝙ ingenitū nō fuit notio patris tempore Ambroſij dicendū ꝙ falſū eſt, ſed Amb. noluit vti propter calūniā hæreticorū. Vel dato ꝙ nō eſſet inuentū, res tamen nominis erat ſufficiēs ratio diſtinctę notionis. nō ſic autē eſt de inſpirato. Per idē autem reſpōdēdū eſt ad id de cōmuni ſpiratione quia res nominis erat ſufficiens ratio notionis quā etiā magiſter circumloquitur. Per hoc ꝙ dicit patrē & filiū eſſe vnū principiū ſpiritus ſancti. Sūt ergo quinq; notiones ſolū. Harū ergo quatuor ſunt relationes. ſ. paternitas, filiatio, cōmunis ſpiratio, & proceſsio. Innaſcibilitas enim nō eſt relatio niſi per reductionē & modo quo negatio ad affirmationē reducitur. Sufficiētia autē iſtarū relationū iā patet ex dictis quia cū nō ſint in diuinis niſi duæ origines & ſecundū quālibet ſunt tātū duę relationes. ſ. principij & eius quod eſt à pricipio: cōſequēs eſt ꝙ nō ſint niſi quatuor relationes. ſ. illæ quæ dictæ ſunt & quatuor proprietates perſonarū. ſ. innaſcibilitas, paternitas, filiatio, & proceſsio. Cōmunis enim ſpiratio nō dicitur proprietas perſonę quia cōuenit pluribus perſonis. ſ. patri & filio. ſed proprietates perſonales ſunt tātū tres. ſ. paternitas, filiatio & proceſsio. Innaſcibilitas enī vt infrà patebit licet cōueniat ſoli perſonę patris tamē nō d. 28. q. 2. eſt eius cōſtitutiua, ꝓpter quod nō dicitur ꝓprietas perſonalis. 13. AD primū argumētū dicendū ꝙ nō eſt ſimile de paternitate per creationē & de paternitate per generationē quia eſſētia diuina vt eſt fūdamentū paternitatis per creationē, vel aliud quodcūq; ſit illud nō ponit in deo neceſſariā ītudinē coexigēdi creaturā. Et ideo nō eſt realis relatio ex parte dei, ſed eſſentia diuina ex natura ſuæ fecūditatis ponit in patre naturalem & neceſſariā hītudinem coexigēdi filiū, propter quod eſt realis relatio paternitatis reſpectu filij & nō reſpectu creaturarū. 14. Ad ſecūdū dicēdū ꝙ argumētū procedit ex falſa imaginatione. ſ. ꝙ filius procedat per actū intellectus ſpūs ſan. per actū volūtatis quod nō eſt verū vt probatū fuit ſupra di. 6. Sed eſto ꝙ ſic eſſet adhuc nō valet argumētū quia licet relationes quæ ſequūtur operationē animę circa res intellectas aut volitas ſint relationes rationis, tamē quia eas ratio adinuenit, tamē relationes quæ ſequūtur operationē animæ, nō inter res intellectas & volitas, ſed inter res in intellectu & volūtate exiſtētes. ſicut inter verbū & illud à quo procedit & inter amorē & id à quo procedit æque reales ſunt ſicut quę cūq; aliæ q̄ fundātur in natura ꝓducētis & producti & tales eſſēt relationes diuinę. 15. Ad tertiū dicēdū ꝙ dictū Boetij quātū ad hoc veritatē habet ꝙ ſicut in relatione eiuſdē ad ſeipſū nō pluralificatur fundamētū, ſic nec in relationibus diuinis quātūcūq; oppoſitis vel diſparatis. Sed diſſimilitudo eſt quia extrema relationū diuinarū ſunt diuerſa realiter & neceſſariā habitudinē coexigentię habēt inter ſe propter q̄ ſunt reales, in relatione autē eiuſdē ad ſeipſum non eſt primum, nec per conſequens ſecūdum, quia idem non coexigit propriè ſeipſum.

vide th. 1. q. 33. ar. 4. ad pri.

Sententia huius diſtinctionis primo in generali.

Diſt. 27.

HIc poſt quęri &c. Superius determinauit magiſter de proprietatibus ꝓſonalibus ſecūdū ſe. hic determinat de eis in cōparatione ad ꝓſonas. Et diuiditur in tres. Primo enim oſtēdit quid nomina perſonalia prædicta deſignāt. Secūdo oſtēdit ꝙ inueniūtur alia nomina predictas proprietates deſignātia. Tertio ſubiūgit regulā generalē ad cognoſcēdū nomina perſonalia. Secūda ibi, hic enī præ termittendū. Tertia ibi. Et hic eſt a duertendū. Prima diuiditur in tres. Primo mouet dubitationē ſuā circa principale intentū. Secūdo opponit ad alterā partē. Tertio ſoluit. Secūda ibi. videtur ꝙ nō ſint eædē. Tertia ibi, Ad q̄ſtione precipudicio. Tertia verò pars principa. in qua ponit regulā diuiditur in tres. Primo proponit regulā quā intendit. Secūdo circa illā mouet dubitationē ſuā & ſoluit. Tertio ex ſolutione dubitationis elicit quādā aliā cōcluſionem. Secūda ibi hic quæritur cū dicitur. Tertia ibi. Et ſciendū eſt ꝙ hæc eſt diuiſio cōmunis in generali.

2. IN ſpeciali verò ſic procedit magiſter. Et primo quærit vtrū eadē ſit proprietas quæ importatur nomine filij & filiationis & generationis q̄ ipſe ꝓponit ſub his verbis vtrū idē ſit patrē eſſe & genuiſſe filiū, & vtrū ſit idē filiū eſſe & natū eſſe à patre. Poſtea o p ponit ꝙ nō: quia eſſentia diuina eſt pater & tamē nō genuit filiū: ergo nō idē eſt eſſe patrē & genuiſſe filiū. Deīde reſpōdet & dicit ꝙ eadē ꝓprietas oībus nominibus deſignatur ſub diuerſis tamen rationibus, noībus verò ꝓprietatū deſignātur vel ipſę proprietates ſecūdū ſe, vt nomine paternitatis & filiationis, vel actus ipſarū proprietatū, vt noīe generationis ꝓpter quā diuerſitatē noīs pōt pater de eſſentia diuina prædicari, nō tamē generare. Subdit etiā ꝙ proprietates ſingulis perſonis cōueniūt, & ꝙ eaſdē ꝓſonæ determinātur & diffiniūtur manēte tamen oīno vnitate naturę ſine cōfuſione perſonarū, quia proprietates modū quēdā eſſentiæ dicūt. Poſtea dicit ꝙ q̄dā ſunt alia noīa à p̄dictis quæ ad ꝓprietates pertinēt ꝓſonarū, vt genitor genitus verbū & filius quę oīa relatiuè dicūtur. Et poſtea ponit regulā dicēs ꝙ noīa q̄ ad ſubſtātiā pertinēt in diuinis nō cōueniūt vni ſoli. Deinde ex hoc mouet quādā dubitationē dicēs. Cū enim nomē deitatis ad ſubſtātiā pertineat, quare eſſe deū de deo nō p̄dicatur de oībus ꝓſonis. Et reſpōdet ꝙ locutio eſt falſa, qa ibi nomē ſubſtātiā ſignificās ſtat pro relatiuo, ſ. perſona filij. Vltimo dicit ꝙ licet nomē ſubſtātiale ſtet pro perſona, tamen talis modus prędicādi nō recipitur niſi in nominibus ad ſubſtātiā pertinentibus, vnde nō dicitur verbum de verbo, ſed deus de deo. Et in hoc terminatur ſcientia in ſpeciali.

Quæſtio Prima.
Vtrum actus notionales ſint priores relationibus.

Th. 1. q. 40. ar. 4.

QUIrca diſtinctionem iſtā quærūtur duo. Primū eſt de comparatione proprietatum relatiuarum ad actus notionales quid eorum ſit prius ſecundum rationem intelligendi. Et videtur quòd actus notionales, quia via præintelligitur termino, ſed generatio eſt via ad genitum, ergo præcedit ipſum quare & proprietatem relatiuam conſtituentem genitū.

2. Item magiſter dicit in littera & accipit ab Auguſtino quòd pater eſt pater quia genuit, quod non eſſet niſi genuiſſe ſecundum rationem præcederet paternitatem, ergo &c.

3 IN contrarium eſt, quia ſuppoſitum præintelligitur actui ab ipſo procedenti, ſed generare eſt actus procedens à ſuppoſito patris, ergo ſuppoſitum patris præintelligitur conſtitutum antequam generet, conſtituitur autem per paternitatem, ergo &c.

4 RESPONSIO. Primo ponendæ ſunt quædam diſtinctiones neceſſariæ ad propoſitum, & deinde ſecundum illas procedetur ad ſolutionem quæſtionis.

5. QVANTVM ad primum ſciendū quòd aliquid poteſt præintelligi alteri dupliciter. Vno modo, quia poteſt intelligi altero nō intellecto, ſed nō ecōuerſo ſicut animal poteſt intelligi nō intellecto homine. Sed homo non poteſt intelligi nō intellecto animali. Et hoc modo quādo aliquid præintelligitur alteri actº in telligendi cadit ſolum ſuper vnum quod tamen dicitur præintelligi ſecundum illum modum quo dicitur quòd illud eſt prius à quo non conuertitur conſequentia. Alio modo dicitur aliquid præintelligi alteri quando actu intellectus cadit ſuper vtrunq;,

& dicit vnum eſſe prius altero vel ſecundum rationem vel ſecundum rem, ſicut intelligimus ſubſtantiam eſſe priorem natura ſuo accidente, vel iuuentutem eſſe priorem ſenectute, ſecundum rationem verò ſicut dicimus intellectum diuinum præcedere voluntatem. Et hæc ſit prima diſtinctio. 6. Secundum eſt quòd proprietas relatiua poteſt conſiderari vt conſtitutiua vel vt relatiua. Tertiũ eſt quòd illud poteſt eſſe in generali vel in ſpeciali. In generali ſicut intelligimus diuinum ſuppoſitum conſtitutum per aliquam proprietatem conſtituentem ipſum, vel in ſpeciali ſicut intelligendo patrem eſſe conſtitutum per paternitatem quæ eſt eius proprietas conſtitutiua & nihilominus relatiua.

7. HIS ſuppoſitis dico ad quæſtionem cum quæritur vtrum actus notionales præintelligantur proprietatibus relatiuis vel econuerſo, aut quæritur de prioritate primo modo, ſcilicet vtrũ aliquid ita poſsit intelligi altero non intellecto & non econuerſo. Et tunc dico quòd proprietas conſiderata vt conſtitutiua in generali prior eſt ſecundum intellectum actibus notionalibus & ſe ipſa vt eſt relatio. Cuius ratio eſt quia vt dictum fuit prius illud quod eſt commune & in plus poteſt intelligi ſine eo quod eſt ſpeciale & in minus. Sed eſſe conſtitutum in eſſe perſonali eſt communius & in plus quàm eſſe conſtitutum per relationem & quàm eſſe producens vel conſtitutum productum, ergo aliquid in diuinis poteſt intelligi vt conſtitutum in eſſe ſuppoſiti abſque hoc quod intelligatur producens vel productum vel relatum, hoc autem eſt præintelligi ſecundum primum modum, ergo proprietates vt conſtitutiuę præcedunt ſecundum intellectum actus notionales & ſe ipſas vt relatę ſunt. Si autẽ proprietas accipiatur in ſpeciali vt paternitas ſic dicendum eſt quòd pa-
Sup. d. 9. q. 2. ternitas vt relatio, præcedit ſe ipſam vt conſtitutiua, ſed actum notionalem non præcedit. Primum patet, quia paternitas non poteſt intelligi abſque relationis ratione, poteſt autem intelligi abſque ratione proprietatis conſtituentis ipſam, ergo paternitas vt relatio præcedit ſe ipſam vt conſtitutiua, conſequentia patet, quia hoc vocatur prius à quo nõ conuertitur conſequentia, probatio minoris, quia nihil poteſt intelligi ſine eo quod eſt de ratione ſua indicante quid eſt, & quod conuenit ei in primo modo dicendi per ſe, talia enim ſunt de intellectu rei, ſicut animal de intellectu hominis. Sed de ratione paternitatis eſt relatio, & conuenit ei in primo modo dicendi per ſe. Eſſe autem conſtitutiuũ ſuppoſiti nõ eſt de ratione paternitatis, nec conuenit ei per ſe, quia non conuenit omni, ergo impoſsibile eſt intelligere paternitatem in aliquo niſi intelligendo rationem relationis. Sed bene conuenit intelligere paternitatẽ in aliquo nõ intelligendo q̃ cõſtituat ſuppoſitũ, quare &c. Nihilominus tamen paternitas nec pręcedit ſecũdũ intellectũ generationẽ nec econuerſo, quia vnum non poteſt præintelligi alio non intellecto. 8. Si autẽ quæratur de prioritate ſecundo modo, ſcilicet vtrum intellectus poſsit vere intelligere quòd relationes præcedant ſecundum rationem, actus notionales vel econuerſo, ſic eſt duplex modus dicendi. Primus eſt quòd actus notionalis poteſt comparari ad id à quo egreditur, vel ad id ad quod terminatur ſicut generare & generari poſſunt comparari ad patrem & ad filium. Si comparetur ad terminũ, ſic præintelligitur ipſi vniuerſaliter & eius proprietati conſtitutiuæ, quia terminus ſecundum modum intelligendi ſequitur illud cuius eſt terminus. Et ideo generatio quocunque modo accepta præſupponitur ſecundum intellectum filio & filiationi. Si autem operatio perſonalis compararetur ad perſonam à qua eſt quaſi actiuè, ſic aliquo modo præcedit & aliquo modo ſequitur. Sequitur enĩ inquãtũ relatio, præcedit autem tanquam proprietas conſtitutiua, quòd ſequatur vt relatio, patet quia relatiua ſunt ſimul ſecundum modum intelligendi, ſed filiatio ſicut ſtatim dictum eſt, ſequitur ſecundum modũ intelligendi generationem quocunque modo acceptam, ergo & paternitas quæ ei correlatiuè correſpondet ſecundum modum intelligendi generationem ſequitur quocunque modo acceptã ſaltem inquantum eſt relatio. Quod autem paternitas præcedat ipſum generare inquantum eſt proprietas conſtitutiua patet, quia vt arguebatur, operatio præſupponit ſuppoſitum à quo procedit, & per eandem rationem præſupponit proprietatem conſtitutiuam illius ſuppoſiti vt ſic, hoc autem in patre eſt paternitas, quare &c. 9. Alius modus dicendi eſt quòd perſona nullo modo poteſt vero intellectu intelligi prius conſtituta quàm producens & quàm relata, ita quòd actus intelligendi cadat ſuper vtrunque, dicendo vnum eſſe prius ſecundum rationẽ & reliquũ poſterius, quia intellectus apprehẽdẽs perſonã prius eſſe cõſtitutã q̃ producẽte vel relatã apprehẽdit eã cõſtitutã per rationẽ abſolutã, ſed hęc apprehẽſio eſt falſa, ergo &c. probatio maioris, quia intellectus apprehẽdẽs rẽ prius eſſe cõſtitutã q̃ relatam excludit à cõſtitutione perſonæ rationẽ relatã, quia dicit eã eſſe poſteriorẽ ratione cõſtituẽte & rationẽ cõſtituẽtẽ eſſe priorẽ. Ratio autẽ prioris excludit formaliter rationẽ poſterioris & nõ ecõuerſo, ſed qui excludit rationẽ relatã ponit rationẽ abſolutã, ergo per excluſionẽ rationis relatę ponitur formaliter intellectus rationis abſolutę. Quod autẽ excludẽs rationẽ relatã ponat intellectũ rationis abſolutę patet, quia ſicut dictũ fuit ſupra di. 9. licet ali quid poſsit intelligi ſub ratione cõmuni nõ intellecta ratione particulari ſub ipſo cõtenta: ſicut aliquid poteſt intelligi eſſe animal nõ intelligẽdo q̃ ſit rationale vel irrationale, tamẽ ex quo ſub cõmuni vnũ diuidẽtiũ excluditur formaliter & expreſſe, aliud includitur formaliter & expreſſe, qui enĩ intelligit aliquid eſſe animal & nõ irrationale formaliter intelligit illud eſſe animal rationale. Cũ igitur ratio proprietatis cõſtituẽtis ſit in plus q̃ ratio abſoluta vel relata ac per hoc vt quibuſdã videtur poſsit aliquid intelligi cõſtitutũ nõ intellecto q̃ ſit abſolutũ vel relatũ, tamẽ ex quo intelligitur cõſtitutũ & nõ per relationẽ ita q̃ actus intelligẽdi cadat ſuper relationẽ excludẽdo eã à cõſtitutione ſuppoſiti neceſſario intelligitur ſuppoſitũ cõſtitutũ per rationẽ abſolutã. Patet ergo cõſequẽtia, ſcilicet q̃ qui intelligit perſonã diuinã prius cõſtitutã q̃ relatã intelligit eã eſſe cõſtitutã per proprietatẽ abſolutã qui intellectus eſt falſus, propter quod dicũt iſti q̃ nullo modo, vero intellectu poſſunt præintelligi perſonę cõſtitutę, deinde relatę, actu intelligẽdi cadẽte ſuper vtrũque & dicẽte vnũ eſſe prius ſecũdũ rationẽ q̃ alterũ. 10. Ex quo patet q̃ nũquam poſſunt præintelligi relationes emanationibus, patet quia neq; vt relationes, vt de ſe patet, neq; vt cõſtitutiuę perſonarũ, quia vt iã probatũ eſt perſona nõ poteſt intelligi prius cõſtituta q̃ relata, ergo ſi relatio vt relatio nõ præcedit emanationes, cõſequẽs eſt q̃ ipſa nõ præcedat vt cõſtituẽs, ergo relationes nullo modo præcedũt emanationes. 11. Itẽ nec emanationes poſſunt præintelligi relationibus & hoc clarũ eſt cõparãdo emanationẽ ad perſonã à qua eſt, vt generare eſt à patre, quia generare nõ poteſt præintelligi cõſtitutioni perſonæ generãtis, quia generare nõ poteſt eſſe niſi entis in actu: ergo generare nõ poteſt præintelligi proprietati cõſtituti, ſed proprietas cõſtituẽs nõ poteſt præintelligi relationi vt relatio ſicut fuit probatũ, ergo generare nõ præcedit proprietatẽ patris neq; vt eſt cõſtituẽs neq; vt eſt relatio. Si autẽ cõparetur emanatio ad perſonã ad quã terminatur, vt generari ad filiũ ſic patet idẽ, quia generari nõ poteſt præintelligi ei quod eſt generare, ſed ſimul ſunt ſecũdũ intellectũ, generare autẽ ſimul eſt cũ paternitate, vt probatũ eſt, paternitas autẽ ſimul eſt cũ filiatione cũ ſint relationes oppoſitę, ergo à primo ad vltimũ generari ſimul eſt cum filiatione vt relatio eſt, nec poteſt ei præintelligi vt relatio, & à fortiori nõ poteſt ei præintelligi vt eſt proprietas cõſtitutiua, quia perſona nõ poteſt prius intelligi relata q̃ cõſtituta. Et ideo quod nõ præintelligitur relationi nõ præintelligitur cõſtitutioni: igitur ſecũdũ iſtos nec emanationes poſſunt præintelligi relationibus, nec relationes emanationibꝰ. Nec poteſt perſona vero intellectu intelligi prius cõſtituta q̃ producẽs & relata, ſed ſimul intelligẽda eſt perſona cõſtituta cũ ſua origine & relatione.

12. AD primũ argumẽtũ dicẽdũ, q̃ in diuinis generare & generari cũ nõ ſint per motũ mediũ nõ debẽt intelligi vt via quædã inter generãtẽ & genitũ ſed vt relationes habẽtiũ eãdẽ naturã quæ ſunt à quo aliud & quod ab alio, & hæc non poſſunt præintelligi perſonis habẽtibus eas. 13. Ad aliud dicẽdũ q̃ nõ fuit intentio Aug. q̃ genuiſſe ſit prior ratione q̃ eſſe patrem. Sed potius voluit idẽtitatẽ oſtẽdere inter iſta, quia cõſimili modo dicit q̃ filius ideo eſt filius, quia genitus, ſicut pater eſt pater quia genuit, dicẽdo autẽ q̃ filius eſt filius, quia genitus: nõ intẽdit dare cauſalitatem, ſed cõuertibilitatem eo q̃ econuerſo dicit q̃ filius vtiq; genitus, ergo eodem modo inter eſſe patrẽ & genuiſſe non intendit dare cauſalitatem vel originem, ſed conuertibilitatem.

14. AD aliud quod erat in oppoſitũ cũ dicitur q̃ ſuppoſitũ prę intelligitur actui ab ipſo ꝓcedẽti, dicẽdũ q̃ verũ eſt de ſuppoſito abſoluto nõ autem de ſuppoſito quod cõſtituitur relatione originis, vt eſt ſuppoſitũ diuinũ. tale enĩ debet ſimul intelligi cõſtitutũ & originãs vel originatũ vel relatũ, & nõ vnũ prius quàm alterũ.

Quæſtio Secunda. Quid eſt verbum in nobis.

Th. 1. q. 3 [illegible] et q. 27 a. 1.

POſtea quæritur de verbo. Et primo de verbo mentis noſtræ. Et ſecundo de verbo in diuinis. Quantum ad primum quæritur quid ſit verbum in nobis, vtrum ſit ipſemet actus intelligendi, an ſit aliqua forma producta in qua quaſi in quodam ſpeculo cognoſcatur veritas de rebus exterioribus. Et arguitur quòd ſit ipſemet actus intelligendi. Primo per Aug. qui dicit 9. de trin. cap. 10. q̃ verbũ eſt cũ amore notitia, ſed notitia dicit actũ intelligẽdi, ergo & verbũ. 2. Item verbo intellectus correſpõdet amor volũtatis, vt patet ex præcedẽte auctoritate, ſed amor dicit actum amandi, ergo verbum dicit actum intelligendi.

3. IN contrarium arguitur, quia ſicut eſt in ſenſu ita ſuo modo eſt in ĩtellectu, ſed ĩ ſẽſu eſt dare formã in qua res cognoſcitur nec eſt notitia rei, ergo ſimiliter eſt in intellectu. Illa autẽ forma

dicitur

dicitur esse verbum, ergo &c. probatio minoris, quia secundū Philosophum in lib. de memoria & reminiscentia quandoque homo vtitur imagine existente in sensu siue tali idolo vt medio ducente in cognitionem alterius, quandoque vt re cognita, sicut quādo in somnis apprehendunt homines ipsas imagines, vt quasdam res. Hoc autem non esset nisi in sensu esset dare aliquod idolū quod non est notitia rei, sed est imago in qua res cognoscitur, ergo &c. 4. Itē respectu complexorū omnis actus intelligēdi videtur esse vel dubitare vel assentire vel dissentire, sed cōceptus uētis accipiendo conceptū mentis pro verbo nullum est istorum, ergo &c. maior videtur esse probabilis. probatio minoris, quia illud quod stat cum quolibet istorum non est aliquod istorum, quia vnū istorum non stat cum alio, quia purè dubitans non assentit nec dissentit, nec assentiens dissentit vel econuerso, sed similis cōceptus mētis stat cum quolibet istorum, nam in formando cōceptum quem ista propositio significat, scilicet quòd stellæ sint pares, vel quòd stellæ sint impares conuenit dubitare: quandoque assentire, quādoque dissentire, ergo &c. 5. Item circa idē complexum similē conceptum format ille qui dissentiendo errat, & ille qui assentiēdo scit, verbi gratia ille qui credit primam causam non esse errādo, & ille qui scit primam esse veritatē attingendo formant similem cōceptum de complexo cui assentitur vel dissentitur scilicet de natura primæ causæ. Sed opinio erronea & scientifica notitia non sunt similes actus intelligendi, ergo conceptus non est actus intelligendi qui habetur de re concepta.

6. RESPONSIO, vidēda sunt duo. Primum quot modis dicitur verbum. Secundum quid sit verbum in nobis.

7. QVANTVM ad primum sciendum est quòd verbum dicitur quadrupliciter. Vno modo illud quod est exterius prolatum quod est significatiuum eius quod ab intellectu concipitur secundūm quòd homo dicitur loqui alteri. Alio modo dicitur verbum conceptus intellectus secundum quem cōceptum dicimus hominem cogitantem sibi ipsi loqui. Et istud dicitur verbum mentis, sicut primum dicitur verbum vocis. Sed quia volens verbum formare exterius præconcipit illud per imaginationem Ideo dicitur tertio modo verbum actus imaginationis quo concipimus vocem exteriorē sic vel sic formari antequā formemus, Inter hæc autem verbum mentis dicitur propriissimè verbū, vox enim exterior non dicitur verbum nisi quia significat conceptum intellectus, vel rem per intellectum conceptam, vnde & vocē nō significatiuam non dicimus verbum, verbū etiam imaginationis dicitur verbum per habitudinem ad verbum exterius prolatum. Et ideo à primo ad vltimum verbum imaginationis habet attributionem ad verbum mentis. Quarto autem modo dicitur verbū figuratiuè, scilicet illud quod per verbum significatur, vt in psalmo. Ignis grando &c. quæ faciunt verbum eius. In diuinis autē nō est verbum vocis nec verbum imaginationis, sed verbū quod est conceptus mentis. vnde Aug. 15. de trinit. dicit sic. Quisquis potest intelligere verbum non solum antequam sonet verum etiam antequam sonorum imagines cogitatione inuoluātur, iam potest videre aliquam illius verbi similitudinem de quo dictū est. In principio erat verbum. Sed notandum quòd conceptus mentis nō habet rationem verbi nisi prout induit rationem manifestatiui: Verbum enim est quo quis loquitur sibi vel alteri ad manifestandum aliquid, & sic patet primum.

2. QVANTVM ad secundum scilicet quid sit verbum in nobis aduertendum est quòd de ratione verbi nostri mentalis vt per ipsum manuducimur in cognitionem verbi diuini, prima facie videtur esse quòd sit aliquid existens subiectiuè in intellectu nostro. Ex hoc enim arguimus filium dei qui dicitur verbum patris esse eundem cum patre essentialiter, quia scilicet verbum est in intellectu. Quicquid autem est in deo est deus. Ex hoc patet ꝙ illi insufficienter dicunt qui dicunt quòd verbū est ipsamet quidditas rei intellecta modo diffinitiuo, quę se solum habet ad intellectum obiectiuè, nec est in intellectu subiectiuè, ita scilicet quòd sicut esse vniuersale cōpetit rei per hoc ꝙ intelligitur absque cōditionibus indiuiduantibus & non per aliquid quod sit in ipsa re subiectiue, ita esse verbum conuenit rei per hoc quod intelligitur modo expresso vel diffinitiuo. Istud enim non videtur conueniēs tum quia manifestè est contra dictum Aug. 15. de trinit. qui dicit quòd verbum est formata cogitatio. Formata autem cogitatio non est res extra obiectiuè intellecta, sed est aliquid existēs subiectiue in intellectu, tum quia verbum est in dicente vel à dicēte, sed res exterior non est à dicente nec in dicente, ergo ipsa nō est verbum. Tenēdum est ergo quòd verbum pertinet ad intellectū non obiectiue tantum, sed sicut illud cuius entitas tota est in intellectu subiectiue. Et si qua auctoritas Aug. inueniatur hoc sonare sicut est illa quòd verbum exterius significat verbum interius, constat autem quòd illud quod significatur per verbum exterius est res obiectiue intellecta, & ita videtur quòd ipsa sit verbū, exponenda est, quia sicut dicit Aristoteles primo perihermenias ꝙ voces sunt signa passionum quæ sunt in anima. Et tamen voces significant res non passiones. Sed hoc pro tanto dicitur, quia res non significatur per vocem nisi prout apprehēditur ab anima: sic Aug. dicit quòd verbum exterius significat verbum interius, quia res exterior non significatur per verbum exterius nisi prout declaratur apud intellectum per verbum interius. 9. Patet ergo quòd verbum pertinet ad intellectū subiectiuè vel quasi subiectiuè. Cum ergo in intellectu sint secundum omnes, habitus & actus & præter hoc sit ibi secundum quosdam duplex forma, vna quæ imprimitur in intellectu, scilicet species intelligibilis quæ precedit omnem actum intelligendi. Alia quam intellectus iam factus in actu format de re intellecta, sicut formando conceptum diffinitiuum siue enunciatiuum, inquirendum est quid eorū sit verbum, & patet statim quòd verbum non est habitus aut species intelligibilis impressa, quia tam habitus quàm spēs intelligibilis secundum ponentes ipsas manent apud intellectum dū actu non considerat verbum aut non est nisi in intellectu actu considerante, ergo verbū non est habitus nec species intelligibilis impressa. Restat ergo quòd sit actus intelligendi, vel forma quam intellectus in actu format de re intellecta quæ deinceps vocetur forma expressa. 10. Et secundum hoc sunt duæ opiniones, vna quæ ponit quòd verbum est forma expressa. Ad cuius opinionis intelligentiam sciēdum est, quòd secundum istos duo sunt de ratione verbi. Vnum est quòd sit representatiuum rei principaliter intellectæ. Aliud est quòd sit per actum dicendi productum. dicere autem est actus intelligentis secundum quòd intelligens propter quod verbum est aliquid productum per actum intelligētis quod est repræsentatiuum rei principaliter intellectæ. Ex hoc sic arguitur. verbū est aliquid per actū intelligētis productū, quod est rei principaliter intellectæ repræsentatiuum. Hoc autē non potest esse aliquis actus intelligendi vt probāt, ergo est aliqua forma per actum intelligentis producta. Quod autem nō possit esse aliquis actus intelligēdi probatur sic, illud quod est obiectum intellectus secundum rectam cognitionem & non reflexam nō potest esse actus intellectus sicut ipsum intelligere & hoc modo statim patet, quia intellectus nō intelligit actum suum primo & directe, sed solum actu reflexo, sed verbum est obiectum intellectus secundum rectam cognitionem & non reflexam, igitur &c. minor declaratur, quia illud quod est ratio cognoscendi alterū sicut imago vel forma specularis se habet ad intellectum sicut obiectum, licet non principale, vt in quo sistat intellectus, sed sicut aliquid cognitum ducēs vlterius in cognitionē alterius principaliter intellecti, sed verbum est huiusmodi, propter hoc enim formatur in nobis verbum, vt in ipso tanquam in forma specularivel imagine expresse rem representante intellectus intueatur rē cuius est verbum, ergo verbum est obiectum intellectus in actu recto, non est ergo actus intelligendi, sed forma per actū intelligētis producta in qua res principaliter intellecta expresse representatur & per quā cognoscitur. Necessitas autem ponendi talē formam quæ dicitur verbum secundum istos est vt res intelligatur perfectē & expressē modo diffinitiuo vel enunciatiuo. propter intelligere enim cōfusum & simplex antequam formetur de re diffinitio vel enunciatio non oportet ponere verbum, quia ad hoc sufficit representatio per speciem intelligibilem vel in fantasmate cum actione intellectus agentis. Sed propter intelligere & expressum & perfectum requiritur verbum, quia ad causandum tale intelligere intellectus agens cum specie non sufficit sine cooperatione verbi, ita quòd verbum nō solum est obiecti principalis representatiuū, sed est causa vel cōcausa intellectionis expressę, sicut species intelligibilis, ponitur à quibusdam causa vel concausa intellectionis primæ cōfusæ. 11. Hæc est opinio quæ in summa ponit tria. Primum est quòd verbum est quædam forma quæ non est aliquis actus intelligēdi, sed est producta per actū intelligentis qui est dicere. Secundum est quòd verbum est obiectum intellectus, licet non principale, sed sicut forma specularis vel imago principalis obiecti representatiua. Tertium est quòd verbū est finaliter propter cognitionem perfectam & expressam habēdam, cuius tamen verbum est causa vel cōcausa effectiue. Et hæc bene se compatiuntur, quia causæ sunt sibiinuicem causę finis efficientis & ecōuerso, vt patet ex secundo physicorū. 12. Primū istorū non puto esse verum scilicet ꝙ per quēcunque actum intelligentis siue ille actus sit intelligere siue dicere siue aliter qualitercunque nominetur producatur aliqua forma in intellectu quę non sit actus intelligendi, quod patet primo ex natura operationis manentis intra sic, per operationē intramanētem nihil constituitur vel producitur, sed intelligere vel dicere intelligibile sunt operationes intramanentes, ergo per eas nihil constituitur vel producitur. maior patet ex. 9. metaphisice vbi philosophus ponit hanc differentiam inter operationes intramanentes & illas quæ transeunt extra: quia per transeuntes extra semper aliquid constituitur sed per intramanentes nihil. minor de se patet: quare &c.

Henricus quod. 6. q. 1. Vide Caiet. 1. q. 27. ar. 1.

13. Ad hoc quidam dicunt ad maiorē quòd aliquid produci per alterum duplicit er poteſt intelligi. Vno modo ſicut per actionē quæ eſt productio ipſius ſicut per calefactionem producitur calidum vel calor in calefacto. Et iſto modo non producitur aliquid per operationem manentem, quia operatio manens nō eſt in producere,nā omne producere eſt operatio trāſiens. Alio modo poteſt dici aliquid ꝓduci per alterum ſicut per hoc quod habet principiū actiuū quo ꝓducēs ꝓducit,ſicut calidū calefacit per hoc quod habet caliditatē vel caloré vel per calere ita quòd calidum & per calefactionem & per calere calefacit, per calefactionē ſicut per illud quod dicit formaliter ipſam productionem eius, ſed per calere: ſicut per illud quod importat agens habere caloré qui eſt principiū per quod agit. Et iſto modo omne quod fit,fit per operationē manētē,quia omne agēs agit per aliquod principiū formale per quod agens habet eſſe tale formaliter quod pertinet ad operationē manentē pertinentē ad principiū formale. Et vlterius per idē principiū habet producere aliud quod pertinet ad operationē tranſeuntē. Ad probationē quando dicitur ꝙ ſicut operatio tranſiens ſe habet ad producere &c. Dicendum ꝙ verū eſt accipiendo hoc verbū formaliter, vt ſit ſenſus ꝙ ſicut omnis operatio tranſiens eſt formaliter ꝓducere,ita nulla operatio manens,dicit ipſum ꝓducere formaliter,licet dicat habere principiū per quod producens producit,ſic etiā dicūt in propoſito,ꝙ licet intelligere non dicat formaliter dicere vel producere verbū,tamen dicit habere actum per quem mens mouet ſe ad verbum producendū,ſiue verbum ſit actus intelligendi ſiue aliquid aliud,quod quidē producere eſt dicere. Quod autē per intelligere cōueniat alicui agere, & ſimiliter per velle ſicut per illud per quod agens agit,ſiue ſicut per illud quod importat habere principium per quod agens agit,faciliter patet. Nā dicimus aliquas cauſas agere per intellectū & voluntatē. Tūc ergo quæro aut intellectus accipitur pro potētia vel pro habitu,vel ꝓ actu. Si accipiatur pro potentia vel pro habitu. Cōtra,quia tunc non intelligens ageret ita per intellectū & voluntatem ſicut intelligens & volens,quia in non intelligente poteſt eſſe potentia & habitus. Et ſimiliter poſſet agere per intellectū & voluntatem dormiens ſicut & vigilās quod eſt manifeſtè falſum. Relinquitur ergo ꝙ per actū intelligendi & volendi, agens per intellectum & voluntatem agat,& ſic per operationē manentem cōpetit alicui agere nō ſicut per illud quod dicat formaliter ipſam actionē ſed ſicut per principiū actiuū ſiue per habere principium agēdi.

14. Hæc autē reſpōſio non videtur valere propter multa. Primū eſt,quia expreſſe cōtradicit Ariſt. 9. meth. vbi dicit ſic, vltimū viſus eſt viſio, & præter hanc nullū fit alterum à viſu opus, in quo aſsignat differentiā inter potentiam viſiuā & ædificationem cuius opus eſt ædificatio & præter ædicationem domus. Et cōcludit ꝙ quorū nō eſt aliquid opus præter actionem in ipſis exiſtit actio vt viſio in videntē & ſpeculatio in ſpeculante, ecce quàm expreſſè dicit ꝙ à ſpeculatione & à viſione nihil alterū fit quocunque modo,quia negat fieri in viſu vel intellectu quodcunque aliud opus præter ſpeculationē & viſionem quas ibi vocat actiones quanuis impropriè. Secundo deficit iſta reſponſio in hoc ꝙ dicit quòd per operationem intramanentem nihil producitur tanquam per actionem quæ ſit productio,tamē quicquid producitur producitur per operationē intramanentē tanquā per principiū quo producens producit, quia omne agens agit per formā quæ dat ei tale eſſe formaliter quod pertinet ad operationē intramanentē,quia omne eſſe quod dat forma ſubiecto poteſt dici operatio immanens,vt calere & albere. Iſtud enim non videtur bene dictū, quia quāuis omne quod producitur producatur per aliquā formā agentis,tamen vocare omnē formā agentis vel tale eſſe dat quod ſuo forma ſubiecto operationem immanentem non eſt congruum nec rationi conſonum, nec ſecundum mentem philoſophi, nec communiter loquentium. Non enim conſueuerunt vocari operationes immanentes niſi actus animę qui ſecundū rationem tendūt in ſua obiecta ſicut operationes tranſeuntes tendūt ſecundū rem in ſua paſſa cauſando in eis realem effectū. Quod autē à talibus operationibus animæ quæ ſolæ cōſueuerūt dici operationes immanentes producatur quicquid producitur et manifeſtè falſum. Quod etiā aliquid per eas producatur tanquā per principia quibus agentia agūt eſt aſſumere quod quęritur,& illud cuius oppoſitū manifeſtè dicit philoſ. in auctoritate prius allegata. 15. Ratio autem per quam probāt ꝙ per intelligere aut velle aliquid producatur in nullo tangit propoſitū propter tria. Primū eſt,quia nos quærimus vtrum per intelligere & velle fiat aliqua forma in intellectu & voluntate. Illa autem ratio nō probat quòd aliqua talis fiat,ſed ſolū ꝙ intelligere & velle ſunt principia aliquorū actuū exteriorū qui ſubiacent imperio intellectus & voluntatis. Secundū eſt ꝙ reſpectu actuum exteriorū intelligere & velle nō habent rationem principij dātis formā,ſed ſolum per modū applicātis actiua paſsiuis,vnde opera artis quæ dicuntur fieri per intellectū & voluntatem nō fiūt niſi mediātibus organis corporis quæ obediunt intellectui & voluntati ad nutum, ſed intelligere & velle nullam aliam formam imprimunt. Nos autem quærimus vtrum intellectio ſit principiū productiuū alicuius formę. Tertiū eſt,quia actio intellectus & voluntatis prout diſtinguitur cōtra actionem naturæ eſt actio libera circa obiectū præcognitū & volitum. Sed productio verbi,ſi verbū ſit forma exemplaris obiecti non eſt libera nec circa obiectum præcognitum & volitum, ergo non eſt actio intellectus eo modo quo iſti dicunt. maior patet. minor probatur, quia ſi verbum eſſet præcognitum ab intellectu priuſquam productū Cum in verbo cognito cognoſcatur res clare, ſequeretur quòd ante formationem verbi cognoſceretur res cuius eſt verbū clarè & manifeſtè,& ſic poſtea fruſtra formaretur verbum,non eſt ergo verū quòd verbū ſit præcognitum ante ſuam formationem,& per conſequens formatio eius non eſſet libera, quia nihil formatur liberè niſi præcognitum, patet ergo quòd ratio illa in nullo tangit propoſitum noſtrum,nec ratio aliquid valet. 16. Secundo principaliter arguitur contra illam opinionem ſic, quia iſtius cōceptus expreſsi quem tu ponis aut ſola ſpecies intelligibilis eſt cauſa,aut ſpecies cum actu confuſo, non ſola ſpecies intelligibilis, quia tunc effectus eſſet nobilior ſua cauſa, nec ſpecies ſimul cum actu confuſo, quia tunc eſſent ſimul duo actus intelligendi, quia ſimul eſſet actus intelligendi confuſus cū ſpecie tali expreſ-, quia ſimul eſt cauſa cum effectu. ſed cum tali ſpecie expreſſa eſt actus intelligendi expreſſus: ergo a primo ad vltimum cum actu intelligendi expreſſo erit actus intelligendi confuſus,& ſic erunt duo actus intelligendi ſimul & oppoſiti ſecundum rationem cōfuſi & expreſsi. 17. Ad hoc reſpōdetur inſtando quòd iſta difficultas æqualiter currit contra ponentes verbum eſſe actum intelligendi expreſſum,ſicut contra ponentes verbum eſſe formam productam per actum intelligendi confuſum,quia omnes concedunt quòd ad actum intelligendi expreſſum attingitur mediante actu intelligendi confuſo: & per conſequens actus intelligendi confuſus eſt cauſa eius qualitercunque. Ex quo ſequitur hic ſicut ibi,quòd ſimul erunt ſicut cauſa & effectus: dicunt ergo ſoluendo ad hanc difficultatem quòd intelligere cōfuſum dicitur cauſare vel verbum vel intellectionem expreſſam inquantum obiectum mediante tali actu cauſat amorem talis intellectionis expreſſæ. Et amor talis eſt cauſa motionis fantaſmatis, qua quidem motione facta quæ nō fit in inſtāti mouetur vlterius intellectus ad verbum vel expreſſam notitiam, quando ergo dicitur quòd intelligere confuſum ſtat cum verbo, ſiue cum notitia expreſſa cum ſit cauſa eius. Dicendum quod non oportet de eo quod eſt cauſa alterius mediante aliquo alio moto. Nunc autem ita eſt quòd notitia confuſa eſt cauſa verbi ſiue notitiæ expreſſæ mediante motione ſucceſsiuè facta in fantaſmate. 18. Inſtantia autem illa non valet, quia non ſemper peruenitur ad cognitionem expreſſam mediante confuſa, quia habens habitum ſcientiæ ꝓpo-a concluſione cuius habitū habet ſtatim intelligit eam expreſſam & clarè nullo actu confuſo ptęcedente,dato etiam quòd actus confuſus ſemper præcederet, non propter hoc ſequitur ꝙ ſit cauſa eius efficiēs,quia multæ ſunt diſpoſitiones ſubiecti quarū vna neceſſario ſupponit aliā & tamē prima non eſt cauſa effectiua ſecundæ, ſicut in generatione animalis ſemē & primo molle,poſtea durum,vt dicitur ſecundo phyſicorum, & tamen mollicies non eſt cauſa effectiua duriciei & eodem modo eſt de actu intelligendi confuſo & expreſſo in acquirendo ſcientiam, & in omni eo quod procedit de imperfecto ad perfectum,quia diſpoſitiones imperfectiores precedunt perfectiores quas non efficiūt Per idem pater quòd reſponſio per quam credunt ſe tollere difficultatem non valet, quia cauſa per ſe mediata vel immediata nō poteſt habere incompoſsibitatem cum effectu, ſed actus intelligendi confuſus habet incompoſsibilitatem cum verbo & cum actu intelligendi expreſſo, ergo impoſsibile eſt quòd ſit cauſa per ſe verbi vel actus intelligendi expreſsi quanuis poſsit eſſe diſpoſitio præuia ad aliquod illorum,ſed non manens cū eo ſicut dictum eſt de molli & duro in ſemine. 19. Tertia ratio principalis talis eſt, ſicut ſe habet intellectus ad intelligere,ita ſenſus ad ſentire, ſed per ſentire nulla forma cōſtituitur in ſenſu tanquā per productionem, nec tanquam per principium productionis, ergo nec per intelligere in intellectu. Et confirmatur, quia vtraque eſt operatio immanens,quanuis vna ſit perfectior altera, ſed magis & minus perfectum non facit quod vna ſit productiua & nō alia, immo ſi vna eſſet alia,quāuis productū per eſſet vnā productiua & perfectius quàm productum per aliam. 18. Quarto patet idem ſic, verbum ſecundum omnes non eſt ſine actuali cognitione expreſſa. Ex hoc ſic arguitur. Omnis intellect⁹ indigens noua forma ad hoc vt exeat in actum intelligendi eſt in potentia eſſentiali ad intelligere, ſed ſi verbum eſt forma producta differens ab actu intelligendi & neceſſaria ad actum intelligendi expreſſum vt iſti dicunt, tūc omnis intellectus dū non intelligit in actu quātuncunq; ſit perfectus habitibus ſcientiarū, indigebit

digebit noua forma ad hoc vt actu intelligat illa quorũ habet habitum, quia indigebit nouo verbo: ergo omnis intellectus quantuncunque perfectus habitibus ſcientiarum dum non intelligit actu eſt in potentia non ſolum accidentali ſed eſſentiali ad intelligere, quod eſt manifeſte falſum & contra philoſophum in pluribus locis: ergo impoſsibile eſt quòd verbũ ſit aliqua forma differens tealiter ab actu intelligendi. 19. Secundum quod ponit hæc opinio eſt quòd verbũ eſt obiectũ intellectus nõ quidẽ principale: ſed ſicut forma ſpecularis vel imago repreſentatiua principalis obiecti. Et iſtud non videtur verum. Primo: quia obiectum quod eſt cognitũ & ratio cognoſcendi alterum non poteſt latere cognoſcentẽ quin poſsit certitudinaliter diſcernere ſe cognoſcere duo, quorũ vnũ eſt ratio cognoſcẽdi alterũ: ſed nullus cognoſcens aliquã rẽ expreſſa cognitione diffinitiua vel enũciatiua poteſt certitudinaliter diſcernere ſe cognoſcere talia duo quorũ vnum ſit forma exemplaris ſiue imago repreſentatiua alterius (vt iſti dicũt de verbo) ergo verbum nõ eſt talis forma obiectiuè cognita. maior de ſe patet: quia quilibet cognoſcẽs plura & vt plura, ſicut fit quãdo vnum accipitur vt imago vel forma exẽplaris alterius, poteſt diſcernere inter ea. minor patet per id quod quilibet experitur à ſe ipſo. Qui enim cognoſcit difinitiuè hominem, vel demõſtratiue ipſum eſſe corruptibilẽ nõ diſcernit ſe cognoſcere hæc in aliqua imagine ſiue forma ſpeculari, quãuis in cognitione demõſtratiua percipiat homo ſe cognoſcere cõcluſionẽ per principia quę nõ ſunt talis formę ſpecularis qualis ponitur eſſe verbũ, & dicere quòd immo percipimus talẽ formã repreſentantẽ principale obiectũ eſt fingere illud quod nullus experitur: quare &c. 20. Secũdo ſic: & eſt ad idẽ. illud quod cognoſcitur intuitiuè clarius cognoſcitur q̃ illud quod cognoſcitur abſtractiuè: quia ſicut patuit in principio huius libri cognitio intuitiua eſt clarior & manifeſtior q̃ abſtractiua: ſed verbũ ſi ſit talis forma qualis ab iſtis ponitur cognoſcitur intuitiuè, res autẽ cuius eſt verbũ, cognoſcitur ſolũ abſtractiuè: ergo verbũ clari⁹ cognoſcitur q̃ res cuius eſt verbũ. quod eſt manifeſte falſum. maior iam patet: ſed minor probatur, quia verbum ſi ſit forma intellectu producta & obiectiuè cognita (vt ab iſtis ponitur) obiicitur immediate intellectui ſecũdũ ſuã præſentiã actualẽ, & ſic in eã fertur intellectus, & in hoc cõſiſtit ratio cognitiõis intuitiuè vt prius patuit: quare &c. 21 Tertio ſic: intellectus nec ſe, nec habitus ſuos, nec actus intelligit actu recto: ſed verbũ eſt aliquis actus intellectus, ergo non eſt verũ q̃ ſit primũ cognitũ obiectiuè & actu recto. Et cõfirmatur: quia q̃ intuitiuè videt picturã tabulæ, videt & tabulã. Sed ſi verũ ſit, talis forma in intellectu qualis ab iſtis ponitur: Tũc verbũ ſe habet ad intellectũ ſicut quędã pictura vel imago ad tabulã: ergo ſi intellectus videret intuitiuè verbũ ſuũ (ſicut neceſſe eſt) & ſi ſit primo obiectiuè cognitũ, neceſſe eſt vel ſaltẽ poſsibile q̃ eodẽ actu videat ſe ipſum, & ſic intellectus poterit ſe ipſum cognoſcere actu recto quod eſt falſum. 22 Quarto: quia in voluntate nõ eſt aliqua forma quæ ſit primo obiectiuè dilecta & ratio diligẽdi alterũ: ergo in intellectu nõ eſt aliqua forma quæ ſit primo obiectiuè cognita, & ratio cognoſcẽdi alterũ. Ad hoc dãtur aliquæ reſpõſiones quas omitto, quia friuolæ ſunt, & de ſe nullæ apparẽt cuilibet intelligẽti. 23. Tertiũ quod hæc opinio ponit: eſt q̃ verbũ eſt finaliter propter habendã perfectã & expreſſam cõgnitionem de re, quia propter cõfuſam non oportet ponere verbũ vt dicunt Et illud nõ videtur verũ. Primo: quia verbũ vocis ſupponit verbũ mentis vt dictũ fuit ab initio: ſed rei quãtũcunq; confuſè intellectæ competit verbũ vocis ipſam exterius manifeſtãtis: ergo eidem competit verbũ mentis quo manifeſtatur interius: ſed illud nõ eſt cognitio expreſſa nec aliquid quod neceſſario coexigat cognitionem expreſſam vt probatur. Non ergo propter ſolã cognitionem expreſſã oportet ponere verbũ. probatio aſſumptæ: quia nos imponimus nomina rebus ſecũdũ q̃ eas intelligimus: ergo intellectus cõfuſus rei ſufficit ad imponẽdũ nomen quod cõfuſè repreſentat res: vnde dicere q̃ ad imponendũ rei quodcunq; nomẽ ipſam ſignificãs, oportet de re habere expreſſum cõceptũ eſt clarè falſum. 24. Item cognitio enũciatiua expreſſa propter quã habendã dicitur formari verbum, aut eſt omnis cognitio clarè vera, aut illa ſolũ quã præcedit cognitio cõfuſa. primũ non poteſt dici: quia aliquę enũciationes ſtatim apparẽt claræ verè cognitis terminis, vt de quolibet eſſe vel nõ eſſe. Et omne totũ eſt maius ſua parte. Et idẽ eſt de iſtis calor calefacit, & albũ diſgregat: apud illos qui hoc experti ſunt, nec oportet ad clarã cognitionẽ talium habere aliud repreſentatiuũ q̃ cognitionem terminorũ: & per cõſequens nõ oportet propter eas formari tale verbũ quale illi ponũt. 25. Si vero dicatur q̃ verbũ requiritur ſolũ propter claram cognitionẽ quã præcedit cõfuſa cognitio. Cõtra, quia ſecũdũ iſtos ad cognitionem expreſſam non peruenimus ex confuſa niſi quia obiectũ mediãte cognitione cõfuſa cauſat amorem cognitionis expreſſæ qui amor mouet fantaſiã, qua motione facta a ſequitur cognitio expreſſa. Ex hoc ſic arguitur: ex noua motione fantaſię nõ ſequitur cognitio expreſſa, niſi quia de nouo apparet aliquod fantaſma repręſentãs aliquid intellectui per quod apparet euidẽs & expreſſa veritas enunciationis quæ non apparebat prius: & ſicut hæc neceſſario requiritur ita & ſufficit ſine quocunq; alio, ſed illud repreſentatiuũ per fantaſma eſt cauſa vel effectus, ſimile vel oppoſitũ, antecedẽs vel conſequens. Ex omnibus enim his apparet euidens & expreſſa veritas quæ prius non apparebat, aut cõfuſè apparebat: ergo propter hoc non oportet fingere quãdã formam productam vel intellectam, ſicut iſti dicunt de verbo. & mirum eſt de hac fictione, quia cũ hæc materia ſit mere phyſica, nullus phyſicorũ vnquam poſuit in intellectu noſtro aliquã talem formã ad habendã quancunq; cognitionem quãtuncunq; expreſſam. 26 PROPTER hoc dicendum eſt aliter: q̃ verbum in nobis eſt ipſemet actus intelligendi, quod poteſt concludi ex prædictis ſic. Verbum eſt aliquid ad intellectũ pertinens & in intellectu exiſtens: ſed nõ eſt ſpecies nec habitus nec forma per actũ intellectus producta vt probatũ eſt. Relinquitur ergo per locũ à ſufficienti diuiſione q̃ ſit actus intelligendi, & hoc videtur rationabile. Cum enim nihil habeat rationem verbi niſi prout induit rationem manifeſtatiui nec ſit proceſſus in infinitũ: oportet quòd primũ verbum nõ ſit manifeſtatiuũ vt ſignũ ſicut verbũ vocis: nec vt ſpecies vel imago vt alij ponunt, ſed per eſſentiã, ita ſcilicet q̃ ipſa manifeſtatio rei apud intellectũ eſt verbũ: manifeſtatio autem rei eſt eius cognitio, neq; enim eſt manifeſta niſi quia cognita, ideo &c. Ad illud ſunt plures auctoritates Auguſt. qui dicit 9. de trini. cap. 7. cõceptã verã rerum notitiã tãquã verbũ apud nos habemus. Item 10. cap. dicit ſic: Recte quæritur vtrũ omnis notitia verbũ ſit, an tantũ amata notitia. Et circa mediũ illius capituli ſubiungit. Verũtamen illa quæ odimus rectè diſplicent rectęque improbãtur. Et cõprobatur eorũ improbatio, & placet & verbum eſt. Item in eodẽ libro ſecũdo cap. dicit verbũ eſt: ergo quod nũc diſcernere & infinuare volumus eſt cũ amore notitia. Item 11. cap. dicit ſic notitia placita digneque amata verbũ eſt. Et poſtea in eodem cap. dicit cum ſe mens ipſa nouit atque approbat ſi eſt: eſt eadem notitia verbũ eius. Et in fine 22. cap. dicit ſic: eſt quædã imago trinitatis ipſa mens & notitia eius quod eſt proles eius ac de ſe ipſa verbũ eius & amor tertius. 27. Et cõfirmatur: quia omne quod dicitur tale denominatione extrinſeca vt ſignũ, vel cauſa reducitur ad aliquid quod eſt tale per eſſentiã: ſicut ſanum dictũ de vrina, vt ſignũ, & de medicina, vt de cauſa. reducitur ad ſanũ dictũ de animali, quod ſanum eſt per eſſentiã, ita quòd ſanitas animalis eſt ſanitas per eſſentiã & nõ ſignũ vel cauſa ſanitatis. Similiter in propoſito manifeſtatiuũ dictũ de verbo vocis, vt ſigno. & de ſpecie vel imagine, vt cauſa vel qualitercunque aliter reducitur ad manifeſtatiuũ per eſſentiã quod eſt ipſa cognitio rei: quæ ob hoc habet rationem primi verbi. Eſt tamen hic notandũ quòd licet omnis actus intelligendi tã cõfuſus quàm expreſſus, tã directus q̃ reflexus poſsit dici verbũ, tamẽ expreſſus magis quàm cõfuſus, quia magis eſt rei manifeſtatiuus: vnde Aug. 15. de trinit. dicit quòd formata cognitio eſt verbũ, vocãs formatã cognitionem nõ formã aliquã per actũ intelligendi vel cogitãdi productã ſicut quidã extortè exponũt, ſed ipſum actũ cognoſcendi expreſſum. Et rurſus actus reflexus dicitur magis verbum quàm rectus, quia intellectus per actum reflexum magis loquitur ſibiipſi de re quàm per rectũ actum. Per actum enim rectum ſolum intelligit rem (quod eſt quoddã loqui mentale) Sed per actũ reflexũ loquẽs manifeſtius ſibiipſi dicit ſe intelligere &c. Sic ergo patet quid ſit verbum in nobis, quia ipſemet actus intelligendi cõfuſus vel expreſſus rectus vel reflexus quãuis ſecũdũ magis & minus: quia vt prius dictum fuit actus intelligendi nõ habet rationem verbi niſi prout induit rationẽ manifeſtatiui. Et quia hæc ratio magis & perfectius conuenit vni actui intelligendi quàm alteri, ideo & ratio verbi, propter quod quãuis vnus actus intelligendi non ſit magis intelligere quàm alius, quia genus vel ſpecies nõ prædicãtur ſe cũdũ magis & minus de ſuis inferioribus, tamen eſt magis verbum: quia magis manifeſtat rem, ſicut vna albedo quanuis non ſit magis albedo quàm alia, tamen magis diſgregat. 28. Ad rationem aliorum reſpondendum eſt. Cum enim accipiunt quòd duo ſunt de ratione verbi mentalis, videlicet quòd ſit repreſentatiuum rei principaliter intellectę, & quòd ſit per actum dicendi productum: dicendum eſt de prima cõditione quòd cum verbum ſit id quod loquimur de ratione verbi non eſt repreſentare rem niſi per modum competentem locutioni. Et quia loquimur alteri verbo vocis inquantum vox ſignificat rem aliquam quam alteri manifeſtare volumus: ideo repreſentare rem per modum ſigni cõpetit verbo vocis loquimur autem nobis verbo mentis quod nihil aliud eſt quàm cogitare vel cognoſcere rem aliquam: quia ſic eſt nobis manifeſtata: ideo verbo mentis competit repreſentare rem eodem modo quo cognitio eſt repreſentatiua rei cognitæ: repreſentare autẽ per modũ imaginis vel per modũ formæ exemplaris obiectiuè ſe habentis non cõuenit verbo vocis nec verbo mentis quãuis cogitatio vocetur quãdoq; imago rei cogitatæ: ſed nõ habet ſe obiectiuè ad intellectũ actu recto. 29. Quantũ ad ſecun-

Vide ca. ie. 1. q. 34 ar. 1.

dam cõditionẽ quam ponũt,ſcilicet quòd verbũ eſt productũ per actum dicendi qui eſt actus intelligentis ſecundum quòd intelligens. dicendũ quòd verbũ vocis eſt productũ per actũ vocalẽ dicentis,& dicere vocale eſt producere vel formare verbum vocis. Sed verbũ mentis non eſt productũ per actum dicendi,nec dicere eſt producere verbum mentale, immo dicere eſt habere verbum,quia cum verbum mentale non ſit aliud quàm notitia rei apud intellectum per quem homo cogitans ſibi ipſi loquitur.dicere vel loqui non eſt aliud quàm habere in ſe notitiam rei quæ eſt verbum eius propter quod illæ duæ cõditiones verbi quas alij aſſumunt,& ex quibus volunt probare ſuum intentum non ſunt verę de verbo mentali.

30. A D rationes principales reſpondendum eſt ad primã per interemptionem minoris,quia neque in ſenſu exteriore neque in potẽtia ſenſitiua interiori eſt aliqua forma quæ ſit primo obiecti uè cognita,& in qua vel per quã res alia cognoſcatur,quia vel nulla potentia ſenſitiua eſt reflexiua ſuper actum ſuum vel ſuper ſe vel ſuper aliquid quod ſit in ipſa,vel ſi eſt reflexiua tamẽ actu recto nulla potẽtia ſenſitiua, immo nec intellectiua poteſt tendere in talia vt prius probatum fuit. Et quod dicitur in libro de memoria & reminiſcentia non eſt cõtra hoc,quia impreſſiones ſenſibilium quæ manent in nobis abeuntibus ſenſibilibus & nobis ſentientibus non manẽt in organis ſenſuum,quia ſemper ſentirẽtur vel nunquam,ſed manent in ſpiritibus aliarũ partiũ,& quãdo mouentur quaque ex cauſa hoc fiat & obiiciuntur organo fantaſiæ ſiue in ſomno ſiue in vigilia, fiunt illæ apparitiones de quibus philoſophus loquitur ibi. & in libro de ſomno & vigilia: vbi expreſsè ponit hoc quod dictum eſt:vnde tales imagines nõ ſunt in ſenſu ſubiectiuè ſicut iſti aſſumũt. 31. Ad ſecundum dicendum quòd illud de quo principaliter dubitatur quandoque,& cui quãdoque aſſentitur & quãdoque diſſentitur non eſt aliud quàm cõuenientia vel diſcõueniẽtia rerũ importatarũ per ſubiectũ & prædicatum de quibus dubitatur vtrum inſint ſibi an non inſint,ſicut cum dubitatur an ſtellæ ſint pares an impares, dubitatur ſolũ an paritas cõueniat ſtellis vt paſsio vel qualiſcunque proprietas ſuo ſubiecto. Secundario autẽ poteſt dubitari de veritate intellectus qui huic aſſentiret,& de veritate propoſitionis quę hoc ſignificaret.Fingere autẽ quòd in nobis ſit quædã forma de qua dubitamus eſt irrationabilis fictio.verum eſt q̃ intellectus ſiue dubitãs, ſiue aſſentiens ſiue diſſentiens habet notitiam quid ſignificetur per terminos,vt quid ſit ſtella & quid ſit paritas,ſed hęc notitia in dubitante non eſt actus diſtinctus ab actu dubitandi,nec in aſſentiente ab actu aſſentiendi,nec diſſentiente ab actu diſſentiendi, & ita non ſunt duo actus intelligendi ſimul:ſed in quolibet iſtorum actuum manet notitia terminorum indiſtincta, quia impoſſibile eſt cõpoſitionem vel diuiſionẽ intelligere ſine terminis cõpoſitionis & diuiſionis,nec de ea dubitare.nec obſtat quòd actus cõponens diſtinctus eſt à diuidente, & vterque ab actu dubitandi,& ſunt diſsimiles & incõpoſsibiles, quia notitia terminorũ in quolibet iſtorum incluſa non eſt vna numero,nec ſimiles formaliter,quia quãuis ſit de eiſdem obiectis materialiter,tamen formaliter eſt de diuerſis & incõpoſsibilibus, ſcilicet de compoſitione quantum ad aſſentientem & de diuiſione quantũ ad diſſentientem,& de vtroque ſimul quantum ad dubitantem qui neutri parti aſſentit vel diſſentit,ſed de vtraque dubitat. Item cõceptus de quo cõtingit dubitare non ſtat cum certa & expreſſa notitia, ſed verbũ ſecundũ iſtos ſemper eſt cum expreſſa & certa notitia: ergo talis conceptus non eſt verbũ. 32. Per idem patet ad tertiũ, quia ſciens quòd cauſa prima eſt,& errãs & credens non eſſe cauſam primã, quãuis de eiſdem rebus formet cõceptus ſuos, ſcilicet de cauſa prima & eius entitate, tamen conceptus non ſunt ſimiles,ſed valde diſsimiles & oppoſiti,quia vnus eſt actus intelligendi componens, & alius diuidens, nec per eos eſt ibi alius conceptus exiſtens in anima ſubiunctiuè.

Quæſtio tertia.

Vtrum verbum in diuinis dicatur eſſentialiter an perſonaliter.

Thom.1.q.34.ar.1.

SEcundo quæritur vtrum verbum in diuinis dicatur eſſentialiter an perſonaliter. Et arguitur quòd perſonaliter,quia relatiua in diuinis dicuntur perſonaliter, ſed nomẽ verbi eſt relatiuũ, ergo dicitur perſonaliter.maior patet,quia relatiuũ diſtinguitur à correlatiuo. Omnis autem diſtinctio in diuinis pertinet ad perſonalia, quia eſſentia & eſſentialia nõ diſtinguntur.minor ꝓbatur per Aug.5. de trin.cap.13. vbi dicit relatiuè dicitur filius,& relatiuè dicitur verbum & imago.

2. Itẽ lib.6.ca.5. dicit ſic:verbũ ſolus filius accipitur, non ſimul pater & filius. Et in fine eiuſdem cap.dicit ſic: quòd verbum de verbo dici nõ poteſt,quia non ſimul ambo verbũ, ſed ſolus filius. Sed illud quod conuenit vni ſoli perſonæ & non omnibus eſt perſonale & nõ eſſentiale, ergo &c. 3. Ad idẽ eſt quod dicit 3. de trini.cap.primo vbi loquens de patre dicit ſic.Nõ enim eſt ipſe verbũ ſicut nec filius nec imago, & cap. 2. dicit quòd ſicut filius ad patrem refertur & non ad ſe ipſum, ita verbum ad eum cuius eſt verbum refertur,verbũ eo quippe filius quo verbum,& eo verbũ quo filius,& multa cõſimilia inueniũtur dicta ab Aug. ex quibus videtur q̃ verbũ dicatur ꝑſonaliter & nõ eſſẽtialiter. 2. IN contrarium arguitur,quia ſicut in diuinis eſt verbũ ſic & amor & ſibiinuicem correſpondent,ſed amor dicitur eſſentialiter & non perſonaliter,ergo & verbum.

3. RESPONSIO.circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt quid ſit verbum in diuinis,& ex hoc apparebit ſecundum quod principaliter quæritur videlicet vtrum dicatur perſonaliter an eſſentialiter. Quantum ad primũ ſciendũ quod in diuinis verbum eſt ipſemet actus intelligendi quo deo manifeſta ſunt omnia,quod patet primo auctoritate Anſelmi in monologion vbi dicit q̃ dicere ſummo ſpiritui nihil aliud eſt quàm cogitando intueri, intueri autem in deo dicit ſuũ actum intelligendi.Iſtud autem neceſſarium eſt dicere quantum ad illos qui ponunt verbum in nobis eſſe actum intelligendi, quia illa quæ reperiuntur in deo, & in creaturis ſe habent proportionabiliter hinc & inde excluſis imperfectionibus à deo, ſed verbum mentale reperitur communiter in deo & creaturis,ergo cum in creaturis ſit ipſemet actus intelligendi,relinquitur q̃ idem ſit in deo,præcipuè quia actus intelligendi dicit ſummam & vltimam perfectionem in omni natura intellectuali. Item verbũ eſt aliquid pertinens ad intellectum, vt intelligens eſt intellectione quacũque, vel ſaltẽ intellectione expreſſa & perfecta, ſed in diuinis non eſt intellectio niſi expreſſa & perfecta, cuius ſufficientiſsima ratio eſt eſſentia diuina ita quòd in cognitione diuina non ſunt niſi hæc tria quæ ſunt vnum re,licet differãt ratione, ſcilicet intellectus diuinus:& eſſentia eius quæ eſt primum obiectum eius ſufficientiſsimè repræſentatiuum ſui & omniũ aliorum,& ipſum intelligere perfectiſsimũ.Quicquid autẽ aliud ponitur non pertinet ad intellectum vt eſt intelligens,quia dato q̃ nulla emanatio eſſet in diuinis adhuc deus ita perfectè intelligeret ſe tunc ſicut nunc, propter quod oportet quòd verbũ ſit alterum tertiũ prædictorum.Conſtat autem quòd non eſt intellectus nec obiectum vt ſub hac ratione,ergo eſt ipſe actus intelligendi &c. Quod etiam poteſt haberi ex dictis aliorum,dicunt enim quòd emanatio verbi(quod ponunt quiddam productum) nõ eſt propter aliquam neceſsitatẽ intelligendi, ſed ſolum propter naturalem quandam conſequentiam , ex quo poſſumus arguere contra ea dupliciter. 4. Primo ſic,hæc naturalis conſequentia verbi producti, aut eſt in omni intellectione perfecta & expreſſa,aut ſolũ in diuina.Non in omni intellectione perfecta & expreſſa,quia ſi prima cognitio quã habet intellectus noſter de re ſibi repreſentata per ſpeciẽ vel in fantaſmatate eſſet adeo perfecta quòd nec perfectioꝛẽ nec aliu habere poſſet procul dubio in noſtro intellectu nihil vltra ꝓduceretur, & ſi fieret, fruſtra fieret propter hoc enĩ attribuitur intellectui formare verbũ ſecundũ iſtos vt habeat aliquã cognitionem vel cõſiderationem quam à principio non habuit. Si vero hæc naturalis conſequentia ſit ſolum in cognitione diuina quæ à principio fuit perfectiſsima , nec aliam habere poteſt,mirum eſt vnde hoc habetur cum in nobis videamus oppoſitũ vt dictum eſt. Concluditur enim hic idem ex oppoſitis & oppoſita ex eodẽ, idẽ ex oppoſitis,quia cõcluditur formatio verbi in nobis ex imperfectiõe noſtræ primę cognitionis , & idem concluditur in deo ex perfectione cognitionis.Similiter concluduntur oppoſita ex eodem, quia ſi nõ poſſumus habere aliquã cognitionẽ de re niſi illã quã habemus à principio nõ formaremus verbũ. Deus autem qui talẽ habet format verbũ,ergo oppoſitũ cõcluduntur ex eodem,ſcilicet formare verbũ & nõ formare verbũ. Tales autem concluſiones ſunt manifeſtè incõuenientes, ergo &c. 5. Secũdo quia ſi verbũ eſt in diuinis propter naturalẽ conſequẽtiam emanationis & non propter aliquã neceſsitatem intelligẽdi, quia ſine eo eſſet imperfecta intellectio & nunc etiam præintelligitur emanationi verbi, ſequitur quod tale emanans non dicitur verbum, quia illud quo excluſo,deus æque perfectè diceret ſe & alia non eſſet verbũ quia dicere nõ eſt ſine verbo ſed excluſo omni emanante realiter adhuc diceret ſe & alia æque perfectè, ergo nihil emanans realiter eſt verbum.minor patet ex dicto aliorum,quia quod æque perfectè intelligit ſe & alia æque perfectè dicit ſe & alia , ſed deus æque perfectè intelligeret ſe & alia ſi nihil eſſet realiter productum in diuinis ſicut nunc intelligit & nunc etiã non perfectius intelligit pater , quia producit aliud ex ſe etiam ſecundũ iſtos, quia illud productũ nõ eſt, vt dicunt,propter aliquam neceſsitatem intelligendi, quaſi pater ſine illo producto non intelligeret,aut nõ ita perfectè,ſed tantũ propter naturalẽ conſequentiam , vnde & perfecta cognitio præintelligitur huic emanationi,quare &c.Patet ergo primũ principale,ſcilicet quid

ſit

sit verbum mentale tam in nobis quàm in deo, quia est ipsemet actus intelligendi.

6. EX hoc autem iam patet secundum. ſ. vtrũ verbũ dicatur per ſonaliter an essentialiter in diuinis. Dico enim quòd verbum de vi nominis & propriè dicit aliquid essentiale & non personale. Ex appropriatione tamen trahitur ad personale sicut ſapientia. Primum patet, quia illud quod non importat aliquã realem emanationem nec actiue nec paſsiue, ſed tantum ſecundũ rationem non est aliquid personale, ſed verbũ in diuinis est huiusmodi, ergo &c. maior patet, quia persona & omnia alia personalia pertinent ad emanationes. minor ſimiliter patet, quia verbũ vt visum est prius est actus intelligendi: emanatio autẽ actus intelligendi ab intelligente, & verbi à dicente quod idẽ est non est realis emanatio in diuinis, ſed tantũ ſecundum rationẽ. Intelligere enim nõ est producere intellectionẽ tanquam rem distinctã, ſed est habere intellectionẽ, & dicere non est producere verbũ realiter distinctum, ſed est habere in ſe verbũ, & hæc in deo nullã realem distinctionem habent, quare patet q̃ verbũ de vi vocis & propriè non dicit aliquid personale, ſed potius essentiale sicut & amor. 7. Itẽ dicere non est actus personalis: ergo verbũ non est aliquid personale: cõſequentia patet, quia verbũ & dicere correſpõdẽt ſibi vel tanquã idẽ, vel ſicut actio & productũ per actionẽ. probatio antecedentis, quia nullus actus personalis cõuenit tribus personis aut cadit ſuper creaturã vel reflectitur ſuper personã à qua est vel cuius est vt agentis, ſed dicere cõuenit omnibus personis, cadit etiã ſuper creaturam ſicut ſuper personã diuinam, reflectitur etiã ſuper personã dicentẽ. Quælibet enim persona dicit ſe & aliã creaturam: ergo &c. maior patet, quia omnis actus personalis est actus quo producitur persona & non creatura. Et quia nulla persona à ſe ipſa producitur: ideo actus personalis non potest cõuenire personæ quæ nihil ꝓducit, nec potest cadere ſuper creaturã quæ per eam non producitur, nec ſuper personã a qua est, quia illa ſe ipſam non producit. minor ſimiliter patet, quia cuilibet personæ cõpetit dicere mentale reſpectu ſui & creaturæ. Quælibet enim dicit ſe & creaturã vt dictũ est, ſequitur ergo concluſio. 8. Sed adhuc dicũt quidã q̃ dicere dupliciter ſumitur. Vno modo prout dicere est idem quod verbũ producere, & ſic est actus notionalis, nec cõpetit cuilibet personæ, ſed tantũ patri, nec illi cõpetit ſic dicere reſpectu ſui vel creaturæ, ſed ſolum reſpectu filij qui est verbum. Hoc enim modo pater dicit verbũ. i. producit filiũ, nõ autẽ dicit ſe vel creaturã: & huic dicere reſpõdet verbũ tãquã terminꝰ ꝓductus & vterq; dicitur personaliter. Alio modo dicere ſumitur pro eo quod est manifeſtare per verbũ vel in verbo, & ſic dicere est actus eſſentialis & cõuenit cuilibet personæ reſpectu ſui & aliorũ: quælibet persona enim manifeſtat ſe & alia in verbo: & huic dicere nõ reſpõdet verbũ tanq̃ idẽ vel tanq̃ terminus per ipſum productus, ſed est forma (vt ſic loquar) per primum dicere producta in qua relucẽt & manifeſtãtur omnia: ideo nõ valet argumẽtũ.

9. Sed iſtud nõ videtur bene dictũ. Primo: quia ſicut nullus dicit vocaliter accipiẽdo dicere ꝓ manifeſtare niſi per verbũ ſuũ vocale & nõ per verbũ vocale ab alio prolatũ: ita videtur q̃ nullus dicat mẽtaliter niſi per verbũ ſuũ mẽtale à ſe mẽtaliter ꝓlatũ & nõ per verbũ mẽtale ab alio prolatũ. Si ergo verbũ in diuinis ſit tãtũ personale puta filius, ſequitur q̃ in tali verbo vel per tale verbum nõ dicet vel nõ manifeſtabit ſe niſi pater. Cõſtat autẽ q̃ quælibet persona dicit ſe & alia propriè accipiẽdo dicere pro manifeſtare: ergo dicũt ſe & alia alio verbo q̃ ſit verbũ à ſolo patre productũ. Illud autẽ nõ potest eſſe niſi verbũ essentialiter ſumptũ quod est propriè actus intelligẽdi qui est verbũ à qualibet persona dicente prolatũ quæ prolatio est nõ ſecũdũ rẽ ſed ſecũdũ rationẽ. Secũdo quia in verbo ſumpto pro filio nihil manifeſtatur niſi ratione eſſentię & nõ ratione proprietatis personalis ſed nihil habet rationẽ verbi ꝓprie niſi vt habet rationẽ manifeſtatiui: ergo filius nõ habet rationẽ verbi niſi ratione eſſentię vel alicuius eſſentialis & nõ ſecundũ aliquid personale: patet ergo quòd verbũ de vi vocis & proprie est aliquid eſſentiale. 10. Secũdum patet: ſcilicet q̃ ex appropriatione trahitur ad personale ſicut ſapiẽtia, nos enim deuenimus in cognitionẽ diuinorũ ex creaturis. Et ideo ſicut videmꝰ in trinitate creata quę attẽditur ſecũdũ memoriã, intelligẽtiã, & volũtatẽ, q̃ primũ procedẽs est actualis notitia quæ est verbũ vltimũ autẽ procedẽs est amor, ſic primæ personæ, procedenti in diuinis appropriamus nomẽ verbi, perſonę autẽ vltimo procedẽti appropriamus nomẽ amoris, licet tã verbũ q̃ amor eſſẽtialiter dicãtur. Nullus ergo debet imaginari q̃ filius procedat à patre per actũ dicẽdi mentalis, & ideo fiat verbũ proprie, & ſpiritus ſanctus à patre & filio per actũ voluntatis, & ideo fiat amor proprie, quia circũſcriptis omnibus actibus intellectus & voluntatis adhuc eſſent in diuinis generatio filij & proceſſio ſpiritus ſancti per actus cõpetẽtes naturæ propter ſuã fecũditatẽ, vt dictũ fuit ſupra diſtin. vj. Sed talia nomina eis aptãtur propter illa quæ videntur in trinitate creata. Secũdũ hũc ſenſum accipiẽdũ est quod dicit Aug. quòd in trinitate non dicitur verbum niſi filius, nec donum niſi ſpiritus ſanc. Et tamen conſtat quòd donum potest competere alteri q̃ ſpiritui ſancto puta filio, quia filius datus est nobis, nihil autem datur quod non ſit donũ. Competit etiam patri: Cũ de ipſo ſcriptum ſit Luc. 2. Iuſiurandũ quod iurauit ad Abraham patrem noſtrum &c. Sed propter cauſam prius dictam appropriatur ſoli ſpiritui ſancto, & verbum ſoli filio. Solutio argumentorum ante oppoſi torum.

11. QVAE appropriatio in tantum per conſuetudinẽ inoleuit vt hæc quæ in principio argumenti ſunt adducta ad quæſtionem inueniantur ab Auguſtino & quædam ſimilia ab aliis doctoribus, quamuis de vi vocis verbũ mentale tam in nobis q̃ in deo ſit ipſemet actus intelligendi qui est aliquid eſſentiale. Nec mirũ, quia apud homines omnes ſola tertia persona in diuinis vocatur ſpiritus ſanctus, & hoc est ex conſuetudine loquendi, quia de vi vocis pater est ſpiritus, & filius est ſpiritus, & vterque est ſanctus: vnde vbicunque inuenitur quòd eſſe verbum est proprium filij, & eſſe donum est proprium ſpiritus ſancti, & tertiæ perſonæ est propriũ eſſe ſpiritus ſancti, exponendũ est propriũ, id est appropriatũ ex vniuerſali conſuetudine loquentiũ & ſcribentium, quam expoſitionem innuit Aug. vbi dicit quòd pater est charitas, & filius charitas, & tamen ſpiritus ſanc. ipſe charitas nuncupatur, quod nõ est intelligendũ quòd ſic propriè cõpetat ſpiritui ſancto q̃ non conpetat aliis, quia eſſet cõtradictio in dictis eius. Sed propriè cõpetit, quia appropriete. Per hoc patet reſponſio ad obiecta.

Distinctio. XXVIII.

Sententia huius diſtinctionis & primo in generali.

PRæterea conſiderari oportet. Superius magiſter determinauit de proprietatibꝰ perſonalibus. Hic verò determinat de proprietatibus vel notionibus perſonarũ quæ non ſunt perſonales. Et diuiditur in duas. Nam primo determinat de proprietatibus quæ importãtur per hoc nomen ingenitus, ſcilicet de innaſcibilitate quæ est proprietas perſonæ, quãuis non ſit perſonalis. Secundo de communi ſpiratione quæ non est proprietas perſonæ nec perſonalis. Secunda incipit ibi: In principio. 29. diſt. Præterea aliud nomen. Prima est principalis lectionis. Et diuiditur in tres. Primo oſtendit qualiter dicatur pater ingenitus. Secundo quomodo cõuenit genitum filio. Tertio ſubiungit quoddam incidens. Secunda ibi: Sciendum eſt igitur. Tertia ibi: Illud etiam ſciri. Prima diuiditur in tres partes. Primo oſtendit quòd ſancti vtebantur hoc vocabulo, ſiue nomine ingenitus. Secundo quomodo hoc nomen aliquando ab eis tacebatur. Tertio mouet dubitationem manifeſtam. Secunda ibi: Illud autẽ tacere non oportet. Tertia ibi: Præterea quæri ſolet. Prima iſtarum diuiditur in tres. Primo oſtẽdit quomodo ingenitus in diuinis accipiatur. Secundo mouet incidentẽ dubitationem. Tertio oſtendit quæ proprietas per hoc nomen ingenitus importatur. Secunda ibi: Solet quæri. Tertia ibi: Si autem vis ſcire. Hæc est diuiſio & ſententia in generali.

2. IN ſpeciali verò ſic procedit magiſter, & proponit primo q̃ hoc nomen ingenitus aliam dicit proprietatẽ q̃ hoc nomẽ pater poteſt enim aliquis eſſe pater, & tamen non ex eo est ingenitus, quia multi geniti genuerũt, & poteſt eſſe ingenitus nõ tamẽ paterp, roponit etiã q̃ ingenitus relatiuè dicitur in diuinis. Ingenitus idẽ est q̃ nõ genitus, non genitus autẽ pertinet ad relationẽ ſicut & genitus, quia negatio prædicamentũ non mutat. Et dicitur ingenitus relatiuè ad non generantẽ ſicut genitus ad generantem. Poſtea quærit vtrũ ſpiritus ſanc. poſſit dici ingenitus, ſed qui buſdã videtur q̃ ſic, quia ſignificatio est eadẽ vtrobique. Aliis videtur q̃ non, quia ingenitus priuat omne principiũ. Non autẽ ſic priuat hoc quod est non genitũ. Aug. autẽ videtur pro eodẽ accepiſſe, non quia omnino ſint idem, ſed quia vnũ est quaſi interpretatio alterius. Deinde quæritur quæ proprietas importetur nomine ingeniti, & dicit q̃ nomine ingeniti innaſcibilitas importatur. Poſtea dicit q̃ hoc nomen ingenitus aliquãdo à ſanctis tacetur, quia enim arriani ex diuerſitate quæ est inter genitũ & non genitũ cõcludunt diuerſitatẽ naturæ, Ideo Ambro. non voluit vti hoc nomine ingenitus. Multa enim oportet aliquando ſubticeri propter calũniam. Poſtea quærit vtrũ diuerſum ſit eſſe genitũ & non genitũ. Et dicit quòd ſi diuerſitas refertur ad actum eſſentialem non ſunt diuerſa. Si verò ad proprietatẽ perſonalem diuerſa ſunt. Deinde dicit q̃ cùm dicitur filius nata ſapientia relatio importatur, licet videatur ad eſſentiam pertinere. Et tamen ſanè est intelligendũ quòd cum dicitur nata ſapientia. ſapientia non dicit eſſentiam paternam, ſed hypoſtaſim habentem eſſentiam. Vltimo dicit quòd licet dictum ſit quòd ſapientia nata & natura imaginis relatiuè dicitur, tamen eſſentialiter accipitur vt quando accipitur pro ipſo exẽplari naturæ diuinæ, ad cuius imitationem & ſimilitudinem factus est homo. Hæc est ſententia in ſpeciali.

Vtrum ingenitus vel innaſcibile ſit notio patris. Quæstio prima.

Thom. 1. q. 33. ar. 4.



Circa diſtinctionem iſtam primo quæritur de proprietate ingeniti & innaſcibilitatis. Secũdo de imagine. Circa primũ queruntur duo. Primũ eſt vtrũ ingenitum vel innaſcibile ſit notio patris. Secundũ eſt vtrum innaſcibilitas ſit proprietas conſtitutiua perſonæ patris. Ad primũ ſic proceditur. Et videtur quòd ingenitũ vel innaſcibile nõ ſit notio patris, quia ſicut pater eſt principiũ perſonæ genitæ ita eſt principiũ perſonæ procedentis, ergo ſi propter oppoſitionẽ quam habet pater ad perſonã genitam, notio patris dicitur eſſe ingenitũ eodẽ modo propter oppoſitionẽ quam habet ad perſonam procedentem proprietas eius deberet eſſe quòd diceretur improceſsibilis, ſed hoc non ponitur: ergo nec alia debet poni. 2. Itẽ notio patris nõ debet alij cõuenire, ſed ingenitũ vel innaſcibile conuenit alij quàm patri (ſcilicet eſſentię & ſpiri.ſan.) ergo nõ eſt notio patris. 3. SED in contrarium eſt quod dicit Hilarius. 4. de trini. quòd eſt vnus ab vno, ſcilicet ab ingenito genitus proprietate, videlicet in vnoquoque innaſcibilitatis & originis.

4. RESPONSIO. Videnda ſunt tria. Primum eſt quid importatur per innaſcibile vel ingenitũ. Secundum eſt ſuppoſito q̃ illud ſit priuatio ſuper quid fundatur. Tertiũ erit id quod quæritur, ſcilicet vtrum ingenitum vel innaſcibile ſit notio patris.

5. QVANTVM ad primũ ſciẽdũ eſt quòd innaſcibile ſeu ingenitum non important formaliter aliquid poſitiuũ quod patet, quia illud eſſet abſolutũ vel relatũ, non abſolutũ, quia abſoluta cõueniunt omnibus perſonis, ingenitũ autẽ non cõuenit filio, ergo nõ dicit aliquid poſitiuũ abſolutũ. Itẽ nec relatiuũ, quia omnis relatio diuina realis eſt relatio principij vel principiati: ſed ingenitũ nõ eſt relatio principij, tum quia ſecundũ vnã acceptionẽ conuenit ſpirit.ſanc. qui non eſt alicuius perſonæ principiũ, tum quia ſi non eſſet nec eſſe poſſet niſi vnũ tantũ ſuppoſitum abſolutũ illud eſſet ingenitũ & nõ eſſet principiũ, nec eſt relatio principiati, quia cõuenit patri cui non cõuenit eſſe principiatũ, ergo ingenitũ nõ dicit formaliter aliquid poſitiuum abſolutũ vel relatiuum. Itẽ nec dicit puram negationẽ, quia pura negatio poteſt competere enti & non enti (ſicut non lapis vel non homo poteſt dici de aſino & chimera). Sed eſſe ingenitum non poteſt cõpetere niſi enti, ergo non dici puram negationem. Relinquitur ergo quòd formaliter importat ſolam priuationẽ eius quod formaliter importatur per genitũ, ſicut incorruptibile importat formaliter ſolam priuationẽ eius quod formaliter importatur per corruptibile. Dico autẽ formaliter, quia ratione denominationis importat quaſi materialiter ſubiectum vel ſuppoſitum cui conuenit talis priuatio. q.3. Qualiter autem nomen priuatiuum poſsit eſſe in diuinis, dictum eſt ſupra diſt. 13. & ſic patet primum.

6. DE ſecũdo ſcilicet ſuper quid fundatur talis priuatio. Sciẽdũ quòd non quæritur de ſubiecto vel ſuppoſito cui cõuenit talis priuatio, hoc enim eſt ſuppoſitũ patris ſecundũ omne illud quod eſt poſitiuũ in ipſo vt poſtea dicetur. Omne enim quod eſt in patre vt in patre eſt ingenitũ eſt. Sed quæritur de ratione vel proprietate per quã cõuenit patri & his quæ in patre ſunt eſſe ingenitũ. Et hanc oportet dare in omni priuatione vt videtur, quia omnis negatio reducitur ad affirmationem, & omnis priuatio ad habitũ.

7. Et de hoc dicunt quidã quòd ingenitũ fundatur ſuper eſſentiam vt non ab alio, vnde dato q̃ in diuinis non eſſet diſtinctio perſonarũ, ſed tantũ vnũ ſuppoſitũ illud eſſet ingenitũ, quia habet eſſentiã non ab alio. Sed iſtud improbatur ab aliis & rationabiliter, quia idẽ non eſt fundamentũ ſui ipſius. Nunc autem ingenitum (vt nunc de ipſo loquimur) nihil aliud eſt formaliter quàm eſſe non ab alio, ergo eſſe non ab alio non eſt fundamentum vel ratio quare aliquid dicatur ingenitum. 8. Propter quod dicendum eſt aliter quòd ratio per quam aliqua priuatio conuenit alicui eſt illa per quã repugnat ei oppoſitus habitus. vnde ratio per quam ingenitum conuenit cuiuis eſt illa per quam repugnat ei eſſe genitum. Ratio autem per quam repugnat alicui eſſe genitũ ſiue eſſe ab alio (ſic enim nunc accepimus genitum) fortè nõ poteſt dari cõmunis & vniuoca pro abſolutis & relatiuis, quia eſſe ab alio ſicut à cauſa prout competit abſolutis & eſſe ab alio ſicut à principio quod non eſt à cauſa prout eſt in diuinis ſola relatione diſtinctis non dicitur vniuocè, proportionabiliter tamen poteſt reddi ratio hinc & inde. In abſolutis enim ratio quare cõpetit alicui eſſe ingenitum vel innaſcibile eſt eſſe omnimode perfectum. Per hoc enim repugnat cuilibet abſoluto eſſe ab alio. Cuius ratio eſt, quia in abſolutis diſtinctis per eſſentiam quicquid eſt vel eſſe poteſt ab alio habet eſſentiam dependentem ab alio in fieri vel in eſſe vel in vtroque ſimul quod eſt imperfectionis, & per oppoſitum quod eſt omniquaque perfectum non eſt ab alio dependens, nec in fieri nec in eſſe, propter quod non eſt ab alio tanquam abſolutum ab abſoluto. Proportionabiliter autẽ poteſt dici in relatiuis ſola relatione originis diſtinctis vt ſunt perſonæ diuinæ, quia in aliis relatiuis quæſtio hæc non habet locum pro eo quòd in creaturis relatiuum non eſt à relatiuo, niſi quia abſolutũ eſt ab abſoluto, ſuppoſita enim creata quorum eſt generare & generari ſunt diſtincta per naturas abſolutas. Et dictum eſt qualiter talibus poteſt competere ingenitum, & propter quam rationem. 9. Sed in diuinis habet ſpecialem difficultatem, videtur tamen quòd ratio per quam conuenit perſonæ diuinæ quòd ſit ingenita vel innaſcibilis eſt auctoritas vniuerſalis principij vel primi principij: nec ideo idem eſt fundamentum ſuiipſius, quia nõ eſſe ab alio nõ eſt de intrinſeca ratione primi, vt poſtea patebit. Per hoc enim repugnat tali perſonæ eſſe ab alio, quia ſi eſſet ab alio, non eſſet principium illius ſed econuerſo, nec à ſe eſſe poteſt, quia nulla natura rei hoc patitur vt aliquid ſeipſum producat, ergo per hoc quòd inter perſonas diuinas alia habet auctoritatem primi principij conuenit ei quòd non ab alio ſit. Et ita conuenit ei quòd ſit ingenita & innaſcibilis, & hæc auctoritas videtur importare quaſi omnimodam perfectionem, licet ſecundum veritatem auctoritas originis non importet maioritatem perfectionis, vt dictum eſt diſtin. 16. 10. Cõtra hoc tamen videtur eſſe dictum Auguſtini ſexto de trinitate qui dicit quòd ſi pater filium non genuiſſet nihil prohiberet eũ ingenitum dicere, ſed ſi filium non genuiſſet non habuiſſet auctoritatem vniuerſalis principij, ergo talis auctoritas non eſt ratio qualiter pater dicatur ingenitus. 11. Et dicendum ad hoc quòd intentio Auguſt. ſolum eſt ibi quòd paternitas & ingenitum non ſunt vna notio formaliter, nec eſſe patrem eſt formaliter, eſſe ingenitum, quod verum eſt, licet paternitas ſi nominet vniuerſale principium, ſit ratio quare patri conueniat eſſe ingenitum. Sed quia quicquid ipſe intendat ex dictis ſuis poteſt concludi contrarium, vt argutum eſt ideo dicendum eſt quòd paternitas vel auctoritas principij non eſt in omnibus eſt quòd aliquid ſit ingenitum, quia non eſt ratio in abſolutis in illis enim aliquid poteſt dici ingenitum, etiam ſi nullius ſit principium, ſicut ſi poneretur vnum ſuppoſitum diuinum tantũ abſolutum & nullo modo aliud eſſet aut poſſet eſſe præter illud certe illud eſſet ingenitum, & tamen nullius eſſet principium, & ſic procedit dictum Auguſtini, ſcilicet quòd ſi pater non genuiſſet filium vel non produxiſſet ſpiritum ſanctum nihilominus eſſet ingenitum, ſed certe tunc non eſſet pater, quia non genuiſſet nec eſſet perſona diſtincta relatione originis ab alia, ſed tantum eſſet vnum ſuppoſitum abſolutum quod eſſet ingenitum ex eo quòd haberet omnimodam perfectionem quæ eſſet poſsibilis ſtante hypotheſi. Sed ſuppoſito quod ſint plures perſonæ diuinæ diſtinctę relatione originis ita quòd neceſſe eſt quòd quælibet earum ſit producens vel producta vel vtrunque ſimul, ratio quare vni earum conueniat eſſe ingenitam reſpectu aliarum eſt ratio vniuerſalis principij, nec hac ratione excluſa pateret ingenitus, quia omnino non eſſet pater, cum conſtituatur in eſſe per relationem principij primi, ſic ergo patet ſecundum.

12. DE tertio ſciendum quòd ſicut dictum fuit ſupra diſtinctione 13. Ingenitum poteſt aliquid dici dupliciter. Vno modo quia eſt ab alio, ſed non per generationem & ſic ingenitum nõ poteſt eſſe notio patris, nec ei cõuenit quia à nullo eſt, ſed cõuenit ſpiritui ſancto, licet nõ ſit propriè eius notio, quia talis negatio non importat dignitatem. Alio modo dicitur aliquid ingenitum quia omnino non eſt ab alio, & ſic eſt notio patris, quia inter omnes perſonas diuinas, ſoli patri conuenit non eſſe ab alio. Et ita ſecundum doctores ſunt duæ propriæ rationes patris qui eſt principiũ non ex principio, vna qua dicitur principiũ & hæc eſt paternitas. Alia ſecundum quòd non eſt ab alio principio, & hoc eſt ingenitum vel innaſcibilitas. Et confirmatur tali perſuaſione, illud non propriè poteſt dici ingenitum quod per generationem procedit, aut generationem ſupponit, vel quod per generationem communicatur, filius autem per generationem procedit, proceſsio autem ſpiritus ſancti generationem ſupponit, eſſentia verò per generationem communicatur filio. Et ideo nihil horum propriè poteſt dici ingenitum, pater autem non gignitur vt filius, nec generationem ſupponit vt ſpiritus ſanctus, nec per generationem communicatur vt eſſentia in filio, propter quod pater propriè poteſt dici ingenitus.

13. AD primum argumentum poteſt dici quod ingenitum prout conuenit patri tanquam notio includit in ſe improceſsibile, dicitur enim ingenitus quia eſt non ab alio per quemcunque modum, ſcilicet nec, genitus, nec procedens, propter quod in ingenito includitur improceſsibile.

14. AD ſecundum dicendum quod nec eſſentiæ, nec ſpiritui ſancto conuenit eſſe ingenitum vt ponitur notio patris. Spiritus enim ſanctus eſt ab alio. Eſſentia autem diuina licet abſolutè non eſt ab alio, tamen vt in filio eſt, eſt in ipſo per generationem, non quidem producta ſed communicata &c.

q.ſc.nu.8.

q.4.

Quæſtio Secunda.

Vtrum ingenitum ſit proprietas patris conſtitutiua.

Tho.1.q.33. ar.4.



D ſecundū ſic proceditur. Et videtur q̄ ingenitū,ſeu innaſcibilitas ſit ꝓprietas cōſtituti ua patris,quia prima ꝓſona cō ſtituitur per primā in proprie tatē,ſed pater eſt prima perſona, Innaſcibilitas vero eſt prima proprietas, ergo &c. maior patet.Sed minor probatur quantum ad hanc partem quòd innaſcibilitas ſit prima proprietas. Alia enim pars plana eſt, ſcilicet quòd pater ſit prima perſona. Quod autē innaſcibilitas ſit prima proprietas probatur multipliciter.Primo ſic,illud quod eſt vltimū in reſolutione eſt primum in compoſitione, ſed innaſcibilitas eſt vltimum in reſolutione, quia illud eſt vltimum in reſolutione in quo ſtatur nec contingit vlterius quærere,ſed perueniendo ad innaſcibilitatem ſtatur.Innaſcibile enim eſt quod nō eſt ab alio priore,perueniendo autem ad paternitatem non ſtatur,quia dato quòd pater eſſet ab alio non propter hoc deſineret eſſe pater,ergo innaſcibilitas eſt vltimū in reſolutione,quare oportet quòd ſit primum in compoſitione. Secundo ſic,ſi innaſcibilitas eſſet poſterior paternitate eſſet poſterior etiam filiatione,quia paternitas & filiatio tanquam correlatiua ſunt ſimul natura & intellectu,hoc autem non poteſt eſſe,quia omne quod eſt poſterius filiatione communicatur filio, innaſcibilitas autem nō poteſt cōunicari filio,ergo nō eſt poſterior filiatione & paternitate, ergo eſt prior,& ſic idem quod prius.Item ſi innaſcibilitas eſſet poſterior filiatione dependeret ab ea,ſed hoc eſt falſum,ergo &c. Tertio ſic, ſi innaſcibilitas eſſet poſterior paternitate & filiatione, aut eſſet medium inter filiationem & communem ſpirationem,aut in eodem gradu cum ſpiratione actiua, aut poſterior. Non poteſt dici quòd ſit medium,quia tunc communis ſpiratio conueniret filio per innaſcibilitatem, quod falſum eſt,nec ſunt in eodem gradu cum vnum ſit affirmatiuum reliquum priuatiuum quæ non poſſent eſſe eiuſdem gradus, nec eſt poſterior ſpiratione actiua, quia eſſet poſterior ſpiratione paſsiua cum dicantur relatiuè, & ſint ſimul. Hoc autem eſt abſurdum, ſcilicet quod innaſcibilitas quæ eſt proprietas ſolius patris ſit poſterior proprietate ſpiritus ſancti, ergo innaſcibilitas nullo modo ſequitur filiationem aut paternitatem:præcedit ergo,& ſic prima proprietas &c. Quarto,quia illud eſt prius quòd plus habet de ratione primi, ſed innaſcibilitas plus habet de ratione primi quàm paternitas, ergo &c. minor probatur quia plus eſt de ratione primi quòd non ſit ab alio quàm quòd abipſo ſit aliud, quia Chriſtus dicitur primogenitus matris. Matth. primo & Luc. 2. ex eo quòd ante eum non fuit alius, & non quia poſt ipſum fuit alius ergo &c.Sic ergo probata eſt.minor ſequitur ergo concluſio.

2. IN contrarium arguitur, quia perſonæ diuinæ conſtituuntur per ſe relationibus, ſed paternitas eſt relatio per ſe,innaſcibilitas vero non eſt relatio niſi per reductionem,ſicut reducitur negatio ad affirmatiuam vel priuatio ad habitum, ergo pater prius & magis per ſe cōſtituitur per paternitatem quàm per innaſcibilitatem.

3. RESPONSIO. Quidam dicunt quòd pater per prius conſtituitur in eſſe perſonali per innaſcibilitatem quàm per paternitatem.Quorum vna ratio eſt illa quæ poſita eſt in arguendo.Sunt etiam aliæ plures additæ ad idem. Quarum Prima talis eſt,Sicut ſe habet habere eſſe ad communicare, ita modus habendi ad modum communicandi, ſed habere eſſe prius eſt quàm communicare eſſe, ergo modus habendi eſt prior quàm modus communicandi, ſed innaſcibilitas dicit modum quo pater habet eſſe, ſcilicet non ab alio,paternitas verò dicit modum communicandi eſſe ſcilicet per generationem,ergo prius eſt innaſcibilitas quàm paternitas,ſed per primam proprietatem conſtituitur prima perſona, ergo &c. Secunda talis eſt. Illud quod eſt alteri ratio eſſendi eſt prius illo,ſed innaſcibilitas eſt patri ratio generandi,& per conſequens ratio paternitatis,ergo innaſcibilitas eſt prior paternitate, & ſic idem quod eſt prius. minor probatur dupliciter.Primo quia ſicut ſe habet genitus ad nō generare ita ingenitus ad generare,ſed filius, quia genitus non generat,ergo pater,quia ingenitus generat. Secundo, quia ſicut ſe habet non ſpiratus ad ſpirare,ita ingenitus ad generare, ſed filius,quia non ſpiratus ſpirat,ergo pater,quia ingenitus generat,& hæc fuit minor. Tertia talis eſt,illa quæ ſunt in deo perfectiora minus poſſunt communicari creaturis, ſed paternitas communicatur creaturis, non autem innaſcibilitas, ergo innaſcibilitas eſt perfectior quàm paternitas, ſed per proprietatem perfectiorem prima conſtituitur perſona,ergo &c. 4. Alij dicunt, quòd innaſcibilitas non primo conſtituit perſonam patris, immo omnino non conſtituit. Et hoc mihi videtur verius. Cuius ratio eſt, quia illud quod de ſe nihil ponit, ſed ſupponit, non poteſt conſtituere primam perſonam in diuinis,ſed innaſcibilitas nihil ponit,ſed ſupponit,ergo &c.maior patet,quia poſitiuū oportet conſtitui à poſitiuo aliquo, & primum à primo, quod autem nihil ponit non eſt poſitiuum, quod verò ſupponit aliud, non eſt primū, ergo quod nihil ponit, ſed ſupponit, non poteſt conſtituere primam perſonam in diuinis, tum quia poſitiua eſt,tum quia prima. Minor ſimiliter clara eſt ex ratione terminorum, innaſcibilitas enim vel eſt negatio vel priuatio. Neutro autē modo ponit aliquid, ſed ſupponit ſubiectum, vel aliquam proprietatem per quā conuenit ſubſtantiæ,quare &c. Et videtur hæc ratio ſufficienter concludere quòd innaſcibilitas non ſolum non conſtituit primò perſonam patris, quia non eſt proprietas prima, immo nihil facit ad eius conſtitutionem, quia non eſt poſitiua proprietas, ad conſtitutionem enim poſitiui nihil facit niſi quod eſt poſitiuum, vnde ſicut ad conſtitutionem ſpiritus ſancti nihil facit quòd ab ipſo non eſt alius: ita ad conſtitutionem patris nihil facit quod ipſe non eſt ab alio quod eſt eſſe innaſcibilem vel ingenitum. Item illa proprietas per quam vna perſona non coexigit aliam non eſt conſtitutiua perſonæ,ſed innaſcibilitas eſt huiuſmodi, ergo &c.maior patet,quia cum perſona diuina ſit relatiua neceſſario coexigit aliam, quod oportet eſſe ratione proprietatis conſtituentis ipſam. minor etiam manifeſta eſt,quia pater ratione innaſcibilitatis ſolum negat perſonam à qua fit, & non ponit aliquam.

5. AD primum argumentum principale eſt dicendum per interemptionem minoris,ſcilicet quia innaſcibilitas non eſt prima proprietas.Et cum probatur, quia illud quod eſt vltimum in reſolutione eſt primum in compoſitione.Concedatur tunc ad minorem per interemptionem. innaſcibilitas non eſt vltimum in reſolutione, immo nec eſt aliquid eorum quæ ſunt in reſolutione, quia nec eſt aliquid eorum quæ ſunt in compoſitione.negatio enim & priuatio licet poſsint conſequi ad ea quæ intrant compoſitionem, nunquam tamen ſunt de compoſitione rei,nec per cōſequens ſit in ea reſolutio per ſe.Et quod probatur vlterius, quia illud eſt vltimum in reſolutione in quo ſtatur, nec contingit vlterius quærere. Dicendum quòd iſta reſolutio aut intelligitur de reſolutione primæ perſonæ in ea quæ ipſam conſtituunt, aut de reſolutione diuinarum perſonarum in primam, quæ reſolutio fit ſecundum rationem producentis & producti. In qua reſolutione fit ſtatus in primo producente,ſi intelligatur de prima reſolutione quæ eſt perſonæ primæ in conſtituentia ipſam, ſic nullo modo fit reſolutio in innaſcibilitatem,nec in ipſa ſtatur,quia non cadit in conſtitutionem vt prius dictum eſt, ſed fit reſolutio in paternitatem,& in ipſa ſtatur,quia licet paternitas ſecundum communem rationem nominis dicat tantum relationem fundatam ſuper potentiam vel actum generandi, tamen vt in diuinis accipitur dicit plus,ſcilicet relationem fundatā ſuper vniuerſalitatē principij, vel ſuper primitatem principij omnium originum diuinarum, in primo autem & vniuerſali principio ſemper eſt ſtatus. Non enim eſſet principium omnium ſi in eo non ſtaretur, ſed eſſet ab alio,propter quod in paternitate ſic accepta ſtatur ſicut in prima proprietate conſtituente perſonam patris, non autem in innaſcibilitate.Si verò fiat reductio vel reſolutio perſonarum diuinarum in primam, ſic ſtatur in patre. Sed de hoc nihil ad propoſitum,niſi diceretur quòd in patre eſt ſtatus quatenus eſt innaſcibilis,& nō quatenus pater.Sed hoc excluſum eſt per hoc quod dictum eſt quòd paternitas dicit proprietatem fundatam ſuper vniuerſalitatem principij in qua ratione ſtatur, nec eſt vlterius quærere in diuinis,ſed licet in innaſcibili ſit ſtatus,non tamen ratione innaſcibilitatis,quia poteſt vlterius queri quare ſit innaſcibilis,quia omnis priuatio habet cauſam,cauſa enim vel ratio innaſcibilitatis eſt vniuerſalitas principij & non econuerſo, quia negatio vel priuatio nullius poſitiui eſt per ſe ratio vel cauſa,ſed econuerſo. 6. Ad ſecundam probationem eiuſdem minoris, quum dicitur ſi innaſcibilitas eſſet poſterior paternitate.&c. Dicendum quòd in diuinis non eſt prius & poſterius ſecundū rem, licet ſit ibi ordo originis quo vnum eſt ab alio. Et tamen in diuinis dare prius & poſterius ſecundum modum intelligendi, & hic ordo eſt inter illa quorum intellectus vnius ſupponit intellectum alterius. Hæc eſt enim ratio eorum quæ ſe habent ſecūdum prius & poſterius, quòd poſterius ſupponit ſuum prius. Dicendum ergo quòd

go quòd paternitas & innaſcibilitas generaliter ſumpta non habent inter ſe ordinem,ita vt vnum ſit prius altero, quia quodlibet poteſt inueniri ſine altero. Aliquis enim eſt pater,qui non eſt innaſcibilis,vt eſt in hominibus. Et innaſcibile poſſet alicui cõuenire ſine paternitate, ſicut ſi eſſet in diuinis vnum ſuppoſitum abſolutum,vnde intellectus vnius non ſupponit intellectum alterius, propter quod non habent inter ſe aliquem ordinem prioris & poſterioris, tamen iſta vt conueniunt diuinis inter ſe habent ordinem prioris & poſterioris. Paternitas enim hoc modo prior eſt innaſcibilitate,quia paternitas dicit primam relationem fundatam ſuper auctoritatem principij vniuerſalis. Innaſcibilitas verò dicit priuationem eſſendi ab alio, per prius enim & eſſentialius conuenit vniuerſali principio eſſe principium primi producti,quàm non eſſe ab alio. Et ideo paternitas eſt prior innaſcibilitate, & cum dicis,ergo filiatio ſimiliter eſſet prior, concedatur. Et cum ſubditur: Omne quod eſt poſterius filiatione eſt communicabile filio, verum eſt in poſitiuis, non autem in negatiuis vel priuationis,quia negatio & priuatio non poſſunt communicari, niſi ratio per quam ineſt ſubiecto ſit communicabilis: Et quia auctoritas principij vniuerſalis ſuper quam fundatur innaſcibilitas non eſt communicabilis filio,ideo nec innaſcibilitas. 7. Quod dicitur tertio ſi innaſcibilitas eſſet poſterior paternitate & filiatione,&c. Dicendum quòd innaſcibilitas nec eſt media inter filiationem & ſpirationem,nec eſt ſimul cum ſpiratione, nec poſterior eſt,quia etſi ipſa poſsit habere aliquem ordinem ad filiationem ratione paternitatis cum qua filiatio eſt ſimul, tamen nullũ omnino ordinem habet ad ſpirationem actiuam vel paſsiuam.

Lege priuatiuis.

8. Et ad illud quod quarto dicitur q̃ innaſcibilitas habet plus de ratione primi quàm paternitas. Dicendum quòd eſt falſum, quia ratio primi non conſiſtit in non eſſe ab alio. Tum quia ratio poſitiui totaliter conſiſtit in eo quod poſitiuum eſt. Primum autem dicit quid poſitiuum: Et ideo non eſſe ab alio nullo modo eſt intrinſecè de ratione primi. Tum quia ſi eſſet vnum tantum, illud eſſet innaſcibile vel non ab alio,non tamẽ primum. In quo ergo conſiſtit ratio primi: dicendum quòd cum primum ſit nomen ordinis, Primum eſt ex quo,vel poſt quod omnia alia ſunt. Et verum eſt quod ad hoc ſequitur quòd à nullo ſit, ſed non eſt hoc intrinſecè de ratione primi,ſed eſt ꝓprietas cõcomitãs. Conſtat autem quòd paternitas quæ eſt proprietas originis reſpectu alterius magis participat rationem primi iam dictam quàm innaſcibilitas. Et quod dicitur vlterius, quòd Chriſtus dicitur primogenitus, &c. Dicendum quòd ſcriptura non ſemper ſeruat proprium modum loquendi. Et iterum licet non fuerit poſt ipſum Chriſtum alius à matre genitus, potuit tamen eſſe quantum fuit ex curſu naturæ. Et hoc minuit improprietatem modi loquendi.

9. AD rationes contrariæ opinionis. Ad primam concedo totum vſque ibi: innaſcibilitas dicit modum habendi eſſe, paternitas verò modum communicandi. Et iſtud eſt negandum. Innaſcibilitas enim non dicit formaliter modum habendi eſſe, ſed modum non habendi, paternitas verò modum communicandi non dicit,ſed proprietatem perſonæ communicantis. Sed vniuerſalitas principij dicit modũ habendi eſſe,ſcilicet vt in fonte. Et ideo hæc ſecundum modum intelligendi præcedit vtrunque, ſcilicet paternitatem & innaſcibilitatem tanquam fundamentum vtriuſque. Poſſet etiam dici quòd in abſolutis prius eſt habere eſſe & modum habendi,quàm communicare eſſe & modum communicandi. Sed in his quæ conſtituuntur in eſſe per communicare eſſe ſicut ſunt perſonæ diuinæ, quæ conſtituuntur in eſſe perſonali per dare eſſe & accipere eſſe non eſt verum, ſed ſunt ſimul ſecundum intellectum verum habere eſſe & cõmunicare eſſe modus habendi, & modus communicandi, vnde præter falſitatem minoris maior etiã non eſt vniuerſaliter vera. 10. Ad ſecũdum dicẽdum per interemptionem minoris, quia innaſcibilitas non eſt paternitati ratio eſſendi. Ad probationem cum dicitur ſicut ſe habet genitus ad non generare,ita ingenitus ad generare. Dicendum quòd falſum eſt, quia affirmatio poteſt eſſe cauſa negationis & non econuerſo,vnde eſſe genitum poteſt eſſe ratio non generandi. Ex eo enim quod eſt aliquid genitum habet quòd nõ ſit vniuerſale principium, & per conſequens quòd non ſit pater, prout paternitas ſumitur in diuinis modo ſuperius dicto, ſed ingenitum inquantum huiuſmodi nullius affirmatiui eſt cauſa ſeu ratio, ſed ſolum negat eſſe ab alio. Et quod dicitur poſtea filius, quia non ſpiratus ſpirat,ergo pater, quia non genitus generat. Dicendum quòd antecedens eſt falſum, filius enim ſpirat, quia habet virtutem ſpirandi,& non quia non eſt ſpiratus, oportet enim poſitiui eſſe cauſam poſitiuam & non negatiuam tantum.

11. Ad tertiũ dicendũ q̃ ſola poſitiua directè & formaliter important perfectionem. Et ideo inter poſitiua quæ deo conueniunt illa ſunt perfectiora quæ minus poſſunt communicari creaturis, ſicut omnipotentia perfectior eſt quàm ſapientia. Si autem alterum ſit poſitiuum & non communicabile. Alterum verò priuatiuum & incommunicabile,non propter hoc illud negatiuum, quantum ad hoc quod dicit formaliter erit perfectius poſitiuo, quia negatio nullam perfectionem ponit,licet fortè aliquid ſupponat perfectius illo poſitiuo. Et hoc modo ingenitum vel innaſcibilitas ſupponit vniuerſalitatem principij quæ eſt incommunicabilis & aliquid perfectius vel quaſi perfectius ſecundum modum intelligendi quàm paternitas abſolutè dicta. Ipſa tamen innaſcibilitas quantum ad illud quod dicit formaliter non eſt perfectior paternitate, ſed econuerſo. Item cum dicitur in minori, quòd paternitas eſt communicabilis: verum eſt ſecundum generalem rationem nominis,ſed prout eſt proprietas fundata ſuper auctoritatem primi principij vniuerſalis non poteſt communicari ſicut nec innaſcibilitas.

Quæſtio Tertia.

Vtrum imago dicatur in diuinis eſſentialiter an perſonaliter.

Thom. 1. q. 35. art. 1.

POſtea queritur de imagine, vtrum dicatur in diuinis eſſentialiter an perſonaliter. Et videtur quòd eſſentialiter, quia illud quod conuenit tribus perſonis eſt eſſentiale,ſed eſſe imaginem conuenit tribus perſonis,ergo &c. minor probatur per illud quod dicitur Gene. 1. Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram. Et Auguſtinus dicit de fide ad Petrum, quòd vna eſt ſanctæ trinitatis diuinitas & imago ad quam factus eſt homo,quare &c.

2. IN contrarium eſt quod dicit Auguſtinus, quid eſt abſurdius quàm imaginem ad ſe dici? ergo dicitur relatiuè, ſed relatiua in diuinis ſunt perſonalia, ergo &c.

3. RESPONSIO, Videnda ſunt tria. Primum eſt quid ſit de ratione imaginis. Secundum vtrum conueniat diuinis. Tertium an ſit proprium filij. quæſt. 1.

4. DE primo dictum fuit ſuprà diſt. 3. ſcilicet quòd de ratione imaginis ſunt duo. Vnum eſt, q̃ illud quod dicitur imago, ſit ſimile illi cuius eſt imago. Aliud eſt, q̃ ab eo ſit productum effectiuè vel exemplariter, vt plenius deductum fuit prius.

5. QVANTVM ad ſecundum videtur eſſe dicendum, quòd imago non conueniat propriè diuinis, prout tamen conuenit dicitur perſonaliter & non eſſentialiter. Primum patet, quia ſi eſſe imaginem conueniret diuinis propriè, aut conueniret deo, reſpectu creaturæ, aut vni perſonæ diuinæ reſpectu alterius, non primo modo, quia imago eſt aliquid productum ad imitationem alterius cuius eſt imago, ſed nihil diuinum eſt productum ad imitationem creaturæ, ſed potius econuerſo creatura producta eſt ad imitationẽ diuinæ naturę, ergo deꝰ nõ eſt imago creaturæ, ſed potiꝰ creatura dei eſt imago: verũtamẽ ſicut exẽplar vocamꝰ quãdoq; noſe exẽpli (quãuis impropriè) ſic illud cuius eſt imago vocamus quãdoq; noſe imaginis, & hoc modo ſumitur imago Gen. 1. Et ab Auguſtino, libro de fide ad Petrum in auctoritate prius allegata. 6. Item nec vna perſona poteſt propriè eſſe imago alterius perſonę diuinæ, quia imago importat ſimilitudinem ad illud cuius eſt imago, vbi ergo non eſt propria ſimilitudo ibi non eſt propriè imago, ſed in vna perſona reſpectu alterius non eſt ꝓpria ſimilitudo, ergo &c. ꝓbatio minoris, quia ꝓpria ſimilitudo nõ eſt inter perſonas diuinas quo ad relatiões originis, quia ſecũdum Auguſtinum quis de quo ſit non eſt æqualitatis aut ſimilitudinis. Sed oportet q̃òd attendatur ſecundum eſſentiam acceptam ſub ratione quantitatis vel virtualis vel perfectionalis, vt dictum fuit prius, vbi etiam dictum fuit quòd ſimilitudo propriè dicta differt ab identitate qua vnum numero dicitur idem ſibiipſi quantum ad duo, ſcilicet quantum ad diſtinctionem extremorum, & quantum ad fundamentorum diſtinctionem, quia in ſimilitudine propriè dicta prout reperitur in creaturis quæ ſunt nobis notiores, & quibus nomina imponimus primo eſt diſtinctio fundamentorum & extremorum. In identitate autem nihil horum diſtinguitur ſecundum rem, propter quod vbi inuenitur vnum numero fundamentum cum diſtinctione extremorum ſicut in diuinis, ibi non eſt totalis identitas propter diſtinctionem extremorum, nec propriè ſimilitudo propter identitatem fundamenti, ſed eſt media conuenientia inter identitatem & ſimilitudinem minor totali identitate, & maior ſimilitudine, patet ergo quòd vna perſona non eſt alij ſimilis propriè, ſed eſt pluſquã ſimilis, quia verè perſona vna eſt eadem cum alia in eſſentia, & per conſequens vna non eſt propriè imago alterius, quia vna nõ imitatur aliam in eſſentia cum nunquam ſit propriè imitatio ſecundum vnum & idem numero, accipiendo tamen imaginem & ſimilitudinem pro ſumma conuenientia in vna forma & natura, d. 19. q. 1. numer. 6.

inuenitur

inuenitur in diuinis imago & ſimilitudo, quæ tamen eſt aliquid potius imagine vel ſimilitudine, & imago ſic accepta dicitur in diuinis ſolum perſonaliter. Quod ſic patet, quia imago eſt aliquid productum ad alterius imitationem, ſed eſſe productum nō conuenit niſi perſonæ, ergo &c. & ſic patet ſecundum.

7. CIRCA tertium notandum quòd eſſe imaginem conuenit tam filio quàm ſpiritui ſancto, filio tamen magis competit per appropriationem. Primum pater, omne productum in ſimili
Th.art.2. tudine & æqualitate ad alterū eſt eiusimago. In hoc enim cōſiſtit ratio imaginis, ſed ſpiritus ſanctus producitur in ſimilitudine & æqualitate ad patrem ſicut filius, ergo quilibet poteſt dici imago patris vnus ſicut alius. Et hoc ſic expreſſe dicit Damaſcenus & doctores Græci. Secundum patet, ſcilicet quòd ſolus filius per appropriationem dicitur imago, quia etſi ſpiritus ſanctus eſt ſimilis patri vt filius, tamen filius ex ipſa ratione nominis habet quòd ſit ſimilis patri, & quòd producatur in ſimilitudinem patris, dicitur enim filius, quia ſit vt ille. Spiritus autem ſanctus non hoc ex ratione ſui nominis habet, & de ſe patet, nec ex modo proceſsionis ſuæ quum non procedat ex modo naturæ, qui eſt modus aſsimilationis in generatione perfectorum, ſed per modum voluntatis. Per voluntatem autem producitur non quale eſt producens, ſed quale vult producere. Et ideo ſolus filius per quandā apropriationem dicitur imago, non autem ſpiritus ſanctus. Et ſic loquitur ſcriptura de filio Coloſſ.1. quæ eſt imago inuiſibilis dei. Et beatus Auguſt. de trinit. 7. qui dicit quòd ſolus filius eſt imago patris.

8. AD argumenta patet ſolutio ex iam dictis.

Diſtinctio. XXIX.

Diſtinctionis. XXIX. ſententia primo in generali.

ESt præterea aliud nomen &c. Superius magiſter determinauit de innaſcibilitate quæ eſt proprietas perſonæ non perſonalis. Hic verò determinat de alia proprietate, ſcilicet de notione quæ non eſt proprietas perſonæ quia vni tantum perſonæ non conuenit nec proprietas perſonalis quia nullam perſonam conſtituit, ſcilicet de communi ſpiratione quæ deſi natur cum dicitur pater & filius ſunt vnū principium ſpiritus ſancti. Et diuiditur iſta pars in duas. Primo enim oſtēdit quomodo nomē principij de deo dicatur. Et quia de⁹ dicitur principiū quādoq; ex tpe quādoq; ab æterno. Ideo ſecūdo oſtēdit qualiter aliquid de deo dici poteſt ex tēpore. Secūda incipit, In principio. 30. diſtin. ibi dicunt quædam. Prima eſt præſentis lectionis. Et diuiditur in duas, primo inquirit quot modis dicatur deus eſſe principiū. Secundo proſequitur diuiſionis partes. Secunda incipit ibi. Et pater ab æterno: Et diuiditur in duas Primo oſtendit qualiter deus dicatur principium creaturæ. Secundo qualiter vna perſona dicatur principium alterius. Secunda ibi. Deinde in eodem. Hæc ſecunda diuiditur in duas. Primo oſtendit quòd pater dicitur eſſe principium filij, & pater & filius ſpiritus ſancti eſſe principium, non tamen eſſentiale, ſed notionale. Secundo oſtendit qua notione pater dicatur eſſe principium filij, & pater & filius ſpiritus ſancti ſint principium. Secunda incipit ibi, qua igitur notione, & hæc eſt diuiſio præſentis lectionis in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit magiſter. Et proponit quòd principij nomen dicitur relatiuè in diuinis, importat enim relationem ad creaturas vel relationem perſonarum adinuicem. Deinde dicit quòd quælibet perſona & tota trinitas dicitur principium creaturarum & eorum quæ naturaliter eſſe habent, non autem peccatorum quæ naturam viciant, & hoc ratione creationis propter quam creationem relatio intelligitur inter deum & creaturas. Sunt enim omnes perſonæ vnum principium reſpectu creaturæ. Et hoc ex tempore non ab æterno. Poſtea dicit q̄ perſona eſt principium alterius, pater enim eſt principiū filij, quia ipſum genuit, & pater & filius ſunt principium ſpiritus ſancti, quia ab eis procedit. Sunt autem pater & filius vnum principium ſpiritus ſancti. dicitur autem vna perſona principium alterius nō ex tempore, ſed ab æterno: Non eſſentialiter, ſed notionaliter reſpectu alterius. Vltimo dicit qua notiōe vna perſona dicitur principium alterius, quia pater eadem notione eſt principiū filij qua ipſe eſt pater, ſcilicet generatione actiua. Similiter pater & filius vna & eadem notione ſunt principium ſpiritus ſancti, quia non prius procedit ab vna perſona, quàm ab alia. Illa autem notio nō erat nominata tempore magiſtri.

Vtrum perſona poſsit dici principium alterius. Quæſtio prima

Tho.1.q.33.ar.1.

CIrca hanc diſtinctionem quæritur primo vtrum vna perſona poſsit dici principium alterius. Et videtur quòd non, quia principium & cauſa idē ſunt, vt dicitur. 5. metaphiſicæ, ſed vna perſona non eſt cauſa alterius, quia in diuinis nihil eſt cauſatum igitur. 2. Item ſicut deo conuenit eſſe principium ita & eſſe finem ſecundum illud Apocalyp. primo, ego ſum alpha & o principium & finis, ſed vna perſona non eſt finis alterius, ergo nec principium.

3. IN contrarium eſt quod dicit Auguſt. 4. de trinit. quòd pater eſt principium totius deitatis.

4. RESPONSIO. Videnda ſunt duo. Primum eſt an ratio principij reperiatur in diuinis reſpectu diuinorum. Secundū eſt vtrum ratio principij ſit vniuoca cum dicitur pater eſt principium filij, & cum dicitur quòd deus eſt principium creaturarum.

5. QVANTVM ad primū ſciendū quòd cum voces ſint ſigna rerū, in diuinis autem eſt vnitas eſſentiæ & pluralitas perſonarum, ideo cauenda ſunt nomina quæ tollunt vnitatem eſſentiæ aut diuiſionem perſonarum. Quo ſuppoſito dicendum eſt quòd in diuinis eſt principium reſpectu diuinorum non autem cauſa. Primum patet quia ſecundum philoſo. 5. metaphyſicę principium eſt vnde eſt aliquid, ſed in diuinis vna perſona eſt ab alia, ergo vna perſona eſt principium alterius. Secundum, quia cauſa & cauſatum diſtinguntur per eſſentiam, ſed in diuinis nulla eſt diſtinctio per eſſentiam, ergo in diuinis non eſt cauſa neque cauſatum. minor de ſe patet. ſed maior probatur quia cauſa eſt ad cuius eſſe ſequitur aliud, vbi eſt ergo vera cauſa & verum cauſatum ibi eſt verè eſſe procedens & eſſe ſequens, vel ſaltem ſecundum naturam, quia eſſe effectus ſequitur ordine naturæ eſſe cauſæ, vt ratio cauſæ indicat, ſed vbi eſt vnitas eſſentiæ ibi non poteſt eſſe vnum præcedens & aliud ſequens, quia eſſe abſolutum non eſt niſi vnum. Eſſe verò relata non præcedunt ſe aliquo modo, ſed ſunt ſimul natura & intellectu, igitur vbi eſt vnitas eſſentię ibi non poteſt eſſe propriè cauſa & cauſatum, ſed ſolum in diſtinctis per eſſentiam & hæc fuit maior, ergo ſequitur concluſio, & ſic patet primum principale.

6. QVANTVM ad ſecundum dicunt quidam quòd nomē principij dicitur vniuoce cum dicimus quòd deus eſt principium creaturarum, & cum dicimus quòd vna perſona eſt principiū alterius, quod probant ſic. illud quod non variat conceptum minus cōmunem neque magis cōmunē. quæ enim ſunt vnus triangulus ſunt vna figura, ſed non econuerſo, vt patet ex. 5. met. cap. de vno, ſed cauſa eſt minus commune q̄ principium, nam omnis cauſa eſt principium, ſed non econuerſo, ergo quod non variat conceptum cauſæ nec principij, ſed cauſare in aliena natura & in propria non variat conceptum cauſæ, nam cauſa vniuoca & æquiuoca pertinet ad idem genus cauſæ (& vniuoce) ſcilicet ad genus cauſæ efficientis, ergo principiare in natura ſua vt in diuinis & in aliena vt reſpectu creaturarum non variat cōceptum principij quin ſit hincinde vniuocus. 7. Sed iſtud non valet, quia licet principiare in natura ſua vel aliena (dummodo vtraque differunt ſecundum numerum) non variat rationem cauſæ vel principij: tamen principiare in natura ſua eadem ſecundum numerum & in aliena variat rationem principij variatione quæ eſt ſecundum quid & ſimpliciter vt patebit. 8. Dicendum eſt ergo quòd nomen principij cum dicitur deus eſſe principium creaturarum, & cum dicitur vnam perſonam eſſe principium alterius non dicitur vniuoce, quod patet ſic, potentia dicit abſolutè rationem principij, vt patet ex eius diffinitione quæ ponitur quinto metaphyſicæ quę eſt quòd potentia eſt principium tranſmutandi alterum & tranſmutandi ab altero. Sic igitur eſt iudicandum de principio reſpectu diuinorum & reſpectu creaturarum ſicut de potentia generandi vel ſpirandi quæ eſt in diuinis reſpectu diuinorum & de potentia creandi quæ eſt in deo reſpectu creaturarum. Sed potentia non dicitur vniuoce de potentia generandi & potentia creandi. Alioquin potentia generādi cōtineretur ſub omnipotentia, ſicut potentia creandi, cuius oppoſitum oſtenſum fuit ſupra diſtinct. 20. quæſt. 1. ergo principium non dicitur vniuoce de potentia generandi, & ſpirandi quod eſt intrinſece in diuinis reſpectu diuinorum & de principio creandi quod eſt reſpectu creaturarum, ſed dicitur analogice ſecundū prius & poſterius. 9. Cui autē competat ratio principij & potentiæ per prius, puto q̄ principio & potentiæ creandi. Cuius ratio eſt, quia ibi per prius inuenitur ratio potentiæ & principij productiui, vbi producitur per potentiam vel principium ſimpliciter aliud vel alterum, ibi vero inuenitur per poſterius vbi producitur ſecundum quid aliud vel alterum, quod patet ex duobus, ſcilicet ex eo quòd ſimpliciter, præcedit ſecundum quid, & ex eo quòd tam potentia quā principium productiuum dicitur ad aliud (vt patet ex diffinitioni- ſu. d. 7. q. 1

bus

bus eorũ) ſed in productione creaturarum à deo producitur ſimpliciter aliud per potentiam ſeu principium creandi (vt de ſe patet). In productione vero perſonę à perſona non producitur ſimpliciter aliud per principium ſeu potentiam generandi vel ſpirandi: ergo principium & potentia per prius dicuntur de principio & potentia creandi reſpectu creaturarum quàm de principio & potentia generandi vel ſpirandi reſpectu diuinorum.

10. Sed contra hoc videntur eſſe duo. Primum eſt, quia illa quæ ſonant perfectionem per prius conueniunt deo quàm creaturis, perfectiones enim deriuantur à deo in creaturas, & non econuerſo, ſed eſſe principium ſonat perfectionem: ergo per prius cõuenit deo quàm creaturis: ergo principium in diuinis reſpectu diuinorum per prius dicitur principium quàm reſpectu creaturarum. Secundo, quia eſſe principium reſpectu perſonæ reperitur in deo ab æterno. Eſſe autem principium creaturæ conuenit deo ex tempore, ſed ea quæ conueniunt deo ab æterno per prius cõueniunt ei quàm ea quæ conueniunt ei ex tempore ſicut æternitas præcedit tempus, ergo &c. Tertio, quia idem nomen competens cauſæ & effectui, per prius competit cauſæ quàm effectui, ſed principiatio in diuinis eſt cauſa principiationis creaturarum, ergo principium & principiatio per prius competit deo reſpectu diuinorum quàm reſpectu creaturarum. 11. Et dicendum ad primum quòd ratio non plus concludit niſi quòd ratio principij per prius & verius conuenit deo quàm creaturis. Et iſtud verum eſt: quia per prius & verius dicitur deus principium creaturarum quàm vna creatura dicatur principium alterius creaturæ, ſed ex hoc non debet concludi quod vna perſona dicatur verius principium alterius perſonæ quàm deus dicatur principium creaturæ, quia etſi principium verius dicatur de deo quàm de creaturis, non tamen reſpectu diuinorum, quia ſi principium ſonat perfectionem vt arguitur, principiatum ſonat defectum qui nullo modo eſt in diuinis. 12. Ad aliud dicendum, quòd dato quòd perſona ſit à perſona ab æterno, creatura autem non ſit à deo niſi ex tempore, non tamen ſequitur quòd principium verius & prius dicatur de perſona reſpectu perſonæ, quàm de deo reſpectu creaturæ. Cuius ratio eſt, quia nos non quærimus de priori & poſteriori ſecundum durationem, ſed ſecundum propriecatem participationis eius quod importatur per nomẽ. Et iſto modo nihil prohibet quòd illud quod eſt poſterius duratione ſit prius participatione nominis, ſicut ſortes qui fuit heri verius & prius dicitur ens quàm motus cæli qui fuit à principio mundi. Similiter nihil prohibet quòd ratio principij verius (& ſic per prius) cõueniat deo ex tempore reſpectu creaturæ quàm conueniat vni perſonæ reſpectu alterius ab æterno. 13. Ad tertiũ dicẽdũ, quòd maior eſt falſa, ſanum enim dicitur de medicina & de animali. Et calidum de ſole & igne ſicut de cauſa & effectu. Et tamen prius dicitur animal ſanum quàm medicina. Et ignis calidus quàm ſol, quia res nominis in eis verius inuenitur. minor etiam dubia eſt & forte falſa: quia deus eſt principium creaturarum ſecundum illud quod eſt commune perſonis, & eſſet in diuinis circunſcripta productione perſonarum.

14. AD primum argumentum in oppoſitum patet reſponſio, principium enim & cauſa ſunt idem ſicut ſuperius & inferius. Omni ſenim cauſa eſt principium & non econuerſo. Et ideo alicubi inuenitur ratio principij, vbi non inuenitur ratio cauſæ, vt in diuinis reſpectu diuinorum. 15. Ad ſecundum dicendum, quòd non eſt ſimile de fine & de principio, quia principium dicit ſolum ordinem originis qui eſt in diuinis, ſed finis importat præeminentiam bonitatis quæ non eſt in diuinis reſpectu diuinorum, ſed ſolum reſpectu creaturarum, quarum deus eſt principium & finis.

Quæſtio Secunda.

Vtrum pater & filius ſint vnum principium ſpiritus ſancti.

Thom. 1. q. 36. art. 4.

SEcundo quæritur vtrum pater & filius ſint vnum principium ſpiritus ſancti. Et videtur quòd non, quia non poſſunt eſſe vnum principium, niſi ratione eſſentiæ vel proprietatis: non ratione eſſentiæ, quia eodem modo ſpiritus ſanctus poſſet dici principium ſuiipſius cum ſit vnum in eſſentia cum patre & filio, nec ratione proprietatis puta communis ſpirationis, quia cum proprietas ſit ſuppoſiti ſicut ſubiecti non videtur poſsibile quòd duorum ſuppoſitorum ſit vna numero proprietas. 2. Item ſi propter vnitatem proprietatis pater & filius dicantur principium, per oppoſitum vbi erunt plures proprietates realiter diſtinctę ibi erunt plura principia, ſed in patre ſunt plures propriet ates realiter differentes, ſcilicet paternitas, & ſpiratio actiua vt prius oſtenſum fuit, ergo pater poſſet dici plura principia, ſed hoc non dicimus, ergo nec aliud. ſupr. d. 13. q. 2.

3. IN In contrarium eſt quòd dicit Auguſtinus. 6. de trinit. q̃ pater & filius non ſunt duo principia ſpiritus ſancti, ſed vnum.

4. RESPONSIO, Omne agens agit per aliquam formam, per quam eſt actu, & quæ eſt ſibi ratio agendi. Et ideo omne productum comparatur ad duo, ſcilicet ad agentem & ad formam etiam quæ eſt principium actionis. Et vtrunque cenſetur nomine principij. Principium enim quandoque vocatur ipſum agens teſtante philoſopho. 5. metaphyſicæ quòd principatus & poteſtates principia dicuntur, & pater & mater dicuntur principia filij. forma etiam per quam agens agit dicitur principiũ, ſicut in eodẽquinto lib. dicitur quòd potentia eſt principium tranſmutandi alterum. Ob hanc ergo nominis multiplicitatem oportet vario modo dicere. Si enim nomen principij accipiatur primo modo pro eo quod agit, quum illud ſit ſuppoſitum (pater autem & filius non ſunt vnum ſuppoſitum, ſed plura) neceſſe eſt dicere quòd pater & filius ſint plura principia ſpiritus ſancti, ſed quia agens magis propriè dicitur principians quàm principium, ideo licet communiter dicatur quòd pater & filius ſint duo principiantes, vſus tamen communis non recipit quòd dicantur duo principia. Si autem nomen principij ſumatur non pro agente, ſed pro eo quo agẽs agit, Sic propriè loquẽdo debet dici quòd in patre & filio eſt vnum principium quo ſpirant ſpiritum ſanctum & nihilominus verè dicitur quòd pater & filius ſunt vnum principium ſpiritus ſancti, ſed non æquè propriè ſicut primum. Primum patet, quia principium quo pater & filius ſpirãt ſpiritum ſanctum eſt vis ſpiratiua, ſed illa eſt vnica in patre & in filio, ergo propriè dicitur quòd in patre & filio eſt vnum principium, quo ſpirant ſpiritum ſanctum. minor patet, quia ſiue eſſentia ſiue relatio communis ſpirationis ſit principium ſpirandi, vtrunque triq; eſt vnica tantum in patre & filio, & ideo propriè dicitur q̃ in patre & filio eſt vnum principium quo ſpirant ſpiritum ſanctum, & hoc eſt ſecundum omnem conſuetudinem loquentium magis proprius modus loquendi quàm ſi dicatur quòd pater & filius ſunt vnum principium ſpiritus ſancti accipiendo principium pro eo quo ſpirant. Cùm enim illud principium ſit vis ſpiratiua, nec dubium ſit q̃ non æquè propriè dicitur q̃ pater & filius ſunt vna vis ſpiratiua, ſicut dicitur q̃ in ipſis eſt vna vis ſpiratiua, patet q̃ ille modus loquendi deficit à proprietate alterius & nihilo minus eſt verus, quia omne productum directius reſpicit principium quo agens agit quàm ſuppoſitum quod agit, nam ſi diuerſę ſunt formæ in vno ſuppoſito diuerſæ erunt actiones & effectus, non obſtante vnitate ſupppoſiti. vis autem ſpiratiua quæ eſt ratio producendi ſpiritum ſanctum eſt vna in patre & filio, ideo cõcedendum eſt patrem & filiũ eſſe vnum principium ſpiritus ſancti non obſtante pluralitate ſuppoſitorum propter vnitatem principij quo ſpirant, hęc tamen locutio deficit à proprietate primæ vt dictum eſt. Sub eodem ſenſu concedendum eſt quòd pater & filius ſunt idem principium ſpiritus ſancti. Relatiuum enim facit de re ſecundã notitiam reſpectu eius quod ſignificat antecedens, ſed hæc pater & filius ſunt vnum principium ſpir. ſan. antecedit ad hanc, pater & filiꝰ ſunt idem principium ſpir. ſancti, ergo per li idem non ſignificatur identitas in ſuppoſitis vt quidã dixerunt, ſed in ratione principij quod eſt verum.

5. AD primum argumentum dicendum q̃ pater & filius dicuntur vnum principium ſpiritus ſancti ratione vnius virtutis ſpiratiuæ exiſtentis in ambobus. Vis autem ſpiratiua vel eſt ſola eſſentia vt fœcunda ad producendum vnam perſonam tantũ, quæ vt ſic non eſt in ſpiritu ſancto, vel eſt eſſentia cum proprietate relatiua, vel ſola proprietas quæ eſt vna numero in patre & filio non obſtante pluralitate ſuppoſitorum, quando enim ſuppoſita diſtinguuntur per naturas abſolutas impoſsibile eſt aliquid vnum numero abſolutum vel relatum eſſe in pluribus ſuppoſitis. vbi autem diſtinguntur ſolum relationibus poſsibile eſt in diuerſis ſuppoſitis eſſe aliquid vnum numero non ſolum abſolutũ, ſed relatum, exceptis duntaxat relationibus quibus diſtinguuntur: ſic autem eſt in diuinis. 6. Ad aliud dicunt quidam quòd licet pater & filius dicantur vnum principium propter vnitatem virtutis ſpiratiuę, pater tamen non dicitur duo principia, ex hoc quòd in ipſo eſt vis ſpiratiua & generatiua, quia implicaretur pluralitas ſuppoſitorum in patre. Sed iſtud non valet, quia ſi dicendo patrem eſſe duo principia, implicatur pluralitas ſuppoſitorũ, ita dicendo patrem & filium eſſe vnum principium implicatur vnitas ſuppoſiti, quare ſi vnum non dicitur nec aliud. Ideo dicũt alij quod pater non poteſt dici duo principia, quia vis generatiua & ſpiratiua in patre nõ ſunt duo principia realiter diſtincta, quia potentia generandi, & ſimiliter potentia ſpirandi dicit eſſentiã cum proprietate, ergo cum in patre non ſint duæ eſſentię cum duabus proprietatibus, non poſſumus dicere quòd illa ſint in patre duo principia, & multominus quòd pater ſit duo principia. Sed iſta reſponſio minus valet q̃ prima, quia ſicut ſecundũ iſtos

vis

vis generatiua includit eſſentiam & proprietatem ſic & perſona, ſed per ſolam realem differentiam relationum dato quòd ſit vna numero eſſentia dicimus perſonas differre realiter, ergo ſimiliter ex ſola diuerſitate relationum non obſtante vnitate eſſentiæ debemus dicere has vires, ſcilicet vim ſpiratiuam & vim generatiuam differre realiter, & eſſe principia diuerſa. 7. Dicendum ergo aliter, quòd ſi nomen principij accipiatur pro eo quod agit ſic pater eſt vnum principium, pater autem & filius ſunt duo principia. Si autem accipiatur principium pro eo quo agens, agit ſicut dictum eſt propriè loquendo debet dici quòd in patre & filio reſpectu ſpiritus ſancti eſt vnum principium, ſcilicet vis ſpiratiua, in patre autem reſpectu filij & ſpirit. ſancti ſunt duo principia, ſcilicet vis generatiua & ſpiratiua, ſi tamen hæc includant intrinſecè relationem. Si autem dicatur quòd pater & filius reſpectu ſpiritus ſancti ſunt vnum principium verè dicitur, ſed deficit à proprietate alterius modi loquendi, & non video qualiter eodem modo non poſsit dici quòd pater ſit duo principia reſpectu filij & ſpiritus ſancti, niſi teneretur alia opinio, ſcilicet quòd vis generatiua & ſpiratiua dicant ſolam eſſentiam intrinſecè, quia tunc vis generatiua & ſpiratiua non eſſent duo principia, ſed vnum tantũ quo producerentur filius & ſpiritus ſanctus ordine quodam propter quod ſortitur diuerſa nomina, vt plenè deductum fuit ſuprà, diſtinctione. 7. Et tunc pater nullo modo poſſet dici plura principia qualitercunque ſumeretur principium.

Quæſtio Tertia.

Vtrum pater & filius poſsint dici plures ſpiratores.

Non eſt ſpecialis apud Thomam, ſed tractatur. 1. q. 36. art. 4. ad ultimum.

TErtio quæritur vtrum pater & filius poſſint dici plures ſpiratores. Et videtur ꝙ non, quia ſicut omnes perſonæ conueniunt in actu cauſandi, ita pater & filius in actu ſpirandi, ſed tres perſonę non dicuntur tres creatores, ſed vnus creator: ergo pater & filius non debent dici duo ſpiratores, ſed vnus ſpirator. 2. Item ſi vnum relatiuorum dicitur multipliciter ita & reliquum, ſed ſpirator & ſpiratus dicuntur correlatiuè, ergo ſi dicuntur plures ſpiratores, dicẽtur plures ſpirati: ſed iſtud non eſt verum, ergo nec illud.

3. IN contrarium eſt quod dicit Hilarius. 2. de trinitate. ca. 2. ſpiritum ſanctum ab auctoribus eſſe confitendum eſt, & eadem ratione à ſpiratoribus. Non enim eſt à patre & filio alia actione quàm ſpiratione. Item quicunque ſpirant ſunt ſpiratores & ſpirantes (omne enim verbum reſoluitur in verbum ſubſtantiuũ, & ſuum participium & nomen verbale) ſed pater & filius ſpirãt, ergo poſſunt dici ſpirantes & ſpiratores.

4. RESPONSIO, Hæc quæſtio non eſt de re, ſed de modo loquendi. Et quia loquendum eſt vt plures, ideo quilibet modus dicendi cum probabilitate dictus tolerãdus eſt. Dicunt ergo quidam quòd pater & filius debent dici vnus ſpirator, quorum motiuum eſt, quia hæc eſt differentia inter nomina adiectiua & ſubſtantiua, quia cùm nomen adiectiuum dicat rem ſuam in adiacentia ad alterum trahit numerum ab his quibus adiacet eſto quòd forma per ipſum importata non plurificetur, ſubſtantiuum autem quum non dicat rem ſuam vt alteri adiacentem, non trahit ab altero numerum niſi ex ſola plurificatione formæ importatæ per ipſum vt dictum fuit diſtinct. 9. Ex hoc ſic arguitur ſubſtantiuum non plurificatur niſi forma vel res importata per ipſum plurificetur, ſed ſpirator eſt ſubſtantiuũ, & res importata per ipſum nõ plurificatur. Eſt enim tantũ vnus actus ſpirãdi quod nominaliter importatur per nomen ſpiratoris: ergo nullo modo poſſunt dici ſpiratores plures. 5. Secundum iſtum modum reſpondetur ad rationes in oppoſitum ad auctoritatem Hilarij, ꝙ Hilarius locutus eſt exceſsiuè accipiens ſubſtantiuum pro adiectiuo. Ad aliud dicendum quòd quicunque ſpirant ſunt ſpirantes, nõ dicutur tamẽ ſpiratores: licet enĩ verbũ reſoluatur per ſuũ participium & in nomen verbale, tamen in participium reſoluitur ſecundum eundem numerum, quia vtrunque tam verbum q̃ participium eſt adiectiuũ, ſed in nomen verbale quando eſt ſubſtantiuum non oportet ꝙ reſoluatur ſecũdum eundem numerũ, niſi res importata per vtrũq; plurificetur, quod nõ eſt in propoſito. Et ideo pater & filius dicũtur duo ſpirãtes, non autem duo ſpiratores. 6. Alius modus dicendi eſt, quòd pater & filius poſſunt dici duo ſpiratores. Et iſti de modo prædicandi adiectiuorum nominum dicunt ſicut alij. De ſubſtantiuis autem probabiliter diſtinguũt hoc modo, quòd nomina ſubſtantiua aut ſignificant in abſtracto aut in concreto. Si in abſtracto tunc nunquam prædicantur pluraliter niſi res importata per ea plurificetur, quia talia rem ſuam important abſque habitudine ad ſuppoſita. Si in concreto, hoc poteſt eſſe dupliciter, quia vel illud concretum eſt nomen ſubſtantiæ, vt homo, aſinus & huiuſmodi: & in his eſt idem quod in abſtractis, quia in his forte ſuppoſitũ importatum per concretum, & natura per abſtractum, ſunt idem Et ideo vnum non dicitur pluraliter quin pluraliter dicatur reliquum, vnde non ſunt plures homines niſi ſint plures humanitates. Vel illud concrerum eſt nomen actus, ſicut nomen verbale, vt doctor, curſor & ſimilia. Et quia actus intelligitur vt egrediens à ſuppoſito, ideo tale nomen ſemper prædicatur de pluribus ſuppoſitis pluraliter, ſicut verbum & ſuum participium. Pro hac opinione eſt ratio & exemplum. Ratio, quia omne nomen verbale degenerat in adiectiuum. Et ideo ſequitur modũ prędicandi adiectiuorum. Quod autem degeneret in adiectiuum: patet, ex hoc quòd vere ſubſtantiua nunquam proprie ſibiinuicem coniunguntur ex eadem parte enunciationis ſine coniunctione media. Non enim bene dicitur ſortes plato currunt, ſed ſortes & plato currunt. Et idem eſt in omnibus. Nomina autem adiectiua abſque coniunctione adduntur ſubſtantiuis, vt dicendo ſortes muſicus. Nunc autem nomina verbalia adduntur ſubſtantiuis vere ſine coniunctione media, vt dicendo petrus ſcriptor venit & inconuenienter valde interponeretur coniunctio dicendo petrus & ſcriptor venit, referendo ad idem ſuppoſitũ. Et ideo nomina verbalia induunt modum adiectiuorum. Et ideo non eſt mirum ſi ſemper de pluribus ſuppoſitis prædicentur pluraliter more adiectiuorum. Exemplum eſt ad hoc, quia pluribus ducentibus nauem vnus eſt actus quo nauis ducitur ſcilicet motus eius, & tamen plures dicuntur eſſe ductores ſicut plures ducentes, ergo ſimiliter pluribus ſpirantibus ſpiritum ſanctum licet ſit tamen vnus actus quo ſpiratur, poſſunt tamen dici plures ſpirantes & plures ſpiratores. 7. Iſtud tamen non eſt omnino ſimile, quia licet ſit tantum vnus motus nauis, tamen virtutes plurium ducentium nauem ſunt plures & non vna. In propoſito autem non ſolum actus ſpirandi eſt vnus immo virtus ſpiratiua in pluribus ſpirantibus eſt vnica propter quod magis poſſunt dici plures ductores nauis quàm pater & filius poſsint dici plures ſpiratores ſpiritus ſancti

8. SECVNDVM hunc modum reſpondetur ad rationes in oppoſitum. Ad primam cum dicitur quod omnes perſonæ cõueniunt in vno actu creandi, ideo dicitur vnus creator & non plures creatores. Dicendum quòd non eſt omnino ſimile quod adducitur pro ſimili, quia ſi ponerẽus vnum ſuppoſitum abſolutum in diuinis ſicut ponunt iudęi & gentiles adhuc ei competeret creare. Et ideo creatio non ſolum egreditur ab omnibus perſonis vt ſunt vnum ſed omnino videtur eſſe extra rationem actus creandi quod ſit à pluribus perſonis, ſed actus ſpirandi, licet ſit à patre & filio vt ſunt vnum in ſpiratiua potentia, tamen neceſſario ſupponit pluralitatem illorum qua non poſita nullo modo eſſet iſte actus in diuinis vt probatum fuit ſupra, propter d. 11. q. 2. quod magis conuenit dicere quòd pater & filius ſint plures ſpiratores quàm quòd pater & filius & ſpiritus ſanctus ſint plures creatores. 9 Ad aliud dicendum quòd ſi vnum relatiuorum dicitur multipliciter multiplicitate rationum ſpecificarum oportet alterum multipliciter dici. Si autem vnum plurificetur ſecundum numerum ſolum nõ oportet alterum multiplicari ſimiliter, vnus enim pater refertur ad multos filios. Similiter in propoſito vnus ſpiritus poteſt referri ad plures ſpiratores, quia illa pluralitas eſt ſolum ſecundum numerum ſuppoſitorum, & non ſolum ſecundum diuerſitatem ſpecificam relationum, immo nec ſecundum numerũ relationum, quia vna ſola relatio eſt in patre & filio per quam referuntur ad ſpiritum ſanctum, ſicut ſpiratores ad ſpiratum, ideo non valet.

Diſtinctio. XXX.

Sententia in generali & ſpeciali.

SVnt enim quædam &c. Superius determinauit magiſter quomodo diuinæ perſonæ ſint principiũ creaturarũ. Hic vero determinare intendit de his quæ de deo dicuntur ex tempore. Vnde iſta pars diuiditur in duas. Primo determinat ſuum intentum. Secundo incidentaliter ſoluit quandam quæſtionem ſuperius dictam. ibi. poteſt hic ſolui. Prima diuiditur in tres. Primo oſtendit quędem de deo dici ex tempore. Secundo oſtendit modum quo de deo

deo dicuntur. Tertio declaratũ concludit. Secunda ibi, Quo ergo obtinebit. Tertia ibi. Ex his apertè oſtenditur. Prima diuiditur in tres. Primo proponit intentum. Secundo circa hoc mouet obiectionem. Tertio ſoluit. Secunda ibi, Sed hic aliquis diceret. Tertia ibi, adduci poteſt. Hæc eſt ſententia lectionis in generali.

2. IN ſpeciali verò ſic procedit. Et proponit quòd quædam temporaliter & relatiuè, & ſecundum accidens de deo dicuntur non ſecundum accidens quod ſit in deo, ſed quod eſt in creaturis vt creator, refugium, dominus, & ſimilia. Non enim deus poteſt ab æterno eſſe dominus, quia ſeruum non ſemper habuit, ſed cœpit habere ex tempore. Poſtea obiicit quod non videtur ex quod tempore ceperit eſſe deus, cum deus ſit dominus temporis quod non eſſe cepit in tempore nec ex tempore. Ad quod reſpõdet quod dominus temporis cepit eſſe deus quando cepit tempus eſſe. vnde ſicut tempus non cepit eſſe in tempore vel ex tẽpore, ita nec deus dicitur dominus temporis vel in tempore vel ex tempore. Poſtea declarat modum qualiter iſta de deo dicuntur, & dicit quòd deus poteſt ex noua relatione referri ad creaturam ſine ſui mutatione, quia ipſa relatio eſt realis in creatura, ſed tantum appellatio relatiua eſt in diuinis reſpectu creaturarum, & ponit exemplum, ſicut nũmus ſine ſui mutatione fit præcium, ita deus ſine ſui mutatione fit creator. Poſtea concludit propoſitum dicens, Ex dictis manifeſtum eſt quòd hæc quæ dicuntur de deo ex tempore dicuntur ſine ſui mutatione & ſine aliquo accidente ſibi adueniente & ſine aliqua reali habitudine. vnde ſolum nomen relatiuum eſt. Vltimo ſoluit quæſtionem quã ſuprà reliquerat inſolutã, ſcilicet quo modo ſpiritus ſanctus datus à ſe poſsit referri ad ſe, & reſpondet quòd cum ſpiritus ſanctus dicitur datus vel miſſus à ſe relatiuè dicitur ad eum cui datur, & eſt relatio ſecundum nomen & non ſecundum eſſe, ſed ſic eſt mutatio in illo cui datur nulla mutatione facta in dante. Et in hoc &c.

Quæſtio prima.

Vtrum aliquid dicatur de deo ex tempore.

Thom. 1. q. 13. art. 7.

CIrca diſtinctionem iſtam quæruntur duo. Primum eſt vtrum aliquid dicatur de deo ex tempore. Et videtur quòd non, quia voces ſunt ſigna rerum, ſed in deo nihil eſt ex tempore, ſed totum ab æterno, ergo nullum nomen poteſt dici de deo ex tempore.

2. Item de re temporali nihil poteſt dici ab æterno, vt videtur, ergo de re æterna nihil poteſt dici ex tempore, ſed deus eſt æternus, ergo &c.

3. Item ſi aliquid diceretur de deo ex tempore aut diceretur neceſſario aut contingenter, non neceſſario, quia quæ neceſſario inſunt ſemper inſunt. Quæ autem ex tempore inſunt, non ſemper infuerunt. Nec contingenter, quia quæ contingenter inſunt, inſunt per accidens. in deo autem nullum eſt accidens, quare &c.

4. IN contrarium eſt Aug. & magiſter in litera.

5. RESPONSIO, eorum quæ prædicantur de aliquo quædam dicuntur abſolutè, quædam relatiuè: Dicendum eſt ergo ꝙ nihil abſolutè dictum prædicatur de deo ex tempore. ſed aliqua quæ relatiuè dicuntur, prædicantur de deo ex tempore. Primum patet ſic, omne quod dicitur de deo abſolutè dicitur de deo eſſentialiter. ſicut homo de ſorte, & animal de homine: Cuius ratio eſt, quia prædicata omnia diuina vertuntur in ſubſtantiam excepta relatione ſecundum omnes doctores, ſed prædicatum eſſentiale ſemper dicitur de re (& vt dicatur ſine calumnia ſaltem re exiſtente) ergo omnia abſoluta dicta de deo ſemper & ab æterno dicuntur de eo, ergo non ex tempore ſolum vt nunc loquimur. Item nullum abſolutum poteſt de nouo aduenire alicui ſine eius mutatione, ſed deo repugnat omnis mutatio. ergo nihil abſolutum poteſt deo conuenire de nouo ſiue ex tempore. minor patet de ſe. probatio maioris per philoſophum. 5. phyſ. qui attribuit ſolum relationibus quòd poſsint alicui aduenire de nouo nulla facta mutatione in ipſo. abſoluto ergo nullo modo aduenient alicui de nouo, niſi per mutationem factam in ipſo, mutatio autem non poteſt conuenire deo, ergo &c. & ſic patet primum. 6. Secundum patet ſic, Omnis relatio vel relatiua denominatio requirit duo extrema ſecũdum rem vel ſecundum rationem, natura enim relationis eſt quòd ſit inter duo, vel accepta vt duo. vbi ergo alteri relatiuorum competit ſolum referri ex tempore, oportet quòd ſuo correlatiuo competat ſolum referri ex tempore. Aliàs eſſet dare relationem quæ non haberet niſi vnum extremum. Nunc eſt ita quòd aliqua nomina relationem importantia creaturæ ad deum conueniunt creaturæ ex tẽpore, vt eſſe ſaluum, eſſe creatum, ergo nomina prædictis correſpondentia cõueniunt deo ſolum ex tempore, vt eſſe dominum, eſſe creantem, & ſimilia.

7. AD primum argumentum dicitur quòd voces abſolutę ſignificant res quæ ſunt in deo, vt bonus, ſapiens, & huiuſmodi, & tales non dicuntur de deo ex tempore. Voces autem relatiuę nõ ſignificant res in deo exiſtentes, ſed habitudines eius ad creaturas, habitudines dico non rei, ſed rationis, vt patebit poſtea, & tales poſſent dici de deo ex tempore, quia non ponunt aliquid reale in ipſo. 8. Ad ſecundum dicendum ꝙ de re temporali bene prædicatur vel poteſt aliquid prædicari ab æterno, illud, ſcilicet, quòd dicit relationem rationis ſicut eſſe intellectum, vnde creatura fuit ab æterno intellecta deo: Similiter ea quæ dicunt relationem rationis poſſunt ex tẽpore dici de deo. 9. Ad tertiũ dicitur quòd accidens dicitur dupliciter. vno modo prout dicit naturam condiuiſam ſubſtantiæ. & ſic nihil dicitur de deo per accidens. Alio modo dicitur accidens quod cõuenit alicui per aliud: & hoc modo nihil prohibet quin deo conueniat per accidens, hoc eſt, per aliud aliqua habitudo rationis. Ex hoc enim ꝙ deus intelligitur vt terminus habitudinis realis creaturæ ad ipſum cõ ſurgit ſecundum noſtrum modum intelligendi quædam habitudo ſaltem rationis dei ad creaturam.

Quæſtio Secunda.

Vtrum in creaturis relatio differat realiter à ſuo fundamento.

Non eſt ſpecialis hæc quæſtio apud Thomam, ſed tractatur uniuerſaliter de omni relatione à Caietano 1. q. 28. articulo. 2.

SEcundo quęritur de realitate relationũ quę dicũtur de deo ex tempore. Et quæritur primo vtrum in creaturis relatio differat realiter à ſuo fundamento, & ſecundo quæritur vtrum relationes dei ad creaturas quæ conueniunt ei ex tempore ſint reales. Ad primum ſic proceditur. Et arguitur quòd relatio non ſit alia res à ſuo fundamento ſic. Quæcunque differunt realiter in eodem ſuppoſito faciunt compoſitionem, ſed relatio cum ſuo fundamento non facit compoſitionẽ, ergo nõ differt realiter à ſuo fundamento. maior videtur manifeſta, quia rei ad rem videtur eſſe realis compoſitio. Minor ſimiliter patet, quia album ſimile alteri albo non eſt compoſitius quàm ſi album eſſet ſolum. 2. Item illud quod aduenit alicui de nouo ſine eius mutatione non differt ab eo realiter, ſed relatio aduenit ſuo fundamento ſine eius mutatione, vt dicitur 5. phyſi. ergo non eſt alia res. maior probatur, quia noua res non poteſt aduenire alicui niſi per nouam actionem, noua autem actio facit nouam mutationem circa ſubiectum, quare &c.

3. IN contrarium arguitur ſic, quæ differunt primis differentiis entis realis ſunt diuerſæ res, ſed fundamentum & relatio differunt primis differentiis entis, ſcilicet per abſolutum & reſpectum, ergo ſunt res diuerſæ.

4. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam procedetur ſic, quia primo ponentur aliorum opiniones. Secundo declarabitur veritas quæſtionis.

5. QVANTVM ad primum ſunt duæ opiniones. Vna eſt quòd relatio & ſuum fundamentum differunt realiter, ſicut diuerſæ res facientes veram compoſitionem in ſuo fundamento relato, ita quòd ſimilitudo fundata in albedine facit compoſitionem cum ea in ipſo ſimili. quòd ſint diuerſæ res probatur tripliciter. Primo ſic, Diuiſio entis extra animam eſt in diuerſas res extra animam, ſed diuiſio entis in ſubſtantiam, quantitatem, qualitatem, relationem, eſt huiuſmodi vt patet in ſexto & ſeptimo metaphyſicæ, ergo relatio dicit diuerſam rem à quantitate & qualitate in quibus fundatur. Secundo ſic, relatio circunſcripto fundamento eſt, aut ergo eſt ens reale aut non, ſi ſic habetur propoſitum, ſcilicet quòd dicit aliam realitatem à fundamento, ſi non tunc relatio circunſcripto fundamento eſt nihil vel ens rationis, ſed in nullum illorum diuiditur ens reale, ergo ens reale non diuidetur in relationem & alia prædicamenta quod eſt falſum. Tertio ſic, nulla res accidit ſibi ipſi, ſed relatio accidit ſuo fundamento. alioquin fundamentum non poſſet eſſe ſine relatione, puta albedo ſine ſimilitudine, quod falſum eſt, ergo relatio eſt alia res à fundamento. 6. Quod autem iſta duo faciant compoſitionem in relato probatur ſic, diuerſæ eſſentiæ vel qualeſcunque diuerſæ res, non poſſunt facere vnum niſi

per

per cõpoſitionem, ſed relatio & fundamentum ſuum ſunt diuerſæ eſſentiæ, vel ſaltem diuerſæ res, ergo faciunt compoſitionem in ſubiecto. Addunt tamen iſti quòd relatio poteſt alicui aduenire de nouo nulla facta mutatione in ipſo ſecundum aliquid abſolutum, ſed ſolum in alio, vt patet de albo. Si enim ſit ſolum ad nihil refertur relatione ſimilitudinis. Si autem de nouo aliud fiat album, ipſum quidem mutabitur ſecundum duo, ſcilicet ſecundum albedinem, & ſecundum ſimilitudinem, ſed primum album mutabitur ſolum ſecundum vnum, ſcilicet ſecundum ſimilitudinem acquirendo reſpectum relatiuum quem prius non habebat: Et hoc videtur innuere Simplicius ſuper librum prædicamentorum. vbi dicit quòd illud quod eſt ad alterum eſt quodammodo in diuerſis, vel diuerſa exigit. Et ideo generatio & corruptio illorum adhærent illis ad quæ aliquo modo ſe habent: Et quanuis ipſa ſecundum ſe nihil patiantur, aliis tamen mutatis cõmutantur. Eſt ergo intentio iſtorum, quòd relatio differt realiter à ſuo fundamento, & facit cum eo compoſitionem, & nihilominus poteſt alicui aduenire ex alterius mutatione. 7. Iſtam opinionem non credo eſſe veram, maximè quantum ad hoc quod dicitur quòd relatio facit compoſitionem cum ſuo fundamento, & quòd poteſt aduenire alicui ex alterius mutatione, quod patet ſic, quia ſi relatio (faciens compoſitionem cum ſuo fundamento ſecundum iſtos) poteſt aduenire alicui ex alterius mutatione, aut hoc eſſet ex ſola alterius mutatione, aut cum mutatione illius cui aduenit noua relatio. Non ex ſola mutatione alterius propter duo. Primum eſt quòd ſicut diſtinctorum ſuppoſitorum ſunt diſtinctæ actiones, ita & diſtinctæ paſsiones, ſeu receptiones, ſed duo ſuppoſita diſtincta ſic habent diſtinctas actiones, quòd ex actione vnius aliud nullo modo eſt agens ſecundum aliquid abſolutum, vel ſecundum aliquid reſpectiuum, ergo ſimiliter ex hoc quod patitur, recipit vel mutatur, aliud nullo modo recipit aliquid abſolutum vel relatum, vel qualitercunque patitur ſeu mutatur. Secundum eſt, quòd omne illud quod ſe habet aliter nunc quàm prius eſt verè mutatum in ſe, ſed omne quod recipit aliud realiter à ſe differens, & faciens cum eo compoſitionem ſe habet aliter nunc quàm prius, ergo verè eſt mutatum in ſe, & non ſolum alterum. maior patet ex diffinitione mutationis, quia mutatio eſt per quam aliquid ſe habet nunc aliter quàm prius. minor patet ex ipſa ratione terminorum, quia quod eſt prius ſimplex, & deinde cum altero compoſitum ſe habet nunc aliter quam prius. Item nec ex mutatione alterius cum mutatione illius quod recipit relationem propter duo. Primum eſt, quia ſi ſit aliqua mutatio per quam aliquid ſit album, & per quam aliquid exiſtens prius album ſit ei ſimile, recipiendo relationem ſimilitudinis, tunc iſta ſecunda actio terminatur per ſe & immediatè ad relationem, quod eſt contra philoſophum, quinto phyſicorum. Secundum eſt, quòd agens & paſſum oportet prius eſſe approximata ſaltem ordine naturæ quàm vnum agat in alterum. Sed agens quod facit aliquid album vltra mare nullo modo eſt approximatum albo prius exiſtenti citra mare, ergo ſatis mirum eſt, immo improbabile dicere, quòd tale agens aliquam actionem habeat circa tale paſſum imprimendo aliquid non ſolum faciens compoſitionem cum eo, ſed qualitercunque realiter diuerſum. 8. Item ſi relatio ſimilitudinis faciat compoſitionem in albo reſpectu alterius albi eadem ratione, relatio diſſimilitudinis eiuſdem albi ad nigrum faciet cõpoſitionem cum eodem, & relatio eius ad ſuam cauſam ſimiliter faciet nouam compoſitionem cum eo & relatio eius ad viſum vt agens ad paſsum, & ſic de quaſi infinitis relationibus, quæ poſſunt in eodem fundari. quod videtur magnum inconueniens, quare &c. Ad rationes iſtius opinionis patebit ſolutio inferius. 9. Alia opinio eſt, quòd relatio differt à ſuo fundamento realiter, & tamen non facit compoſitionem cum ipſo, quia illud per quod relatio differt à ſuo fundamento nihil ponit in eodem ſubiecto cum fundamento. quod declarant ſic, relatio enim, vt dicunt, importat duo, vnum in recto quod ponit in ſuo ſubiecto, & aliud in obliquo, ſcilicet terminum ad quem. Verbi gratia. paternitas quæ eſt relatio patris ad filium importat aliquid in recto quod eſt in patre ſubiectiuè: importat etiam filium vt terminum ad quem eſt. Et vtrunque eſt de ratione relationis. quòd enim illud quod ponit in ſubiecto quod refertur per eam ſit de ratione eius patet: quia ſicut qualitas eſt formaliter qua quales dicimur, ita relatio eſt qua habens eã formaliter refertur, ſed hoc non eſſet niſi includeret in ſua ratione illud quod ponit in ſubiecto quod refertur, quare &c. Quod autem includat in ſua ratione terminum patet dupliciter: Primo, quia illud quo remoto relatio non remanet, nec in re, nec in intellectu includitur in ratione relationis, ſed terminus eſt huiuſmodi, ergo &c. maior patet, quia vnumquodque poteſt ſaltem manere in intellectu ſine eo quod non eſt de ratione eius. Et iam minor patet quia ablato termino ad quem relatio non manet nec in re nec in intellectu, quare &c. Secundo quia relatio non conſiſtit in da aliquid aliud ſe habere, ſed illud aliquid ad quod ſe habet eſt terminus ad quem, ergo &c. Dicit ergo iſta poſitio quòd relatio quãtum ad hoc quod dicit in recto, & ponit in ſuo ſubiecto non dicit aliam rem à ſuo fundamento ſed dicit eandem rem tamen ſub alia ratione. Sed quantum ad terminum ad quẽ eſt, dicit aliam rem à ſuo fundamento & per conſequens relatio non facit compoſitionem cum fundamento ſuo, quia non includit aliam rem niſi terminum ad quem eſt in eodem ſubiecto cũ fundamento. Et iſta probantur ratione vnica quæ talis eſt. Relatio non differt à ſuo fundaméto niſi per terminum ad quẽ, quẽ importat, ſed relatio non ponit terminũ ad quem in ſuo ſubiecto in quo eſt ſuum fundamentum, ergo relatio non ponit aliquid diuerſum in ſuo ſubiecto à ſuo fundamento. Maior patet quia relatio non differt à ſuo fundamento niſi per illud per quod differt ab abſoluto, ſed relatio non differt ab abſoluto niſi per hoc quòd importat terminum ad quem, ergo &c. Differt ergo relatio à ſuo fundamento realiter, quia includit terminum ad quem, quẽ non includit fundamentum, ſed non facit compoſitionem cum eo quia non ponit terminum in eodem ſubiecto cum fundamento, nec aliquam aliam realitatem & vt ſic non differt à ſuo fundamento, ſed ſolum ratione termini ad quem. 10. Contra poſitionem iſtam arguitur dupliciter. Primo quia non videtur ire ad intellectum quæſtionis, quia quæſtio eſt de reali differentia vel reali identitate relationis, & ſui fundamenti quæ eſt queſtio metaphyſica, & non de differentia nominũ quæ eſt queſtio grammaticalis, ſed res abſoluta vel relatio in ſuo eſſe reali non habet rectum vel obliquum, ſed ſolum voces ſignificatiuæ quæ pertinent ad grammaticum, ergo ad quæſtionem de identitate vel diuerſitate rerum ſecundum ſuam realitatem non eſt reſpondendum per diſtinctionem inter rectum & obliquum.

11. Secundo arguitur ad rem dimittendo nomina ſic, aut relatio eſt aliqua realis entitas, aut nulla, ſi nulla tunc non eſt prædicamentum, quia ſecundum iſtos ens reale diuiditur in decem prædicamenta tanquam in decem realitates. Si vero ſit aliqua realitas aut eſt realitas ſui fundamenti præciſe, aut ſui termini præciſe: aut realitas vtriuſque formaliter & quidditatiuè, aut eſt habitudo metaphyſica differens ab vtroque realiter. Si primum dicatur ſcilicet quòd relatio ſit præciſè realitas fundamenti ſequuntur duo inconuenientia contra eos. Primum eſt quod relatio non erit eſſentialiter reſpectus, quia illud quod eſt eſſentialiter abſolutum non eſt eſſentialiter reſpectus, ſed ſi relatio ſit præciſe realitas ſui fundamenti ipſa eſt præciſe, & formaliter, & eſſentialiter abſolutum quoddam ſicut & ſuum fundamentum, ergo ipſa non erit eſſentialiter & formaliter reſpectus, quod videtur magnum inconueniens & contra diffinitionem eius eſſe, quia relationis ratio eſt eſſe ad aliud, ratio autem abſoluti nõ eſt eſſe ad aliud, ſed ad ſe. Secundum eſt. quia ſi relatio eſt eſſe præciſe idem quod ſuum fundamentum ſequitur quòd ipſa & ſuum fundamentum ſint formaliter vnum prædicatum, quod ſimiliter eſt inconueniens. 12. Si dicatur quòd non immo eſſent diuerſa prædicata ratione connotati quia relatio connotat terminum ad quem, quem non connotat fundamentum. Contra, quia licet nomen ſimilitudinis connotet aliquid in ſorte quod non connotat nomen albedinis tamen ſi eadem res eſt præciſe & formaliter albedo & ſimilitudo impoſsibile eſt quòd illa vna res connotet terminum & ſic ſit relatio, & non connotet & ſic ſit fundamentum, quia impoſsibile eſt quòd eidem rei reſpectu eiuſdem conueniant ſimul connotare vel exigere aliquid, & nõ connotare & non exigere illud niſi eidem rei reſpectu eiuſdem conueniant contradictoria realiter quod eſt impoſsibile. Et cõfirmatur, quia eidem nomini non poteſt conuenire ſimul connotare aliquid & non connotare ſignificatiue, ergo eidem rei non poteſt conuenire ſimul connotare, vel exigere aliquam rem & non connotare vel exigere eandem realiter. Et quòd dicunt aliqui quòd ex parte rei eſt iſta connotatio, quia aliud eſt exiſtere ſecundum ſe, & aliud coexiſtere alteri, & ex parte rei aliud requiritur ad verificandum aliquid coexiſtere alteri quod non requiritur ad verificandum ipſum exiſtere in ſe. Non valet quia licet nomẽ coexiſtentiæ, cõnotat aliquid quod nõ cõnotat nomen exiſtentiæ, & aliquid requirat vt verificetur de aliquo quod non requirit nomen exiſtentiæ tamẽ impoſsibile eſt quòd illud quod eſt realis eſſentia alicuius præciſe connotet vel requirat realiter aliquid & non connotet vel requirat realiter illud idem. propter quod ſi albedo ſortis & eius ſimilitudo ſunt præciſe & formaliter eadem realitas impoſsibile eſt quòd illa res connotet aliquid & non connotet illud quanuis ad verificandum vnum nomen puta nomen ſimilitudinis de ſorte aliquid requiratur ſibi coexiſtens quod non requiritur ad verificandum albedinem de ipſo, quia vnum nomen ſumitur ex conceptu vnius rei præciſe ſcilicet nomen albedinis aliud autem ſumitur ex conſeptu duarum ſcilicet, nomen ſimilitudinis vt infra patebit. Nos autem ſicut dictum eſt quærimus de rebus & non de nominibus

bus. Si autem detur ſecundum membrum, ſcilicet quòd relatio ſit præciſe realitas ſui termini, ſequuntur eadem inconuenientia quæ dicta ſunt, & per eaſdem rationes, & adhuc quædam magna abſurditas, ſcilicet quòd realitas relationis poſsit eſſe diſtincta ſecundum ſuppoſitum à realitate ſui fundamenti, quia terminus relationis frequenter eſt in alio ſuppoſito quàm ſit fundamentum, ſed quia non credo quòd aliquis hoc ſentiat, ideo non plus dico de hoc. Si autem detur tertium membrum, ſcilicet q̃ realitas relationis ſit realitas vtriuſque, fundamẽti ſcilicet & terminj, formaliter & quidditatiuè adhuc ſequuntur eadem inconuenientia quæ prius, & poſſunt eodem modo deduci, & præter hoc ſequitur aliud inconueniens ſatis abſurdum, ſcilicet quòd ſimilitudo Platonis ad ſortem ſit æquè formaliter albedo ſortis, ſicut albedo Platonis & econuerſo, quia ſimilitudo ſortis ad Platonem æquè eſſentialiter includit albedinem vtriuſque: & per conſequens ſimilitudo ſortis ad Platonem, & Platonis ad ſortem eſſet vna numero tantum, quia quælibet includeret eaſdem partes numero eſſentialiter. Et æqualiter, & iterum nulla relatio eſſet aliquid vnum, ſed formaliter plura, quæ ſunt adeo inconuenientia quòd non credo aliquem intelligentem hoc ſentire. relinquetur ergo quòd ex quo realitas relationis non eſt præciſe realitas ſui fundamenti, nec præciſe realitas extremi, nec realitas vtriuſque ſimul formaliter & quidditatiuè quòd ipſa ſit realitas habitudinis mediæ realiter differens ab vtroque vel ipſa non eſt aliqua realitas ſecundum ſe. 13. Ad rationem eorum dicendum eſt per interemptionem maioris, quòd relatio ſi ſit aliqua realitas differt à ſuo fundamento per aliud quàm per terminum ad quẽ. Et cum probatur quod relatio non differt à ſuo fundamento niſi per illud per quod differt ab abſoluto, verum eſt, & cum dicitur in minore, quòd relatio non differt ab abſoluto, niſi per hoc quòd importat terminum ad quem, falſum eſt, immo differt primo & per ſe, per hoc quòd eſt eſſentialiter quidam reſpectus vnius ad alterum. Per hoc enim quòd importaret ſolum terminum ad quem non poſſet differre ab abſoluto, quum vtrunque ſit abſolutum, niſi fortè ſicut differunt duo abſoluta ab vno abſoluto, quam differentiam non quærimus. Et iterum nihil differt ab altero realiter & quidditatiuè & formaliter per illud quod eſt extrinſecum à ſua formali & reali quidditate, ſed extremũ quod relatio connotat in obliquo ſecundum iſtos non eſt intrinſecè de reali & formali quidditate relationis, ſed ſe habet omnino extrinſecè etiam ſecundum dictum eorum, dicunt enim quòd ſicut qualitas eſt qua formaliter quales dicimur, ita relatio eſt ſecundum quam ſubiectum habens eam formaliter refertur. Et ideo ſicut tota eſſentia & formalis quidditas qualitatis eſt in eo quòd per ipſam denominamur quales, ita tota eſſentia & formalis quidditas relationis eſt in ſubiecto relato quòd per eam formaliter refertur. 14. Dicendum eſt ergo aliter, quòd relatio dicitur dupliciter. Vno modo pro reſpectu reali exiſtente in rerum natura conſequente ad ſuum fundamentum per ſe vel accidentaliter. per ſe ſicut eſſe in alio ſequitur ad naturam accidentis accidẽtaliter ſicut tãgi vel tãgere accidẽtaliter aduenit corporibus ſe tãgẽtibus. Alio modo relatio accipitur prædicamẽtaliter, & ſic quãtũ eſt de neceſsitate p̃dicamẽti relationis nõ dicit reſpectũ realẽ, ſed denomĩationẽ realẽ, vt infrà patebit. Si ergo primo modo accipiatur relatio, dicendum q̃ talis relatio in creaturis realiter differt à ſuo fundamento, non facit tamen compoſitionem cum ipſo, quòd differat realiter, probatur ſic. ſicut ſe habent modi eſſendi in ſe, & in alio ad ea in quibus fundantur, ita ſe habet modus eſſendi ad aliud ad illud in quo fundatur, ſed modus eſſendi in ſe, & modus eſſendi in alio differunt realiter ab illis in quibus fundantur, ergo ſimiliter modus eſſendi ad aliud qui eſt ipſe reſpectus relatiuus differt realiter à ſuo fundamento. maior de ſe patet, ſed minor probatur ſic, illa quæ ſic ſe habent quòd vnita poſſunt ſeparari ſic quod vnum remaneat in integritate naturæ ſuæ ſine alio, differunt realiter. Si tamen vtrunq; ſit res, ſed eſſe in ſe, vel per ſe, & eſſe in alio, & ea in quibus habent fundari ſunt huiuſmodi, fundatur enim modus eſſendi in ſe vel per ſe in ſubſtantia completa & modus eſſendi in alio in forma inhærente vt eſt accidens. Videmus autem quòd vtraque natura remanet in integritate ſua abſque tali modo ſicut natura humana in Chriſto non per ſe exiſtit, & accidentia in ſacramento non per ſe exiſtunt in alio, ſaltem quantitas, ergo tales modi eſſendi differunt realiter ab eis in quibus fundantur. Et hæc fuit minor, ſequitur concluſio. 15. Secundum patet, ſcilicet quòd non faciat compoſitionem cum fundamento, & hoc ſimiliter medio vt prius, quia ſicut ſe habet eſſe in alio ad id in quo fundatur, ſic ſe habet eſſe ad aliud ad ſuum fundamentum, ſed eſſe in alio non facit compoſitionem cum eo in quo fundatur, ergo nec eſſe ad aliud. maior patet de ſe, minor probatur, quia omne quod componitur ex aliquibus componentibus ſe habet ad illa ſicut totum ad partes. Partium autem quædam ſunt quantitatiuæ, quarum vna non eſt in alia, ſed iuxta aliam poſitione differens. Aliæ verò ſe habent vt materia & forma ſubſtantialis, vel vt ſubiectum & forma accidentalis. Conſtat autem q̃ eſſe in alio & accidens abſolutum in quo fundatur puta qualitas vel quantitas non faciunt vnum compoſitum, tanquam partes quantitatiuæ poſitione differentes. Item nec vt materia ſeu ſubiectum & forma faciunt vnum compoſitum quatenus vnum eſt in alio informatiuè vel inhærenter. Ad cuius probationem præintelligendum eſt, quòd res dicitur analogicè de re abſoluta & de reſpectu, ſed per prius & ſimpliciter de re abſoluta. Per poſterius autẽ & ſecundũ quid de reſpectu qui non eſt res, niſi quia eſt realis modus eſſendi. Vnde habet minimum de entitate, quia eſt ſolum modus entitatis, & non eſt entitas habens modum, ſed modus tantum: res ergo dicta per ſe & ſimpliciter qualis eſt abſoluta cum omni re abſoluta facit compoſitionem, ſed illud quod dicitur ſecundario res, & ſecundum quid cum nullum facit compoſitionem, nec cum abſoluto, nec cum relato, & hoc poteſt probari ſic, ſi relatio vel quicunque reſpectus & fundamentum eius facerent compoſitionem hoc eſſet, quia vnum eſſet in quo aliud, & alterum eſſet quod in alio. Vel vt clarius dicatur vnum eſſet quod inhæreret (ſcilicet reſpectus) & aliud cuiinhæreret .ſ. fundamentum, ſed illud non poteſt eſſe, quia illud quod eſt in alio, vt ei inhærens eſt res habens modum, & non eſt modus ſolum: Ex quo enim eſt res & ſaltem largè. Et quia eſt in alio inhærenter modum habet eſſendi, ſed reſpectus eſt modus ſolum, & non res modum habens vt dictum eſt, ergo ei non competit eſſe in alio modo quo ex talibus ſit compoſitio.

16. Et videtur mihi ſaluo meliori iudicio quòd ſicut res per ſe ſubſiſtens eſt res abſoluta habens modum talem eſſendi ex ſua indepẽdentia, ita res alteri inhærens eſt res abſoluta habens modum talem eſſendi ex ſua dependentia. Vnde prius eſt negandũ, quia nihil eſſet quod eſſet eſſentialiter reſpectus quod eſſet ponendum, quia illud quod eſt purè & eſſentialiter reſpectus eſſet in alio ſubiectiuè inhærenter. Sic igitur patet quòd relatio vel quicunque reſpectus, qui eſt realis & actualis dependentia vel coexigentia alterius differt realiter à ſuo fundamento, & tamen nõ facit compoſitionem cum eo: Et idem eſt de omni eo quod eſt ſolus modus eſſendi. 17. Si autem accipiatur reſpectus ſolum pro eo quod ſufficit ad relationem prædicamentalem ſeu ad prę dicamentum relationis ſicut videtur philoſophus accipere .5. me ta. & in prædicamentis, vbi dicit quòd album refertur ad aliud album. Et vnum quantum ad aliud quantum ſecundum ſimilitudinem, æqualitatem, & inæqualitatem. Sic ergo dicendum eſt quòd talis relatio non differt realiter à fundamento, & per conſequẽs non ſemper facit compoſitionem cum eo, quia talis relatio non ſemper eſt aliquid in rerum natura quod ſit eſſentialiter reſpectus, ſed eſt ſola denominatio reſpectiua alicuius ſubiecti ex natura plurium. Verbi gratia, ſortes dicitur ſimilis platoni & econuerſo, non quòd iſta ſimilitudo ſit aliquid quod ſit eſſentialiter reſpectus. Sed ſic denominatur ex hoc, quòd habet albedinem in ſe, & alius habet albedinem ſicut ipſe. Nam ſi ſortes denominaretur à ſola albedine quę eſt in ipſo, alio exiſtente vel non exiſtente albo non diceretur ſimilis, ſed albus tantum. Sed cum dicitur ſimilis illa denominatio conſurgit non ſolum ex albedine quæ eſt in ipſo, ſed ex albedine quæ eſt in alio. Vnde cum dicitur quòd ſortes eſt ſimilis Platoni non eſt aliud dictum, niſi quòd ſortes habet albedinem ſicut Plato habet eam. Et idem dico de æqualitate & inæqualitate ſuo modo. L. fortè hoc intellexerunt illi de ſecunda opinione, qui dicunt quòd relatio importat vnum in recto & aliud in obliquo, quia aliud pertinet ad ſolam denominationem ſumptam ex diuerſis rebus non confictam per actum intellectus. Et ſi ſic intellexerunt non video quòd in hoc malè dicant quòd ad relationes prædictas quæ fundantur ſuper quantitatem & qualitatem. Sed quòd idem dicant de omni relatione vel reſpectu non puto eſſe verum propter ea quæ iam dicta ſunt, & alia quæ inferius dicentur. 18. Contra hanc opinionem quatenus dicit relatiuas denominationes non eſſe reales reſpectus in rerum natura, & tamen pertinere ad prædicamentum relationis ſunt rationes primæ opinionis ſuprà poſitæ. Et ideo reſpondendum eſt ad eas. Ad primam concedendo maiorem, quòd diuiſio entis extra animam eſt in diuerſas res. Ad minorem quum dicitur quòd ens extra animam diuiditur in ſubſtantiam, quantitatem, qualitatem & relationem, &c.

19. Ad hoc dicunt alij de ſecunda opinione concedendo quòd relatio differt realiter à tribus primis prædicamentis, quia præter fundamentum importat terminum in obliquo. Sed illud non videtur bene dictum, quia nihil differt à prædicamento quocunque per hoc quòd includit rem illius prædicamenti, ſed per hoc potius conuenit, ſed extremum qualitatis vel ſimilitudinis eſt res eiuſdem prædicamenti cum fundamento: Eſt enim quædam quantitas vel qualitas ſicut fundamentum, ergo relatio talis non differt à prædicamento quantitatis vel qualitatis ratione extremi pluſquam ratione fundamenti. ſed ſi importaret

fundamentum

fu.d.74.

fundamentum ſolum ſimpliciter pertineret ad prædicamentum quantitatis vel qualitatis, ergo quia cum fundamento importat extremum quod eſt eiuſdem prædicamenti dupliciter pertinet ad illud prædicamentum. 20. Et ideo dicendum eſt aliter, quòd diuiſio entis extra animam non eſt in decem prædicamenta ſecundum formales eorum rationes, quia nullum prædicamentum in ſe conſtituitur, vel ab alio diſtinguitur, niſi concurrente operatione intellectus. Prædicamentum enim quodlibet in ſe cõtinet ordinẽ prædicabiliũ ſecundũ ſub & ſupra ſub ratione ſpeciei, generis, & differẽtiæ, quæ nõ poſſunt eſſe ſine operatiõe intellectus. diſtinguitur etiam vnum prædicamentum ab alio ſecundum figuram prædicationis vt patet ex quinto metaphyſicæ, cap. de vno. Vbi dicitur quòd eadem genere ſunt, quorum eſt eadem figura prædicationis. Et loquitur de genere prædicamentali. modus autem prædicandi ſupponit actum intelligendi, ergo ens extra animam non diſtinguitur in decem prædicamenta ſecundũ formales rationes eorum, quibus conſtituuntur & diſtinguuntur, ſed diuiditur ens extra animam in decem prędicamenta, quoad res quæ præſtant ſufficiens fundamentum ex modis prædicandi, vt ſit realis prædicatio, & non ficta. Et quia aliqua res ſecundum ſe accepta cum alia poteſt variare figuram prædicationis multis modis, ideo non oportet quòd ſemper pluralificentur res extra animam ſecundum plurificationem prædicamentorum ſeu modorum prædicandi, nec oportet quòd ſemper illud quod importatur formali prędicatiõe, ſit aliquid realiter diſtinctum ab aliis omnibus rebus diuiſim vel coniunctim acceptis, ſicut dictum eſt de qualitate & ſimilitudine.

21. Ad ſecundum patet per idem quòd relatio quæ eſt eſſentialiter & realiter reſpectus differt realiter à fundamento, relatio verò quæ eſt ſola realis denominatio reſpectiua differt à fundamento, quia ſumitur non ſolum ab ipſo ſecundum ſe, ſed cũ hoc ab extremo, nec illud quod importatur per talem denominationem eſt nihil, vel ens rationis, ſed vera res ſumpta cum alia, ſicut ſortes dicitur ſimilis Platoni, quia habet albedinem ſicut Plato. 22. Ad tertium dicendum quòd relatio quæ eſt reſpectus realis accidit fundamento, vt aliquid realiter diuerſum ab eo. relatio autem quæ eſt denominatio reſpectiua accidit fundamento, quia ſumitur non ſolum ab ipſo, ſed ab extremo, quod non requiritur ad eſſe fundamenti ſecundum ſe, & ſic patet qualiter ſe habet fundamentum & relatio in creaturis.

23. AD RATIONES principales reſpondendum eſt ad primam, quum dicitur quòd quæcunque differunt realiter in eodem ſuppoſito faciunt compoſitionem, dicendum quòd verum eſt ſi vtrunque ſit abſolutum. Si autem vnum ſit abſolutum, & aliud ſit ſolus reſpectus vel denominatio reſpectiua ſumpta ex pluribus talia non faciunt compoſitionem, ſicut declaratum fuit: & ſic eſt in propoſito de fundamento & relatione. 24. Ad ſecundum dicendum eſt quòd realis reſpectus extrinſecus aduenies bene poteſt aduenire alicui ſine eius mutatione, & tamen eſt alia res à ſuo fundamento ſicut modus rei eſt alia res ab eo cuius eſt modus. Et quum dicitur ꝙ noua res non poteſt aduenire alicui ſine eius mutatione, niſi per nouam actionem, verum eſt de re abſoluta, de reſpectu autem maxime extrinſecus adueniente non eſt verum, vel de reſpectiua denominatione.

25. AD ARGVMENTVM alterius partis dicendum eſt quòd fundamentum & reſpectus realis differunt primis differentiis entis modo quo dictum fuit prius, ſed denominatio reſpectiua non differt à ſuo fundamento directè, per differentias entis. Sed quia eſt nomen ſumptum non ſolum à fundamento ſuo, ſed etiam à termino. Et ideo non differt à fundamento realiter, ſed ſolum eſt nomen ſumptum ex pluribus.

Quæſtio Tertia.
Vtrum relationes quæ dicuntur de deo ex tempore ſint reales.



Einde queritur vtrum relationes quæ dicuntur de deo ex tempore ſint reales. Et videtur ꝙ ſic, quia illud quod eſt ſecundũ rationem tantum, nõ manet ceſſante intellectu formante rationem, ſed ceſſante omni intellectu ratiocinante adhuc deus eſſet dominus & creator, & tamen hæc dicũtur de deo relatiuè ex tempore. ergo &c. 2. Item relationes quæ habent reale fundamentum, & reale extremum ſunt relationes reales, ſed relationes quibus deus refertur ad creaturam ex tempore ſunt huiuſmodi, habent enim reale extremum, ſcilicet creaturam, & reale fundamentum, diuinum enim fundatur ſuper poteſtatem diuinam. Et creator ſuper actionem, ergo &c. 3. Item quòd relatio dei ad creaturam ex tempore non ſit realis, hoc eſt vel ad vitandum mutationem, vel ad vitandum compoſitionem, non ad vitandum mutationem, quia ſecundum philoſophum quinto phyſicorum, relatio realis aduenit alicui de nouo ſine eius mutatione, nec ad vitandum compoſitionem, quia nihil poteſt de nouo eſſe compoſitum niſi per mutationem factã circa ipſum. Tale enim habet ſe nunc aliter quàm prius, & hoc eſt mutatũ eſſe. Cùm ergo realis relatio aduenit ſine mutatione vt dictum eſt. patet ꝙ ipſa non facit cũ eo cui aduenit compoſitionem, quare &c.

4. IN contrarium eſt, quia nihil eſt in deo realiter quod non ſit æternum, ſed tales relationes non ſunt æternæ, ſed ex tempore, ergo non ſunt realiter in deo. Ad idem eſt quod dicit Aug. & magiſter ī litera, ꝙ tales relatiões ſunt tãtũ appellatiões relatiuę.

5. RESPONSIO, Hic ſunt duo videnda. Primum eſt, vnde habeat relatio ꝙ ſit realis. Secundũ eſt illud quod quæritur principaliter. ſ. vtrũ relatiões q̃ dicũtur de deo ex tpe ſint reales.

6. QVANTVM AD primum dicunt quidam quòd quinque requiruntur ad relationem realem. Primum eſt quòd ſit alicuius rei exiſtentis extra animam, quia non entis non poteſt eſſe realis relatio. Referri enim realiter ſupponit vel ſaltem coexigit eſſe reale. Secundum eſt, quòd in eo quod refertur ſit ratio fundamentalis quare referatur ſicut in motiuo inquantum motiuum, eſt aliquid. ſ. potentia actiua in qua fundatur reſpectus eius ad mobile, & propter defectum iſtius cõditionis intellectus in quantum huiuſmodi non refertur ad intelligentem, quia intellectum inquantum intellectum denominatur ab actu intelligendi, qui nihil ſecundum rem ponit in intellecto, ſed ſolum in intelligente. & hæc duo ſumuntur ex parte ſubiecti. Tertium eſt quòd terminus ad quem eſt relatio ſit res, quia ad nihil non eſt relatio realis. Quartum eſt, quòd ſit diuerſum realiter à ſuo correlatiuo, quia eiuſdem ad ſeipſum non eſt relatio realis. Cùm enim ratio relationis ſit eſſe ad aliud ſi non eſt aliud realiter, non erit relatio realis, & duo vltima ſumuntur ex parte termini. Quintum eſt quòd requiritur quòd extrema ſint eiuſdem ordinis, quod ſic exponunt, videlicet quòd vel ambo ſint extra genus, vt paternitas & filiatio in diuinis, vel quòd vtrunque ſit in genere ita quòd ſi vna relatio ſit ſpecies determinata & limitata in genere relationis, alia ſit in eodem genere ex oppoſito ſibi proportionaliter reſpondens. Et quia iſtud deficit in relatione dei ad creaturam, quia relatio creaturæ ad deum eſt limitata ad certum genus & ad certam ſpeciem, relatio verò dei ad creaturam non ſic, immo per vnum & idem re quod eſt illimitatum ad genus & ad ſpeciem refertur ad omnia ad quæ natum eſt referri, & ſecundum omnem modum quo natus eſt referri. ideo deus non refertur realiter ad creaturam, licet creatura referatur realiter ad deum. 7. Hæc autem opinio deficit in multis. Primo in hoc quòd ponit quĩq; requiri ad hoc ꝙ relatio ſit realis, quia hęc quinq; aut requiruntur ad realitatem relationis, vt cauſæ, aut nõ, vel aliqua ſic, aliqua non, non poteſt dici ꝙ omnia requirantur vt cauſæ, quia vel quodlibet eorum eſſet cauſa ſecundũ ſe in alio & in alio genere cauſæ, quod eſſe non poteſt, pro eo quòd hæc ſunt quinq;, & tamen non ſunt niſi quatuor genera cauſarum, vel omnes concurrunt ad vnum genus cauſæ, quod ſimiliter non poteſt eſſe, quia non omnia illa quinq; habẽt eandem habitudinẽ ad relationẽ vt de ſe patet, quod tamẽ oporteret ſi cõcurrerẽt ad vnũ genus cauſæ, vel quædam eorũ cõcurrerent ad aliud genus cauſę, puta duo prima, quæ ſe tenẽt ex parte ſubiecti. Et alia concurrẽt ad aliud genus cauſæ, puta tertiũ & quartũ, quæ ſe tenẽt ex parte termini, quod etiam eſſe nõ poteſt, quia terminus relationis, quæ eſt oppoſita relatio non poteſt habere aliquã cauſalitatem, ſuper aliam relationem ſibi ex oppoſito reſpondentem, quia quælibet haberet eandem cauſalitatem ſuper aliam conuerſim cùm quælibet ſit terminus alterius, & eſſet circulatio quod eſt inconueniẽs in cauſis eiuſdem rationis. Oportet ergo ꝙ quædam eorum ſint cauſæ, & quædam non. Et tunc illa quæ ſunt cauſæ debuerunt aſſignari, alia vero non, aut quod nullum eorũ ſit cauſa, & tunc nõ eſt in aliquo reſponſum ad quæſtionem qua quæritur à quo habet relatio quod ſit realis. Specialiter autem quod illud quintum requiratur ad realitatem relationis, ſcilicet quod extrema ſint eiuſdem ordinis exponendo ſicut exponunt, non videtur verum. primo quia ipſum dictum videtur ſibiipſi repugnare. Dicunt enim quòd creatura refertur realiter ad deum, ſed conſtat quòd extrema iſtius relationis non ſunt eiuſdem ordinis, ergo eſſe eiuſdem ordinis nihil facit ad realitatem relationis. 8. Si dicatur quòd eſſe eiuſdem ordinis non requiritur ad realitatem relationis, ſed ad hoc quòd hinc & inde ſit mutuo realis relatio in vtroque extremorum, Non valet primo, quia nos ſolum quærimus quid eſt cauſa realis relationis. & patet

quòd eſſe eiuſdem ordinis non facit ad hoc vt videmus in exemplo adducto de relatione creaturæ ad deum. Secundo quia ad hoc quòd realitas relationis ſit mutua in vtroque extremo ſolum requiritur quòd cauſa realtais relationis ſit in vtroq; extremo, poſita enim ſufficiente cauſa ponitur effectus. Cum ergo identitas ordinis nihil faciat ad realitatem relationis (quia ſine ea inuenitur realis relatio) videtur quòd poſitis in vtroque extremo cęteris quæ ſufficiunt ad realitatem relationis abſque identitate ordinis vt dictum eſt debeat in vtroque realis relatio poni. Sed omnia quæ ponuntur requiri ad realitatem relationis ſunt in relatione dei ad creaturam, ſicut in relatione creaturæ ad deum vt patet in illis quattuor quæ prius poſita ſunt, ergo nõ obſtante diuerſitate ordinis inter deum & creaturam ex vtraq; parte debet eſſe realis relatio, quia ſicut identitas ordinis nihil facit ad realitatem relationis, ſic nihil facit ad hoc vt ſit mutua realitas. Tertio quia ratio quæ aſsignatur de diuerſitate ordinis inter deum & creaturam non eſt ſufficiens, dicitur enim quòd quia ambę relationes nõ ſunt limitatæ ad genus & ad ſpeciẽ, vel ambæ illimitatæ, ſed vna eſt limitata illa ſcilicet, quæ eſt creaturæ ad deũ, alia vero illimitata ſcilicet illa quæ eſt dei ad creaturam, ideo illa quæ eſt limitata eſt relatio ſecundum rẽ, illa vero quæ eſt illimitata eſt relatio ſecundum rationem. 9. Iſtud enim non videtur conuenienter dictum, quia eſſe limitatum & illimitatum poteſt facere quòd ea quibus hæc conueniunt non dicantur vniuocè, ſed non poteſt facere quòd differant ſicut res & ratio. Verbi gratia, ſapientia illimitata quæ eſt ſapientia diuina, & ſapientia limitata quæ eſt ſapientia creata non dicũtur vniuocè, ſed tamen non differunt ſicut res & ratio, immo ſicut ſapientia creata eſt realis ſapientia, ſic, immo verius ſapientia diuina eſt realis ſapiẽtia. Similiter in propoſito relatio dei illimitata, & relatio creaturæ limitata non dicuntur vniuocè, ſed propter hoc vt videtur, non differunt vt res & ratio, immo ſicut relatio creata eſt realis relatio, ſic & verius relatio diuina erit realis relatio, quia illimitata.

10. PROPTER hoc dicendum eſt aliter, quòd relatio poteſt accipi dupliciter, vt patet ex præcedente quæſtione. videlicet pro reali reſpectu exiſtente in rerum natura, & conſequente ad ſuum fundamentum per ſe vel per accidens, vel pro reali denominatione ſumpta ex pluribus. Accipiendo primo modo relationem videlicet pro reſpectu conſequente ad ſuum fundamentum per ſe, vel per accidens, ſi loquamur de reſpectu conſequente per ſe ad fundamentum realitas talis reſpectus eſt totaliter & præciſe à realitate fundamenti ſeu à cauſa fundamenti. vocatur autem hic fundamentum reale, quando relatiuum ex natura alicuius exiſtentis in ipſo coexigit aliud: & hæc ratio communis eſt deo & creaturis. Sed in hoc eſt differentia, quia in creaturis in quibus ſunt fundamenta diſtincta relationum oppoſitarum, talis coexigentia eſt propter dependentiam fundamenti ad fundamentum, ſicut eſſe in alio in creaturis, in quibus iſte modus eſſendi eſt realis requirit fundamentũ dependens ad aliud vt in quo, ſed in diuinis in quibus eſt vnum fundamentum relationum oppoſitarum, talis coexigentia non eſt propter dependentiam, ſed propter fœcunditatem fundamenti. realitas autem accidentalis eſt ex realitate extremorum cum reali concurſu eorum.

11. Ex hoc ad propoſitum dicendum eſt quòd accipiendo relationem primo modo deus non refertur ad creaturam realiter, ſed accipiendo ſecundo modo, ſcilicet pro reali denominatione ſumpta ex pluribus deus refertur realiter ad creaturam ex tempore, vt quum dicitur dominus vel creator, aut creans. Primum patet, quia realis reſpectus conſequens fundamentum per ſe ſimul eſt cum fundamento ſuo, ſicut eſſe in alio ſimul eſt duratione cum natura accidentis, ſed illud quod eſt ſimul cum natura diuina eſt ab æterno & non ex tempore, ergo nihil dictum de deo ex tempore poteſt eſſe realis reſpectus per ſe conſequens ad naturam diuinam. 12. Item patet de reſpectu accidentaliter adueniente, quia talis reſpectus dicit nouum modum eſſendi, ſicut patet de eo quod eſt tangi vel tangere & de conſimilib⁹, ſed deo nullus mod⁹ eſſẽdi poteſt aduenire, ergo nec talis accidentalis reſpectus. Vtrunque iſtorum poteſt probari communi ratione ſic. quicquid eſt in deo realiter neceſſe eſt eſſe, ſed illud quod conuenit deo ex tempore, non eſt neceſſe eſſe, quia iam non eſſet ex tempore, ergo nihil tale eſt in deo realiter. Secundum patet quia quum creatura ſit à deo, ſicut à cauſa producente, & conſeruante, & regente, deus poteſt denominari non ſolum ſecundum ea quæ competunt ei abſolutè, ſed etiam ſecundum ea quæ competunt ei in habitudine ad creaturam, quia creatura eſt ex tempore, ideo talis denominatio competit deo ex tempore, vt quum dicitur creator vel creans quum de nihilo alia producit, vel quum dicitur dominus, quia præeſt creaturæ, & illa ſubeſt, & iſtæ denominationes reſpectiuæ ſunt quædam reales appellationes ſumptæ ex pluribus rebus, ſed non ſunt reales reſpectus exiſtentes in deo, & prædictæ denominationes reſpectiuæ magis videntur pertinere ad prædicamentum actionis quàm relationis.

13. AD PRIMVM ARGVMENTVM dicendum quòd circunſcripto omni actu rationis deus eſt creator, & dominus, nec iſta nomina dicunt relationem rationis, ſed denominationem actionis extrinſecus aduenientem, quæ eſt realis, ſicut & illud extrinſecus adueniens vnde oritur. 14. Ad ſecundum dicendũ quòd denominatio reſpectiua dei ad creaturam eſt realis, quia habet reale fundamentum & reale extremum, ſed in deo nullus eſt realis reſpectus per comparationem ad creaturam 15. Ad tertium dicendum quòd nos non negamus quin deo cõueniat realis denominatio reſpectiua ſumpta ex pluribus, talis enim poteſt aduenire alicui ſine eius mutatione & compoſitione, ſicut patet de ſimilitudine & æqualitate: & de his eſt verum dictum Ariſtotelis quinto phyſicorum, ſed realis reſpectus per ſe conſequens fundamentum ſuum non poteſt de nouo alicui aduenire ſine eius mutatione, nec reſpectus accidentalis aduenit de nouo alicui, quin ponat in eo nouum modum eſſendi, & propter hoc nullus prædictorum reſpectuum poteſt deo conuenire ex tempore.

Diſtinctio XXXI.

Sententia in generali & ſpeciali.

PRæterea conſiderari oportet. Superius determinauit magiſter de proprietate perſonarum: nunc determinat de appropriatis. Et diuiditur in duas partes. Primo enim determinat de appropriatis perſonarum. Secundo inquirit quomodo ſecundũ appropriata perſonæ adinuicem comparantur. Secunda pars incipit in principio trigeſimæ ſecundæ diſtinctionis. Hic oritur quæſtio. Prima diuiditur in tres. Primo determinat quorundam nominum ſignificationes, quæ perſonis diuinis appropriantur. Secundo aſsignat appropriata ſecundum Hilarium. Tertio ſecundum Auguſtinum. Secunda ibi, Hic non eſt prætermittendum. Tertia ibi, Illud autem ſciri oportet. Prima pars diuiditur in tres. Primo inquirit de ſignificatione huius nominis æqualitas. Secundo de ſimili & ſimilitudine. Tertio ex dictis approbat quorundam ſententiam. Secunda ibi, Hæc etiam dicimus de ſimili. Tertia ibi, vnde quibuſdam. Secunda pars principalis in qua ponit appropriationem Hilarij diuiditur in duas. Primo enim ponit appropriationem Hilarij cum expoſitione Auguſtini. Secundo reſpondet ad præmiſſam. Tertia pars principalis in qua ponit appropriationem Auguſtini diuiditur in duas. Primo enim proponit eam. Secundo ponit appropriationis rationem. Secunda ibi, Sed plurimos mouet. Hæc eſt ſententia in generali. In ſpeciali ſic procedit & inquirit primo. Vtrum hoc nomen æquale ſubſtantiam an relationem dicat in diuinis. Secundo inquirit vtrum æqualitas ſecundum eſſentiam, an relationem attendatur. Tertio inquirit quæ ſit ipſa æqualitas. Ad primum reſpondet quòd æquale relatiuè dicitur, nihil enim ſibiipſi eſt æquale. Ad ſecundum reſpondet quòd æqualitas eſt quædam relatio ſecundum nomen ſolum. Realis enim qualitas in diuinis eſt identitas vnitatis. Poſtea dicit quòd idem eſt de ſimili, quia relatiuè dicitur ſecundum nomen. ſimilitudo autem ſecundum eſſentiæ vnitatem attenditur. Poſtea autem approbat ex his opinionem quorundam dicentium quòd ſimile & æquale, non poſitiuè, ſed negatiuè dicuntur in diuinis. æqualitas enim excludit magnitudinem differentem. Similitudo verò diuerſitatem. Poſtea ponit appropriationem Hilarij, dicens quòd Hilarius æternitatem appropriat patri, ſpeciem filio, vſum ſpiritui ſancto, quam Auguſtinus exponens dicit æternitatem appropriat patri, quia æternitas priuat principium, & ideo conuenit patri, quia innaſcibilis eſt. Filium verò vocat imaginem cui attribuit ſpeciem & pulchritudinem propter perfectam & proportionatam patris repræſentationem cum ſumma æqualitate & ſimilitudine. ſpiritum ſanctum vocat munus, quia donum eſt patris, & filij cui attribuit vſum, ab ipſo enim ad noſtram vtilitatem omnia nobis infunduntur. Poſtea reſpondet ad quoddam dubium, poſſet enim aliquis credere quòd Hilarius in verbis prædictis proprietates perſonales expreſsit. Vnde determinat quòd non. videtur tamen quòd nomine æternitatis dediſſet intellectum innaſcibilitatis. Subdit etiam quòd ſecundum Hilarium licet pater ſit ęqualis filio, & econuerſo, tamen dicit q̃ filius æquatur patri, & per originem tendit in patris æqualitatem, & non econuerſo. Poſtea ponit applicationes Auguſtini quòd patri vnitas appropriatur filio, æqualitas ſpiritui ſancto, vtriuſq; concordia,

dia. Poſtea declarat, & primo quo modo vnitas appropriatur patri. licet enim omnes perſonæ propter naturæ vnitatem, & conformitatem voluntatis poſsint dici vnum quia tamen non habet principium à quo ſit, appropriatur patri qui eſt ſine principio, vbi etiam ſubdit ꝙ pater & filius & ſpiritus ſanc. dicuntur eſſe vnum principium. vnde & vnus dominus, æqualitas vero appropriatur filio in quo primo inuenitur æqualitas in diuinis, ſpi. ſan. autem appropriatur concordia, quia ipſe procedit in diuinis vt amor & dilectio. Hæc eſt ſententia &c.

Quæſtio. I.

Vtrum æqualitas in diuinis ſit relatio realis.

Th. 1. q. 2. ar. 2. ad quin.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur de duobus. Primum eſt de æqualitate diuinarum perſonarum. Secundum eſt de appropriatione quæ ſit in diuinis. Quantum ad primum ſic ꝓceditur. Et videtur quòd æqualitas in diuinis relatio ſit realis, quia illę relationes quæ ſic ſe habent ꝙ earum eſt idē fundamentum & eadem extrema ſi vna eſt realis & alia. ſed relationes originis habent idem fundamentum & eadem extrema cum relatione æqualitatis (vtrobiq; enim eſt eſſentia diuina fundamentum, & perſonæ diuinæ ſunt extrema) ergo cum relationes originis ſint reales, videtur quòd relatio ęqualitatis ſit realis. 2. Item ſicut perfectio diuinæ eſſentiæ requirit quòd ipſa à patre communicetur filio, ita requirit quòd ſit in eadem in patre & filio, ſed propter primum pater realiter refertur ad filium relatione originis quia ſcilicet habet eſſentiam à patre, ergo propter ſecundum pater debet realiter referri ad filium relatione æqualitatis, quia filius habet eandem eſſentiam cum patre.

3. IN contrarium arguitur, quia ſi æqualitas in diuinis eſſet realis relatio tunc in diuinis eſſent plures relationes reales quā quatuor, hoc autem eſt inconueniens, ergo, &c.

4. RESPONSIO. Hic eſt triplex modus dicendi contors in concluſione hac quòd æqualitas in diuinis eſt ſolum relatio rationis, ſed differens in modo probandi. Primus modus talis eſt, relationum quædam ſunt ſimilium nominum, ſicut illæ quæ fundantur ſuper vnum & idem ſimile & æquale. Quædam diſsimilium & hæc ſunt in triplici differentia: quia quædam fundantur ſuper numerum, vt duplum ſubduplum. quædam ſuper actionem & paſsionem vt pater & filius. quædam autem referuntur vt menſura & menſuratum, & hæ relationes diſſimilium nominum proportionabiliter ſe habent ad illas quæ ſunt ſimilium nominum & econuerſo: ita quòd ſicut ſunt duo modi reales relationū diſsimiliū nominū, ſcilicet illarū quæ fundantur ſuper numerū, & illarū quę fundantur ſuper actionem & paſſionem: tertius autem modus relationum eſt ſecūdum rationem: ſcilicet menſuræ ad menſurabile, ſic in relationibus ſimilium nominum duo modi ſunt reales in creaturis duntaxat, ſcilicet æqualitas & ſimilitudo. Tertius autem eſt ſecundum rationem, ſcilicet identitas. Tunc dicunt iſti vlterius ꝙ ſicut qualitas & quantitas in diuinis tranſeunt in ſubſtantiam, ſic relationes fundatæ ſuper quantitatem, vt æqualitas. & ſuper qualitatem, vt ſimilitudo tranſeunt in relationem fundatā in ſuper ſubſtantiam quæ eſt identitas, cum ergo identitas ſemper ſit relatio ſecundum rationem, oportet quòd æqualitas & ſimilitudo, vt ſunt in diuinis (quia ſic tranſeunt in identitatem) ſint relationes rationis tantum.

5. Licet hæc concluſio ſit vera, tamen ratio probans eam multipliciter deficit. Primo quia quòd relationes diſsimilium nominum proportionantur relationibus ſimilium nominum non eſt de ſe notum, nec ipſi probant, ſed abſque aliqua probatione aſſumunt. Secundo quia dato quòd proportionentur, ita vt relatio identitatis reſpondeat relationi menſuræ & meſurabilis, tunc deberent dicere quod ſicut relatio menſuræ & menſurabilis eſt relatio ex vna parte realis, & ex alia ſecundum rationem tantum, ſic identitas ex vna parte erit relatio realis, & ex alia relatio rationis tantum, quod eſt abſurdum. Tertio quia applicatio ad poſitum non eſt conueniens. ſ. ꝙ ſi quantitas & qualitas in diuinis tranſeunt in ſubſtantiam, ꝙ æqualitas & ſimilitudo tranſeāt in identitatem quæ ſit relatio rationis. Poſſumus enim in diuinis accipere dupliciter identitatem. Vno modo prout vnaquęq; perſona dicitur eadem ſibiipſi, & hæc identitas proculdubio eſt relatio rationis, quia eſt ad aliud ſecundum rationem tantum, & in hanc non tranſeūt ſimilitudo & æqualitas. Alio modo poſſumus accipere identitatem prout vna perſona dicitur eadem alteri in eſſentia, & in hanc tranſeunt ſimilitudo & æqualitas. Sed ꝙ hic ſit relatio rationis non minus eſt dubium q̄ de ſimilitudine & ęqualitate etiam in creaturis: Si autem aliquando duo participantia vnum in ſpecie quantitatis & qualitatis referuntur ad ſe inuicem realiter: multo fortius ea quæ participant vnū in ſpecie ſubſtantiæ ſecundum illud vnum debent referri ad ſe inuicem realiter. eodem modo in diuinis, vbi plura ſuppoſita participāt vnum ſecundū numerū, ſiue illud vnū accipiatur ſub ratione ſubſtātiæ: ſiue quātitatis, vel qualitatis, ęquè dubiū eſt, ex quo ſuppoſita relata ſunt realiter diſtincta: & fundamentum realiter vnum ꝙ referantur ſecundum rationem tantum fundamento accepto in ratione ſubſtantiæ: ſicut eo accepto in ratione quantitatis & qualitatis. 6. Secundus modus probandi eandem concluſionem talis eſt. De ratione relationis eſt, ꝙ per eam aliquid dicatur ad ſe habere, ſed ſecundum æqualitatem diuina perſona non ſe habet ad aliud ſecundum rem, quia perſona dicitur æqualis perſonæ ſecundum eſſentiam acceptam ſub ratione quantitatis: vna autem perſona eſt eadem alteri quoad eſſentiam, quare æqualitas inter diuinas perſonas non eſt relatio realis. 7. Sed contra hoc arguitur, quia licet de ratione relationis ſit eſſe ad aliud, quantum ad extrema relata, non tamen quoad fundamētum relationis. Alioquin in diuinis non eſſet aliqua relatio realis, quia omnes relationes diuinæ fundantur ſuper eſſentiam quæ eſt vna numero indiſtincta in omnibus perſonis. Igitur vnitas eſſentiæ diuinæ, & diuinarum perſonarum in eſſentia accepta ſub ratione quantitatis non impedit quin æqualitas ſit realis relatio. ꝙ autem eſſentia quæ eſt vna numero ſit fundamentum omniū relationum diuinarum etiam originis patet, quia in diuinis non ſunt niſi duo prædicamenta ſubſtantia, & relatio, ſed relatio non poteſt fundari ſuper relationem alioquin eſſet proceſſus in infinitum: ergo fundatur ſuper eſſentiam, vel ſubſtantiam quæ eſt idē. 8. Et idcirco aliqui ſupplent modū iſtum dicentes ꝙ licet non ſit neceſſariū ad realitatem relationum, ꝙ extrema habeant diſtinctum fundamentum, tamen neceſſarium eſt, ꝙ extrema vt extrema ſint realiter diſtincta. nunc eſt ita ꝙ perſonæ diuinæ licet ſint realiter diſtinctæ: vt ſunt extrema relationum originis, non tamen vt ſunt extrema relationis æqualitatis, & ſimilitudinis propter quod relationes originis ſunt reales, non autem relationes æqualitatis, vel ſimilitudinis. minor probatur, quia pater & filius de ſe dicuntur extrema relationum originis: & de ſe diſtinctionem habent, ſed pater & filius vt ſic non ſunt extrema relationum æqualitatis aut ſimilitudinis, ſed vt quanta vel qualia, æqualitas enim eſt duorum quantorum, & ſimilitudo duorum qualium: pater autem & filius non diſtinguntur vt quanti, & æquales, ſed ſunt penitus vnum re, quare &c. 9. Tertius modus eſt, qui videtur verior, & magis conſonat prædictis, ꝙ relationes æqualitatis & ſimilitudinis non ſunt reales in diuinis, ſed tantum relationes originis, quia vt dictum fuit, ſuprà relatio realis, vel eſt realis reſpectus accidentaliter aduenies, vel eſt denominatio ſumpta ex pluribus. Similitudo autem & æqualitas nullo iſtorum modorū poſſunt eſſe reales relatiōes in diuinis. quod patet primo accipiendo relationē pro reſpectu conſequēte per ſe ad ſuū fundamentum, quia talis reſpectus eſt realis ex hoc quòd extrema realia ex natura ſui fundamenti habent inter ſe neceſſariam exigentiam, nunc eſt ita quòd perſonæ diuinæ non habent inter ſe neceſſariam exigentiam ratione eſſentiæ, vt eſt fundamentum æqualitatis & ſimilitudinis: habent autem vt ipſa eſt fundamentum relationum originis, ergo ſolæ relationes originis ſunt reales, non autem relationes æqualitatis aut ſimilitudinis. maior probata fuit prius, minor declaratur, quia eſſentia diuina aut eſt vna habens rationem quantitatis & qualitatis, & ſic eſt fundamentum relationum æqualitatis & ſimilitudinis, aut eſt eſſentia fœcunda, & ſic eſt fundamentum relationum originis. Ex fœcunditate enim diuinæ eſſentiæ eſt quòd in ipſa vna numero exiſtente ſint plures perſonæ, quarum perſonarum vna ſit ab alia & tertia ab vtraq;. Cum igitur eſſentia diuina vt eſt vna non requirat quòd ſit in pluribus: ſed hoc requirit ſolum inquantū eſt fœcunda: & ſub hac ratione ſolum eſt fundamentum relationum originis, patet quòd illæ ſolæ ſunt reales in diuinis. reſpectus autem realis acccidentaliter aduenies non conuenit deo etiam per comparationem ad creaturam, vt prius probatum fuit, & multominus per comparationem ad intrinſeca, propter quod æqualitas quæ eſt inter perſonas diuinas non poteſt eſſe realis reſpectus accidentaliter aduenies. Denominatio etiam reſpectiua quæ eſt realis relatio ſumitur ex pluribus rebus realiter inter ſe differentibus vt ſuprà dictum fuit, æqualitas autem diuinarum perſonarum non eſt denominatio ſumpta ex pluribus rebus, ſed eſt denominatio ſumpta ex vnica re, quæ nullo modo eſt realiter plurificata, ſed ſolum ſecundum rationem, & ideo non eſt realis relatio in diuinis ſicut in creaturis.

10. AD PRIMVM ARGVMENTVM dicendum, quòd illæ relationes quæ habent eadem extrema, & idem fundamentum ſub eadem reali ratione exigentiæ extre-

morum omnes ſunt reales æqualiter, nunc eſt ita, quòd in eſſentia diuina vt eſt fundamentum relationum originis eſt ſufficiens ratio exigentiæ extremorum, hæc enim eſt fecunditas naturæ vt dictum eſt, ſed in ipſa vt eſt fundamentum æqualitatis & ſimilitudinis non eſt talis ratio exigentiæ, vnitas enim eſſentiæ non requirit q̃ ipſa ſit in pluribus ſuppoſitis, quare &c. 11. Ad ſecundum dicendum q̃ perfectio eſſentiæ diuinę vt fecunda eſt requirit q̃ ſit à patre in filio, ſed perfectio eſſentiæ diuinæ vt vna eſt non requirit q̃ in eis ſit vna, quia vt vna eſt, non requirit quòd ſit in pluribus, & per conſequens non requirit quòd ſit vna in pluribus, tota ergo neceſsitas exigentiæ eſt ex fecunditate naturæ ſecundum quam ipſa eſt fundamentum relationũ originis, & non ex eius vnitate ſecundum quam ipſa eſt fundamentum æqualitatis & ſimilitudinis.

Quæſtio. II.

Vtrum æqualitas dicitur poſitiuè an priuatiuè in diuinis

SEcundo quęritur vtrum æqualitas dicatur poſitiuè an priuatiuè in diuinis. Et videtur quòd priuatiuè, quia quæcunque opponuntur priuatiuè alterum dicitur poſitiuè, alterum vero priuatiuè, ſed ſecundum philoſophum, decimo metaphyſicæ æquale opponitur magno & paruo priuatiuè, ſed magnum & paruum dicuntur poſitiuè, ergo æquale dicitur priuatiuè.

2. IN contrarium arguitur, quia æquale & inæquale opponuntur priuatiuè, ſed inæquale dicitur priuatiuè, ergo æquale dicitur poſitiuè.

3. RESPONSIO, In æqualitate & ſimilitudine tria ſunt conſideranda, fundamentum relationis quod eſt quantitas, vel qualitas, extrema relationis quæ dicuntur æqualia, aut ſimilia, & ipſa habitudo relatiua æqualitatis, aut ſimilitudinis. Nomen autem æqualitatis aut ſimilitudinis non ſignificat primum (ſcilicet fundamentum) ſic enim ſignificaret ſimilitudo albedinem quæ eſt eius fudamentum inter duos albos, quod nullus diceret. Mutaretur enim eius ſignificatum quum mutetur frequenter ſimilitudinis fundamentum. Sunt enim aliqui ſimiles in nigredine ſicut alij ſunt ſimiles in albedine. Nec ſignificat extrema relata, vt de ſe patet, ergo nomen æqualitatis directè ſignificat tertium, ſcilicet ipſam habitudinem relatiuam. Alia tamen duo dat intelligere non ſicut ſignificata, ſed ſicut habentia habitudinem ad principale ſignificatum.

4. HOC ſuppoſito dicendum, quòd æqualitas quantum ad ſuum formale ſignificatum dicitur poſitiuè. Quod patet ſic, omne quod eſt directè in prædicamento ſecundum rem, vel rationem, & non per aliam reductionem eſt poſitiuum & non priuatiuum. (Priuationes enim & negationes ſunt in prædicamentis ſolum reductiuè ratione habituum vel affirmationum) ſed æqualitas eſt directè in prædicamento relationis ſaltem ſecundum rationem quum ſit relatio (licet relationis in diuinis) ergo æqualitas formaliter dicit aliquid poſitiuum. maior patet, quia eſſe relationem vel aliquid aliud pertinens ad prædicamentum ſecundum rem vel ſecundum rationem non facit differentiam ſecundum poſitiuum & priuatiuum. Et ideo ſicut illud quod dicit relationem realem directè, vel rem alterius prædicamenti eſt formaliter aliquid poſitiuum, ſic illud quod dicit directè relationem rationis vel rationem alterius prædicamenti eſt formaliter poſitiuum, & idem eſt dicendum de extremo relationis ſumpto concretiuè ſub nomine relationis (vt æquale) quia idem importatur formaliter per concretum & abſtractum.

Quantum autem ad fundamentum æqualitatis dicendum eſt, quòd poſſumus ipſum conſiderare, vel quantum ad illud quod eſt, & ſic eſt aliquid poſitiuum. & poſitiuè dictum, quia hoc eſt quantitas vel aliquid acceptum ſub nomine quantitatis, vel poſſumus ipſum conſiderare ſub formali ratione fundamenti, & ſic dicitur communiter quòd formaliter ratio fundamenti æqualitatis ſit ratio vnius, ſuper vnum enim in quantitate fundatur æqualitas, ratio autem vnius eſt ratio priuatiua, patet quia æqualitas & æquale dicuntur priuatiuè. Sed hoc non eſt formaliter vt dictũ eſt. Veruntamen in hoc ſenſu loquitur philoſophus decimo metaphyſicæ, quando dicit quòd æquale opponitur magno & paruo priuatiuè. Sic etiam diffinitur cum dicitur q̃ æquale eſt quid poſitum iuxta alterum, nec excedit, nec exceditur.

5. PER hoc patet reſponſio ad argumentum in oppoſitum.

6. ALIVD autem argumentum probat q̃ æqualitas quantum ad illud quod dicit formaliter dicitur poſitiuè quod concedendum eſt.

Vtrum eſſentialia attributa debeant appropriari diuinis perſonis. Quæſtio III.

Tho. 1. q. 39. ar. 7. & 8.

DE ſecundum principale ſic procedi-tur. Et videtur q̃ eſſentialia attributa non debeant appropriari diuinis pſonis, qa æquè cõmunia ſunt in diuinis attributa eſſentialia ſicut eſſẽtia, ſed eſſentia nulli appropriatur, ergo nec eſſentialia. 2. Itẽ prius eſt propriũ, q̃ appropriatum, quia appropriatũ dicitur per ſimilitudinẽ ad ꝓpriũ, ſed propria perſonarum nõ ſunt priora eſſentialibus attributis, immo ſunt ſecundum rationem poſteriora, ergo eſſentialia attributa nõ poſſunt appropriari perſonis.

3. IN contrarium eſt quod dicit Aug. & Hilarius in littera.

4. RESPONSIO, dicendum eſt primo quòd appropriatio in diuinis eſt poſsibilis. Secundo quòd eſt vtilis. Tertio reddetur ratio de appropriationibus diuerſis.

5. QVOD ſit poſsibilis patet, non enim appropriatur niſi cõmune. Eſt enim appropriatũ de cõmuni, tractum ad proprium Itẽ non omne cõmune appropriatur cuilibet, ſed illud quod habet aliquã conuenientiam cum proprio propter quod de communi trahitur ad proprium, licet autem omnia attributa eſſentialia ſunt cõmunia oĩbus perſonis, tamen quædã habent maiorẽ conuenientiã cum proprio perſonę quàm alterius propter quod illi perſonæ poteſt conuenienter appropriari, & ſecundũ hoc potentia quæ nominat principium appropriatur patri qui eſt primũ principiũ. Sapientia verò q̃ ad intellectũ pertinet appropriatur filio qui ꝓcedit per modũ intellectus, bonitas autem appropriatur ſpi. ſan. qui ꝓcedit per modũ voluntatis, cuius obiectum eſt bonum, appropriatio ergo eſt poſsibilis & rationalis.

6. EST etiã vtilis, quia per appropriata aliqualiter manuduci mur in cognitionem perſonarum hoc modo. Inuenitur enim diſtinctio in attributis, & in perſonis, ſed differenter, quia diſtinctio perſonarũ eſt realis, diſtinctio verò attributorum eſt ſecũdum rationem, & eſt nobis magis nota, & quanuis per attributa ſola ratione diſtincta nõ poſſumus ſufficiẽter arguere diſtinctionem perſonarum, tamen inſpicimus in appropriatis aliquam ſimilitudinem propriorum, & ſic per appropriata aliqualiter manuducimur in notitiam perſonarum.

7. QVANTVM ad tertiũ notandũ eſt q̃ alia eſt appropriatio ſecundum. Hil. alia ſecundũ Augu. Hilarius enim appropriat æternitatem patri. ſpeciem filio. vſum ſpi. ſan. Ratio autem huius appropriationis eſt hæc, æternitas enim quia eſt menſura ex ſua ratione carens principio appropriatur patri qui eſt principium nõ de principio. Species autẽ appropriatur filio quia ſpecies quãdoque ſumitur ꝓ imagine, filius autem eſt imago patris vt prius dictũ fuit. Vſus verò appropriatur ſpi. ſan. quia vti largè accipiendo eſt aſſumere aliquid in facultate voluntatis. Spi. autẽ ſan. ꝓcedit per modũ voluntatis, ideo &c. d. 28. q. 3.

8. Beatus autẽ Aug. appropriat vnitatẽ patri, quia vnitas eſt principium numeri pater autẽ eſt primũ principium diuinarũ originum. Ac æqualitatẽ autem appropriat filio, quia æqualitas importat vnitatem reſpectu alterius. Eſt enim æquale quod habet vnam quantitatẽ cũ alio, & ideo appropriatur filio qui eſt ſecunda perſona in trinitate. Connexio autẽ importat vnionem duorũ per tertiũ & ideo appropriatur ſpi. ſan. qui procedit à patre & filio vt ſunt vnum.

9. Secundũ hũc modũ poteſt ſumi illa appropriatio Ro. 11. (Si tamen Apoſtolus intẽdit facere ibi aliquã appropriationẽ) quoniam ex ipſo & per ipſum & in ipſo ſunt omnia. Hæc enim præpoſitio ex importat quandoque habitudinem cauſæ materialis, & ſic non habet locum in diuinis, quandoque habitudinem cauſæ efficientis quæ quidem cõuenit deo in ratione ſuæ potentiæ actiuæ. vnde appropriatur patri ſicut & potẽtia. Hæc autem præpoſitio per deſignat habitudinem formæ per quã agens agit ſicut dicimus q̃ artifex agit per artem. Vnde ſicut ars & ſapiẽtia appropriatur filio ita & hoc quod eſt per ipſum. Hæc vero præpoſitio in denotat cõtinentiã, Continet autem deus res inquantum ſua bonitate eas conſeruat & gubernat. Et ideo eſſe in quo appropriatur ſpiri. ſan. ſicut & bonit.

10. AD primum argumentũ in oppoſitũ dicendum eſt quod nõ ſimile eſt de eſſentia & de attributis eſſentialibus, quia eſſentia vt eſſentia eſt non habet maiorem conuenientiam cum proprio vnius perſonæ, quàm cum proprio alterius, & ideo non poteſt appropriari vni perſonæ magis quàm alij. Sed diuerſa attributa habent maiorem conuenientiã cũ proprio vnius perſonæ quàm cum proprio alterius vt viſum fuit prius propter quod appropriãtur magis vni quàm alteri. 11. Ad ſecundum dicendum q̃ in diuinis nihil eſt prius aut poſterius ſecundum rem, ſed

ſecundũ

ſecundum rationem. & hoc modo quædam eſſentialia ſunt priora propriis perſonarum, ſed non dicuntur appropriata niſi ratione propriorum, & ſic ſunt poſteriora propriis perſonarum ſecundum rationem talis nominis, nec eſt inconueniens quòd aliquid ſit prius & poſterius altero ſecundum rationem quantum ad diuerſas conſiderationes.

Sententia huius diſtinctionis XXXII. in generali & ſpeciali.

HIc oritur quæſtio. Superius determinauit magiſter de propriis & appropriatis perſonarum. Hic verò inquirit qualiter perſonæ diuinæ comparantur adinuicem ſecundum appropriata & propria. Et diuiditur in tres. Primo oſtendit qualiter comparantur ſecundum proprium & appropriatum ſpiritus ſancti. Secundo qualiter ſecundum appropriatum filij. Tertio quomodo comparantur ſecundum vtrunq; ſimul. ſ. de vno per comparationem ad alterum. Secunda ibi, diligenter inueſtigari oportet. Tertia ibi, Præterea diligenter notandum. Prima iſtarum diuiditur in duas. Primo mouet dubitationem. Secundo ſoluit. Secunda ibi huic quæſtioni. Secunda pars principalis diuiditur in tres ſecundum tres quæſtiones quas mouet & ſoluit. Secunda ibi, poſt hoc ſolet quæri. Tertia ibi, poſt hoc à quibuſdam. Tertia verò principalis diuiditur in duas. primo mouet dubitationem. Secundo ſe à ſolutione excuſat. Secunda ibi, difficile mihi fateor. Hæc eſt diuiſio & ſententia lectionis in generali.

2. IN ſpeciali verò ſic procedit magiſter, & quærit primo vtrum pater & filius dicantur diligere ſe ſpir. ſan. Et videtur quòd non, quia diligere & eſſe in diuinis idem ſunt: Si ergo pater diligit ſe ſpi. ſan. tunc videtur eſſe ſpir. ſanctus, & reſpondet ſecundum Aug. quòd diligant ſe ſpir. ſan. Poſtea quærit vtrum pater ſit ſapiens ſapientia genita. Et reſpondet quòd non, quia ſicut non eſt per filium, ſic nõ eſt ſapiens per ipſum, cum eſſe & ſapere ſint in patre idem. Poſtea quærit vtrum filius ſit ſapiens ſapientia genita. Et reſpondet per diſtinctionem quòd ſapientia poteſt conſiderari in habitudine principij efficientis, & ſic eſt ſenſus quòd ſit ex ſapientia genita, & hoc falſum eſt, immo eſt ſapiens à ſapientia ingenita, quæ eſt pater, vel poteſt conſiderari in habitudine cauſæ formalis, & ſic eſt ſenſus quòd ſit ſapiens per ſapientiam genitam formaliter, & hoc eſt verum. Poſtea quærit vtrum ſit vna ſapientia patris & filij. Et videtur quòd non, quia alia eſt ſapientia ingenita, alia genita, quarum tamen vna dicitur patris, alia filij. Et reſpondet quòd vna eſt ſapientia eſſentialis, ſed notiones differunt, ſicut dilectio non differt ab eſſentia realiter, ſed per relationem. Poſtea quærit cum pater nullo modo ſit ſapiens per filium quomodo pater diligat per ſpiritum ſanctum. Vltimo excuſat ſe à ſolutione huius quæſtionis. & dicit hãc quæſtionem difficilem eſſe ad ſoluendum, tamen ſanè intelligendum ꝙ licet pater diligat ſe ſpi. ſan. tamen dilectione eſſentiali diligũt ſe pater & filius. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio Prima.

Vtrum pater & filius diligant ſe ſpiritu ſancto.

Thom. 1. q. 37. art. 2.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur primo, vtrum pater & filius diligant ſe ſpiritu ſancto. Et videtur quòd non, quia aut diligere ſumitur eſſentialiter, aut notionaliter, ſed non poteſt eſſe vera ſi diligere ſumatur eſſentialiter, quia eadem ratione hæc eſſet vera pater intelligit filio quę tamen negatur ab Auguſtino, nec prout ſumitur notionaliter, quia eadem ratione hæc eſſet vera pater generat ſe filio, vel pater & filius ſpirant ſe ſpiritu ſancto, quod non dicimus, quare nullo modo hæc poteſt eſſe vera pater & filius diligunt ſe ſpiritu ſancto.

2. IN contrarium eſt quod dicit Auguſtinus. 6. de trini. quòd ſpir. ſanctus eſt quo genitus à generante diligitur, geniorémque ſuum diligit. 3. Et arguitur per rationem, quia in creaturis nullus diligit ſe vel alium, niſi amore à ſe procedente, ergo ſimiliter in diuinis, ſed in diuinis ſpiritus ſanctus eſt amor procedens, quare, &c.

4. RESPONSIO, Ad euidentiam iſtarum propoſitionum pater diligit ſe, & filium & ſpiritum ſanctum, & nos ſpiritu ſancto, & ſimiliter quælibet perſona diligit ſe & alias perſonas & nos ſpiritu ſancto, quia in omnibus eſt eadem difficultas. Aduertendum quod hæ quæſtiones non ſunt de re, ſed de modo loquendi. Circa quem ſunt tres opiniones. 5. Prima eſt ꝙ omnes tales propoſitiones ſunt falſæ & retractatæ ab Auguſt. in ſuo ſimili, quando ſcilicet retractauit iſtam pater eſt ſapiens filio, vel ſapientia genita. ſic enim ſe habet ſapere patris ad filiũ, ſicut diligere patris ad ſp. ſan. 6. Sed iſtud nõ placet aliis, qa Aug. ea q̃ retractauit expreſsit ſpecialiter, & ipſe nõ retractauit dicta aliorũ, ſed ſua. vnde cũ alij cõmuniter vtãtur talibus locutionibus præſũptuoſum videtur ſimpliciter negare eas. 7. Alij ſunt qui dicunt omnes tales propoſitiones eſſe veras & proprias ſimpliciter. Ad cuius euidentiam conſiderandum eſt quòd ſecundum iſtos diligere poteſt ſumi eſſentialiter vel notionaliter. Si ſumatur eſſentialiter tunc omnes tales propoſitiones ſunt falſæ, quia diligere ſic acceptum, eſt idem quod eſſe, & ideo ſicut hæc eſt falſa pater eſt ſpiritu ſan. ſic & iſta pater diligit ſpiritu ſancto. Si verò diligere ſumatur notionaliter. ſic ſunt veræ vt dictum eſt. & iſte ablatiuus ſpiritu ſancto conſtruitur in ratione effectus formalis ſumendo large effectum pro omni producto, & formam pro omni eo quod denominat aliquid. Sunt enim aliqui effectus qui denominant ſuum agens. & ob hoc dicuntur formales. Quandocunque enim verbum importat de ſuo nomine actum, & cum actu dat intelligere productum, tunc productum denominat ipſum agens, ſicut florere non ſolum nominat actum, ſed etiam includit productum, ſcilicet florem, & ideo poteſt dici quòd arbor floret floribus, quanuis flores non ſint forma arboris, ſed quidam effectus ab arbore procedentes, ſed quando in nomine actus nõ includitur effectus, tunc effectus non denominat agens, ſicut nõ bene dicitur arbor producit florem floribus. Cum igitur diligere ſumptum notionaliter non ſit aliud q̃ ſpirare amorẽ, & dicere nõ ſit aliud q̃ producere verbũ, ſicut florere eſt producere florẽ. Ideo ſicut verè & ꝓpriè dicitur arbor floret floribꝰ, ſic verè & ꝓpriè poteſt dici ꝙ pater dicit ſe & alia verbo. & ꝙ pater diligit ſe, & alia ſpi. ſan. 8. Iſte autem modus non placet aliis propter multa. Primum eſt, quia diligere non poteſt plus ſumi notionaliter quàm intelligere, ſicut enim intelligere nominat operationem intellectus, ita dilige nominat operationem voluntatis, ſed intelligere nunquam ſumitur notionaliter, ergo nec diligere. Secundo quia ſicut probatum fuit ſuprà, diſtinctione. 6. actus notionales quibus perſonæ producuntur ſunt actus naturæ diuinæ vt eſt fœcunda, quam fœcunditatem non habet ex hoc quòd eſt intelligens & volens, ſed præcedit vtrunque, ita quòd intelligere & velle nec ſunt actus quibus perſonæ producuntur, nec ſupponuntur ab actibus productis, propter quod nullus actus intellectus aut voluntatis poteſt eſſe notionalis, ſed ſunt ſecundum modum intelligendi poſteriores actibus notionalibus & elicium tur à perſonis iam conſtitutis per actus notionales, qui ſunr merè naturales. Tertio quia dato quòd eſſet aliquod diligere notionale, adhuc nullo modo poſſent verificari tales propoſitiones, quia nullus actus notionalis reflectitur ſupra perſonam à qua eſt, nec poteſt cadere ſuper perſonam, vel ſuper quamcunque rem aliam quæ per ipſum non conſtituitur. Cuius rario eſt, quia actus notionalis eſt actus productionis, & ideo non tendit niſi in productum, & quia idem non producit ſeipſum, ideo actus notionalis non poteſt reflecti ſuper perſonam à qua eſt, nec cadere ſuper aliquid quod per ipſum non producitur, ſed quum dico ꝙ pater diligit ſe, vel filium, vel nos ſpiritu ſancto ibi denotatur actus cadere reflexiuè ſuper patrem à quo eſt, vel cadere directè ſuper filium, vel ſuper nos quorum neurrum per actum dilectionis notionalis conſtituitur, ergo nullo modo tales propoſitiones poſſunt eſſe veræ, ſi diligere ſumatur notionaliter. 9. Sed ad hoc reſpondent quidam, quòd ſunt quidam actus notionales qui ſunt reflexiui, ſed non omnes: Sunt enim vt iſti dicunt in diuinis quædam reflexiuæ operationes, & non notionales, vt intelligere & velle, & iſtæ dicunt tranſitum in aliquid, ſed non tranſitum realem, ſed rationis tantum. Quædam autem ſunt notionales, ſed non reflexiuæ, ſicut generare & ſpirare, & tales dicunt tranſitum realem in aliquod ſuppoſitum. Quædam autem ſunt quæ dicunt tranſitum realem & tranſitum rationis ſimul, ſicut dicere & diligere notionale, dicere enim non ſolum reſpicit id quòd actu dicendi producitur, ſed etiam illud quod producto verbo repræſentatur. Vnde dicere importat producendo verbum aliquid verbo repræſentare vel manifeſtare. Et ſimiliter diligere notionale importat, producendo amorem perſonalem in aliud, quaſi in amatum tendere, quorum alterum, ſcilicet producere dicit tranſitum ſecundum rem, ſed aliud ſcilicet, tendere in aliquid tanquam in repræſentatum vel in amatum dicit tranſitum ſecũdum rationem, & tales actus quum includant vtrunque tranſitum

quæſt. 2.

Th. ad. 3.

rei & rationis, ratione tranſitus realis ſunt notionales, ſed ratione tranſitus ſecundum rationem ſunt reflexiui propter quod bene dicitur quòd pater dicit ſe verbo & diligit ſe ſpiritu ſancto. 10. Iſtud autem non videtur bene dictum. Primo quia non eſt ſecundũ ſe verum. Secundo quia ratio non eſt ſoluta. Tertio quia contradicit alij dicto iſtorũ. Quòd nõ ſit verum ſecundum ſe patet, quia nullum purè notionale includit illud quod eſt commune omni perſonæ, ſed habere reſpectum rationis ad aliquid tanquam repræſentatum vel manifeſtatum vel amatum eſt cõmune omni perſonæ ſicut manifeſtare, vel amare, ergo non includitur in dicere, vel in diligere ſumptis purè notionaliter. 11. Item ratio eſt inſoluta, quia impoſsibile eſt actum notionalem non includere realem productionem, etiã ſi cũ productione includat aliquem reſpectũ rationis, ergo actus notionalis in nihil poteſt tẽdere niſi in productũ, licet ad * illud poſsit habere aliquem aliũ reſpectum, quia ille alius reſpectus cũ ſit extra rationem actus notionalis notionaliter tentus tenderet in illud. Adhuc ſi dicere & diligere ſumpta notionaliter important tranſitum rei reſpectu perſonæ, & tranſitum rationis reſpectu alicuius alterius, tu nc dicere & diligere ſic ſumpta non poterunt competere niſi illi perſonæ quæ tranſit in aliam rem, & in aliquid ratione, & ſic ſolus pater diceret ſe & alia verbo, quia ſolus producit verbum, & ſolus per verbum à ſe productum habet rationem manifeſtãtis, vel repreſentantis ſe & alia ita quòd hæc duo copulatiuè ſumpta nulli niſi patri conueniunt, & ſimiliter ſolus pater & filius diligerent ſe vel alia ſpi.ſan. quia ſolus pater cũ filio producit ſpi.ſan. & per ſpiri.ſan. à ſe productum habet reſpectũ ad ſe vel ad alia ſub ratione amantis, ita quòd hæc duo copulatiuè ſumpta nulli alij poſſunt conuenire. hoc autem non dicitur immo iſta conceditur, filius & ſpiri.ſan. dicunt ſe vel alia verbo. & iſta ſpir.ſanctus diligit ſe & alia ſpiritu ſan. ergo dicere & diligere non ſumuntur notionaliter. 12. Item iſtud dictum contradicit cuidam alij dicto eorum. Dicunt enim alibi vt recitatum fuit ſuprà diſt. 27. quòd dicere ſumitur dupliciter, vno modo pro eo quod eſt producere verbum, & ſic eſt actus notionalis, nec conuenit niſi patri & illi non reſpectu ſui vel creaturæ ſed tantũ reſpectu filij, & ſic pater dicit verbũ & non verbo. Alio modo ſumitur dicere pro eo quod eſt manifeſtare, & ſic eſt actus eſſentialis & conuenit cuilibet perſonæ reſpectu ſui & aliorũ, quælibet enim perſona manifeſtat ſe & alia, ergo ſecũdũ hoc dicere notionale non importat niſi producere verbũ & nõ repræſentare vel manifeſtare aliquid, quia illud eſt ſimpliciter eſſentiale. nunc autem ponitur quòd dicere notionale importat repræſentare vel manifeſtare aliquid ratione cuiꝰ eſt actus reflexiuus, ergo eſt hic contradictio. Patet ergo quòd nullus actus notionalis eſt reflexiuus. 13. Quod ergo dicitur quòd quãdo in actu intelligitur productum, tunc productũ denominat agens, vt arbor floret floribus, ſimiliter videtur eſſe in propoſito. Dicendum ꝙ non eſt ſimile, quia non fit ibi reflexio nec trãſitus in aliud, non enim dicitur ꝙ arbor floret ſe, vel aliquid aliud floribus. hoc enim male diceretur. Hic autem dicitur quòd pater diligit ſe, vel alia ſpir. ſan. & ideo male, ſi diligere ſumatur notionaliter. Sed deberet dici patet diligit ſpiritu ſan. ſicut dicitur arbor floret flore vel floribus. Sed neque hoc poteſt dici, quia ꝙ effectus ſubſiſtens denominet agentem contingit ſolum in verbis intranſitiuis, ſicut eſt florere quod paſsiuum non habet vnde bene dicitur floret flore. In verbis autem tranſitiuis non, licet includant productũ ſicut generare de ſuo nomine includit genitum, & ſpirare ſpiritum, vel ſpiratum qui dicunt in diuinis ſpecialia producta, ſicut florere includit florem, & tamen generat genito non bene dicitur, ſed generat genitum, nec ſpirat ſpirato ſed ſpirat ſpiritum vel ſpiratum tranſitiuè. Et cauſa huius differentiæ eſt, quia tale intranſitiuum includit productum, vt in ipſo exiſtens, & non ſolum vt ab ipſo procedens, florere enim non ſolum dicit producere florem, ſed cum hoc habere in ſe florem productum, & ideo denominat ipſum producens in quo eſt, ſed tranſitiua ſolum includunt productum vt ab ipſis exiſtens, & non vt in ipſis manens, propter quod non denominant ipſum.

14. IDEO dicendum eſt aliter quòd omnes ſupradictæ propoſitiones ſunt ſimpliciter falſæ ſi diligere ſumatur notionaliter, ſi verò ſumatur eſſentialiter ſic ſunt veræ, licet ſint impropriæ, & ideo exponendæ. Primũ patet quia quãdocũque aliquid ſumptũ cũ determinatione prædicatur de aliquo poteſt etiã prędicari de alio vel illo ſumpto ſine determinatione, niſi forte determinatio ſit diſtrahens, tunc enim non poteſt, licet enim hæc ſit vera, Paulus eſt homo mortuus, tamen non ſequitur ꝙ hæc ſit vera paulus eſt homo, quia eſſe mortuum eſt determinatio diſtrahens, alioquin ſequeretur bene. Si ergo hæc eſſet vera pater diligit filium ſpiritu ſancto ſumendo diligere notionaliter, cũ hęc determinatio ſpi.ſan. non ſit diſtrahens, ſequeretur ꝙ hæc eſſet vera excluſa determinatione dicendo ſic, pater diligit filium ſumẽdo diligere notionaliter vt priꝰ, hoc aũt eſt falſum, quia nullus actus notionalis eſt à patre in filium niſi generare, quare &c. Idem dicendum eſt de omnibus propoſitionibus conſimilibus.

15. Secundum patet, ſcilicet quòd ſumendo diligere eſſentialiter oẽs tales ꝓpoſitiones ſunt veræ, ſed impropriæ, & ideo ſunt exponẽdæ, quia vt dictũ fuit ſuprà, diſtinct. 27. verbum & amor, licet de virtute & proprietate locutionis importent ipſos actus intellectus & voluntatis, tamen appropriantur perſonis, verbum quidem filio, amor autem ſpiritui ſancto. Cum ergo hæc ſit vera & propria pater diligit filium, ſeipſum & nos, amore eſſentiali, conſequens eſt quòd hæc ſit vera pater diligit filium, ſeipſum, & nos ſpi.ſan. ſed eſt impropria, & ideo exponenda ſic, vt ſit ſenſus, pater diligit filiũ, & nos ſp.ſan. i. amore eſſentiali, q appropriatur ſp.ſan. Similiter ſi dicere & verbũ ſumantur eſſentialiter hæc eſt vera & propria, pater dicit ſe & alia verbo. Si verò verbum ſumatur notionaliter pro filio, ſumpto ſemper dicere eſſentialiter, ſic eſt hæc vera per appropriationem tantum, pater dicit ſe & omnia verbo vel filio, id eſt verbo eſſentiali, quod appropriatur filio, vel verbo perſonali, & ſub eodem ſenſu iſta eſt concedenda, pater eſt ſapiens filio, quia falſa eſt ſecundum proprietatem locutionis, & ſic negat eam Auguſtinus, eſt tamen vera per appropriationem ſicut aliæ quæ dictæ ſunt.

16. AD primum argumentum patet reſponſio. Ad auctoritatem Auguſtini dicitur pro parte oppoſita, quia ſpiri.ſanctus eſt amor ſolum per appropriationem, non tamen per proprietatem.

17. AD aliud dicendum quòd nullus diligit niſi amore à ſe procedente eo modo quo actus intelligitur procedere ab agente, ſed non oportet quòd ille amor procedat vt aliquid productũ per actum diligendi qualitercunque ſumptum, & ideo propriè loquendo, pater diligit ſe & alia amore eſſentiali qui procedit à patre vt actus ab agente, non ſecundum diſtinctionem realem, ſed rationis tantum, & quia hic amor appropriatur ſpiritui ſanc. ideo per appropriationem pater dicitur diligere ſpiritu ſancto, ſecundum expoſitionem prius poſitam.

* alias aliud.

alias producente.

q. 2.

Quæſtio Secunda.

Vtrum filius ſit ſapiens ſapientia genita.

Th. 1. q. 41. ar. 3. ad quartum.



SEcundo quæritur vtrum filius ſit ſapiens ſapientia genita. Et videtur ꝙ nõ, quia eadẽ eſt ſapientia patris & filij, ſed ſapiẽtia patris non eſt genita qa pater nihil habet genitũ, ergo nec ſapiẽtia filij eſt genita. 2. Itẽ nihil eſſẽtiale in diuinis eſt genitum, ſed ſapientia eſt aliquid eſſentiale, ergo non eſt genita, quare filius non poteſt eſſe ſapiens ſapientia genita.

3. IN contrarium eſt, quia filius eſt ſapiens per ſe: ſed ipſe eſt ſapientia genita: quare &c. 4. Item Hilarius dicit, & habitum fuit prius in litera diſtinctio. 5. quòd filius nihil habet niſi genitum vel natum, ſed filius habet ſapientiã qua dicitur ſapiens, ergo ipſa eſt genita vel nata.

5. RESPONSIO, Dicitur hic communiter & bene, quòd iſte ablatiuus notat quandam habitudinem, poteſt ergo notare habitudinem principij efficientis, & ſic eſt falſa, quia nihil genitum efficit ſapientiam in filio, & in eodem ſenſu poſſet concedi quòd filius eſt ſapiens ſapientia ingenita, quia filius habet à patre quòd ſit ſapiens, pater autem dicitur ſapientia ingenita, ſicut filius dicitur ſapientia genita: vel poteſt ablatiuus notare habitudinem principij formalis, ſicut corpus dicitur coloratum albedine: & ſic adhuc iſta eſt falſa filius eſt ſapiens ſapientia genita, quia ſapientia per quam filius eſt formaliter ſapiens, eſt ſapientia eſſentialis quæ non eſt genita, licet ſit per generationem communicata, quia genitum propriè eſt illud quod per generationem producitur. Et ſub hoc ſenſu poſſet adhuc concedi quòd filius ſit ſapiens ſapientia ingenita, quia ingenitum aliquo modo poteſt conuenire eſſentiæ, & iſte modus loquendi magis accedit ad proprietatem quàm primus. Alio modo poteſt ablatiuus dicere habitudinem cauſæ ſubiectiuæ ſeu materialis ſicut dicimus quòd corpus eſt coloratum ſuperficie, vel ſuperficies eſt colorata ſeipſa, licet autem in diuinis non ſit propriè ſubiectum vel materia. tamen ponimus ibi perſonam, vel hypoſtaſim, quæ ſecũdũ noſtrũ modũ intelligendi ſe habet quaſi ſubiectiuè ad ea quę ſibi attribuuntur, & ſic licet videatur aliquibus quòd hæc poſſit concedi, filius eſt ſapiens ſapientia genita, id eſt, ſeipſo qui eſt ſapientia genita, tamen eſt valde impropria, tum quia filius non eſt ſapientia genita propriè, licet ſit ſapientia, & ſic genitus, quia non conuenit ei eſſe genitum ſecundum quod eſt ſapientia, tum quia ly ſapientia genita videtur eſſe determinatio prædicati, & non conditio ſubiecti vt in iſto ſenſu dicitur.

6. SIC

6. SIC tamen procedit primum argumentum ad primam partem. 7. Ad aliud dicendum quòd filius nihil habet niſi genitum, id eſt, quod non acceperit per generationem, & non quòd eſſentia vel eſſentialia ſint genita, ſed ſolum per generationem communicata.

8. ALIA argumenta bene probant quòd formali prædicatione hæc eſt falſa filius eſt ſapiens ſapientia genita, quod concedo.

Sententia huius diſtinctionis XXXIII. in generali & ſpeciali.

POſt ſupradicta. Superius determinauit magiſter de eſſentia, perſonis, & proprietatibus. Hic verò determinat comparationes illorum adinuicem. Et diuiditur in duas partes. Primo oſtendit qualiter proprietates comparantur ad eſſentiam, & perſonam. Secundo qualiter perſonæ ad eſſentiã comparantur. Secunda in principio. 34. diſt. prædictis autem adiiciendum. prima eſt præſentis lectionis. Et diuiditur in tres partes. Primo mouet dubitationem. Secũdo determinat. Tertio excludit errorem. Secunda ibi, quod enim. Tertia ibi, hic autem aliqui negant. prima diuiditur in tres. Primo probat quòd proprietates ſint in perſonis. Secundo quot ſunt ipſæ perſonæ. Tertio q̃ ſunt ipſa natura diuina. Secunda ibi. Superius quoque. Tertia ibi, cumq; de ſimplicitate. Illa verò pars in qua excludit errorem diuiditur in duas. Primo ponit errorem ſiue falſam poſitionem. Secundo ponit confirmationem erroris & ſoluit. Secunda ibi, ſi inquiunt. & hæc ſecunda diuiditur in duas. Primo ponit errorem & erroris cõfirmationem per duas rationes. Secundo per auctoritates. Secunda ibi, veruntamen nondum deſiſtunt. quarum prima diuiditur in quatuor. Primo ponit rationem qua probatur q̃ proprietas non eſt perſona. Secundo inducit rationem, qua probatur quòd proprietas non eſt eſſentia. Tertio probat quòd proprietates non ſunt in eſſentia. Quarto excludit quandam obiectionem. Secunda ibi, ſed iterum addunt. Tertia ibi. cæterum hæreticorum. Quarta ibi, Sed fortè quæres. Hæc eſt diuiſio lectionis in generali.

2. IN ſpeciali vero ſic procedit magiſter, & quærit primò vtrũ proprietates ſint ipſe perſonæ, an vtrum ſint ipſa diuina eſſentia. Poſtea ſoluit & oſtendit primo quòd proprietates ſint in ipſis perſonis. proprietates enim ab æterno fuerunt ſicut & perſonæ, ergo fuerunt in perſonis. Poſtea oſtendit quòd proprietates ſint ipſæ perſonæ, proprietates enim ſunt in perſonis vt dictum eſt. ſed in perſonis nulla eſt diuerſitas, ergo proprietates ſunt ipſæ diuinæ perſonæ. Poſtea oſtendit quòd proprietates ſunt ipſa diuina eſſentia, quia diuina eſſentia propter eius ſimplicitatem eſt quicquid habet, ſed diuina perſona & natura habent proprietates, ergo proprietates ſunt ipſa natura & perſona diuina, quod etiam confirmat per auctoritatem. Poſtea ponit errorem dicentium quòd licet proprietates ſint in perſonis, non tamen ſunt ipſæ perſonæ, ſed ſunt quaſi extrinſecus affixæ. Poſtea ſecundum hunc errorem inducit duas rationes & ſoluit, quarum vna eſt talis. Si proprietates ſunt perſonæ, ergo non diſtinguunt perſonas, nec determinant: Idem enim non determinatur, nec diſtinguitur ſeipſo. Reſpondet autem ad hanc obiectionem, non eſt inconueniens perſonas diſtingui ſeipſis. Poſtea ponit aliam rationem, per quam probat quòd proprietates non ſunt eſſentia, quæ talis eſt, proprietates ſunt diuina eſſentia, ergo ſicut diuinæ perſonæ dicuntur conuenire in eſſentia ita dicuntur conuenire in proprietatibus, quod falſum eſt. Ad hanc rationem reſpondet quòd hoc videtur propter ſui altitudinem excedere omnem intellectum. Poſtea ponit aliam rationem, per quam probat quòd proprietates non ſunt in diuina eſſentia, quia illud in quo eſt paternitas eſt pater, & in quo eſt filiatio illud eſt filius. Si ergo res vna habet paternitatem & filiationem eadem res erit pater & filius quod eſt inconueniens. Et reſpondet ad hanc rationem, quia eſſentia licet habeat paternitatem & filiationem, non tamen eſt pater & filius, nec generat, nec generatur, quia proprietates non ſunt in ea, vt determinantes, & diſtinguentes eam. Poſtea excludit quandam obiectionem quæ ex dictis poſſet oriri. Poſſet enim quis quærere quomodo proprietates non diſtinguunt eſſentiam perſonarum in qua ſunt. ſicut diſtinguunt perſonas in quibus ſunt, & dicit magiſter quòd hoc ex primere eſt ſupra intellectum noſtrum. Vltimo ponit quaſdam auctoritates per quas videtur probari quòd aliud in diuinis ſit ſubſtantia, & aliud proprietas. Et reſpondet quòd Auguſt. non intendit per illas auctoritates dicere proprietates eſſe aliquid diuerſum ab eſſentia, ſed intendit nominare inter illa diuerſitatem rationis. Et in hoc terminatur &c.

Quæſtio Prima.
Vtrum in diuinis eſſentia & relatio differant aliquo modo realiter.

Tho. 1. q. 28. ar. 2. Caiet. 1. q. 39. art. 1. Dur. 3. d. 1. q. 2. nu. 14.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur, vtrum in diuinis eſſentia & relatio differant aliquo modo realiter. Et arguitur quòd ſic, quia illa quorum quodlibet eſt vera res, & vnum inuenitur in aliquo ſuppoſito ſine alio differunt aliquo modo realiter, ſed eſſentia diuina & quælibet relatio ſunt huiuſmodi, quia eſſentia diuina eſt in quolibet ſuppoſito diuino, nulla autẽ relatio eſt in quolibet eorum, quia paternitas non eſt in filio, nec filiatio in patre, nec aliqua earum in ſpiritu ſancto, quare &c. Si dicatur quòd illa quorum vnum inuenitur in aliquo ſuppoſito ſine alio non oportet quòd differant aliquo modo realiter, ſed ſufficit quòd non ſint idem adæquatæ & conuertibiliter, & ſic eſt de eſſentia & qualibet relatione. Contra, illa quæ non ſunt idem realiter omnibus modis aliquo modo differunt realiter, ſed eſſentia & relatio ſecundum iſtam reſponſionem non ſunt idem realiter omnibus modis, quia eſſe idem adæquatæ & conuertibiliter eſt quidam modus identitatis realis, qui non eſt inter eſſentiam, & relationem, ergo ex hoc quòd nõ ſunt idem adæquatæ & conuertibiliter ſequitur neceſſario vt videtur quòd differant aliquo modo realiter. 2. Item arguitur ad principale. Secundo ſic per ſyllogiſmum expoſitorium. Hæc eſſentia eſt paternitas, & nullo modo ab ea realiter differens: Hæc eſſentia eſt filiatio, & nullo modo ab ea realiter differens, ergo paternitas eſt filiatio nullo modo ab ea realiter differens, concluſio eſt falſa, ergo aliqua præmiſſarum & qua ratione vna & altera, igitur dicere oportet quòd quælibet relatio differat aliquo modo realiter ab eſſentia. 3. Item pater & filius differunt realiter, aut ergo ſola realitate eſſentiæ, aut alia, non ſola realitate eſſentiæ, quia tunc differrẽt diuinitate, & ſic eſſent plures dij, quod eſt hæreticũ, ergo differũt alia realitate, ſed illa non eſt niſi paternitas & filiatio, ergo paternitas & filiatio dicunt aliam realitatẽ à realitate eſſentiæ, & ita differũt aliquo modo realiter. 4. Itẽ id quod ſecũdũ ſe totũ eſt reſpectus ſecũdũ nihil ſui eſt abſolutũ, ſed quælibet relatio realis, ſecũdũ ſe totũ eſt reſpectꝰ, vt patet ex eius diffinitione, ergo ſecũdum nihil ſui eſt abſolutum, ergo non eſt eſſentia.

5. IN contrariũ arguitur ſic primo, quia illa quæ de ſe inuicem prædicãtur in abſtracto ſunt idẽ realiter, ſed eſſentia & quælibet relatio ſunt huiuſmodi, quia hæc eſt vera paternitas eſt eſſentia, & eſſentia eſt paternitas, & idẽ eſt de qualibet relatione diuina, ergo ſunt idẽ realiter. 6. Item omnis res vel eſt diuinitas vel creatura, ſed relatio diuina non eſt creatura, ergo eſt diuinitas. 7. Item ſi eſſentia differt realiter à relatione in diuinis erit quaternitas rerũ, quia omnis res ponit in numerum cum alia re, ſed illud eſt error condemnatus in concilio generali extra de ſum. trinit. & fi. cath. cap. damnamus, ergo idem quod prius. 8. Item vbicunque ſunt plura realiter differentia in eodem ſuppoſito, ibi eſt vera compoſitio, ſed in diuinis non eſt compoſitio aliqua, ergo eſſentia & relatio quæ concurrunt ad quodlibet ſuppoſitum non differunt realiter.

9. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam facienda ſunt tria per ordinem, quia primo videbitur quid ſit differre ſecundũ rationem: Et quid ſit differre realiter. Et ſecundo ponetur quædam diſtinctio vtilis ad propoſitum declarandum. Et tertio reſpondebitur ad principale quæſitum.

10. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd cum idem & differens diuidantes, ſicut ens dupliciter accipitur, ſic identitas & differentia: Ens autem vno modo accipitur pro omni illo quod habet eſſe in re extra circunſcripta omni operatione animæ vel intellectus, & iſtud vocatur ens reale. Alio modo accipitur ens pro eo q̃ nõ habet aliquã entitatem niſi per operationẽ intellectus, quia ſic concipitur ita q̃ ſit concipi eſt totum ſuum eſſe ſicut genus, & ſpecies, & omnes intẽtiones logicę & iſtud eſt ens in anima, ſeu ens rationis. Et proportionaliter eſt quædam identitas & differentia realis & quædam ſolum ſecundum rationem, quia illa differunt realiter quæ differunt ex natura rei exiſtentis extra animam circunſcripta omni operatione intellectus, & per oppoſitũ illa quæ ſunt in re extra & prædicto modo non differunt ſunt idẽ realiter, ratione verò differunt illa quæ ſunt plura entia rationis ſicut intentio generis, vel ſpeciei vel vnum & idem re cui competunt diuerſæ rationes. ſicut eadem res concepta indefinitè & concepta diffinitiuo modo differt à ſeipſa, ratione, & per oppoſitum illa ſunt idem ratione quę nec ſunt diuerſæ rationes, nec diuerſa entia rationis, nec concipiuntur ſub diuerſis rationibus, & ſic patet primum, ſcilicet quid ſit differre realiter, & quid ſit differre ſecundum rationem. d. 2. q. 2

11. Quidam tamen dicunt quòd ad illud quod dictum eſt de differentia reali addendum eſt quòd quicunque differunt realiter vnum non eſt alterum, ſiue termini differentiæ ſe habeant poſitiuè ex vna parte, & negatiuè ex alia, ſicut ens & non ens viſio & cæcitas, ſiue ſe habeant ex vtraque parte poſitiuè ſicut quãtitas & qualitas, quia non ens non eſt realiter ens, nec cæcitas eſt realiter viſio, nec quantitas qualitas. 12. Hanc concluſionem probant dupliciter. Primo ſic, Illa quę dicuntur differre realiter, aut vnum eſt realiter alterum, aut non. ſi ſic ergo talia in eo quòd talia, ſunt realiter idem, ergo ſi ſint cum hoc diuerſa realiter, ſequitur quòd ſunt eadem realiter & diuerſa realiter, ſed idẽ & diuerſum reſpectu eiuſdem, & eodem modo ſunt oppoſita, ineruntergo oppoſita eidem quod eſt impoſsibile. ſi non, habetur propoſitum, ſcilicet quòd illa quæ differunt realiter vnum eorum non eſt realiter alterum. Secundo ſic, quia ſicut differre ratione ſe habet ad non eſſe idem ratione, ita differre realiter ad non eſſe idem re, vel ſic, ſicut differre ratione ſe habet ad ea quæ differũt ratione, ita differre realiter ad ea quæ differunt re, ſed ea quæ differunt ratione vnum non eſt eiuſdem rationis cum altero, ergo illa quæ differunt re vnum non eſt idem re cum altero, & per conſequens vnum non eſt realiter alterum. 13. Sed iſtud non videtur bene dictum, quia vel primum non ſufficit ſine illo addito, vel q̃uis primũ ſufficiat tamen ad ipſum neceſſario ſequitur illud additum. Non poteſt dici q̃ primũ non ſufficit ſine quo cũq; addito, quia omnis differentia quæ ex natura rei circunſcripto omni actu rationis eſt realis, quia ſicut non eſt medium inter ens reale & rationis, ſic nõ eſt mediũ inter differentiã realem & differentiã rationis, & ideo illa differentia quę nõ eſt ratiõis, ſed eſt circũſcripto omni actu ratiõis, neceſſario eſt realis. Cũ igitur illa differentia quæ eſt ex natura rei circũſcripto omni actu rationis ſit huiuſmodi, patet q̃ ad differentiam realem ſufficit hoc ſolum q̃ ſit ex natura rei circũſcripto omni actu rationis, nec requiritur aliud additũ. Si verò dicatur q̃ illud additum neceſſario ſequitur ad primũ ſicut iſti videntur ſentire vt patet ex rationib⁹ eorũ. Cõtra, quia ſi in ente reali inuenitur talis differenia, q̃ aliquando in ſua reali & ſingulari entitate accepta ſic ſe habent q̃ ſint idem realiter, ſed nõ adæquate, & cõuertibiliter, de talib⁹ eſt verũ q̃ vnũ eſt alterũ, quia ſunt idem realiter, & tamen differunt in hoc realiter, q̃ nõ ſunt idem adęquate & cõuertibiliter cũ hęc differentia ſit ex parte rei circũſcripto omni actu rationis, ſic aũt eſt in diuinis etiã ſecũdum iſtos, quare &c. 14. Ad primã rationem eorũ patet reſpõſio ex iam dictis, quia eſſe idem realiter vno modo & differre realiter alio modo nõ ſunt oppoſita, & ſic eſt de illis quæ ſunt idem realiter, & non adæquatè, quia ſunt idẽ realiter inquãtũ vnũ prædicatur de altero realiter, ſed in hoc ſunt diuerſa realiter, quia vnũ eorũ prædicatur realiter de aliquo de quo alterũ nõ prædicatur, ſicut magis patebit inferius. Ad ſecũdã rationem dicendũ q̃ in creaturis non inuenitur q̃ illa quæ differunt ratione ſint vnũ ratione ſaltem ſecundũ illã rationem, nec q̃ illa quæ differũt realiter ſint idem realiter, ſecundũ vnã rẽ ſingulariter acceptã, & ideo ĩ illis tenet cõparatio quã iſti faciũt, quia q̃ ſunt idẽ re vel ratione ſunt idẽ ſecũdũ illã rẽ vel rationem adæquatè. ſed in diuinis inuenitur identitas realis nõ adæquatè, & ideo ſecundum illam eſt realis identitas vno modo, & aliqua realis differentia alio modo ſicut prius dictum eſt.

15. QVANTVM ad ſecundũ notandũ eſt quòd cũ reale dicatur à re, gradus eſt in reali ſicut eſt in re, res autẽ nõ dicitur vniuocè de omnibus de quibus dicitur, ſed æquiuocè, vel analogicè, hoc eſt, ſecundũ plures rationes quarũ vna attributionẽ habet ad alterã. Cũ enim rerũ quædã ſint abſolutæ, & quædã ſint puri reſpectus, res dicitur per prius, & ſimpliciter de re abſoluta, de qua dicitur formaliter prędicatione dicẽte, hoc eſt hoc, ſicut dicimus quòd albedo vel quãtitas eſt res, & fortiori ratione ſubſtantia eſt res, vel ens reale, per poſterius aũt, & ſecũdũ quid ſolũ dicitur de reſpectu, qui nõ eſt res, vel ens reale, niſi quia eſt rei tanq̃ modus eſſendi eius, & idẽ eſt de omni modo eſſendi, puta de modo ſubſiſtendi per ſe, & de modo eſſendi in alio, & de eo quod eſt tangere & tãgi in corporibus, quia nihil taliũ eſt ſecundũ ſe entitas, niſi quia formaliter eſt modus entitatis, & totus cõceptus eſſentialis & formalis taliũ, eſt eſſe alterius. Nã quãuis omne accidẽs ſit ens, quia entis vt dicitur. 4. meta. tamen aliter & aliter cõueni hoc abſolutis & reſpectibus, & vniuerſaliter omnibus modis eſſendi, quia abſoluta ſunt entia, quia entis, nõ quidẽ eſſentialiter & formaliter, ſed ſolum * concomitatiuè, quia nõ eſſent naturaliter niſi eſſent in alio .ſ. in ſubſtantia, tamen ſua quidditas non eſt eſſe in alio, immo præter hoc habent ſuam formalem entitatem & quidditatẽ ſicut quantitas in ſacramento altaris habet ſuã formalem entitatem, & quidditatem abſq; hoc q̃ ſit in alio vel ſit alterius vt ſubiecti, & idem eſt de albedine & huiuſmodi. reſpectus autem, & vniuerſaliter omnes modi eſſendi ſunt entia, quia entis non ſolum concomitatiuè, ſed quidditatiuè, & formaliter, quia nullam entitatem habent, niſi hanc quæ eſt eſſe huius. Verbi gratia albedo quæ eſt eſſe huius, vt ſubiecti puta cygni eſt aliquid eſſentialiter præter eſſe huius, quia eſſe huius non eſt eius eſſentia, ſed modus eſſendi, ſed iſte modus eſſendi qui eſt eſſe huius non eſt quidditatiue & formaliter aliqua natura vel entitas niſi eſſe huius, & totus conceptus eius quidditatiuus & formalis eſt concipi non vt hoc vel quid, ſed huius vel eius, & qui aliter concipit, non concipit modum eſſendi, ſed rem cuius eſt modus denominatiue. Verbi gratia componi & tangi ſunt modi eſſendi reales rerum componentium & tangentium importantes ſolam realem habitudinem talium, partes ergo cõpoſiti ſcilicet materia & forma, vel etiã ſubiectum & accidens ſunt res quarum ſunt illæ habitudines ſeu modi eſſendi qui importantur per componi vel per compoſitionem qui modi ſunt in alio, & in quo aliud, & eis denominatiuè conueniunt, forma enim dicitur eſſe in materia, & materia in qua eſt forma, & vtrunqne eſt verum denominatiuè & non eſſentialiter, quia eſſentia partium compoſiti non eſt ſic eſſe, ſed eſſentia vel quidditas ſeu entitas horum modorum tota conſiſtit in hoc quod eſt eſſe huius, quia cõpoſitio nõ eſt aliud quàm formam ineſſe materiæ, & materiam ſubeſſe formæ, propter quod excluſa materia & forma quorum neutrum, nec vtrunque eſt formaliter & quidditatiuè cõpoſitio, compoſitio non eſt aliud quàm eſſe huius, & idẽ eſt de tactu reſpectu tangentium, & ideo impoſsibile eſt concipere compoſitionem vel tactum vt quandam rem vel entitatem ſecundum ſe eſſentialiter & formaliter niſi huius ad hoc puta materiæ ad formam quo ad compoſitionem, vel corporis ad corpus quo ad contactum, & idem eſt de omni modo eſſendi.

16. Ex hoc ſequuntur duo, vnum eſt quòd nulli modo eſſendi cõpetit per ſe eſſe ſubſiſtens, vel eſſe alteri inherens, quia omne tale eſt res habẽs modum eſſendi competentem ei denominatiuè, ſed nihil quod ſit purus modus eſſendi habet modum eſſendi competentem ei denominatiuè, quia tunc vnius modi eſſet alius modus, & ſic in infinitum, ergo nihil quod ſit purus modus eſſendi eſt per ſe ſubſiſtens, vel inherens, ſed eſſentialiter ipſe modus eſſendi per ſe vel inherendi aliorum quibus hæc denominatiue competunt. 17. Secundum eſt. quia nullus modus eſſendi facit compoſitionem cum re cui conuenit denominatiuè, vnde compoſitio quæ includit duos modos eſſendi, ſcilicet modum eſſendi vt in alio, & modum eſſendi vt in quo aliud quorũ primus denominatiuè competit formæ, & ſecundus materiæ non facit cum aliqua dictarum partium compoſitionem, quanuis differat aliquo modo realiter ab vtraque, quin immo tota compoſitio eſt illarum rerum quibus himodi conueniunt denominatiuè, ſcilicet materiæ & formæ. Cuius ratio eſt quia omnis talis compoſitio eſt per hoc quòd vna res inhæret alteri. Modus autem eſſendi nec per ſe ſubſiſtit nec inheret vt ſtatim probatũ eſt, quare &c. 18. Hoc etiã patet ex alio, quia ſi humanitas Chriſti dimitteretur à diuino ſuppoſito & per ſe ſubſiſteret ipſa quidem haberet aliũ modum realem eſſendi quàm prius, ſed non aliam compoſititionem. Clariſsimum etiam eſt in tactu, quia nullum tangentium eſt ſecundum ſe compoſitius quã ſi non tangeret aliud, & tamen tangere vel tangi eſt realis modus eſſendi differens aliquo modo realiter ab vtroque tangentium, cum illa poſsint manere ſoluto tactu. 19. Ex his ergo patet quòd res & ens dicuntur per prius & ſimpliciter de eſſentiis & naturis quæ ſunt ſecundum ſe quædam entia, vel quædem res formaliter, & non quia ſunt rei vel entis niſi in quibuſdam, & tunc denominatiuè & non eſſentialiter. De modis autem eſſendi cuiuſmodi ſunt reſpectus, & alij modi ſiqui ſint dicuntur ens & res per poſterius, & ſecundum quid, quia non ſunt res vel entia niſi quia ſunt entis & rei non ſolum denominatiuè ſeu concomitatiuè, ſed eſſentialiter, quia eſſe eorum eſt habitudo aliorum. 20. Veruntamen contra iſta inſtatur dupliciter. Primo contra illud quod dictum eſt quòd nec reſpectus, nec aliquis modus eſſendi habet aliquam entitatem niſi hanc quæ eſt eſſe huius vel illius, quia illud quod eſt ſolum huius vel illius, & non hoc vel illud cum nullo conſtruitur in recto, ſed in obliquo, ſed de reſpectu eſt verum dicere quòd ſit reſpectus & de modo eſt verum dicere quòd eſt modus, ergo tota entitas iſtorũ non eſt eſſe huius. Secũdo inſtatur contra illud quod dictum eſt quod nulli modo eſſendi competit quòd ſit per ſe ſubſiſtens vel alteri inherens, quia omne quod eſt, vel innitur alteri vel nõ innitur, ſed quod non innititur alteri ſubſiſtit per ſe, quod autem innitur alteri ei inhæret, ergo omne quod eſt oportet quòd ſit per ſe ſubſiſtens, vel alteri inherens cuius oppoſitum dictum eſt de modis eſſendi. 21. Ad primum iſtorum dicendum eſt per interemptionem maioris, quia conſtructio vel prædicatio in recto non arguit aliquam entitatem, alioquin non eſſet verum dicere cæcitas eſt priuatio, vel q̃ in oculo ſit cæcitas: quia cæcitas & priuatio & vniuerſaliter omnis negatio non ſunt entitates ſecundum ſe. Et conſimiliter poteſt dici quòd reſpectus eſt modus eſſendi, quanuis non ſit aliqua realitas, niſi quæ eſt eſſentialiter

*aliàs denoĩatiuè.

Sup. d. 30. q. 2. Iſtud probatur.

eſſentialiter alterius, & non ſolum concomitatiuè, modo prius expoſito. Oportet enim de entibus & non entibus, de abſolutis & reſpectibus loqui in omni caſu. & qui vellet variare naturas rerum ſecundum caſus grammaticales multum erraret.

22. Ad ſecundum dicendum quòd non omne quod innititur alteri eſt inhærens, omnis enim res innititur ſuæ cauſæ cõſeruanti, quia deſineret eſſe ſubſtracta influentia ſuæ cauſæ conſeruantis, & tamen non omnis res habens cauſam conſeruantem eſt inhærens, immo multæ ſunt per ſe ſubſiſtentes. Alio modo innititur vna res alteri vt ſuo ſubiecto & ſic omne accidens abſolutum innititur alteri, & omne tale inheret & ſolum tale. Alio modo innititur aliquid alteri ſicut ſuo fundamento ſicut omnes modi eſſendi, & tale non inhæret, quia modus eſſendi per ſe innitur ſuo fundamento ſicut modus eſſendi ad aliud, vel in alio & tamen non inhæret, quia per modum eſſendi inherentem res non diceretur formaliter per ſe ſubſiſtens, & idem eſt de aliis modis, & cauſa dicta fuit prius, quia omnis res per ſe ſubſiſtens, vel inhærens eſt res habens modum eſſendi & non eſt modus eſſendi ſolum.

23. QVANTVM ad tertium quod eſt principale quæſitum dicenda ſunt tria. Primum eſt quòd differentia eſſentiæ & relationis in diuinis non eſt purè & præciſè ſecundum rationem Secundum eſt quòd non eſt dicendum ſimpliciter & abſolutè q̃ differant realiter. Tertiũ eſt quod neceſſarium eſt dicere quò differant aliquo modo realiter ſaltem ſecundum quid & cum determinatione. Primum patet ſic, differentia quæ eſt ex natura rei circunſcripta omni operatione intellectus non eſt purè & præciſè ſecundum rationem, ſed differentia eſſentiæ & relationis eſt ex natura rei circunſcripta omni operatione intellectus, ergo talis differentia non eſt purè & præciſè ſecundum rationem. maior patet ex dictis de differentia reali & ſecundum rationem. minor probatur quia circunſcripta omni operatione intellectus noſtri adhuc in diuinis eſt talis differentia ex natura rei inter eſſentiam & relationem, quia eſſentia diuina eſt in aliquo ſuppoſito formaliter in quo non eſt quælibet relatio formaliter, verbi gratia in patre eſt eſſentia diuina formaliter in quo tamen non eſt filiatio eodem modo realiter, alioquin ſicut pater formaliter eſt deus per diuinam eſſentiam exiſtentem in eo, ſic pater eſſet formaliter filius per filiationem formaliter exiſtentem in eo & ſic periret perſonalis diſtinctio inter patrem & filium quod eſt hereſis ſabelliana. Et idem poteſt deduci de eſſentia & paternitate quæ non ſunt conſimiliter in filio, & de vtraque proprietate quæ non eſt in ſpiritu ſan. ſicut eſſentia & ſic patet minor. Sequitur ergo concluſio, ſcilicet quòd eſſentia & relatio in diuinis non differunt purè & præciſè ſecundum rationem. 24. Secundum ſic patet, quæcunque differunt realiter ſimpliciter & abſolutè, ſunt diuerſæ res quarũ vna nullo modo eſt altera, ſed eſſentia & relatio diuina non ſunt tales duæ res quarum vna nullo modo ſit altera, ergo non differunt realiter ſimpliciter & abſolutè. maior patet quia cum identitas & diuerſitas opponantur, illa quæ ſunt ſimpliciter & omnino diuerſa ſeu differentia realiter non ſunt aliquo modo idem realiter. minor ſimiliter patet ſecundum illud commune dictũ quo dicitur quòd eſſentia & relatio ſunt idem realiter quanuis non adeq̃ata & conuertibiliter, & ſic patet ſecundum.

25. Tertiũ autem neceſſario concluditur ex prædictis duobus ſic. omnis differentia quæ non eſt purè & præciſè ſecundum rationem ſed eſt ex natura rei excluſo omni actu rationis eſt aliquo modo realis, ſed differentia eſſentiæ & relationis in diuinis non eſt purè & præciſè ſecundum rationem, ſed eſt ex natura rei excluſo omni actu rationis, ergo talis differentia eſt aliquo modo realis, vtraque præmiſſarum patet ex præcedentibus. Vlterius cũ differentia talis nõ ſit dicẽda realis ſimpliciter & abſolutè (vt ſupra probatum fuit) ſequitur neceſſario quòd ſit dicenda realis ſecundum quid, & cum determinatione. Illa autem determinatio diuerſimode ponitur à diuerſis. 26. Quidã enim dicunt quòd eſſentia & relatio differunt quia non ſunt idem adequatè & conuertibiliter, nam paternitas eſt eſſentia & nihil aliud ſed, eſſentia diuina eſt paternitas & aliqua res quæ non eſt paternitas: quia eſt filiatio quæ non eſt paternitas, & ſic eſſentia eſt in plus quàm paternitas, & idem de eſſentia reſpectu filiationis & cuiuſcunque alterius relationis. 27. Alij dicunt quòd eſſentia & relatio differunt ſicut res & modus habendi rem illã, cuius modi eſſendi vel habendi entitas & conceptus quidditatiuus, non eſt q̃ ſit res alia ab eſſentia neque ſubſiſtens neque inherens, ſed quòd ſit huius, & differt hic modus ab eſſentia ex natura rei, non ſolum quòd eſſentia eſt in aliquo ſuppoſito in quo non eſt quilibet modus habendi eam, ſed etiam quia formaliter loquendo non ita propriè dicitur, quòd paternitas ſit eſſentia vel econuerſo, ſicut ſi diceretur quòd paternitas eſt modus eſſendi vel habendi eſſentiam diuinam vt à quo eſt alius per generationem, & hoc videtur dicere Damaſcenus libro primo capitulo nono vbi dicit ſic. Omnia quæcunque habet pater filij ſunt preter non generationem quæ non ſignificat ſubſtantiæ differentiam, neque dignitatem ſed modum exiſtentiæ. & capitulo. 13. dicit clarius ſic. ingenitum & genitum & proceſsibile non ſubſtantiæ ſunt ſignificatiua, ſed eius quæ adinuicem eſt habitudinis & exiſtentię modi. & Auguſtinus 7. de trinitate reputa abſurdum dicere in deo quòd ſubſtantia ſit relatio, vt infra dicetur, quare relatio propriè eſt modus habendi eſſentiam. 28. Alij dicunt quòd relatio & eſſentia differunt formaliter ex natura rei, quanuis ſint idem identicè. Vnde concedũt quòd hæc eſt vera paternitas & eſſentia identicè, ſed hæc eſt falſa paternitas eſt eſſentia formaliter, quia differunt formaliter ex natura rei, & hanc formalitatem non intelligo niſi coincidat cum altero dictorum modorum, vel includat vtrunque, quod verius credo, quia in hoc quòd dicũt quòd eſſentia & relatio ſunt idem identicè & quòd vnum verificatur realiter de alio includũt primum modum quo alij dicunt quòd ſunt idem realiter. In hoc autem quòd dicunt quòd non ſunt idem formaliter, ſed differunt formaliter ex natura rei includunt illud quod primi dicunt quòd non ſunt idem adequatè & illud quod dicunt ſecundi ſcilicet q̃ differunt ſicut res & modus habendi rem. 29. Ad cuius declarationem eſt aduertendum quôd illa inadæquatio quæ eſt inter paternitatem & eſſentiam non eſt ſicut inadæquatio quæ eſt vel eſſet inter ſortem & hominem, dato quòd homo eſſet aliquid ſingulare ſicut ſortes in plus ſe habens quàm ſortes, quemadmodum dicimus in diuinis de eſſentia & paternitate, quia inadæquatio quæ eſſet inter hominem & ſortem ſtante prædicta hypotheſi non faceret differentiam formalem, de qua loquimur, quia ſortes continetur per ſe ſub homine, & formalitas eius ſub formalitate hominis, & ob hoc ſortes eſſet formaliter homo, et per idẽ eſſet formaliter ſortes, & formaliter homo, Sed in propoſito de eſſentia diuina & paternitate non eſt ſic, quia dato quòd paternitas ſit in minus quàm eſſentia, tamen non continetur ſic per ſe ſub eſſentia ſicut ſortes ſub homine ſumpto vniuerſaliter, vel ſingulariter ſecundum ſupradictam hypotheſim, quia conceptus vnius puta relationis non includitur in conceptu alterius puta eſſentiæ. vel econuerſo ſicut conceptus hominis includitur in conceptu ſortis, ſed ſunt conceptus formaliter ſeparati & hoc prouenit ex natura rei ſecundum ſe, & non per ſolam negociationẽ noſtri intellectus, quia pater eſt formaliter pater per paternitatẽ & non per eſſentiam: alioquin non diſtingueretur formaliter à filio, & per paternitatem refertur realiter ad filium, & non per eſſentiam, & totum hoc eſt ex natura rei, propter quod licet paternitas ſit in minus quàm eſſentia, quia eſt ſpecialis modus habẽdi eſſentiam videlicet vt à quo eſt alius per generationem, tamen non ſic continetur per ſe ſub eſſentia ſicut ſortes ſub homine, ita vt ſit eadem formalitas vtriuſque etiam ex natura rei, ſed alia & alia & ideo hæc non eſt concedenda paternitas eſt formaliter eſſentia vel econuerſo, ſicut conceditur quòd ſortes eſt formaliter homo. Et cauſa eſt. quia paternitas vt paternitas, & vt relatiuè oppoſita filiationi, in quo etiam differt ex natura rei ab eſſentia quæ eidem filiationi relatiuè non opponitur, eſt mere relatio ſiue relatiuus modus eſſendi, eſſentia autem quid merè abſolutum, & ideo formalitas paternitatis vt paternitas eſt non eſt formalitas eſſentiæ vt eſſentia eſt, nec ſub ea continetur, vt inferius ſub ſuo per ſe ſuperiori, ſed ſunt formalitates ex natura rei differentes ſicut ab ſolutum à relatione & ecõuerſo. Quocunque autem prædictorum modorum dicatur quòd eſſentia & relatio diuina differant, ſiue quia non ſunt idem adæquatæ, ſiue quia differunt vt res & modus habendi rem, ſiue quia differunt formaliter, ſemper ſequitur neceſſario quòd differunt aliquo modo realiter, cum quælibet prædictarũ differẽtiarũ ſit ex natura rei circunſcripto omni actu rationis & intellectus: quanuis non ſit ſimpliciter & abſolutè dicendum quòd differant realiter propter cauſam prius aſſignatam.

30. AD rationes vtriuſque partis reſpondendum eſt prout poſsibile eſt in materia tangente fidem quæ non poteſt ad plenũ nota eſſe viatori. Cum enim primo dicitur quòd illa quorum vnum inuenitur in aliquo ſuppoſito ſine alio differũt aliquo modo realiter. Dicendum eſt quòd iſtud argumentum non probat quòd talia differant realiter ſimpliciter, & abſolute, ſed ſolum ſecundum quid, & cum determinatione, aut quia non ſunt idem adæquatè & conuertibiliter vt ibidem reſpondetur, aut quia differũt ſicut res modus & rei, aut quia differunt formaliter ex natura rei. Obiectio autẽ quæ ſubiungitur nihil aliud concludit quàm illud quod conceſſum eſt. 31. Ad ſecundum dicendum eſt quòd quælibet præmiſſarum illius ſyllogiſmi expoſitorij negãda eſt pro quanto dicit quòd eſſentia nullo modo eſt realiter differens à paternitate & filiatione, quia ſaltem differunt ſecundum quid, & cum determinatione q̃ eſt ſecundum alterum trium prædictorum modorum. Si autem argueretur ſine alio addito ſic. hæc eſſentia eſt paternitas, hæc eſſentia eſt filiatio, ergo

Scotus d. 28. & 26.

ergo filiatio eſt paternitas. Dicēdum eſſet aliter, vno modò quòd argumentum non concludit quia eſſentia diuina licet ſit quædam ſimplex natura, eſt tamen propter ſuam infinitatem communis communitate reali pluribus inter ſe differentibus ſcilicet cuilibet relationi diuinæ: propter quod ſicut in creaturis, ſi in ſubiecto poneretur terminus communis reſpectu ſuorum ſingularium nō teneret conſequētia, vt dicēdo homo eſt ſortes, homo eſt plato, ergo eſt ſortes. Sic in propoſito propter cōmunitatem realē eſſentiæ ad relationes non tenet cōſequentia, & hoc eſt ſingulare in diuinis propter infinitatem eſſentiæ diuinæ. Vel poſſet dici aliter quòd non propriè dicitur eſſentia eſt paternitas vel econuerſo proprietate formali, quia non ſunt idem formaliter, ſed paternitas eſt modus eſſendi vel habendi eſſentiam, quia quidditas, & cōceptus paternitatis vt paternitas eſt non eſt eſſe hoc ſed huius.

32. Ad tertium dicendum quòd non concludit plus niſi quòd paternitas & filiatio dicunt realitatem aliquo modo differentem ab eſſentia quod poteſt intelligi. Aut quia nō ſunt idem ad (quatè & conuertibiliter, aut quia differunt ex natura rei, ſicut res & modus, aut quia non ſunt idem formaliter. 33. Ad quartum dicendum quòd maior propoſitio habet veritatem in creaturis in quibus propter earum limitationem res vnius prædicamenti non continet rem alterius, ſed in diuinis eſſentia vel ſubſtantia propter ſuam illimitationem continet omnem rem quæ in diuinis reperiri poteſt. Vel aliter poteſt dici quòd relatio cū ſit quidditatiuè & formaliter reſpectus non eſt quidditatiuè & formaliter eſſentia, quanuis non ſit alia res neque ſubſiſtens neque inhęrens: ſed ſolus modus eſſendi, vel habendi eſſentiam, quæ non eſt formaliter hoc vel illud ſed huius vel illius. Exemplum poteſt poni de pomo quod ſi quis haberet ex ſe, & pomum idem daret alteri, habere ex ſe, & habere ex alio non ſunt alia res à pomo habito, neque ſubſiſtens, neque inhærens, nec tamen propriè diceretur quòd modus habendi pomum ex ſe vel ab alio ſit ipſum pomum, ſed eſt modus habendi pomum. Et ſimiliter relatio quæ eſt modus habendi eſſentiam diuinam vt pluries dictum eſt, non eſt propriè eſſentia & formaliter, quanuis non ſit alia res ab ea neq; ſubſiſtens, neque inhærens, quia entitas eius vel quidditas non eſt eſſe hoc vel illud, ſed eſſe huius vel illius: ſeu ad hoc vel ad illud. ſeu quomodolibet aliter: nam diffinitio eius quæ indicat quidditatem eſt ad aliud ſe habere.

34. AD rationes alterius partis ſimiliter reſpondendum eſt. Ad primam cum dicitur quòd illa quæ prædicantur de ſe inuicem in abſtracto ſunt idem realiter, poteſt reſponderi ad hoc quòd talia ſunt penitus idem realiter ſi prædicantur de ſe inuicem & de aliis adæquatè conuertibiliter: Si autē non eſt ſic ſed de aliquo reali prædicatur vnum de quo non prædicatur aliud tunc vnum eorum differt ab altero realiter hoc modo ſcilicet quòd nō ſunt idem adæquatè, & conuertibiliter, & ſic eſt de eſſentia & paternitate, quia eſſentia æqualiter prædicatur de paternitate & filiatione, & tamen vnum eorum non prædicatur de altero, & ſic non excluditur omnimoda realis differentia inter eſſentiam & relationem. Ad minorem etiam propoſitionem dicunt illi qui tenent tertium modum prius tactum, quòd licet paternitas ſit eſſentia identicè, nō tamē formaliter, & ideo formaliter differt ab ea & ex natura rei. Et idem intelligunt illi qui ponunt ſecundum modum, ſcilicet quòd relatio non eſt formaliter & propriè eſſentia ſed modus habendi eam, quamuis non ſit alia res neque ſubſiſtēs neque inhærens, quod videtur inſinuare beatus Auguſtinus 7. de trinit. cap. primo, vbi dicit quòd omnis res quæ relatiuè dicitur eſt aliquid excepto relatiuo ſeu relatione, & ex hoc concludit quòd in patre præter paternitatem eſt aliquid, ſcilicet eſſentia. Item eodem 7. cap. 4. dicit quòd non eſt idem deum eſſe & patrem eſſe, conſtat autem quòd deus deitate eſt deus, & paternitate pater, ergo ſecundum eum paternitas & deitas non ſunt idem penitus. Item idem habet Auguſt. pro inconuenienti, vt dictum fuit quòd ſubſtantia ſit relatio & tamen neceſſario ſequitur, eſſentia eſt paternitas, & paternitas eſt relatio, ergo eſſentia eſt relatio. & ſic Auguſt. videtur non admittere hanc prædicationem paternitas eſt eſſentia vel econuerſo. & videtur ſe fundare in hoc quòd paternitas nō eſt hoc vel illud, ſed huius vel illius, vnde ꝙ aliquid dicitur pater dicitur hoc vel illud ſed huius vel, illius pater enim dicitur pater filij & nihil plus ratione paternitatis. 35. Ad ſecundam rationem dicendum eſt quòd omnis res vel eſt deitas vel creatura, poteſt dici primo quòd conceſſa tota ratione ſcilicet quòd paternitas ſit diuina eſſentia, adhuc non ſequitur quin differant aliquo modo realiter, quia licet vnū ſit idem quod aliud, non tamen adæquatè & conuertibiliter. Secundo poteſt dici ꝙ ſub hac diſtributione qua dicitur omnis res non cadit paternitas vt relatio quæ vt ſic non eſt res ſed rei & tota ſua quidditas eſt vt huius vel cuius, & non vt hoc vel vt quid. vnde Aug. in ſermone de trinit. dicit quòd pater eſt id quod filius, non tamen filius, ecce quòd ſub id & quod, non compre hēditur paternitas & filiatio, & eodem modo in propoſito, & ſicut ſub id & quod & ſub re ſimpliciter non cadit relatio ita nec ſub oppoſitis, nec dicatur aliud vel alia res. Patet ergo quòd ſumere vnum ſub alio eſt fallacia figuræ dictionis mutando quod in cuius, vel hoc in huius & rem in modum rei: veruntamen quantum ad eſſe creatum vel increatum iudicandum eſt de modo rei ſecundum rem cuius eſt modus, eſſentia enim diuina cum omni ſuo modo vel relatione eſt increata, & omnis creatura cum omni modo ſuo eſt creata. 36. Ad tertiam rationem dicēdum eſt quòd in illa decretali damnamus. Reprobatur & condemnatur opinio Ioachim quantum ad duo. Quorum vnū ipſe ponebat, & aliud imponebat magiſtro ſententiarum. Ioachim enim ſicut veriſſimus arrianus, ponebat ꝙ pater & filius & ſpiritus ſanctus non ſunt vnum in eſſentia & natura niſi collectiuè ſicut multi homines ſunt vnus populus, vel multi fideles ſunt vna eccleſia, quod nitebatur probare per multas auctoritates ſacræ ſcripturæ vt patet clare intuenti textum illius decretalis. Item imponebat magiſtro ſententiarum quòd ipſe ponebat quaternitatem, quia dicebat patrem generantem & filium genitum: & ſpiritum ſanctum procedentem. Et cum hoc dicebat eſſentiam diuinam eſſe quandam ſummam rem non generantem nec genitam nec procedentem, & ita vt recitat decretalis dicebat quòd magiſter Papæ non tam trinitatem quàm quaternitatem aſtruebat in deo, videlicet tres perſonas, & illam cōmunem eſſentiam, quaſi quartam. hæc ſunt verba decretalis. Cō demnatur autem ibidem dictum eius quantum ad vtrunque prædictorum, videlicet quantum ad id quòd ponebat perſonas diuinas differre eſſentialiter, & in nulla eſſentia ſecundum numerum conuenire, & quantum ad hoc quòd dicebat. M. P. poſuiſſe quaternitatem & non ſolum trinitatem, excuſando magiſtrum. P. ꝙ non poſuit niſi trinitatē perſonarum, ſcilicet patremfilium & ſpiritum ſanctum, quarum quælibet per ſe & omnes ſimul ſuntilla ſumma res & econuerſo. Ex quo patet quòd ibi non negatur quælibet quaternitas, cum omnes doctores catholici ponāt quaternitatem relationum realium in diuinis, ſed ſolum negatur talis quaternitas qualem imponebat Ioachim magiſtro ſententiarum, & illa erat quaternitas perſonarum, quia nec aliam intelligebat, nec intelligere poterat ſecundum principia quæ tenebat, & hic eſt clarus ſenſus decretalis qui in nullo tangit quæſtionem propoſitam cum in ea nihil penitus dicatur de differentia eſſentiæ & relationis de qua quæritur eſt, ſed ſolum ibi agitur de numero perſonarum & conſubſtantialitate earum. Item ſi condemnaretur quaternitas rerum (quod tamen nuſquā legitur) non condemnaretur niſi quòd tres perſonæ & eſſentia ſunt quattuor res, quia de hoc ſolum agitur ibi, & hoc non eſſet contra conceſſa, quia non ponitur quòd eſſentia ponat innumerum rerum cū perſonis ita quòd ſit quarta res: eſſentia enim cum includatur intrinſecè in qualibet perſona non ponit innumerum cum aliqua earum, alioquin idem numero numeraretur bis, ſcilicet ſecundum ſe & vt in alio quod eſt inconueniens, & ideo tres perſonę, & vna eſſentia non ſunt quatuor res ad quem ſenſum poteſt ad plus extendi decretalis illa. Et ſi dicatur quod eſſentia non poſſet prædicare de perſona ſi relatio differret quo quo modo ab eſſentia, quia perſona includit relationem quam non includit eſſentia.

Sup. d. 13. q. 2.

Dicendum eſt quod immo, quia cum relatio quam includit perſona non ſit aliud quàm realis modus habendi eſſentiam non impedit prædicationem vnius de altero, nam ſicut verum eſt dicere quod eſſentia habita ſub tali modo eſt eſſentia & econuerſo, eſſentia eſt eſſentia ſub tali modo habita ita verum eſt dicere quod eſſentia eſt perſona & perſona eſt eſſentia. 37. Ad quartam rationem dicendum eſt, quod pluralitas illorum quorum quodlibet eſt res propriè & ſimpliciter facit compoſitionem, ſed illud quod eſt modus eſſendi ſolum cum nullo facit compoſitionem nec tollit ſimplicitatem, vt prius declaratum fuit quanuis non ſit idem conuertibiliter vel quidditatiuè, & formaliter cum re cuius eſt modus, & ſic eſt de eſſentia quæ eſt veriſsimè res & de relatione quæ eſt modus habendi eſſentiam. Et quod ita ſit patet ſpeciali ratione quia nullus fidelis dubitat quin paternitas & filiatio & proceſsio in diuinis differant realiter, & tamen non ſolum in eodem ſuppoſito non eſt compoſitio, ſed totaliter à deo & à djuinis ſecundum totum ſuum ambitum tollitur compoſitio, ergo non omnis realis differentia ſemper facit compoſitionem. Et ſi dicatur quod non omnis realis differentia facit compoſitionem, ſed tantum illa quæ eſt plurium in eodem ſuppoſito quod nō eſt in diuinis. Cōtra, pluralitas realis nō facit cōpoſitioné in aliquo ſuppoſito, niſi ꝙ talis pluralitas eſt in vna ſubſiſtētia, ſed in diuinis nō eſt niſi vnica ſubſiſtētia, ergo qua ratione realis pluralitas faceret compoſitionem in eodem ſuppoſito, eadem ratione faceret in diuinis ſecundum totum ambitum diuinorū. maior patet, quia omnis cōpoſitio eſt duorū vel pluriū quorū vnū eſt per ſe ſubſiſtēs & omnia alia ſunt ei inherētia, ita ꝙ in omni cōpoſitiōe de qua loquimur eſt dare vnū per ſe ſubſiſtens reſpectu cuius alia quæ inhærent faciunt compoſitionem cum eo & inter ſe. minor probatur per Augu. 5. de tri. cap. 4. vbi dicit quòd omnis res

ad

ad ſe ſubſiſtit quanto magis deus, & capit .5. in fine dicit quòd hoc eſt deo eſſe quod ſubſiſtere, & ita ſubſiſtere eſt abſolutum quod non plurificatur in diuinis, & ſic in diuinis non eſt niſi vna ſubſiſtentia, & hæc fuit minor. ſequitur ergo concluſio, ſcilicet quòd ſi quæcunque realis differentia faceret compoſitionem in eodem ſuppoſito, eadem ratione faceret in diuinis ſecundum totum ambitum diuinorum, quod nullus ponit.

38. Contra prædicta tamen videntur eſſe quædam auctoritates ſanctorum. Dicit enim Hilarius .8. de trini. quòd non humano modo ex compoſitis deus eſt vt in eo aliud ſit quod ab eo habetur, & aliud ſit ipſe qui habet. Item Boetius pri. de trini. ait, nihil in deo aliud præter illud quod eſt neque enim ſubiectũ fieri poteſt. Item Aug. 15. de trinit. dicit quòd ſic habetur in natura vniuſcuiuſque trium, vt qui habet hoc ſit quod habet. Et Iſidorus dicit quòd deus ſimpliciter dicitur, quia non aliud eſt ipſe, & aliud quod in ipſo eſt, ex quibus auctoritatibus videtur haberi quod nulla ſit realis differentia inter eſſentiam & relationes quas habet. 39. Ad hæc omnia & conſimilia dicendum quod omnes iſtæ auctoritates intelligũtur de abſolutis quæ nullo modo differunt ad eſſentia niſi ſecũdum rationes, relationes autẽ differunt ex natura rei ſaltem ſecundum quid & cum determinatione alicuius trium prædictorum modorum, vnde Aug. exponens. 11. de trini. illud quod ipſe & alij ſancti dicunt ait in quo ad ſemetipſum dicitur deus & non ad alterum, hoc eſt quod habet ſicut ad ſemetipſum dicitur viuus habendo vitam, & eadem vita ipſe eſt. Illa autem ſunt abſoluta in quibus ad ſemetipſum dicitur deus & non ad alterum, & hæc expoſitio non ſolum habetur expreſſè ex dicto iam allegato, ſed etiam concordat his quæ dicta ſunt prius, videlicet ꝙ relatio vt relatio eſt non eſt quod habetur vel quod inheret, quia non eſt quod ſed cuius, vnde pater inquantum pater non eſt quod nec qualis nec quantus ſed cuius, pater enim inquantum pater non eſt niſi filij, quia non eſt pater niſi filij, & ideo prędictę auctoritates non intelligũtur de relationibus. Et ſi dictę auctoritates intelligũtur de relationibus, nihilominus non ſunt contra prædeterminata, quia dato quod eſſentia ſit idem quod relatio ab eis habita, non tamen ſunt idem adęquatè & conuertibiliter, aut ſi ſunt idem idẽtice non tamen idem ſunt formaliter, quia differunt ſicut res & modus habendi rem prout in præcedentibus extitit declaratum & cum hæc differentia ſit ex natura rei circunſcripto omni actu rationis neceſſe eſt dicere ꝙ ſit aliquo modo realiter, & qui negant hoc videntur clare incidere in hæreſim ſabellianam, quia ipoſsibile eſt ſaluare quod paternitas & filiatio differãt realiter inter ſe & non differant ab eſſentia ex natura rei, & ſic realiter, in hoc quòd eſſentia eſt formaliter in qualibet perſona per quã quælibet eſt deus formaliter, & paternitas vel filiatio non eſt in qualibet perſona formaliter, alioquin quælibet perſona eſſet formaliter pater & filius, & ſic periret diſtinctio perſonarum ſicut poſuit Sabellius.

Quæſtio Secunda.

Vtrum proprietates relatiuæ ſint in eſſentia & in perſonis.

SEcundo quæritur vtrum proprietates relatiuę ſint in eſſentia & in perſonis. Et videtur quod non, quia omne quod eſt in aliquo eſt in eo ſecundum aliquem modum eſſendi in, ſed nullus illorum modorũ eſſendi in qui determinatur à philoſopho. 4. phyſicorum poteſt aſsignari vel cõuenire modo quo proprietates dicuntur eſſe in eſſentia vel in perſonis, ergo &c.

2. Item omne illud quod eſt relatio refertur, ſed eſſentia diuina non refertur, ergo ad minus in eſſentia non eſt relatio.

3. SED cõtra, quod enim in perſonis ſint relatiões patet per auctoritatem Gregorij qui dicit quod in perſonis proprietas, & in eſſentia vnitas, quod autem ſint in eſſentia probatur, quia in diuinis non ſunt niſi duo prædicamenta, ſcilicet ſubſtantia & relatio, cum ergo hæc non ſint ſeorſum oportet quòd vel ſubſtantia ſit in relatione quod eſt abſurdum dicere, vel quòd relatio ſit in ſubſtantia vel in eſſentia.

4. RESPONSIO, Videnda ſunt tria primum eſt quod proprietates ſunt tam in eſſentia quàm in perſonis. Secundum per quem modum ſunt in eis. Tertium erit in quo ſint per prius, vtrum in eſſentia an in perſonis vel econuerſo.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quod relationes ſunt in perſonis & in eſſentia. De perſonis patet dupliciter. Primo ſic, nihil conſtituitur formaliter niſi per aliquid in eo exiſtens, ſed perſonæ conſtituuntur formaliter per relationes diuinas vt probatum fuit ſupra, ergo relationes ſunt in perſonis. Secũdo ſic, nihil refertur realiter niſi per id quod eſt in ipſo, quod enim refertur ſolum per id quod eſt in altero refertur tantum ſecundum rationem, vt patet de ſcibili, ſed perſonæ diuinæ referuntur realiter, ergo in ipſis ſunt reales relationes, & hæc ratio probat generaliter de omnibus relationibus, ſed prima tantum de perſonalibus. Quod autem ſint in eſſentia patet ſic, omnis relatio eſt in ſuppoſito relato mediante aliquo abſoluto quod eſt fundamentum relationis, omnis enim modus eſſendi ſiue in ſe ſiue in alio ſiue ad aliud requirit naturam abſolutam in qua fundatur & mediante qua conueniat cuicunque conuenit, ſed in ſuppoſito diuino nihil eſt abſolutum niſi eſſentia, ergo relatio eſt in ſuppoſito diuino mediante eſſentia, ſi ſic ergo eſt in eſſentia, quia eius eſt fundamentum.

6. QVANTVM ad ſecundum, ſcilicet ad quem modum eſſendi reducatur. Sciendum ſecundum Hilarium quòd comparatio terrenorum ad diuina nulla eſt, vnde propriè loquẽdo modus quo relationes ſunt in perſonis vel in eſſentia non eſt aliquis illorum qui enumerantur à philoſopho 4. phyſicorum, reduci tamen poteſt ſecundum aliquam ſimilitudinem ſic. Modus enim quo relatio eſt in eſſentia reduci poteſt ad illum modum quo ſanitas eſt in calidis & frigidis, eſt enim in eis ſicut in fundamento, dicit enim commenſuratione eorum debitam, ſed in animali eſt ſicut in ſubiecto. poteſt & reduci ad illum modum quo forma eſt in materia quantum ad aliquid, quia quandocunque aliquid eſt cõſtitutum ex pluribus oportet quòd vnum eorum ſe habeat aliquo modo ad alterum ſicut forma ad materiam, ſed perſona cõſtituitur ex eſſentia & relatione: Et ideo ſecundum noſtrum modum intelligẽdi relatio ſe habet ad eſſentiam aliquo modo ſicut forma ad materiam, multum tamen eſt hic de diſsimilitudine.

7. De modo autem quo relatio eſt in perſona. Sciendũ quòd quędam ſunt relationes perſonales ſicut paternitas filiatio & ſpiratio paſsiua ſeu proceſsio, & hæ ſunt in perſonis ſicut rationale in homine, & omnino differentia ſpecifica in ſpecie quam conſtituit. Iſtæ enim formaliter conſtituunt perſonas & diſtinguunt. Aliæ ſunt proprietates relatiuę ſed non perſonales, vt ſpiratio communis & innaſcibilitas & hæ ſunt in perſonis modo quo accidens dicitur eſſe in ſuppoſito eo quòd tales intelliguntur aduenire ſuppoſitis iam conſtitutis, & in hoc habent aliquem modum accidentis quod aduenit rei poſt ſuum completum eſſe.

8 QVANTVM ad tertium ſciendum quòd relationes non ſunt per prius in eſſentia quàm in diuinis perſonis, neque ſecundum rem neque ſecundum rationem, non ſecũdum rem, quia ſic in diuinis nihil eſt prius aut poſterius, neque ſecundum rationem vel ſecundum modum intelligẽdi, quia impoſsibile eſt principia intrinſeca alicuius rei præintelligere vt vnita ante conſtitutum ex talibus principiis, nec econuerſo, quia conſtitutum dicit terminum vnionis eorum ex quibus conſtituitur, impoſsibile autem eſt intelligere quòd vnio ſit facta, & terminus vnionis non ſit acquiſitus nec ecõuerſo, ſed relatio & eſſentia ſunt conſtituẽtia perſonam, ergo impoſsibile eſt præintelligere relationem in eſſentia antequam intelligatur perſona conſtituta: ſed neceſſario ſimul intelligitur vtrunque. Vel poteſt ſic formari ratio, impoſsibile eſt quod aliqua intelligantur vt vnita & non intelligatur ex eis factum aliquod vnum, quia omnis vnio tendit ad vnum propter quod non terminatur niſi habito vno, ſed quicunque intelligit relationem in eſſentia intelligit relationem & eſſentiam vt vnita, ergo neceſſario ſimul intelligit aliquid vnum conſtitutum ex eis, illud autem non eſt niſi perſona, quare &c. Et declaratur hoc per ſimile: ſicut enim in materialibus ſuppoſitũ dicit aliquid cõſtitutum ex materia & forma. ſic in diuinis perſona dicit quid conſtitutum ex eſſentia & proprietate relatiua quaſi ex materia & forma, ſed impoſsibile eſt intelligere formam in materia niſi cointelligendo conſtitutum, nec conſtitutum niſi cointelligendo partes in conſtituto, quare &c. minor declaratur quia impoſsibile eſt intelligere compoſitionem niſi intelligendo compoſitum, nec compoſitum niſi intelligẽdo in ipſo partes quarum vnione ipſum eſt compoſitum, ideo &c. Notandum quod ſi relatio cum ſuo fundamento aduenireꝛ ſuppoſito iam conſtituto vt in creaturis, tũc relatio prius eſſet in fundamento quàm in ſuppoſito.

9. AD primum argumentum patet ſolutio ex dictis. 10. Ad ſecundum dicendum quod omne illud in quo eſt relatio ſicut in ſuppoſito relato illud refertur, non autem illud in quo eſt tantum vt in fundamento, relationes autem ſunt in eſſentia ſicut in fundamento ſolum, in perſonis autem ſunt ſicut in ſuppoſitis, & ideo ſolæ perſonæ referuntur & per conſequens diſtinguntur nõ autem eſſentia, & hoc eſt quod dicit Damaſcenus quod proprietates ſunt caractheriſticæ, id eſt, determinatiuę & diſtinctiuę hypoſthaſeos, id eſt, perſonarum non autem eſſentiæ.

Diſtinctio. XXXIIII.

Sententia huius diſtinctionis in generali & ſpeciali.

PRædictis autem adiiciendum. Superius magiſter comparauit proprietates ad eſſentiam & perſonas, hic verò comparat eſſentiam & perſonas adinuicem. Et diuiditur in tres. Primo determinat ſuum intentum. Secundo incidenter determinat de nominibus tranſlatiuis. Tertio imponit tractatui de trinitate & vnitate ad finē. Secunda ibi: Præterea ſciendum eſt. Tertia ibi, de ſacramēto vnitatis. Prima diuiditur in quatuor. Primo comparat eſſentiam & perſonam quantum ad identitatem. Secundo quantum ad prædicandi modum. Tertio ſubiūgit quo modo communia in diuinis poſſunt appropriari, & ponit appropriationis rationē. Quarto incidenter determinat de quodam nomine cōmuni, Secūda ibi, hic cōſiderādū. Tertia ibi: Ex prædictis conſtat. Quarta ibi: ſed non eſt prætermittendū. Prima diuiditur in tres. Primo ponit quorundam errorem. Secundo cōfirmat. Tertio ſoluit. Secunda ibi, ſi enim inquiunt. Tertia ibi, hic quidam dicunt. Et vltima diuiditur in tres. Primo reſpondet ad auctoritatem. Secundo reſponſionem confirmat. Tertio reſpondet ad rationem in contrarium adductam. Secunda ibi non ergo ſecundum corporalem. Tertia ibi, nec tamen differentem. Hæc eſt diuiſio litteræ in generali.

2. IN ſpeciali verò ſic procedit & proponit primo quòd quidam dixerunt eſſentiam & perſonam non eſſe idem. Poſtea confirmat hoc dictum, ſi enim eadem eſſentia eſſet pater & filius, ergo eadem res generat & generatur. ad hæc facit auctoritas Hilarij dicentis quòd res naturæ & natura non ſunt eadem vel idē, ſed diuina perſona eſt res naturæ, eſſentia autem dicitur ipſa natura, ergo differunt. Reſpondet quòd verbum Hilarij eſt intelligendum in creaturis non in diuinis. Poſtea confirmat hæc in diuinis ſecundum Hilarium res naturæ idem eſt quod natura ſcilicet natura ad exiſtens res naturæ pater & filius eſt ipſa diuina natura. ipſe enim Hilarius dicit quòd deus non eſt aliud ab his quæ ſibi inſunt, id eſt, ab attributis & perſonis, eſt tamen aliud ab his quæ ſibi non inſunt, id eſt, à creaturis. Deinde reſpondet ad rationem dicens quòd ſecundum rationem eſſentiæ & hypoſthaſis differunt, & quòd generans & generatum conueniunt in ſubſtātia non tamen in perſonalitate. Poſtea quærit cum tres perſonę dicuntur vna eſſentia & vnus deus vtrum ſicut dicitur vna eſſentia trium perſonarum & tres tamen perſonæ vnius eſſentię ita poſſet dici vnus deus trium perſonarum vel tres perſonæ vnius dei. Et reſpondet quòd non, quia ſic ſignificatur deus in aliqua habitudine principij reſpectu perſonarum, nec eſt ſimile de eſſentia quia eſt alius modus ſignificandi nomine dei, & alius nomine eſſentię. Poſtea ſubdit quòd potentia, ſapientia, bonitas, ſunt communia in diuinis appropriantur tamen aliquibus perſonis, potentia enim appropriatur patri, quia in creaturis patres ſolēt eſſe infirmi, ſapientia appropriatur filio, quia in creaturis propter iuuentutem ſolent eſſe ignorātes. Bonitas vero appropriatur ſpiritui ſancto, quia ſpiritus inflammationem & tumorem dicit in creaturis, vnde per contrarium hoc dicitur in diuinis. Poſtea dicit quòd hoc nomen homouſion ab antiquis primo fuit conceſſum, tandem propter malum intellectum fuit damnatum, ſed finaliter propter veritatem rei fuit receptum. Poſtea dicit quòd de nominibus tranſlatiuis non vult aliquid dicere, niſi quòd aſsignata eſt ratio ſecundum quam transferri videntur. Vltimo dicit ſe inſufficienter determinaſſe de ſacramento trinitatis & vnitatis diuinæ. &c.

Quæſtio Prima.

Vtrum ſuppoſitum & natura differant realiter in creaturis.

Caiet. 3. q. 4. ar. 2. Henr. quod. 4. q. 3. cap. 3. d. 5. q. 3.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur de tribus principaliter. Primum eſt de comparatione perſonæ ad eſſentiam diuinam. Secūdum eſt vtrū cōuenienter dicatur q̄ ſint tres perſonæ vnius eſſentiæ. Tertiū eſt de nominibus trāſlatiuis. Quantum ad primum ſciendum eſt quòd cum perſona comparetur ad eſſentiam ſicut ſuppoſitum ad naturam. Primo quæritur de comparatione ſuppoſiti ad naturam in creaturis quæ ſunt nobis notiores. Et ſecundo de comparatione perſonæ ad eſſentiam in diuinis. Ad primum ſic proceditur & arguitur quòd ſuppoſitum & natura differant realiter in creaturis, quia illa quorum vni attribuitur aliquid reale quod non attribuitur alteri differunt realiter, ſed natura & ſuppoſitū in creaturis ſunt huiuſmodi, quia ſuppoſito attribuitur agere non autem naturę, ergo differunt realiter. 2. Item filius dei aſſumpſit humanam naturam & non aſſumpſit humanum ſuppoſitum, ergo non ſunt idem ſuppoſitum & natura. 3. Item ſuppoſitum & natura ſe habent ſicut habens & habitum, homo enim ſignificat vt habēs humanitatem, & humanitas vt quod habetur, ſed in ſolo deo ſunt idem quod habet & quod habetur non autem in creaturis, ergo in ſolo deo idē ſunt ſuppoſitum & natura, non autē in creaturis. 4. IN contrarium arguitur, quia idem importatur per nomen hominis & eius diffinitionem, ſed per diffinitionem hominis non importatur niſi quidditas & natura (quia diffinitio indicat quid eſt res) quid autem quærit de quidditate, ergo ſola quidditas vel natura importatur per nomen hominis quod eſt nomen ſuppoſiti.

5. RESPONSIO. notandum quòd ſuppoſitum & natura poſſunt accipi dupliciter. Vno modo vt ſuppoſitum concretum dicatur, vt homo vel hic homo, & natura dicatur abſtractum vt humanitas vel hæc humanitas, & hoc modo quærere quomodo ſe habeat ſuppoſitum ad naturam eſt quærere quomodo ſe habeat quidditas ad id cuius eſt ſiue ad habens quidditatem. Alio modo poſſunt accipi ſic vt ſuppoſitum dicatur ſingulare (vt hic homo vel hæc humanitas) & natura dicatur quid commune vel vniuerſale, vt homo vel humanitas, & ſic quærere quid addit ſuppoſitum ſuper naturam eſt quærere de principio indiuiduationis.

6. QVANTVM ad primum articulum ſolum tractabitur nunc quæſtio, quia quantum ad ſecundum tractabitur in ſecūdo lib. de materia. Quantum ergo ad primum ſciendum eſt quòd de comparatione ſuppoſiti ad naturam accipiendo ſuppoſitum pro concreto vt hominem, & naturam pro abſtracto vt humanitatem vtrum ſint idem an non, ſunt plures modi dicendi. d. 2. q. 1. Vnus eſt quòd ſuppoſitum differt realiter à natura, quia intendit in ſe realiter aliquid quòd differt realiter à natura ſcilicet eſſe, & alia accidentia quæ ſunt extra rationem naturæ, & hoc declarant dupliciter. Vno modo per dictum Ariſtotelis in 7. metaphyſicæ qui dicit quòd in dictis per ſe ſunt idem realiter quidditas & habens quidditatem non autem in dictis ſecundum accidens. Ex quo volunt accipere quòd in omni natura cui poteſt aliquid accidere extra rationem eius exiſtens, differt realiter ſuppoſitum & natura, quia in ratione ſuppoſiti non ſolum includitur natura, aut illa quæ ad rationē naturæ & ſpeciei pertinēt, ſed etiā illa quæ accidūt naturę in ſuppoſito, & quia in omni re creata eſt aliquod accidēs qđ nō ptinet ad rationē ſpeciei & naturę, ptinet ad ſuppoſitū, ideo in oī re creata differūt realiter ſuppoſitū & natura. Secundo declaratur idē, qa ſi ſuppoſitū eſſet idē realiter cū natura in creaturis tūc abſtractū p̄dicaretur de cōcreto dicēdo hō eſt humanitas, hoc autē non dicimus, ergo &c. 7. Sed iſtud nō videtur verum, quia ſi ſuppoſitum includeret in ſe intrinſece aliquid quod accideret naturę ſiue illud ſit eſſe (ſi tamen eſſe ſit accidēs) ſiue quodcunque aliud accidens tunc homo quod eſt nomē ſuppoſiti vt nunc loquimur de ſuppoſito, nō eſſet tantum in genere ſubſtantiæ ſed in pluribus quemadmodum homo albus, nec eſſet vnum per ſe, nec ens per ſe cum per idem ſit aliquod ens & vnū, nec eius eſſet per ſe diffinitio quæ omnia ſunt inconuenientia.

Secundo, quia dictum philoſophi quod aſſumunt pro ſe non eſt pro eis, ſed potius contra eos, non enim vocat philoſophus dictum per accidens omne ſuppoſitum in quo præter naturam & quidditatem eſt aliquòd accidens, ſed illud quod includit res diuerſorum prædicamētorum vt homo albus, illud autem quod includit ſolum rem prædicamenti ſubſtantiæ vocat dictum ſecundū ſe vt hominem aut equum quibus tamen multa accidunt, & ideo non eſt intentio Ariſtot. quòd in omni natura cui aliquid poteſt accidere differant ſuppoſitum & natura, vtrum autem vnum prędicetur de altero concretum ſcilicet de ad abſtracto vel econuerſo an non dicetur poſtea. 8. Alius modus dicendi eſt quòd ſuppoſitum & natura differunt realiter non per hoc q̄ nomen ſuppoſiti ſignificet præter naturam aliquod accidens naturę, quia tunc non eſſet ens per ſe vnius generis, nec ſolam naturam, quia tunc non differret realiter à natura, ſed quia addit ſupernaturam quendam modum quem contrahit natura ex hoc quòd ſubeſt ipſi eſſe & reliquis accidentibus, qui modus licet non ſit alia res à natura per ipſum, tamen differt ſuppoſitum realiter à natura, & natura cum modo q̄ eſt ſuppoſitū à ſe ipſa ſine modo illo quæ vt ſic abſolutè eſt nātura. declarant autem hoc per ſimile, quia materia ex coniunctione ſui cum quantitate contrahit quendam modum (ſcilicet quòd ſit extenſa) per quem differt realiter à ſe ipſa non extenſa, extenſum enim & non extenſum realiter differunt, & tamen materia extenſa non addit ſuper materiam

riam aliquam rem non quantitatem, quia præter quantitatem eſt in eſſentia materiæ derelicta quædam extenſio, quæ licet non ſit in materia niſi ad præſentiam quantitatis, tamen non eſt ipſa quantitas, ſed eſt quædam diuerſificatio materiæ in eſſentia ſua, conſtat enim quòd ſub alia & alia parte quantitatis eſt alia & alia pars materiæ quo ad eſſentiam materiæ, quod non eſſet niſi præter eſſentiam quantitatis eſſet in materia quædam extenſio ſecundum quam haberet partem & partem: vt ſic ſecundum diuerſas partes eſſentiæ poſſet ſubiici diuerſis partibus quantitatis, cũ ergo ille modus non ſit quantitas & fortiori ratione non ſit res alterius prædicamenti, patet quia ille modus nõ addit ſuper materiam aliquam rem, & tamen facit eam differre à ſe ipſa abſolutè ſumpta & ſine tali modo, & ſimiliter in omni natura relinquitur aliquis modus ex coniunctione ſui ad ſua accidentia, qui modus cum natura pertinet ad rationem ſuppoſiti & non ad rationem naturæ, ratione cuius differunt realiter ſuppoſitum & natura, licet ille modus non addat ſuper naturam rem aliquam. Rationes probantes hanc concluſionem adductæ ſunt arguendo ad quæſtionem. 9. Hæc autem poſitio deficit in multis. Primo quia dicit ſuppoſitum differre realiter à natura & non per aliquã rem, quia ſicut ſe habet differens ratione ad rationem ita ſe habet differens realiter ad rẽ, ſed impoſsibile eſt quòd aliquid differat ab alio ratione niſi ſit alia ratio vel includat aliam rationẽ, ergo impoſsibile eſt quòd aliquid differat ab alio realiter niſi ſit alia res vel habens ſeu includens aliam rem. 10. Secundo deficit in hoc quòd ponit quòd natura contrahit quendam modum ex vnione ſui cum accidentibus hoc enim non eſt verũ. aliter enim perficit agens ſuum paſſum, & aliter forma ſuũ ſubiectum. agens enim perficit ſuum paſſum non per ſe ipſum ſed per aliquid immiſſum quod eſt forma quæ eſt terminus actionis, ſed forma perficit ſubiectum per ſe ipſam immediate & non per aliquid immiſſum, albedo enim perficit corpus per ſe ipſam qua perfectione dicitur album & præter ipſam nihil aliud redundat in ſubiecto, & ſimiliter eſt in omnibus formis accidentalibus. Ex hoc ſic arguitur. ex perfectione ſubiecti per formam nihil redũdat præter formam, ſed natura perficitur ſuis accidentibus tanquam ſubiectum per formas, ergo ex tali perfectione vel vnione nihil redundat nec res nec modus. Eſt tam intelligẽdum quòd ex vnione formæ ſubſtantialis cum materia bene redundant in compoſito quantates & paſsiones, ſed in materia quæ eſt ſubiectum formæ ſecundum ſe nihil redundat præter formam, & eodem modo in toto ex natura & ſuis accidẽtibus. Vnde poteſt aliquid redundare quod non eſt conditio ſolius naturæ ſed compoſiti ex natura & accidente, ſicut eſſe figuratum redundat in natura ex quantitate, ſed illud non eſt immediata conditio naturæ ſed quantitatis vel totius compoſiti, & ſic verum eſt vniuerſaliter quòd ex eo quòd perficit vt forma nihil redundat præter formam quòd ſit conditio ſubiecti quod perficitur per formam quaſi magis intrinſecum ſubiecto quàm ſit forma vt iſti imaginantur de de quodam modo derelicto & cauſato in natura ex vnione eius ad quantitatem & ad alia accidentia, qui modus eſt quædam diuerſificatio naturæ in ſua eſſentia vt dicũt. 11. Tertio deficit in hoc quòd dicit quòd talis modus pertinet ad rationẽ ſuppoſiti, quia prius eſt intelligere naturam ſubeſſe ſuis accidentibus quàm ſequatur talis modus.* quia contrahitur ex vnione naturæ cũ accidentibus, ſed ſuppoſitũ in genere ſubſtãtię vel natura ſuo ſubſiſtens quæ non ſubſiſtit niſi in ſuppoſito præintelligitur talis (ſcilicet ſubſiſtens) antequam intelligatur ſubeſſe ſuis accidentibus, quia ſubſiſtere competit ſibi ex ſe, ergo ſuppoſitum vel natura ſubſiſtens præintelligitur illi modo qui contrahitur ex vnione naturæ cum accidentibus, ſed poſterius nõ eſt de ratione prioris, ergo talis modus non eſt de ratione ſuppoſiti. 12. Quarto quòd illud quod eſt completiuum & formale in conſtitutione rei denominat rem illam, ſicut à relatione quæ eſt formalis & cõpletiua in conſtitutione ſuppoſitorum diuinorum dicuntur ſuppoſita diuina relata, ſed ſecundum iſtos talis modus eſt formalis & cõpletiuus in cõſtitutione ſuppoſitorum creatorũ, ergo omnia ſuppoſita creata debent denominari à tali modo modalia, quod eſt inconueniens. 13. Quinto, quia ſecundum opinionẽ iſtã ſequitur quod humana natura in Chriſto ſit ſuppoſitum, quia ipſa eſt affecta ſuis accidentibus ex qua affectione reſultat modus qui cum natura conſtituitur ratio ſuppoſiti vt dicunt hoc autem eſt inconueniens, ergo &c. 14. Alius modus dicendi eſt quòd ſuppoſitum realiter differt à natura, quia præter naturam includit modum realem non quidem cauſatum ex vnione naturæ cum accidẽtibus vt dicũt præcedẽs opinio ſed modus qui competit naturæ ex ſe ſi ſibi relinquatur, & iſte modus eſt modus p ſe ſubſiſtendi qui includitur in ratione ſuppoſiti & nõ in ratione naturæ: ſuppoſitũ enim dicit qd per ſe ſubſiſtens, non autem natura, & hic modus ſi ponatur eſſe res iuxta illud quod dictum eſt in præcedente diſtinctione, tunc hæc opinio euadit omnia inconuenientia præcedentis opinionis excepto quarto quod non eſt magnum, dato enim quòd ſuppoſita creata dicerentur modalia non eſſet multum curandũ dũmodo conſtaret de re. Item non euadit illud inconueniens quod adductum eſt contra primã opinionem, videlicet quòd ſuppoſitum non eſſet vnum per ſe, ſed ſolum per accidẽs. 15. Nihilominus alius modus dicendi quem credo veriorẽ ſcilicet qꝙ ſuppoſitũ & natura (hoc eſt concretũ & abſtractũ) ſiue accepta in vniuerſali vt homo & humanitas, ſiue in ſingulari vt hic homo vel hæc humanitas non important aliud de principali ſignificato ſed idem penitus, ex modo tamen ſignificandi ſuppoſitum ſeu concretũ aliquid connotat quod non connotat natura. Primũ patet dupliciter. Primo ſic, non plus differt concretum & abſtractum in prędicamento ſubſtantiæ quàm in prædicamento accidentis, ſed in prædicamento accidentis concretum & abſtractum penitus idẽ ſignificant vt album & albedo, album enim ſolam qualitatem ſignificat ſicut albedo, vt dicitur in prædicamẽtis, ergo in prædicamento ſubſtantiæ concretum & abſtractum (vt homo & humanitas) penitus idem ſignificant. Secundo patet idem per rationem adductam prius ad quæſtionem, videlicet quòd idem ſignificatur per nomen hominis & per eius diffinitionem. 19. Secundum patet, ſcilicet quòd concretum ſeu ſuppoſitũ de ſuo modo ſignificandi aliquid connotet quod non connotat natura ſeu abſtractum, abſtractum enim ſignificat naturam ſecundum ſe abſque habitudine ad aliquid aliud, & ideo ex ſuo modo ſignificandi nihil connotat præter naturam: concretum autẽ ſignificat per modum habentis naturam vt homo habens humanitatem, & albus habens albedinem, & quia habens naturam eſt quandoque realiter diuerſum à natura ſicut homo habens albedinem eſt aliquid realiter diuerſum ab albedine, ſequitur quòd concretum ex ſuo modo connotandi connotat aliquid quod quandoque eſt realiter diuerſum à forma importata per abſtractum vt in exemplo poſito de albo, quandoque autem non, vt poſtea patebit, quia quandoque non eſt realiter diuerſum quod habet, & quòd habetur, differenter autem importatur per concretum forma quæ principaliter ſignificatur & habens formam quod connotatur ex modo connotandi, quia vt patet reſoluendo nomen concretum habens formam importatur in recto, forma autem in obliquo vt album habens albedinem. 17. Et ex hoc ſequuntur duo. Vnum eſt quod in concretis accidentalibus in quibus habens formam realiter differt à forma, concretum non poteſt prædicari de ſuo abſtracto vt dicendo albedo eſt alba vel econuerſo album eſt albedo cuius ratio eſt, quia illud ſubijcitur vel prædicatur quod importatur per terminum in recto non autem id quod importatur in obliquo, ſed eſt determinatio prædicati vel ſubiecti, ſed per concretum importatur habens formam in recto, forma autem in obliquo, ergo vbi terminus concretus ſubiicitur vel prædicatur oportet qꝙ directè verificetur propoſitio pro habente formam, ſed inconcretis accidentalibus habens formam nõ eſt idem realiter cum forma, ergo in talibus abſtractum quod eſt nomen formæ non prædicatur de concreto quod eſt nomen habentis formam nec econuerſo. 18. Secundum quod ſequitur eſt quòd cõcretum directè ſupponat pro habente formam & non pro forma habita, illud autẽ quod habet rationẽ partis vel inhærẽtis vel alteri innitẽtis habet rationẽ habiti, & nõ habens ideo tali nõ cõuenit nomẽ cõcretũ, ꝓpter quod natura humana ī Chriſto, quia eſt alteri innitens & habita non dicitur homo ſed humanitas, nec filius dei dicitur aſſumpſiſſe hominem ſed humanitatem, hic etiam non prædicatur concretum de abſtracto nec econuerſo, non enim bene dicitur demonſtrato Chriſto hic homo eſt ſua humanitas, qnia habens humanitatem eſt realiter aliud ab humanitate, quia illud eſt ſuppoſitum diuinum, in Chriſto enim humanitas degenerat in accidens quantum ad hoc non conſtituit ſuppoſitum propriũ, ſicut nec accidentia. Sed in ſuppoſitis creatis poteſt ne concretum prædicari de abſtracto vel ſuppoſitum de natura? non video quare non, loquendo de concretis & abſtractis ſubſtantialibus, vt ſunt homo & humanitas quia in talibus non videtur aliquid ſubſiſtens aliud à natura quod poſsit habere naturam, ſed ſunt penitus idem re habens & habitum, propter quod poſſunt de ſeinuicem prædicari prædicatione quæ eſt per identitatem quæ licet non ſit propria, quia non eſt formalis non tamen eſt falſa. 19. Sed circa hoc dicunt quidam qꝙ ſemper eſt falſa homo eſt humanitas, quia cum homo ſupponat pro ſubſiſtente habente humanitatem, non ſolum autem poteſt dici humana natura in homine eſſe ſubſiſtens, ſed etiam aggregatũ ex humana natura & aliis, puta quantitate & qualitate, licet enim quantitas non ſubſiſtat, tamen compoſitum ex humanitate & quantitate ſubſiſtit, ideo quia homo ex modo ſignificandi poteſt ſimul importare cum humanitate aliquid aliud, propter hoc de homine non poteſt verificari humanitas niſi cum expoſitione, vt ſi diceretur quòd illud ſubſiſtens habens humanitatem cui præciſè circunſcripto quocunque alio cõpetit ſubſiſtere

*alias qui

ſup. d. 8. q. 2.

Vide th. 3 q. 2. ar. 3.

ſiſtere eſt humanitas. 20. Sed iſtud non valet quia arguam ſic ex datis, illud ſubſiſtens habens humanitatem cui præciſe circunſcripto quocunque alio competit ſubſiſtere eſt humanitas,ſed homo ex ſignificato & modo ſignificandi nihil importat niſi illud ſubſiſtens quod habet humanitaté & quod circunſcripto quocunque alio ſubſiſteret,ergo abſolute & vniuerſaliter in ſuppoſitis creatis duntaxat verum eſt dicere quòd homo eſt humanitas.maior patet ex dictis eorum.minor probatur,quia nomine hominis non importatur nec ex ſignificato, nec ex modo connotandi, niſi ſubſiſtens habens humanitatem ſicut nomine albi non importatur niſi habens albedinem, vniuerſaliter concretum nihil importat niſi formam: & ſubiectum ſiue ſuppoſitum habens formam, illud ergo non importatur per nomen hominis nec ex ſignificato nec ex modo connotandi quo circumſcripto eſt dare ſubſiſtens habens humanitatem,ſed circumſcripta quantitate & quocunque alio remanente,humana natura ſibi derelicta ſecundum curſum naturæ, eſt dare in homine ſubſiſtens habens humanitatem ſecundum noſtrum modum intelligendi, ergo &c. 21. Itẽ quantitas non intelligitur in ſubſiſtente habente humanitatẽ niſi præintellecta in eo humanitate, ſed quicquid eſt de intellectu ſubſiſtentis habentis humanitatem præintelligitur aut neceſſario ſimul intelligitur cum humanitate,quare &c.

22. Item ſecundum iſtos hæc eſt vera deus eſt deitas,& tamen deus dicit ſubſiſtens habens deitatem in quo ſubſiſtente eſt humanitas de qua nõ poteſt verificari deitas, ergo ſimiliter hæc erit vera in creaturis homo eſt humanitas, licet in homine ſit quantitas vel aliquid aliud quod non eſt humanitas. 23. Et ſi dicatur quòd ex humanitate & deitate non fit vnum per compoſitionem ſicut ex humanitate & quantitate:propter quod cõcretum quod eſt deus non ſupponit pro aggregato ex ſuppoſito diuino & humanitate ſicut homo pro compoſito ex humanitate & quantitate, ſed ſupponit tantum pro ſubſiſtente quod eſt perſona diuina & ipſa deitas. 24. Hoc nihil eſt: quia conſtat q; hoc nomẽ deus ſupponit pro aggregato ex perſona diuina & humanitate. alioquin non verificaremus iſtas propoſitiones deus fuit natus,paſſus,mortuus,& huiuſmodi: vnde manifeſte falſum aſſumunt iſti. Quæcunque enim ſunt vnum ſecundum ſuppoſitum ſiue per compoſitionem ſiue alio modo terminus concretus reddat pro eis locutionem veram, patet ergo qualiter ſe habeant ſuppoſitum & natura accipiendo ſuppoſitum pro concreto, & naturam pro abſtracto.

25. AD rationes ſecundæ opinionis quæ etiam ſunt rationes principales in arguendo ad concluſionem. Reſpondendum eſt ad primam quòd ſuppoſitum dicitur agere & non natura, non propter realem diuerſitatem ſuppoſiti & naturę, ſed quia ſuppoſitum ſignificatur vt quid eſt. Natura autẽ magis vt quo aut quid eſt,& quia agere correſpondet ei quod eſt eſſe,ideo ſuppoſito attribuitur actio tanquam ei quod agit,ſed naturæ tanquam ei quo agens agit, vtrunque tamen realiter agit æque vnum ſicut alterum,quia non ſunt duo ſed vnum quanuis ſecundum modum loquendi magis attribuatur vni quàm alteri propter diuerſum modum ſignificandi. 26. Ad ſecundum dicendum quòd natura humana in Chriſto eſt natura & non ſuppoſitum nõ propter hoc quòd natura & ſuppoſitum vel concretum & abſtractum important diuerſa de principali ſignificato, ſed quia concretum ex modo ſignificandi intelligitur vt habens, quod autem innititur alteri non eſt habens vt ſic,ſed potius habitum,propter quod natura humana in Chriſto non dicitur homo ſed humanitas.

27. Ad tertium dicendum quòd in nulla creatura ſunt idem vniuerſaliter habens & quod habetur,quia in omni creatura præter ſuppoſitum & naturam ſunt aliqua quæ realiter differunt ab vtroque,nihil tamen prohibet quin in creatura ſit aliquod habitũ quod non differt realiter ab habente ſicut diximus de ſuppoſito & natura. 28. Ad illud quod dicunt de materia extẽſa quòd differt realiter à ſe ipſa non extenſa, & tamen non includit aliam rem ſed quendam modum contractum, Dicendum quòd falſum eſt, materia enim extenſa dicit compoſitum ex materia & extenſione quæ eſt eſſentialiter quantitas in quo compoſito materia eſt ſubiectum & quantitas eſt ipſa formalis extenſio ita quòd non eſt alia extenſio materię & quantitatis ſed tantum vna, quia extenſio quæ eſt materię vt ſubiecti eſt quantitatis vt formæ quæ eſt eſſentialiter id ipſum,& quòd arguitur contra hoc quia ſub alia & alia parte quantitatis eſt alia & alia pars materiæ. Dicendum quòd aut loquimur de materia quæ ſubeſt quantitati in diuerſis ſecundum ſuppoſitum,aut de materia vt ſubeſt diuerſis partibus eiuſdem quantitatis ſecũdum numerum:ſi primo modo ſic dicendum eſt quòd in diſtinctis ſecundum ſuppoſitum alia materia eſt ſub vna quantitate, & alia ſub alia,neutra tamen habet extenſionem præter illam quę eſt ſua quãtitas. differunt enim hæ duæ materiæ ſicut duo indiuidua eiuſdem ſpeciei & non ſicut partes eiuſdem materiæ ſecundum numerum, & ſi vocentur partes materiæ, tamen talis partialitas non arguit aliquam extenſionem,in toto nec in partibus, aliàs duæ animæ ſeparatæ quæ ſunt indiuidua vnius ſpeciei,ſicut duæ materiæ ſunt indiuidua vnius ſpeciei,eſſent extenſæ, quod falſum eſt,& ſi eſſet natura materiæ quod poſſet eſſe ſine quantitate ſicut anima,poſſent eſſe duæ materiæ non extenſę quæ eſſent partes vnius materiæ ſicut duo indiuidua ſunt partes vnius ſpeciei,patet ergo quòd materiam habere plures partes hoc modo quæ ſubſint pluribus quantitatibus diſtinctis ſecundum ſuppoſitum,non arguit in materia ſecũdum ſe aliquam extenſionem præter quãtitatem quæ ei aduenit, & eſt ſua extenſio.Si verò loquamur de materia vt ſubeſt diuerſis partibus eiuſdem quantitatis ſecundum numerum adhuc non oportet quòd præter quantitatem ſit in materia aliqua extenſio ſecundum quam habeat plures partes quæ ſubiiciantur pluribus partibus quantitatis,immò ſecundũ iſtos non eſt poſsibile ſi bene conſiderentur dicta eorum, quantitas enim non præexigit in materia illud quod ipſa facit aut quod ad ipſam conſequitur, ſed ſecũdum iſtos illa extenſio quam ponunt in materia præter quantitatem fit ex quantitate,vel ſequitur ad quantitatem.contrahitur enim vt dicunt ex vnione quantitatis ad materiam: ergo talis extenſio in materia nullo modo exigitur à quantitate vt per eam materia habeat diuerſas partes quę ſubiiciantur diuerſis partibus eiuſdem quantitatis: ergo nunquam materia habet diuerſas partes quæ ſubiiciuntur diuerſis partibus eiuſdem quantitatis ſecundum numerum. Dicendũ quòd non, nunc enim loquimur de partialitate & totalitate extenſiua quam non habet materia,niſi includendo quantitatem quæ eſt extenſio & totalitas vel partialitas de qua loquimur:materia ergo ſubeſt quãtitati realiter à quantitate differens, ſed tota materia non ſubeſt toti quantitati, nec partes materiæ partibus quantitatis, ſed potius materia cum totalitate quantitatis dicitur tota,& cum parte vel partialitate quãtitatis dicitur pars,quia totalitas & partialitas quæ eſt quantitatis eſſentialiter eſt materię ſubiectiuè & nulla alia,& ſic ſunt eędem partes quantitatis & materiæ & non aliæ, quia quæ ſunt partes quantitatis in ſe ſunt partes materię vt ſubiecti,& materiæ quantæ ſunt vt aggregati vel compoſiti,& iſtud magis patet vocando quantitatem totalitatem & partialitatem materiæ ſicut verè eſt.

Diſſoluit ea quę habentur nume. 8.

Vide ſup. d. 8. q4.

Quæſtio Secunda.

Vtrum perſona in diuinis ſit idem quod eſſentia.

Thom. 1. q. 39. ar. 1.

POſtea quęritur vtrum perſona in diuinis ſit idem quod eſſentia. Et videtur quòd ſic,quia ſecundũ Boetium,in diuinis idem eſt quod eſt & quo eſt, ſed quod eſt,eſt ſuppoſitũ vel perſona, quo eſt,eſt eſſentia,ergo &c. 2. Ad idem eſt quod dicit magiſter in litera.

3. IN contrarium arguitur,quia impoſsibile eſt quòd per idem re differat aliquid ab alio realiter & conueniat cum eodem, quia eiuſdem non ſunt oppoſiti effectus:ſed perſona conuenit cũ perſona,vt pater cum filio in eſſentia: differt autem in perſona: ergo impoſsibile eſt quòd perſona & eſſentia ſint omnino idem re.

4. RESPONSIO,cum perſona diuina ſit aliquid conſtitutum ex eſſentia diuina & relatione tota differentia perſonæ ab eſſentia quam includit eſt ratione relationis, & ideo ſicut relatio diuina differt ab eſſentia,ſic perſona diuina differt ab eſſentia ratione relationis:qualiter autem differant eſſentia, & relatio in diuinis dictum fuit in præcedente diſtinctione,videlicet quòd differunt ex natura rei,quia non ſunt idem adęquate & conuertibiliter,vel quia differũt ſicut res & modus habendi rem, vel quia licet ſint idem identicè, non ſunt tamen idem formaliter quimodus includit duos primos modos ſicut tunc declaratum fuit, & talis differentia cum ſit ex natura rei circumſcripto omni actu rationis eſt aliquo modo realiter, licet non ſimpliciter & abſolutè, ſed cum determinatione alicuius prædictorum modorũ, & idem dicendum eſt de perſona & reſpectu eſſentiæ.

5. ARGVMENTA procedunt viis ſuis, quia primum probat quòd perſona & eſſentia ſunt idem & hoc verum eſt, quia verum eſt dicere quòd perſona eſt eſſentia, & eſſentia eſt perſona, ſed non probat quòd ſint idem adæquatè & conuertibiliter vel quòd ſint idem formaliter,immò oppoſitum eſt verum ſicut probat argumentum in oppoſitum.

Quæſtio Tertia

Vtrum conuenienter dicatur quod ſint tres perſonæ vnius eſſentiæ.

Thom. 1. q. 39. art. 2.

Secundo

TErtio quæritur vtrum conuenienter dicatur quod ſint tres perſonæ vnius eſſentiæ. Et videtur quòd non, quia ſecundum Ariſtotelem primo elé chorum eadem eſt ratio vnius ſolius & ſimpliciter vt vnius hominis & hominis, & ſimiliter vidé tur quòd eadem ſit ratio eſſentiæ & vnius eſſentiæ, ſed non bene dicitur quòd ſint tres perſonæ eſſentiæ, ergo nec quòd ſint tres perſonæ vnius eſſentiæ.

2. IN contrarium eſt quod habetur in littera.

3. RESPONSIO. dicendũ quod bene & cõueniẽter dicitur quod tres perſonę ſint vnius eſſentiæ quod patet ſic. Illud bene & cõueniẽter dicitur quod verè & cõgrue, ſed ꝙ tres perſonæ dicãtur eſſe vnius eſſentię dicitur verè & cõgrue, ergo &c. Maior patet quia in ꝓpoſitionibus quæ ſunt ſigna rerũ tota bonitas eſt ex cõgruitate locutionis quæ pertinet ad grãmaticũ, & ex veritate quæ pertinet ad logicum, & ideo illud dicitur conuenienter & bene quod dicitur congrue quo ad grãmaticum, & verè quo ad logicum, & hæc fuit maior. minor probatur, quia congruitas eſt in conſtructione, dicendo quòd ſunt tres perſonæ vnius eſſentiæ ſicut eſt congruitas dicendo iſta mulier eſt egregię formæ & vterque genitiuus conſtruitur ex vi deſignationis eſſentiæ ſecundum grammaticos, quia per talem conſtructionem deſignatur aliqua proprietas ſecundum quam eſſentia vel natura quæcunque habetur à ſuppoſito vno vel pluribus, & ob hoc oportet quòd ſint plures genitiui quorum vnus dicat naturam & alius proprietatem naturæ niſi ex aliquo vſu vnus genitiuus habeat vim pluriũ, ſicut dicitur iſte eſt homo conſilij intelligitur magni conſilij vel vir virtutis, id eſt, magnæ virtutis & ſic de aliis. Et etiam veritas in propoſitione, quia per talem enunciationem ſignificatur quòd eſſentia diuina habeatur à tribus vt indiuiſa hoc autem eſt verum, ergo &c. Patet ergo quòd bene dicitur ꝙ tres perſonæ ſunt vnius eſſentiæ non autem vnius dei, quia concretum non poteſt conſtrui in ratione naturæ vel formæ ſed potius in ratione ſuppoſiti, & quia tres perſonę non conueniunt in in vnitate ſuppoſiti ideo non bene dicitur quòd tres perſonæ ſunt vnius dei.

4. AD argumentum in oppoſitum dicendum quòd licet ſit eadem ratio eſſentiæ & vnius eſſentiæ tamen quidam modus habendi eſſentiã deſignatur cum additur vnius qui non deſignatur abſq; eius additione, & quia talis modus conſtruendi eſt ad deſignandum proprietatem eſſentiæ habitę, ideo primus modus recipitur cum additione vnius non autem ſecundus.

Quæſtio Quarta.

Vtrum aliqua nomina conuenienter dicantur de deo tranſlatiuè.

Tho. 1.q.13.ar.3.

QVarto quæritur vtrum aliqua nomina conuenienter dicantur de deo tranſlatiuè. Et videtur quòd non, quia illa non ſunt dicenda de deo quæ continẽt manifeſtã falſitatẽ ſed nomina dicta de deo tranſlatiuè continent manifeſtam falſitatem, manifeſte enim falſum eſt dicere deum eſſe agnum, leonem vel lapidem, quare &c.

2. IN contrarium eſt auctoritas ſcripturæ quæ in pluribus locis talia nomina deo attribuit.

3. RESPONSIO, dicendũ ꝙ non omnia nomina quæ attribuimus deo ex creaturis dicuntur de ipſo tranſlatiuè, quia nullum nomen attribuimus deo niſi ex creaturis, non enim ponimus nomen niſi rei quam intelligimus, & quia non intelligimus deum niſi ex creaturis & tantum quantum concludimus ex creaturis, ideo nullũ nomen imponimus deo niſi ex creaturis, & quãtum ad illa quæ cõcludimus cõuenire deo ex creaturis, conſtat autem ꝙ non omnia nomina quæ attribuimus deo dicuntur de eo tranſlatiuè & metaphoricè, ſed quædã propriè, ſcilicet omnia illa quæ attribuimus ipſi vt cognoſcimus ipſum ex creaturis per viam cauſalitatis, eminentiæ & remotionis, vt patuit ſuprà diſt. 22. quia talia nomina ſunt impoſita ad ſignificandum illud quod eſt in deo, ſolum autem illa nomina dicuntur de deo tranſlatiuè vel metaphoricè quæ ſignificant ſpeciales quidditates rerum creaturum, vel perfectiones ſecundum modum creaturis conuenientem, vel leo, agnus ſentire & huiuſmodi, quia res ſignificata per hæc nomina non eſt in deo, ſed aliquid eius ſimilitudo, vt fortitudo, manſuetudo & cognitio ſingularium quæ in nobis pertinet ad ſenſum. 4. Talis autem tranſlatio eſt ponibilis & vtilis, quòd ſit ponibilis, patet quia ibi tranſlatio eſt ponibilis vbi inuenitur ſimilitudo alicuius proprietatis, omnes enim transferentes ſecundum aliquam ſimilitudinem transferunt, vt dicitur .2. Thopicorũ, ſed inter deum & creaturas inuenitur ſimilitudo alicuius proprietatis, vt patet in exemplis iam poſitis, quare &c. Similitudo autem quæ inuenitur inter deum & creaturas ratione eius fit tranſlatio non eſt ſecundum participationem eiuſdem qualitatis ſecundum ſpeciem, ſed ſecũdum proportionem vt cùm dicimus ꝙ deus eſt ignis, quia ſicut ſe habet ignis ad calefaciendum corpora ſic deus ad inflammãdum corda per amorem, & ſimile eſt de aliis quæ de deo dicuntur tranſlatiuè. 5. Eſt etiam vtilis talis tranſlatio propter tria. Primum eſt propter excellentiam diuinę naturæ, quia cùm intellectus noſter ſe habeat ad deũ ſicut oculus noctuę ad lucem ſolis, vt dicitur .2. Metaphyſicæ non poſſumus veritatem diuinorum capere ſecundum ſenſum, & ideo oportet quòd proponantur nobis ſecundum modum nobis proportionatum, eſt autem nobis connaturale à ſenſibilibus ad intelligibilia conſcendere, & ideo vtile eſt vt ſub figuris rerum ſenſibiliũ diuina nobis intelligenda proponantur: vnde Diony. 1. cap. de cæleſ. hierarchia dicit quòd impoſsibile eſt aliter lucere nobis diuinum radium niſi varietate ſacrorum velaminum anagogicè circũuelatum. 6. Secundũ eſt, quia in diuinis negationes ſunt verę, affirmationes verò incompactę ſecũdum Diony. & ideo de omnibus quæ deo attribuuntur intelligendum eſt quòd non eodem modo ſibi conueniunt ſicut in creaturis inueniuntur, ſed per altiorem modum. manifeſtius autem eſt perfectiones corporales deo non conuenire quàm ſpirituales, & ideo conueniens fuit rebus corporalibus diuina ſignificari, vt his aſſuefacti diſceremus nihil eorum quæ deo attribuuntur conuenire ei ſecundũ modum quo conueniunt creaturis. 7. Tertium eſt propter occultationem diuinæ veritatis, profunda enim fidei occultanda ſunt infidelibus ne irrideant, & ſimplicibus ne occaſionem erroris aſſumant, nullus autem eſt adeò infidelis aut idiota qui credat corporalia ſecundum proprietatem de deo dici, puta quòd ſit leo aut agnus, & ideo ex talibus nullus infidelis aut ſimplex poteſt ſumere occaſionem irridendi vel errandi, & ob hanc cauſam & aliam quæ immediatè dicta eſt conuenientior fit tranſlatio à rebus vilioribus quàm à perfectioribus, & has cauſas aſsignat Diony. 1. & 2. cap. Cæl. hierarchiæ.

8. AD argumentum in oppoſitum dicendum quòd tales propoſitiones non ſunt falſæ ſi intelligantur debito modo, ſcilicet in ſenſu in quo fiunt & non in ſenſu quem primo aſpectu faciunt ſunt enim intelligẽdæ non ſecundũ proprietatem, ſed ſecundum ſimilitudinem & proportionem, & ſic ſunt verè ſicut parabolicę locutiones. & hæc dicta de diſtinctione perſonarum diuinarum ſufficiant.

Diſtinctio. XXXV.

Sententia in generali & ſpeciali huius diſtinctionis.

QVmque ſupra. Superius inquiſiuit magiſter vnitatem diuinę eſſentię & trinitatem perſonarum. hic verò determinat de attributis eſſentialibus quibus attribuitur vel aſcribitur creaturarum cauſalitas. Et diuiditur iſta pars in tres ſecundum tria attributa diuinæ eſſentiæ quæ ipſe proſequitur ad quæ reducitur cauſalitas creaturarum. Primo enim proſequitur de ſcientia. Secundo de potentia. 42. diſtinct. ibi nunc de omnipotentia. Tertio de bonitate. 45. di. ibi iam de voluntate. Ratio autem huius ordinis eſt, quia ſcientia ad plura ſe extẽdit quam potentia, eſt enim tam bonorum quàm malorum quorũ non eſt potentia, potẽtia etiam ad plura ſe extẽdit quàm voluntas. voluntas eſt tantum reſpectu illorum quæ ſunt quæ fuerunt vel erunt, ſed potentia vlterius eſt infinitorum aliquorum quæ fieri poſſunt. Prima pars iſtarum diuiditur in duas. Primo enim determinat de ſcientia dei in generali. Secundo de quadam ſpecie ſcientiæ dei quæ ſpecialem difficultatem affert. 40. diſtin. ibi: Prædeſtinatio verò de bonis. Prima in tres. Primo enim oſtendit quorum eſt ſcientia dei. Secundo oſtẽdit quo modo ea quæ ſcit in deo eſſe dicuntur diſt. 36. ibi: Solet hic quæri. Tertio quomodo ſcientia dei ſe habet ad res ſcitas. 37. diſt. ibi, nunc ergo ad propoſitum. Prima in quatuor. Primo notificat neceſsitatem tractatus. Secundo oſtendit in generali quorũ ſit ſcientia dei ibi: Sciendum eſt ergo. Tertio mouet incidentem quæſtionem & ſoluit ibi: Hic conſiderari oportet. Quarto ex determinatione concludit quaſdam quæſtiones ibi: Prętęrea omnia eſſe dicuntur de deo. Hæc eſt diuiſio in generali.

2. IN ſpeciali verò ſic procedit. Primo proponit quòd de attributis diuinis & ſcientia prædeſtinationis cum cæteris quæ enumerat ſpecialem oportuit facere tractatum. Poſtea dicit ꝙ ſcientia eſt reſpectu omnium ſiue præſentium ſiue futurorũ ſiue temporalium

poralium ſiue æternorum. præſcientia verò dicitur futurorũ omnium. Diſpoſitio verò dicitur reſpectu faciendorum prouidentia reſpectu gubernandorum. Prædeſtinatio reſpectu ſaluandorum, vbi dicit quòd prædeſtinãtur homines ad futurã gloriam,& prædeſtinantur hominibus bona gratiæ & gloriæ. Deinde quærit vtrum (ſi nulla fuiſſent futura) prædeſtinatio & præſcientia vel diſpoſitio in deo fuiſſent. Et videtur quòd non, quia omnia iſta relatiuè dicuntur per reſpectum ad futura, ergo ſi nulla fuiſſent futura iſta in deo non fuiſſent. Sed in contrarium videtur quòd præſcientia idem eſt quod ſcientia,& ſcientia dei idem eſt quod eſſentia ipſius,& præſcire idẽ eſt quod eſſe in diuinis. Idem enim eſt deum præſcientẽ eſſe & deum eſſe,ergo ſi abſque futuris non eſt ſcientia in deo,à futuris ergo dependebit eius eſſentia vel diuinitas quod eſt inconueniẽs,& reſpondet ꝙ ſi nulla fuiſſent futura tolleretur præſcientia dei quantum ad reſpectum & anteceſſionem quam importat ad futura, ſed non quantum ad eſſentiam quod ſubiacet tali reſpectui,præſciẽtia verò dicit eſſentiam cum tali reſpectu. Scientia verò competit ab æterno & præter creaturarum exiſtentiam. Vltimo concludit duas concluſiones. Quarum prima talis eſt quòd propter ſcientiã omnia dicuntur eſſe in deo, & ab æterno fuerunt etiam antequam fierent,quia deus nihil facit ignorans. Secunda eſt quòd propter iſtam ſcientiam omnia dicuntur eſſe in dei præſentia ſecundum cognitionem. Hęc eſt ſententia huius in ſpeciali.

Quæſtio prima.

Vtrum deus cognoſcat ſe tantum, an etiam alia à ſe.

Thom. 1. p. q. 14. ar. 1. 2. & 5.

CIrca diſtinctionẽ iſtam primo quæritur vtrũ deus cognoſcat ſe tantum,an etiam alia à ſe. Et videtur quòd nõ cognoſcat alia à ſe,quia quęcunque ſunt alia à deo ſunt extra ipſum, ſed ſecundũ Aug. lib. 83. q. deus nec quicquã extra ſe ipſum intuetur: ergo non cognoſcit alia à ſe. 2. Item ſecundum ordinem obiectorum eſt ordo nobilitatis in operationibus,vnde & philoſophus. 4. ethicorum,fœlicitatẽ quę eſt nobiliſſima operatio dicit eſſe reſpectu nobiliſsimi obiecti, ſed quicquid eſt aliud à deo eſt vilius & imperfectius eo,ergo ſi deus intellige ret alia à ſe intellectus eius vileſceret quod eſt incõueniens, quare &c.

3. IN contrariũ eſt quod dicitur(Heb. 4.)omnia nuda & aperta ſunt oculis eius. & Aug. 15. de trin. cap. 14. dicit ꝙ omnia nouit pater in filio,omnia nouit ĩ ſe ipſo. Et arguitur ratione. nihil quod eſt perfectionis deeſt ei quod eſt perfectiſsimũ,ſed deus eſt perfectiſsimus,ſcire quodcunque ſcibile eſt perfectionis, ergo illud nõ deeſt deo. ſcit ergo non ſolum ſe ſed & alia.

4. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam tres concluſiones per ordinem probabuntur. Prima eſt quòd in deo eſt ponere ſcientiam ſeu certam cognitionem aliorum à ſe. Secunda eſt ꝙ deus cognoſcit ſe & alia à ſe perfectè & comprehenſiuè. Tertia eſt ꝙ deus cognoſcit alia à ſe,ſed non per aliud à ſe,ſed per ſuam eſſentiam. 5. Primũ patet ex diuina cauſalitate (ſuppoſito deũ eſſe primam cauſam) ſic. primę cauſæ cõpetit nobiliſsimus modus cauſandi ſicut ipſa eſt nobiliſsima cauſa, ſed deus eſt prima cauſa,nobiliſsimus autem modus cauſandi eſt per intellectum & voluntatem, ergo deus eſt cauſa rerum per intellectum & voluntatem,quod non eſſet niſi cognoſceret ea quæ cauſat,ergo &c. maior patet,minor etiam ſupponitur quantum ad primam partẽ,ſcilicet ꝙ deus ſit prima cauſa,quantum autem ad alteram partem, ſcilicet ꝙ nobiliſsimus modus cauſandi ſit per intellectũ & voluntatem patet,quia nobilius eſt habere dominium ſui actus q̃ agere ex neceſsitate,ſed ſola illa quæ agunt per intellectũ & voluntatẽ habent dominium ſui actus, cætera verò non habent,ſed agũt ex neceſsitate,ergo agere per intellectũ & voluntatem eſt nobiliſsimus modus agendi,& hæc fuit minor,ſequitur ergo concluſio.

6. Item omne agens præſtituens ſibi finem eſt agens per intellectum & cognitionem,ſed deus eſt agens præſtituens ſibi finẽ, ergo &c. minor probatur,quia aut deus producendo res agit à caſu (quod eſt inconueniẽs) cùm caſus & fortuna ſint cauſæ per accidens aut agit propter finẽ ſibi præſtitutũ ab alio quod ſimiliter eſt incõueniens, quia tũc non eſſet primũ agens, quia quod dirigitur ab alio habet rationẽ inſtrumenti ſicut ſerra dirigitur à trahẽte, & ſagitta à ſagittãte, præſtituẽs autẽ finem dirigit illum qui agit propter finem,quare agens propter præſtitutũ ab alio non poteſt eſſe primũ cùm ſit aliquo modo agens inſtrumentale, relinquitur ergo ꝙ deus cùm ſit primum agens agat præſtituẽdo ſibi finẽ, & hęc fuit minor, ſequitur ergo cõcluſio. 7. Et ſi dicatur ꝙ vna perſona producit aliam non à caſu, nec propter finem quem ſibi præſtituat vel ſibi præſtituatur ab alio,& idem poteſt dici de productione creaturarum à deo. Dicendum eſt quòd non, tum quia actio & productio non dicitur hic & ibi vniuocè,tum quia vbi nõ eſt cauſa non debemus quærere finem,in diuinis autẽ reſpectu diuinorum non eſt cauſatum quia perſonæ productæ non habent aliquid potius ad quod tanquam ad finem poſsint ordinari, propter quod productio earũ nõ eſt propter aliquẽ finẽ quẽ ſibi præſtitutã perſona producẽs vel quæ ſibi præſtituatur ab alio,ſed productio creaturarum eſt eorum quæ habent aliquid melius ſe ad quod tanquam ad finem poſſunt ordinari,& ideo niſi producantur à caſu oportet quòd producantur propter finem quem præſtituat ſibi agens,vel qui præſtituatur ſibi ab alio,& ſic patet primũ. Sup. d. 7. q. 1. d. 29. q. 1.

8. SECVNDVM patet, ſcilicet ꝙ deus cognoſcat ſe perfectè & cõprehenſiuè & alia à ſe,quia potẽtia perfectiſsima tendit modo perfectiſsimo in omnia quæ cadũt ſub ratione ſui obiecti, ſed intellectus diuinus eſt potentia cognitiua perfectiſsima, ſub cuius obiecto cadunt omnia deus & creatura, modus autem cognoſcendi perfectiſsimus eſt cognoſcere comprehẽſiuè, ergo intellectus diuinus cognoſcit ſe & omnia alia comprehenſiuè. maior patet,quælibet enim potentia ex hoc quòd potentia eſt,in omnia poteſt quæ cadunt ſub ratione ſui obiecti, ſi modo ſit perfecta,& tanto perfectius quanto eſt perfectior, & ſi ſit perfectiſsima perfectiſsimo modo tendit. Et iſtud patet deducendo in omnibus potentiis in viſu reſpectu viſibilium & in cæteris. Minor habet tres partes. Quarum prima eſt per ſe nota,ſcilicet quòd intellectus diuinus ſit potentia cognitiua perfectiſsima, quia inter omnes virtutes cognoſcitiuas perfectiſsimꝰ eſt intellectus, & inter intellectus ille qui eſt ſupremus, & hic eſt diuinus. Tho. ar. 3.

9. Sed quantum ad alias duas partes probatur,& primo quòd ſub obiecto intellectus diuini cadant omnia deus & creatura, quia obiectum intellectus eſt ens ſecundum rationem entis, vnde & Philoſophus tertio de anima dicit, quòd intellectus eſt quo eſt omnia fieri. Et Auicenna,quòd qui non intelligit ens nihil intelligit. Et ratio huius eſt,quia potentiæ cognitiuæ perfectiſsimè correſpõdet communiſsima ratio obiecti,quanto enim potentia eſt perfectior tanto eſt minus limitata & ad plura ſe extendit, ſed inter omnes virtutes cognitiuas perfectior eſt intellectiua,& inter intellectiuas perfectiſsimus eſt intellectus diuinus, ergo ratio ſui obiecti eſt communiſsima,hæc autem eſt ratio entis quæ conuenit deo & creaturis,quare &c. 10. Quantum autem ad aliam partem,ſcilicet quòd modus cognoſcendi perfectiſsimus ſit cognoſcere comprehẽſiuè, patet eadem minor ſic. Cognoſcere rem comprehenſiuè eſt cognoſcere eam omni modo quo poteſt cognoſci, ſicut enim in corporalibus res dicitur apprehendi quando aliquid eius attingitur. ſed dicitur comprehendi quando peruenitur ad terminum eius,ita quòd perfectius & amplius attingi non poteſt,ſic intelligendo, res dicitur cõprehendi quando peruenitur ad finem cognitionis rei,quod eſt quando res ita perfectè cognoſcitur quòd nihil amplius de re cognoſci poteſt nec abſolutum nec comparatum: conſtat autem quòd iſte eſt perfectiſsimus modus cognoſcendi quamcunque rem, vel ſaltem ſine hoc non eſt perfectiſsimus modus, ergo &c. & ſic probata eſt minor, ſequitur ergo concluſio, ſcilicet quòd deus cognoſcit ſe & alia à ſe perfectè & comprehenſiuè. Cõprehendit ergo non ſolum alia ſed etiam ſeipſum. Tho. 1. p. q. 12. ar. 7. ad ſecundum.

11. Nec tamen propter hoc finit eſſentiam ſuam quæ infinita eſt,licet dicat Auguſtinus quòd illud quod cõprehenditur intelligentis comprehenſione finitur, quia vel illud intelligitur de comprehenſione quæ eſt per intellectum creatum qui finitus eſt, vel ſi intelligitur de comprehenſione quæ eſt per quemcunque intellectum,tunc verbum Auguſtini intelligendum eſt non poſitiuè, vt ſcilicet intellectus diuinus ſic ſumat ſeipſum vt ponat terminum,ſed negatiuè negando,ſcilicet exceſſum,quia intellectus non exceditur ab intellecto, ſed intelligitur omni modo quo intelligibile eſt,& ſic patet ſecundum. 12. de tri. cap. 14.

12. TERTIVM patet,ſcilicet quòd deus intelligit alia à ſe non tamẽ per aliud à ſe,ſed per eſſentiam ſuam: Ad quod ſciendum eſt hoc,quod ſi deus non intelligeret alia à ſe per propriam eſſentiam ſuam, non poſſet contingere niſi altero duorum modorum aut ex parte dei intelligentis, quia potentia intellectiua in deo non eſſet ſua eſſentia,ſed aliquid additum ſicut ponitur in nobis,quod eſſe non poteſt,quia tunc eſſet compoſitio in deo,aut ex parte rei intellectæ,ſcilicet quia eſſentia diuina non eſſet repreſentans alia,ſed repreſentaretur intellectui diuino per alium modum,quod etiam eſſe non poteſt, quia illud repreſentatiuum rerum apud intellectum diuinum eſſent ipſęmet res vel ſpecies rerum impreſſæ intellectui diuino,ipſæ res eſſe non poſſunt, quia res ſecundum entitatem propriam non ſunt ab æterno,& tamen ab æterno ſunt à deo cognitæ, nec rerum ſpecies, quia ipſę ſpecies eſſent ab æterno vel per ſe exiſtentes, vel in intellectu diuino, & ita in deo eſſet compoſitio, quæ omnia ſunt inconuenientia. Relinquitur ergo quòd eſſentia diuina eſt ipſi deo ratio cognoſcendi

gnoſcendi alia tam ex parte cognoſcentis quàm ex parte cogniti. 13. Item patet ſecundo ſic, ſicut intellectus noſter tenet infimum gradum in ordine intellectuum, ſic intellectus diuinus tenet ſupremum, ſed intellectus noſter propter ſuam imperfectionem & potentialitatem, quia eſt intellectus cum ſenſu, primo intelligit alia à ſe quæ cadunt ſub ſenſu, & per ea intelligit ſe, ergo e contrario intellectus diuinus propter ſuam perfectionem & puriſsimam actualitatem primo intelligit ſe & per ſe alia à ſe.

14. Tertio ſic, impoſsibile eſt ſimul multa intelligere æque primo & principaliter vna intellectione, alioquin vna operatio terminaretur æquè primo & principaliter pluribus terminis quod eſt inconueniens, ſed deus intelligit ſe & alia vnica intellectione, ergo impoſsibile eſt quod hoc ſit æquè primo & principaliter, ſed ſi eſſentia diuina non eſſet ratio intelligendi alia, tunc aliæ res eſſent æquè principale obiectum intellectus diuini ſicut ſua eſſentia, & ita vnius diuinæ intellectionis eſſent plura æquè principalia obiecta, quare &c.

15. AD primum argumentum dicendum quòd deus dicitur nihil intueri extra ſe, quia quicquid intelligit, intelligit per rationem intelligendi quæ eſt ipſe vel eſſentia ſua, bene tamen intelligit alia quæ ſunt extra ſe non tanquam obiecta principalia ſuæ intellectionis, ſed tanquam obiecta ſecundaria. 16. Ad ſecundum dicendum quòd ſecundum ordinem nobilitatis obiectorum principalium & per ſe, attenditur nobilitas vel ignobilitas in operatione, non autem ſecũdum ordinem obiectorum ſecundariorum, alioquin eadem operatio ſimul eſſet nobilior & vilior cùm contingat eandem operationem ſimul eſſe reſpectu plurium quorum vnum eſt minus nobile altero, ſed tunc vtrumque eorum non poteſt eſſe principale obiectum, vt dictum eſt: quando autem vtrumque eſt principale obiectum, impoſsibile eſt eſſe eandem operationem, propter quod intelligendo minus nobile impedimur ab intellectione rei magis nobilis, & ſic vileſcit intellectus: cùm ergo diuina eſſentia & creatura non ſint æquè principalia obiecta intellectionis diuinæ, nec deus intelligendo creaturas impeditur à cognitione ſui, ideo intelligendo alia nõ vileſcit intellectus eius in aliquo.

Quæſtio Secunda

Vtrum deus habeat propriam & diſtinctam & perfectam cognitionem de aliis à ſe.

Thom. 1. q. 14. ar. 6.

SEcundo quæritur, vtrum deus habeat propriam & diſtinctam cognitionem de aliis à ſe. Et videtur quòd non, quia per cauſam primam & remotam non poteſt haberi diſtincta & perfecta cognitio de rebus, ſed quicquid deus cognoſcit, cognoſcit per eſſentiam ſuam quæ eſt cauſa rerum prima & remota, quare &c. 2. Item deus nõ cognoſcit alia à ſe niſi ſecundum quòd præexiſtunt in eo, ſed res non præexiſtunt in deo diſtinctè, ſed potius vnitè & indiſtinctè, ergo non cognoſcuntur à deo niſi indiſtinctè.

3. IN contrarium eſt, quia agens per intellectum diſtincta producens, cognoſcit ea diſtinctè, ſed deus eſt agens per intellectum producens diſtincta ſecundum ſpeciem, & etiam ſecundum numerum in eadem ſpecie, ergo deus cognoſcit res diſtinctè non ſolum quantum ad diſtinctionem ſpecificam, ſed etiam numeralem.

4. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam ſic procedetur. Quia primo ponetur circa hoc error commentatoris. Et ſecundo inquiretur de veritate quæſtionis.

5. QVANTVM ad primum ſciendum quòd commentator duodecimo metaphyſicæ ſecundum tranſlationem ſuam dicit quòd deus non intelligit alia à ſe niſi in vniuerſali, inquantum ſunt entia, dicit enim quòd quia eſſe ſuum eſt cauſa eſſendi omnibus rebus, ideo intelligendo ſe non ignorat naturam entitatis in aliis, ſicut ſi ignis ſciret naturam caloris ſui qui eſt cauſa caloris in aliis, ſciret etiam in aliis naturam caloris in eo quòd calor eſt abſolutè, non tamen propter hoc ſciret naturam huius vel illius calidi, ſic deus ſcit naturam entis in eo quòd eſt ens neſciẽdo tamen naturam huius entis vel illius in ſpeciali & diſtinctè: nec tamen (vt dicit) ſequitur quòd deus ſit ignorans, quia ſcientia ſua non eſt de genere ſcientiæ noſtræ, & ideo ignorantia ſibi oppoſita non poteſt ſibi conuenire, ſicut non denominatur per habitum aut priuationem, quod non eſt natum habere aliquem illorum, ſicut de lapide non dicitur quòd ſit videns aut cæcus.

6. Hoc eſt dictum eius, quod non eſt opinio (cùm nullam probabilitatem habeat) ſed manifeſtus error, quod patet primo de poſitione in ſe. Secundo de ratione poſitionis. Poſitioni in ſe cõtradicit ipſemet primo cæli & mundi ſuper finem illius capituli. Quoniam autem non eſt circulationi contraria alia latio &c. Ibi enim dicit ſic, ego autem longo tempore feci moram in quo non intellexi explanationem iſtius loci, ſed deus induxit me in veritatem, verba ſua ſunt ex quibus poteſt ſic argui, aut deus induxit eum in illam veritatem ſciens, vel à caſu, non à caſu quia ea ſus & fortuna ſunt cauſæ per accidens, vt dictum fuit ſupra, quæ non ſunt attribuendæ primæ cauſæ, quia quod eſt per accidens non poteſt eſſe primum cùm reducatur ad quod eſt per ſe. Reſtat ergo quòd inductus fuerit à deo ſciente, ſed veritas illa fuit quoddam particulare, & ipſe quædam perſona ſingularis, ergo deus nouit non ſolum naturam entis in vniuerſali, ſed etiã quaſdam res in particulari, & eadem ratione omnes alias. Prꝫced. q. num. 6.

7. Item perfectius cognoſcit deus alia à ſe per cognitionem ſui ipſius q̃ anima noſtra cognoſcat ſe ex hoc ꝙ cognoſcit alia ſed anima ex hoc ꝙ cognoſcit alia cõſurgit in cognitionẽ ſui nõ ſolũ quantũ ad cõditionem vniuerſalem. ſ. quòd ſit ens, ſed etiam quantũ ad cõditiones ſpeciales. ſ. quòd ſit tale ens, ergo deus ex cognitione ſui conſurgit in cognitionem aliorum non ſolum quantum ad conditionem vniuerſalem entitatis, ſed etiam quantum ad conditiones ſpeciales ſingulorum entium. minor de ſe patet. ſed maior declaratur, quia vt dictũ fuit in præcedente quæſtione ex perfectione diuina eſt quòd cognoſcat primo ſe & per ſe alia, & ex imperfectione animæ eſt quòd non cognoſcat ſe niſi per alia à ſe, plus ergo poteſt deus in cognitionem aliorum ex cognitione ſui quàm poſsit anima in cognitionem ſui ex cognitione aliorum. Eſt etiam hoc dictum Auerrois contra veritatem fidei catholicæ cui non poteſt ſubeſſe falſum, ſi enim deus non cognoſcit alia à ſe niſi in vniuerſali, ſcilicet inquantum ſunt entia, tunc neſcit culpas malorum nec merita bonorum, non poterit ergo punire malos pro culpis, neque bonos præmiare pro meritis, quod eſt erroneum. 8. Ratio etiam poſitionis nulla eſt, quia deus non ſolum eſt cauſa entitatis in rebus, ſed etiam quidditatis puta humanitatis in homine, & quidditatis aſini, & æqui, & aliorum & aliarum perfectionum, vt ſunt viuere & intelligere, & ideo ſicut cognoſcit eſſe rerum creatarum in quo omnia creata conueniunt, ita cognoſcit quidditates & cæteras perfectiones, vt viuere & intelligere earum in quibus differunt viuentia à non viuentibus, & cognoſcentia à non cognoſcentibus, quare &c. 9. Item deus cognoſcit eſſe rerum, quia cauſa eſt eius vt dicit, ſed deus non cauſat eſſe in vniuerſali in quo res conueniunt, ſed cauſat eſſe in ſingulari in quo res differunt & ſpecificè & numeraliter, ergo deus non ſolum cognoſcit res in vniuerſali quãtum ad rationem entitatis, ſed in particulari quantum ad rationem ſuæ diſtinctionis. 10. Item philoſophus tertio metaphyſicę, & primo de anima, habet pro inconuenienti quòd nos cognoſcamus aliquid quod deus non, cognoſcat quia vt dicit accideret inſipientiſsimum eſſe deum, & tamen ſapientia eius non eſt eiuſdem rationis cum ſapientia noſtra, ergo eodem modo diceretur ignorans ſi neſciret ea quæ ſcimus, quamuis ſcientia ſua & noſtra non ſint eiuſdem rationis. 11. Et ad rationem dicendum, quòd aliquid dicitur priuatum quod tamen ſecundum ſe non eſt natum habere habitum oppoſitum, vt dictum fuit ſupra. 13. diſtinctione cùm quæreretur de ingenito. q. 3.

12. OMISSA ergo hac erronea opinione, accedendum eſt ad ſolutionem quæſtionis. Et primo inquiretur qualiter deus cognoſcit diſtincta ſecundum ſpeciem. Et ſecundo qualiter cognoſcit res ſecundum diſtinctionem numeralem. 13. Quantum ad primum ſciendum eſt quòd deum intelligere res diſtinctè poteſt habere duplicem intellectum. Vnus poteſt eſſe quod diſtinctio teneat ſe ex parte intellectionis, ſcilicet quod intellectio qua deus intelligit vnam rem ſit alia & diſtincta ab intellectione qua intelligit aliam rem, & iſto modo deus non intelligit plura diſtinctè, quia non pluribus & diſtinctis intellectionibus intelligit illa quæ intelligit, ſed vna tantum. Alius poteſt eſſe intellectus quod diſtinctio teneat ſe ex parte rerum intellectarum ita ſcilicet quod licet deus intelligat res omnes vnica intellectione, tamen intelligit eas non ſolum quantum ad rationem communem in qua conueniunt, ſed quãtum ad proprias naturas ſecundum quas differunt, & ſic intelligitur quæſtio in qua videtur eſſe difficultas ex hoc ꝙ deus intelligit alia à ſe per eſſentiam ſuam in qua & per quã res repræſentantur intellectui diuino, ſi ergo res creatę intelligantur diſtinctè à deo, oportet ꝙ repreſententur diſtinctè in eſſentia diuina, hoc autem non videtur poſsibile, quia ſi eſſentia diuina quæ in ſe eſt vna realiter poſſet repreſentare plura diſtinctè, hoc eſſet vel vt vna re & ratione, vel vt plures ſecundũ rationẽ, Non vt vna re & ratione, quia vnũ ſub vnica ratione acceptũ nõ videtur poſſe repreſentare niſi vnũ. Nec vt plures ſecundũ rationẽ, quia (vt probatũ fuit ſupra de attribu- d. 2. q. 3.

tis) diſtinctio rationum in deo accipitur ex reali diſtinctione quã videmus in creaturis, ita quòd ſecundum noſtrum modum intelligendi deus prius apprehendit realem diſtinctionem in creaturis exiſtentem vel poſsibilem quàm formet circa eſſentiam ſuam diuerſitatem rationum, poſterius autem non eſt cauſa prioris, ergo eſſentia diuina accepta vt plures ſecundum rationem non poteſt eſſe ratio intelligendi diſtinctionem rerum. 14. Et per hoc videtur excludi illud quod communiter dicitur quòd vnum & idem poteſt eſſe ratio repræſentatiua pluriũ vt plura ſunt non quidem vnum æquatum, ſed vnum excedens, ſicut ſenarius numerus eſt ſufficiens ratio cognoſcendi diſtinctè omnes numeros intra ſe contentos, & eodem modo dicunt de eſſentia diuina quæ vna exiſtens & omnia excedens continet in ſe omnes rerum perfectiones quibus adinuicem diſtinguntur, & repræſentat eas diſtinctè: Hoc enim videtur excluſum per rationẽ iam factam quę generaliter accipit quòd nihil vnum ſub vna ratione acceptum neque æquatum, neque excedens poteſt repræſentare plura diſtinctè, ſed oportet quòd accipiatur ſub pluribus rationibus, pluralitas autem rationum in deo non eſt ratio intelligendi diſtinctionem rerum, ſed potius econuerſo, ergo &c. 15. Nec valet exemplum quod adducitur de ſenario, quia in eo quod eſt vnum ſolum per aggregationem (vt numerus) partes eius habent propriam actualitatem & diſtinctionẽ, & ideo diſtinctè poſſunt cognoſci in toto in quo continentur, nec cognoſcuntur per aliquid quod ſit vnum ſimpliciter, eſſentia autem diuina eſt ſummè vna & ſimplex & perfectiones rerum quæ in ea continentur non ſunt in ea ſecundum propriam actualitatem & diſtinctionem, ſed vnitiſsimè & indiſtinctè, propter quod nõ ſic poſſunt res cognoſci diſtinctè per cognitionem diuinæ eſſentiæ ſicut numeri contenti ſub ſenario cognoſcũtur per cognitionẽ ſenarij 16. Dicendum eſt ergo aliter quòd eſſentia diuina eſt repræſentatiua rerum diſtinctarum non inquantum intelligitur ſub vna ratione neque prout intelligitur pluribus rationibus. vnitas enim vel pluralitas rationum intellecta circa diuinam eſſentiam nihil omnino facit ad hoc quòd eſſentia diuina aliquid repræſentet, quod patet quia illud quod eſt repræſentatiuum alicuius rei vel aliquarum rerum ex ſe & non ad placitum neque ex inſtitutione, repręſentat quicquid repræſentat non per rationem aliquam ſibi per intellectum attributam, ſed eſſentia diuina eſt repræſentatiua omnium quæ repręſentat ex ſe neque ad placitum neque ex inſtitutione, ergo ipſa repræſentat quicquid repræſentat non per aliquam rationem vnam vel plures ſibi per intellectum attributam, ergo vnitas vel pluralitas rationum ſub quibus diuina eſſentia intelligitur nihil omnino facit ad hoc quòd ipſa aliquid vel aliqua repræſentet. maior patet, quia illa quæ repræſentant aliquid ex ſe & naturaliter in hoc differunt ab illis quæ repręſentant ad placitum & ex inſtitutione, quia illa quæ repræſentant res ex inſtitutione & ad placitum repræſentant per aliquam rationẽ ſibi ab intellectu attributam vt voces. Hæc vox enim homo vel quęcunque alia ſignificatiua ad placitũ repræſentat naturam humanam non ex ſe, ſed ex hoc quòd per intellectum attributa eſt ſibi ratio ſigni reſpectu talis rei, ſed illa quæ repræſentant naturaliter (vt gemitus infirmorum ſignificat dolorem) talia ex ſe, & non per aliquam rationem ſibi attributam repræſentant quicquid repæſentant, & hæc fuit maior. minor ſimiliter patet, quia eſſentia diuina ex ſe & naturaliter repræſentat intellectui diuino quicquid repræſentare poteſt, & non ad placitum neque ex inſtitutione, alio quin poſſet non repręſentare, & per conſequens intellectus diuinus ea non intelligeret quod eſt impoſsibile, ergo &c. Item ratio ſecundum quam eſſentia diuina eſt repræſentatiua rerum eſt reſpectiua, quia omnis repręſentatio per intellectum cognitiuum eſt propter habitudinem vnius ad alterum, ſed perfectiones diuinæ excluſa cauſalitate non habent aliquem reſpectum ad creaturas, ergo ſecundum eas eſſentia diuina non repræſentat creaturas, ſed ſolum quia eſt cauſa potens omnia producere. Patet ergo quòd eſſentia diuina repræſentat quicquid repræſentat non per hoc quòd intelligitur ſub vna ratione vel pluribus, ſed ex ſe. 17. Et per hoc excluſa eſt ratio quæ videbatur inducere difficultatem: aſſumebat enim falſum, ſcilicet quòd vnitas vel pluralitas rationis ſub qua vel ſub quibus eſſentia diuina intelligitur eſſet ei ratio repræſentandi vnum vel plura, quod non eſt verum vt probatũ eſt. 18. Nihilominus notandũ eſt non eſſe per hoc declaratum qualiter eſſentia diuina poteſt repręſentare plura diſtinctè, ſed potius videtur aucta difficultas. Dicendum ergo quòd eſſentia diuina per hoc repræſentat res diſtinctè ꝙ ipſa ſecundũ id quod eſt abſq; alterius adiutorio vel concurſu eſt ſufficiés cauſa omnium, & ideo omnia præhabet in ſe & continet non formaliter (vt ſpeculum habet imagines) ſed virtualiter, modo quo cauſa effectiua præhabet effectum, propter quod intellectus qui plene & perfectiſsime nouit eſſentiam diuinã & eius virtutem qualis eſt intellectus diuinus, plene nouit & diſtincte diſtinctione ſpecifica omnia ad quæ ſe extendit eius cauſalitas, extendit autem ſe ad omnia quæ ſunt in rebus creatis, & quę conſtituunt res in eſſe ſpecifico & diſtingunt. Quare intellectus diuinus qui perfectiſsimè & compræhenſiuè nouit eſſentiam ſuam, nouit etiã perfectè omnes res creatas quantum ad earum diſtinctionem ſpecificam. 19. Et ſi quis dicat quòd cauſalitas diuina non ſe extendit ad omnia immediatè, ſed tantum ad vnum (ſcilicet ad primum tantum) & mediante illo ſe extendit ad omnia alia quodam ordine, quanuis hoc ſit falſum, tamen idem ſequitur, quia cognita cauſa proxima & immediata & ſufficiente, cognoſcitur effectus propria & diſtincta cognitione, ſed deus ſe ipſum cognoſcit vt probatum fuit, ergo cognoſcit diſtinctè illud quod immediatè eſt cauſatum ab ipſo, rurſus per illud tanquam per cauſam cognitam cognoſcit tertium cauſatum, & per tertium tanquam cauſam cognoſcit quartum, & ſic vſque ad vltimum effectum, ergo ſiue deus producat res omnes immediatè ſiue mediatè ſemper ſequitur quòd habeat de eis diſtinctam cognitionem modo quo expoſitum fuit, & cauſa eſt quia res creatæ diſtinctè repræſentãtur intellectui diuino non per hoc quòd eſſentia diuina habeat eas in ſe (ſicut ſenarius habet numeros intra ſe contentos) vel quemadmodum ſpeculum habet imagines, quia nihil horum eſt in diuina eſſentia reſpectu rerum creatarum, nec ſicut exemplar repræſentat exemplata vt magis patebit cum agetur de ideis, ſed quia eſſentia diuina eſt omnium cauſa. De cognitione autem diſtinctorum ſecundum numerum dicetur in ſequenti quæſtione.

Vide Caiet. 1.q.14. ar.5.

Inf. in. 4. d.49.q.3.

Inf.2.d.1. q.5.

Opinio Auicennę ponentis cathenã idearum.

d.36.q.3.

20. AD primum argumentum dicendum quòd cauſa vniuerſalis poteſt accipi tripliciter. Vno modo vniuerſalitate prædicationis ſicut dicimus quòd artifex eſt cauſa vniuerſalis artificiati & particularis vt ſtatuifica eſt cauſa ſtatuæ, & ſingularis vt hæc ſtatuifica eſt cauſa huius ſtatuæ, & hoc modo per cauſam vniuerſalem nõ cognoſcitur effectus particularis vel ſpecificus, nec per cauſam particularem vel ſpecificam cognoſcitur effectus ſingularis. Alio modo dicitur cauſa vniuerſalis non per prædicationem, ſed quia ſe extendit ad plures effectus, tamen ſecundum aliquid eis commune & non ſecundum id quod eſt eis proprium, niſi determinetur per aliud, & ſic ſol eſt cauſa omnium generabilium, nec adhuc per talem cauſam poteſt res ſufficienter cognoſci & diſtinctè, & neutro iſtorum modorum deus eſt cauſa vniuerſalis. Tertio modo dicitur cauſa vniuerſalis, quia eius cauſalitas ſe extendit ad plura ſecundum propriam vniuſcuiuſque rationem abſque hoc quòd per aliud determinetur, & ſic deus eſt cauſa vniuerſalis omnium, quia omnia producit vel producere poteſt per ſe & immediatè abſque hoc quòd per aliud determinetur, & per talem cauſam ſic vniuerſalem poſſunt effectus diſtinctè cognoſci, eſt enim cauſa vniuerſalis, quia eſt cauſa omnium, ſed propria vniuſcuiuſque, quia vnũquodque producit vel producere poteſt per ſe ipſam. 21. Ad ſecundum cum dicitur quòd deus non cognoſcit creaturas niſi ſecũdum ꝙ exiſtunt in ipſo dicendum, quod ly ſecundum poteſt notare rem intellectam vel rationem intelligendi, ſi rem intellectam, ſic eſt ſenſus, quòd deus non intelligit de rebus niſi illud quod de ipſis eſt in deo formaliter, & tunc propoſitio eſt falſa, quia creatura in deo eſt creatrix eſſentia ſecundum Anſelmum, & ita deus non intelligeret niſi ſe. Alio modo poteſt notare rationẽ intelligendi, & ſic eſt ſenſus quod deus non intelligit res creatas, niſi quia præexiſtunt in eo ſicut in cauſa repreſentante, & ſic eſt vera, & tunc non ſequitur quod non intelligatur alia à ſe, ſed quod non intelligit per aliud à ſe quod verum eſt, & eſt ſimile in intellectu noſtro ſecundũ ponentes ſpecies, quia intellectus noſter non intelligit lapidem niſi ſecundum illud quod de lapide eſt in intellectu, ſi ly dicat ſecundum rationem intelligendi, verum eſt quia ratio per quam lapis intelligitur eſt ſola ſpecies, ſi vero dicat rem intellectam falſa eſt, quia nõ ſola ſpecies quæ eſt anima intelligitur, ſed intelligitur lapis qui eſt extra per ſpeciẽ ſuã quæ eſt in aia.

Inf.d.3.q.2.nu.7.

Quæſtio Tertia.

Vtrum deus cognoſcat diſtinctè ſingularia.

Th.1.q.14.ar.11.

TErtio quæritur vtrum deus cognoſcat diſtinctè ſingularia. Et arguitur ꝙ non, quia cognitio dei eſt ſcientifica cũ in eo non ſit opinio nec ſuſpitio, ergo cum de ſingularibus non ſit ſcientia, cognitio dei non ſe extendit ad ea. 2. Item ſecundum Boetium ſingulare eſt dum ſentitur vniuerſale aut dũ intelligitur, ſed in deo non eſt cognitio ſenſitiua, ergo ipſe non cognoſcit ſingularia.

3. IN contrarium arguitur, quia illud quod magis habet de entitate

entitate magis eſt cognoſcibile, ſed ſingularia plus habent de entitate quàm vniuerſalia, ergo magis à deo cognoſcuntur. Maior patet, quia cùm vnumquodque ſit cognoſcibile ſecundum q̃ habet eſſe, ſi illud quod plus habet de entitate non plus cognoſcatur, non poteſt eſſe defectus niſi ex parte cognoſcentis qui defectus nõ poteſt eſſe in deo. minor probatur, quia ſingularia ſecundum rationem ſuæ ſingularitatis habent eſſe reale, vniuerſalia autem quantum ad rationem ſuæ vniuerſalitatis non habent eſſe reale, ſed ſolum eſſe rationis quod eſt eſſe ſecundum quid & diminutum per comparationem ad eſſe reale, quare &c.

4. RESPONSIO. Dicendum eſt quòd deus cognoſcit ſingularia ſecundum rationem ſuæ ſingularitatis, hæc autem concluſio diuerſimodè probatur. Quidam enim dicunt hanc eſſe rationem quare deus cognoſcit ſingularia, quia eſt cauſa rei non ſolum quantum ad formam, ſed etiam quantum ad materiam, tantum autem ſe extendit ſcientia dei quantum eius cauſalitas, propter quod ſcientia dei ſe extẽdit ad cognitionem rerum non ſolum quantum ad formas à quibus accipitur ratio vniuerſalitatis, ſed etiam quantum ad materiam à qua accipitur ratio indiuiduationis & ſingularitatis, vnde ex hoc errauerunt quidam philoſophi negantes eſſe in deo cognitionem ſingularium, quia non ponebant à deo materiam creatam, ſed ingenitam & incorruptibilem, & per conſequens non eſſe à deo cognitam, quare nec ipſum indiuiduum, cùm ipſa ſit indiuiduationis principiũ. 5. Hæc ratio quantum ad hoc quod dicit cognitionem dei tantum ſe extendere quantum ſe extendit eius cauſalitas bona eſt, ſumendo etiam ſub maiore quòd cauſalitas diuina ſe extẽdit ad omnes res ſecundum rationem ſuæ ſingularitatis quod de ſe manifeſtũ eſt, res enim eſt factibilis ſecundum eſſe quod habet extra animam & illud eſt ſingulare, quod autem vlterius aſſumit quòd materia eſt principium indiuiduationis, à forma autem ſumitur ratio vniuerſalitatis valde dubium eſt, quia maior communitas videtur eſſe in materia quàm in forma, ſicut enim forma quantum eſt de ſe eſt communis pluribus indiuiduis eiuſdẽ ſpeciei, ita materia eiuſdem rationis eſt communis omnibus quæ ſunt eiuſdem generis.

6. Item eadem materia eſt ſucceſsiuè in diuerſis indiuiduis, forma autem non, propter quod minus videntur indiuidua diſtingui per materiam quàm per formã, & per conſequens minus conſtitui in eſſe indiuiduo, quia per idem videtur vnumquodque conſtitui in ſe & ab alio diſtingui, quid tamen de hoc ſit tenendum patebit in ſecundo lib. diſtin. 3. 7. Item non omnia ſingularia habent materiam (ſicut angeli) ergo ex materia vel eius productione non poteſt aſsignari generalis ratio quare deus cognoſcit ſingularia. Nec puto q̃ illi qui negauerũt à deo cognitionem ſingularium ex hoc fuerint moti, quòd crederent materiam non eſſe cauſatam à deo, non enim dixerunt Ariſtoteles & alij materiam eſſe ingenitam & incorruptibilem à carentia principij productiui, cùm Philoſophus dicat quòd nihil prohibet ſempiternorum eſſe alteram cauſam, ſed à carentia principij durationis. Vnde & commentator qui negauit à deo cognitionem ſingularium vndecimo metaphyſicę credidit materiam eſſe ab alio, dicit enim ſuper ſecundum metaphyſicę quòd vnum eſt ens per ſe & per ſe verũ, & omnia alia ſunt entia & vera, per eſſe & veritatem eius. q.2.

8. Alius eſt modus tenendi eandem concluſionem, & eſt talis quòd deus cognoſcit ſingularia, quia deus eſt ſuum eſſe: cuius rationem aſsignant qui hunc modum tenent dicentes, quòd agere ſupponit eſſe, & ideo modus agendi ex eſſe habet determinari, quòd ſi illud habeat calumniam in actionibus tranſeuntibus in materiam exteriorem eo quòd tales actiones non ſunt perfectiones agentis ſed acti, propter quod modus talium actionum non ſolum habet determinari ex natura agentis, ſed etiam ex natura acti, tamen illud non videtur habere calumniam in actionibus intramanentibus, qualis eſt actio intelligendi quin totaliter ſequatur modum & conditionem intelligentis, ergo vbi intelligens non intelligit, niſi prius determinetur per eſſe actuale quod eſt in omnibus creatis in quibus eſſe & eſſentia differũt ibi res non intelligitur à tali intellectu, niſi prius determinata per eſſe actuale, ſed determinatio rerum per eſſe actuale eſt ex progreſſu rerum, ergo intellectus creatus in quo differt eſſe ab eſſentia non intelligit res creatas niſi prout determinantur per eſſe actuale quod eſt ex progreſſu rerum, & ita cognitioni talis intellectus ſemper aliquid accreſcit. 9. Cauſa autem quare talis intellectus non poteſt res intelligere quouſque determinentur per eſſe actuale, eſt duplex. Vna, quia tale intelligere cùm ſit in natura habente poſsibilitatem admixtam non eſt omnino de ſe terminatum, & ideo oportet res per tale intelligere intellectas per ſuum eſſe actuale determinari ad hoc vt in ſuo eſſe determinatiuè cognoſcantur. Alia eſt, quia tale intelligere cùm non ſit eſſe intelligentis non reſeruatur in eo omnis ratio eſſendi, propter quod non poteſt ex ſe ipſo abſque alia determinatione cognoſcere res ſecundum ſuum eſſe actuale quod eſt cognoſcere eas ſecundum rationem ſuæ ſingularitatis, ſed oportet quòd determinentur per eſſe actuale, ſed deus cùm ſit ſuum eſſe & ſuum intelligere non habet poſsibilitatem admixtam, in eo etiam reſeruatur omnis ratio eſſendi, ideo poteſt ex ſe omnes res intelligere ſecundum ſuam ſingularitatem abſque hoc quòd in ſe ipſis determinentur per eſſe actuale, nec per determinationem rerum in eſſe actuali aliquid accreſcit ſuæ notitiæ. 10. Hæc opinio in multis deficit. Primo, quia à nonnullis firmiter tenetur quòd eſſe & eſſentia ſunt idem realiter in creatura, & hoc dictũ fuit ſupra diſtinctione octaua. Secundo, quia dato quòd differant in creaturis adhuc ratio nulla eſt, quia maior propoſitio quæ aſſumitur falſa eſt, hæc ſcilicet quòd quando intelligens eſt tale q̃ eius natura determinatur per eſſe actuale diſtans ab ea ibi oportet quòd res intellecta ad hoc quòd intelligatur à tali intellectu prius determinetur per eſſe actuale: nec probatio valet, quia eſto quòd actus intelligendi ſequatur modum naturę & eſſe ipſius intelligentis, non oportet tamen quòd requirat in re intellecta eaſdem conditiones, & ideo licet oporteat talem intellectum habere naturam determinatam per eſſe actuale ad hoc quòd intelligat, nulla tamen neceſsitas eſt quòd oporteat rem ſingularem determinari per eſſe actuale ad hoc quòd intelligatur. q.2.

11. Quod patet primo, quia ſicut res poteſt intelligi quantum ad eſſe exiſtentiæ, ita poteſt intelligi quantum ad eſſe eſſentiæ, ſed ad hoc quòd res intelligatur quantum ad eſſe eſſentiæ non requiritur quòd res habeat actu illud eſſe. poſſum enim formare conceptum de roſa quæ nullum eſſe eſſentiæ habet actu, neceſſarium tamen eſt intellectũ habere eſſe eſſentiæ actu ad hoc quòd rem actu intelligat, ergo ſimiliter non oportet rem habere actu eſſe exiſtentiæ ad hoc quòd ſecundũ tale eſſe intelligatur, quamuis oporteat intellectum eſſe in actuali exiſtentia ad hoc quòd intelligat. 12. Quod etiam patet ſecundo ex alio, quia cognita cauſa ſingulari ſufficiente & neceſſaria cognoſcitur effectus infallibiliter ſecundum rationem ſuæ ſingularitatis, & hoc patet ex ſecundo phyſicorum vbi dicitur quòd effectus communis requirit cauſam communem, & particularis particularem propter quod ſicut cognita cauſa vniuerſali & neceſſaria cognoſcitur effectus ſecundum rationem ſuæ vniuerſalitatis, ſic cognita cauſa ſingulari & neceſſaria cognoſcitur effectus ſecundum rationem ſuæ ſingularitatis, ſed intellectus creatus noſter & angelicus cognoſcit aliquas cauſas ſingulares & neceſſarias & ſufficientes reſpectu aliquorum effectuum futurorum, ergo intellectus noſter & angelicus cognoſcit tales effectus futuros ſecundum rationem ſuæ ſingularitatis antequam determinetur per eſſe actuale. Maior patet, ſed minor declaratur, quia tam homo quàm angelus cognoſcit motum cæli ſecundum rationem ſuæ ſingularitatis ex quo tanquam à cauſa ſingulari & ſufficiente & neceſſaria ſequitur ortus & occaſus ſolis ſuper hemiſpherium noſtrum, & eclipſis Lunæ tali vel tali tempore, ergo per talem cauſam præcognoſcuntur tales effectus ſecundum rationem ſuę ſingularitatis antequam determinaretur in rerum natura per eſſe actuale. Et hoc etiam quilibet experitur in ſe ſine alia ratione.

13. Item operationes ſunt ſingularium ſecundum eſſe ſuæ ſingularitatis, ſed tam homo quàm angelus præcognoſcit quædam quæ agere proponit, ergo præcognoſcit ea ſecundum rationem ſuæ ſingularitatis, & tamen nondũ habẽt eſſe actuale, quare &c. Non eſt igitur verum quòd ſingularia non poſſunt cognoſci ſecundum rationem ſuæ ſingularitatis antequã determinentur per eſſe actuale ab intellectu creato, dato q̃ eius natura diſtet à ſuo eſſe, & per conſequens non poteſt concludi de deo quòd cognoſcat res ſecundum ſuam ſingularitatem antequam ſint per hoc q̃ eius eſſe non ſit aliud ab eius eſſentia. Nec video quare eſſe diſtãs ſit ſufficiens ratio quòd intelligere ſit indeterminatum ita quòd requirat in re intellecta determinationem ſecundum eſſe actuale, nec ipſi probant, & ideo ea facilitate poteſt negari ſicut aſſeri. Nec eſſe diſtans tollit ab eo, quod non habeat omnem rationem eſſendi, ſicut calorem ignis eſſe diſtantem à natura ignis non tollit à calore ignis quin contineat virtualiter omnem rationem caloris, & quicquid ſit de hoc, tamen quòd eſſe ſit indiſtans ab eſſentia non dat ei quòd in eo ſit omnis ratio eſſendi, ſi enim eſſe non receptum in natura diſtãte, ex hoc haberet rationem omnis eſſe, per eandem rationem forma non recepta in natura diſtante haberet ex hoc rationẽ omnis formæ: hoc autem eſt falſum, quia intelligentiæ ſunt formæ non receptæ in natura diſtante, & tamen nulla intelligentia cõtinet in ſe virtutem omnis formæ, quia nulla poteſt aliam producere, nec animam nec aliquam formam ſaltem immediatè, quare prædictus modus non videtur verus.

14. Dicendum ergo quòd circa cognitionem ſingularium à deo (quia de nobis non agitur nunc) non poteſt facere difficultatem niſi vel ſingularitas quæ omnibus eſt communis, vel materialitas quæ eſt ſolum in generabilibus & corruptibilibus, vel futuritio quæ eſt in his quæ nondum producta ſunt, vel contingentia quæ ſolum eſt in his quæ dependent ex cauſis impedibilibus. De futuritione & contingentia nihil ad hanc

d.38.q.3. quæſtionem,quia inferius dicetur de hoc,ſed tantum de ſingulari tate & materialitate. Singularitas verò non impedit quin aliquid intelligatur à deo cum ipſe per ſe & primo intelligat eſſentiam ſuam quæ eſt quædam ſingularitas.Nec materialitas cum ipſe intelligat quidditates rerum ſenſibilium in quibus includitur materia, ergo nec ſingularis materialitas vel materialis ſingularitas impedit aliquo modo quin aliquid materiale & ſingulare intelligatur à deo.Ratio autem huius eſt illa quæ tacta eſt in prima opinione, quia eſſentia diuina eſt ſufficiés ratio repræſentandi quálibet rem ſecundum omnem eius conditionem, & hoc habet ex perfectione ſuæ virtutis ſecundum quam continet vniuerſaliter omnem rem & producere poteſt. Et hæc eſt via Dionyſij ſeptimo capite de diuinis nominibus,vbi dicit quòd deus cognoſcit res quo modo rebus eſſe tradidit,vnde ſi aliquid eſt in rebus non cognitum ab eo oportet quòd circa illud vacet diuina operatio, id eſt,quòd non ſit operatum ab ipſo.

Potius ſu per.q.nu. 18.

15. AD primum argumentum dicendum eſt quòd licet cognitio dei qua cognoſcit ſe & omnia alia ſit vna ſecundum rem, eſt tamen plures ſecundum rationem inquantum tendit in plura obiecta,& ſic ſortitur plura nomina, quia inquantũ cognitio dei tendit in quidditatem ſuæ eſſentiæ vel alterius rei, vocatur ſimplex intelligentia, inquantum autem tendit in eſſentiam ſuam attribuendo ſibi cauſalitatem rerũ,puta cùm cognoſcit ſe eſſe cauſam rerum poteſt vocari intellectus ſeu cognitio principiorum, quia cauſalitas ſua eſt aliis rebus ratio eſſendi & cognoſcendi, inquantum autem ex cognitione ſuæ cauſalitatis tendit in cognitionem aliarum rerum & proprietatum eis conuenientium ſecundum rationem earum generalem vel ſpecificam dicitur ſcientia vel ſcire quod eſt rem per cauſam cognoſcere: inquantum autem tendit in cognitionem ſingulatium ſecundum rationem ſuæ ſingularitatis eſt quaſi cognitio ſenſitiua ſiue experimentalis quę in nobis non dicitur ſcientifica cognitio. Cùm ergo dicitur quòd omnis dei cognitio eſt ſcientifica, Dicendum eſt quòd licet cognitio dei quæ eſt vna ſit ſcientifica,non tamen reſpectu omniũ, quia non reſpectu ſuiipſius nec reſpectu ſingularium. 16. Ad ſecundum dicendum eſt quòd Boëtius loquitur de nobis in quibus cognitio ſenſitiua eſt ſolum ſingularium & nullo modo vniuerſalium. Cognitio autem intellectiua tanquam perfectior eſt tam ſingularium quàm vniuerſalium,& multo magis cognitio intellectiua dei propter ſuam perfectionem eſt non ſolum vniuerſalium, ſed etiam ſingularium, quia cognitio dei includit perfectionem omnium.

Quæſtio Quarta.

Vtrum ſcientia dei ſit vniuerſalis, an particularis.

Tho.1.q.14.ar.1.ad tertium.

QVarto quæritur, vtrum ſcientia dei ſit vniuerſalis an particularis.Et videtur quòd ſit vniuerſalis,quia ſcientia quæ eſt per cauſam vniuerſalem eſt vniuerſalis, ſed ſcientia dei eſt per cauſam vniuerſalem vt dictũ eſt in præcedente quæſtione, ergo eſt vniuerſalis.

2. Item illa ſcientia eſt vniuerſalior quæ ad plura ſe extendit,ſed ſciẽtia dei ſe extendit ad omnia,ergo eſt vniuerſaliſsima.

3. IN contrarium eſt, quia cognitio rerum ſecundum proprias rationes ſpecificas & ſingulares eſt particularis, ſed talis cognitio eſt quam deus habet de rebus(vt viſum fuit) ergo &c.

4. RESPONSIO, de ſcientia dei poſſumus loqui dupliciter. Vno modo prout eſt quædam res informans diuinum intellectum ſecundum noſtrum modũ intelligendi. Alio modo prout comparatur ad obiectum.Primo modo loquendo de ſcientia,nulla ſcientia eſt vniuerſalis,ſed eſt quoddam ſingulare, quia quicquid exiſtit ſingulariter exiſtit, ſiue exiſtat per ſe ſiue in alio ſiue in re extra ſiue in anima ſubiectiuè, ſicut & anima eſt quoddam ſingulare. Vniuerſalia enim ſolum ſunt in intellectu obiectiuè, nuſquam autem ſubiectiuè ſecundum rationem ſuæ vniuerſalitatis,& ſic ſcientia dei non eſt vniuerſalis,ſed eſt quędam ſingularitas ſicut & eſſentia diuina. Alio modo poteſt cõſiderari ſcientia prout cõparatur ad ſcibile vel ad obiectum, & ſic dicitur ſcientia vniuerſalis vel particularis, quia eſt de vniuerſali vel particulari obiecto. Hoc ſuppoſito dicunt quidam quòd ſcientia noſtra poteſt eſſe vniuerſalis vel particularis, ſed ſcientia dei nec eſt vniuerſalis nec particularis, quod probatur ſic, habitus ſumunt rationem & denominationem ab obiectis non quibuſcunque ſed principalibus. Principale autem obiectum intellectus noſtri eſt quidditas materialis cui conuenit eſſe vniuerſale vel particulare ſecundum aliam & aliam rationem, & ideo cognitio noſtra vt tendit in eam ſecundum rationem vniuerſalis vel particularis dicitur vniuerſalis vel particularis, ſed obiectum principale intellectus diuini eſt ſua eſſentia quæ non eſt vniuerſalis(cum non plurificetur in ſuis ſuppoſitis)nec particularis, quia eſt quid communicabile pluribus quod eſt contra rationem particularis,propter quod ſcientia dei non debet dici nec vniuerſalis neque particularis. 5. Sed iſtud non videtur bene dictum Primo,quia cum ſcientia dicitur particularis ab obiecto principali,particulare non accipitur ibi pro ſingulari, quia ſingulare non eſt principale obiectum alicuius ſcientiæ ſaltem noſtræ, quia de ſingularibus non eſt ſcientia, ſed accipitur ibi particulare pro re accepta ſecundum rationem ſpecificam, & vniuerſale pro re accepta ſecundum rationem generis propinqui vel remoti, & ita particulare prout ſpectat ad propoſitum eſt communicabile pluribus ſicut ſpecies ſpecialiſsima. Iſti autem dicunt quòd eſſentia diuina non eſt particularis,quia eſt pluribus communicabilis, & ideo male accipiunt particulare. 6. Secundo,quia ſi particulare vocaretur ſingulare adhuc non eſſet verum illud quod dicunt quod eſſentia diuina non eſt particularis id eſt ſingularis, quia quicquid exiſtit in rerum natura eſt ſingulare & ſingulariter exiſtit.Nec obſtat quod ipſa eſt in pluribus ſuppoſitis,quia de ratione ſingularis non eſt incommunicabilitas, niſi illa quæ opponitur cõmunicabilitati vniuerſalis (ſcilicet quòd non ſit cõmunicabile pluribus per ſui diuiſionem)eſſentia autẽ diuina non diuiditur in ſuppoſitis quibus commmunicatur, & ideo ipſa eſt incommunicabilis per oppoſitum ad cõmunicabilitatem vniuerſalis, & hoc ſufficit ad hoc quòd ipſa ſit vere ſingularis vel particularis accipiendo particulare pro ſingulari,& ideo ſi eſſentia diuina eſt principale obiectum ſcientiæ diuinæ (vt ipſi dicunt) ſequitur quòd ſcientia diuina poterit vere dici particularis , id eſt, ſingularis , cuius oppoſitum ipſi dicunt. Tertia, quia non eſt verum quòd eſſentia diuina ſit principale obiectum ſcientiæ dei quia licet eſſentia diuina ſit primum obiectum ab intellectu diuino cognitum,& ratio cognoſcendi omnia alia, tamen cognitio dei vt ſertur in eſſentiam ſuam ſecundum ſe vel ſecũdum ea quæ ſibi attribuuntur,non ſortitur rationem ſcientiæ ſed ſimplicis intelligentiæ vel cognitionis principiorum (vt prius dictum fuit) quia ſcire eſt rem per cauſam cognoſcere, deus autẽ non cognoſcit ſe vel ea quæ attribuuntur ſibi per cauſam,& ideo talis cognitio non eſt ſcientifica, ſed cognitio aliarum rerum ſecundum ea quæ eis attribuuntur poteſt in deo dici ſcientia,quia talia cognoſcuntur à deo per eſſentiam diuinam vt eſt cauſa omnium rerum & omnium proprietatum quæ eis attribuuntur: propter quod cognitio dei vt ſortitur rationem ſcientiæ eſt iudicanda vel vniuerſalis vel particularis,non ratione eſſentiæ diuinæ, ſed ratione aliarum rerum de quibus deus habet cognitionem per eſſentiam ſuam tanquam per cauſam. 8. Quid ergo?nunquid ſcientia dei debet dici vniuerſalis vel particularis Dicendum eſt quòd præter acceptionem ſcientiæ , particularis & vniuerſalis prius poſitã,eſt alia acceptio videlicet, q̃ ſcientia particularis vocatur illa qua aliquis ſic cognoſcit aliquod particulare ens& eius ꝓprietates quòd non cognoſcit alia entia, nec proprietates illorum, & per oppoſitum ſcientia vniuerſalis dicitur quæ ſe extendit ad omnia ſcibilia,& non ad vnum tantum. Accipiẽdo ergo ſcientiam vniuerſalem & particularem ſecũdum hanc vltimam aſsignationem,patet quòd ſcientia dei eſt vniuerſalis, quia extendit ſe ad omnia ſcibilia,licet (vt ſic)non ſit vna ſecundum rationem, ſed plures, quia ſcientiæ quæ ſunt in nobis diuerſæ ſecundum rẽ ſunt in deo diuerſæ ſecundum rationem, cum igitur in nobis non ſit vna ſcientia quæ ſe extendit ad omnia ſcibilia, ſed plures ſecundum rem, Conſequens eſt quòd ſcientia dei quæ vna eſt ſecundum rem ſit plures ſecundum rationem prout extendit ſe ad omnia ſcibilia . Secundum autem primam aſsignationem ſcientiæ vniuerſalis & particularis dicendum eſt quòd ſcientia dei eſt particularis & vniuerſalis,& non vniuerſalis tantum vel particularis tantum , quia illa ſcientia per quam cognoſcuntur res & rerum proprietates & paſsiones ſecundum rationem generis remoti vel propinqui, & ſpeciei ſpecialiſsimæ eſt non ſolum vniuerſalis ſed etiam particularis, ſed deus per ſcientiam ſuam cognoſcit omnes res & rerum paſsiones & proprietates non ſolum ſecundũ rationẽ generis remoti vel propinqui ſed etiã ſecũdũ rationẽ ſpeciei ſpecialiſsimæ, ergo &c.vtraque præmiſſarum patet ex præcedentibus.Veruntamen ſicut dictum fuit de prima aſsignatione ſcientiæ vniuerſalis & particularis, ſic dicendum eſt de iſta,quia ſicut in nobis ſunt diuerſæ ſcientiæ per quã cognoſcimus corpus mobile & eius ꝓprietates & paſsiones,& per quam cognoſcimus corpus mobile ad ſitũ vel ad formã,ſic in deo ſunt diuerſę ſcientię ſecũdũ rationẽ ꝑ quas iſta cognoſcit,quãuis ſit vna ſecũdũ rẽ. 9. AD rationes vtriuſque partis reſpondendum eſt.Ad primam , quòd ſcientia quæ eſt per cauſam vniuerſalem prædicatione , vel per cauſam vniuerſalem quæ ſe extendit ad plures effectus ſolum ſecundum illud quod eſt eis commune,eſt vniuerſalis , prout vniuerſale diſtinguitur contra particulare ſecundum

primam

Sup. q. 2. huius. d. num. 20.

primam acceptionem, & sic sciẽtia dei quam habet de rebus aliis non est solum vniuersalis, sed cognitio quæ habetur per causam vniuersalem cuius causalitas se extendit ad omnia secundum omnes rationes tam vniuersales quàm particulares (qualis est scientia dei) est vniuersalis & particularis secundum primam acceptionem, & est vniuersalis iuxta secũdam. 10. Secunda ratio probat solum quòd scientia dei est vniuersalis iuxta secundam acceptionem vniuersalitatis, & illud concessum est.

11. RATIO in oppositum bene probat quòd scientia dei est particularis inquantum cognoscit res secundum rationes specificas, sed per hoc non excluditur quin sit vniuersalis inquãtum cognoscit res secundum suas rationes generales & communes, & inquantum cognoscit non solũ vnum genus scibilium, sed omnia.

Distinctio. XXXVI.

Sententia distinctionis. XXXVI. in generali & speciali.

HIc solet quæri. Superius ostendit magister quòd scientia dei est respectu omnium: & ex hoc res dicuntur esse in deo. Nunc verò inquirit quomodo res cognita sit in ipso deo cognoscente. Et diuiditur ista pars in duas. Primo ostendit quomodo res quas deus cognoscit sunt in ipso deo. Et secundo ostendit quomodo deus dicatur esse in ipsis rebus. 37. dist. ibi: Et quoniam determinatum est. Item prima in duas, Secundum duas quæstiones quas specialiter mouet & soluit. Secunda ibi: Post prædicta, & hic. Secũda diuiditur in tres. Primo enim proponit quæstionem & eius determinationem. Secundo ponit solutionis confirmationem & quædam incidentia determinat ibi proinde si diligenter inspiciatur. Tertio determinatum declarat ibi. ex præmissis apertum est.

2. IN speciali sic procedit. Et quærit primo, vtrum illa quæ deus cognoscit possint esse in eius essentia sicut dicuntur esse in eius præsentia quæ idem est quod eius essentia. Et respondet quòd non, quia omnia quæ sunt in essentia diuina sunt eiusdẽ naturæ cum deo, ea autem quæ cognoscit deus non sunt eiusdẽ naturæ cum illo, & ideo non debẽt dici esse in eius essentia, nec est simile de præsentia, quia alium respectũ habet vel connotat q̃ essentia. Postea quærit, vtrum mala quæ cognoscũtur à deo sicut & bona possint dici esse in deo: & respondetur ꝙ non, quia illa solũ dicũtur esse in deo ad quę deus se habet in ratione principij: non sic autem se habet ad mala, sola enim ea quæ cognoscuntur à deo per notitiam approbationis quorũ deus est actor siue principium possunt dici esse in deo, non sic autẽ deus cognoscit mala. Deinde confirmat hoc, quia secundum Amb. idẽ est esse in deo, & esse per ipsum, & esse ex ipso, mala autem non sunt ex deo, nec per ipsum, ergo non possunt dici esse in ipso. Vbi incidenter ostendit ꝙ illa verba apostoli ex ipso & per ipsum & in ipso, possunt appropriari per intellectum distinctioni personarum, tamen simpliciter omnibus personis omnia prædicta quæ enumerat cõueniũt. Subiungit etiam quòd cum aliquid dicitur esse ex aliquo efficientia sola notatur, cum verò dicitur aliquid de aliquo non solum efficientia sed etiam consubstantialitas notatur, & ideo licet creaturæ dicantur esse ex deo, non tamen debent dici esse de illo. Vltimo epilogat determinata. Hęc est sententia lectionis in speciali.

Quæstio prima.

Vtrum deus cognoscat mala.

Thom. 1. q. 14. ar. 10.

CIrca distinctionẽ istam primo quæritur, vtrũ deus cognoscat mala. Et videtur ꝙ non, quia intellectus qui semper est in actu non cognoscit priuationẽ, vt innuitur tertio de anima, sed intellectus diuinus semper est in actu, ergo non cognoscit malum quod est quædam priuatio. 2. Et confirmatur, quia si visus vel auditus semper essent in actu nunquã audiret cognoscere silentium, nec visus tenebras, ergo eodem modo est circa intellectum, quare &c. 3. Item omnis cognitio vel est causa rerum vel causata à rebus, sed scientia dei nec est causa malorum (saltem culpæ) nec causata ab eis, ergo &c. 4. Item intellectum est in intelligente, sed malũ non est in deo, ergo non est intellectum ab eo.

5. IN contrariũ est quod dicitur Iob. 11. Ipse nouit hominum vanitatem, & videns iniquitatem illorum nónne considerat? & in psalmo, Delicta mea non sunt à te abscondita.

4. RESPONSIO. Circa quæstionem istam sic procedetur, quia primo ponetur quædam communis distinctio de scientia dei. Secundo ponetur illud in quo omnes moderni concordant. Tertio ponetur illud in quo quidam discordant inquirendo quid sit verius.

7. QVANTVM ad primum sciendum est ꝙ scientia dei quamuis sit vna secundum rem, accipitur tamen tribus modis. dicitur enim scientia simplicis notitiæ, visionis, & approbationis. Sciẽtia simplicis notitiæ dicitur illa qua deus scit omnia quæ sunt, fuerunt, vel erunt, vel possibilia sunt secundum infinitatem diuinæ potentiæ. scientia verò visionis dicitur eadem scientia inquãtum est eorum quę sunt secundum aliquam differentiam temporis solum, quæ pro tanto dicitur scientia visionis, quia apud nos ea quę videntur habent esse distinctum extra videntem: propter quod ea quæ à deo prodeunt in esse proprio quod habent in sua natura præter esse quod habent in deo tanquam in causa dicuntur pertinere ad scientiam visionis. Scientia autem approbationis dicitur quæ est eorum in quibus diuina voluntas sibi cõplacet, & hęc sunt bona, & mala pœnæ quatenus sortiũtur rationem boni moralis, & per oppositum dicitur nescire mala culpæ, quia ea reprobat tanquam à bonitate sua discordantia. Si ergo quæstio intelligatur de malis culpæ & de sciẽtia approbationis, patet quòd deus nescit mala culpæ, quia ea non approbat, sed reprobat & punit: & secundum hoc dicitur ab Abach. primo, mundi sunt oculi tui ne videant malum, & ad iniquitatem respicere non poteris, & fatuis virginibus dicitur Matthæi. 25. Nescio vos: sed quia sic scire vel nescire nimis est strictè sumptum, ideo deducatur quæstio in scientia simplicis notitiæ ac visionis. Hæc tantum de primo.

8. QVANTVM ad secundum sciendum est quòd omnes moderni concedunt quòd deus cognoscit malum, cuius ratio est, quia deus cognoscit partes vniuersi & habitudines earum, sed inter partes vniuersi talis est habitudo quòd generatio vnius est corruptio alterius, in corruptione autem consistit malum pœnæ quo ad animata, & malum naturæ quo ad omnia: quædam etiam partes vniuersi possunt deficere à rectitudine rationis in quo cõsistit malum culpę, ergo deus cognoscit omne malum naturę pœnæ & culpæ: cognoscit autem per bonum oppositum, quia priuatio non cognoscitur nisi per habitum, rectus enim est iudex & sui & obliqui, vt dicitur pri. de anima, sed malum secundum Diony. lib. quarto de diui. no. & Damascenum libro secundo. 4. capitu. nihil aliud est quàm priuatio boni, ergo malum non cognoscitur nisi per bonum, sicut nec obliquum nisi per rectum, & in hoc omnes moderni concordant.

9. QVANTVM ad tertium in quo quidam discordant sciendum est quòd de cognitione mali per bonum est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd deus cognoscit malum per speciem boni (non cuiuscunque) sed boni quod priuat, ita scilicet ꝙ si deus non cognosceret aliud bonum à se, nullo modo cognosceret malum secundum specialem rationem mali, & huius ratio est duplex. Prima est, quia priuatio non cognoscitur nisi per habitum oppositũ, sed oppositio habitus & priuationis est circa idem subiectum quodcunque sit illud. Deus autem non potest esse subiectum priuationis, ergo si non esset bonum nisi deus, aut non cognosceretur aliud bonum à deo nullo modo esset malum, nec cognosceretur. 10. Secunda talis est, priuatio non distinguitur à priuatione nisi quia distinguitur habitus ab habitu, sicut non differt cæcitas à surditate, nisi quia differt visus ab auditu, cùm enim priuatio sit negatio habitus in subiecto apto nato, ratione negationis non potest vna priuatio differre ab alia, sed magis conuenit cum ea, differunt ergo ratione habituum qui per eas negantur vel priuantur, & hoc est verum vniuersaliter non solum in priuationibus, sed etiam in negationibus quòd non differunt nisi ratione eorum quæ negantur. Vnde non homo & non lapis idem sunt respectu omnium, ita quòd de quocunque verificatur vnum & alterum nisi respectu eorum quæ negant, sed bonum diuinum non est bonum quod possit priuari, & si esset tale nihilominus ratione ipsius non possent differre priuationes cùm sit vnum, ergo per cognitionem solius boni diuini non possunt mala cognosci, saltẽ secundũ rationẽ specialem mali. 11. Hæ sunt rationes quarũ prima probat ꝙ si deus non cognosceret aliud bonum à se nullo modo cognosceret malũ. Secũda probat quòd non cognosceret malũ saltem secundũ specialem rationem mali. 12. Alij sunt quibus hoc non placet. dicũt enim ꝙ hoc est expresè cõtra sententiã Diony. 7. de di. no. vbi assimilat diuinã cognitionẽ lumini. Vnde dicit ꝙ sicut lumen si esset cognitiuũ cognosceret tenebras, non aliunde cognitionem accipiens, sed per seipsum, sic deus bonitas existens cognoscit malum quod est priuatio boni sicut tenebra est priuatio lucis quod probãt quasi econtrario primis argumẽtis sic. Malũ cognoscitur per bonum oppositũ, sed malũ opponitur bono diuino generali & speciali oppositione: ergo

per bonum diuinum poteſt cognoſci malum ſecundum rationem communem mali, & ſecundum rationes ſpeciales malorum. maior ex dictis ſupponitur. ſed minor probatur ſcilicet quòd malũ opponatur bono diuino generali & ſpeciali oppoſitione, quia ſicut deus eſt cauſa omniũ cõmunis (inquantũ omnia ipſum imitantur) & eſt cauſa ſpecialis cuiuſlibet) iquãtũ diuerſimode à diuerſis imitatur) ſic omnia mala opponũtur iquãtũ ab arte ſua diſcordãt deo cõmuni oppoſitione & opponũtur ei ſpeciali oppoſitione in quantum ab eadem diuerſimode diſcordant, vel deficiunt, & ſic patet minor: ſequitur ergo cõcluſio. 13. Declaratur etiam hoc per ſimile: ſicut enim grammaticus per eandem artem cognoſcit omnes congruitates in communi tanquam arti ſuæ concordãtes, & ſingulas congruitates in ſpeciali tanquam ſpecialibus regulis concordantes, & ſingulas incongruitates in communi & ſpeciali tanquam diſcordantes ab arte ſua in cõmuni & à ſpecialibus regulis artis, ſic deus cognoſcit omnia bona in cõmuni inquantũ concordant ſuæ arti, & in ſpeciali prout diuerſimodè ei concordant, & per illam eandem artẽ non aliunde cognitionẽ accipiens, cognoſcit mala in cõmuni inquantũ ab arte ſua diſcordãt, & in ſpeciali inquantũ diuerſimodè diſcordant ab ea: nec propter hoc cognoſcitur malum, niſi per bonum oppoſitũ, quia bono diuino opponitur malum non tanquam bono quod priuat, ſed tanquã bono à quo diſcordat, & ſic intelligitur illud quod dicit beatus Aug. 22. de ci. dei, q̃ natura non cõtrariatur deo, ſed vicium. 14. Hæc ſunt dicta illorũ quibus impugnant primam opinionẽ quæ tamẽ videtur veriõr, quod patet dupliciter ſimul probando propoſitũ, & ſoluendo motiuum aliorum. Prima ratio eſt talis: Deus ſecundum eos cognoſcit bona inquantũ concordant cum arte ſua, mala verò inquantũ ab ea diſcordant, ſed deus non poteſt cognoſcere quo modo aliqua diſcordant vel poſſunt diſcordare à ſua arte, niſi præcognoſcat modũ quo aliqua cum ea poſſunt cõcordare, ergo deus non poteſt cognoſcere mala niſi præcognoſcendo bona cauſata, vel cauſabilia quæ poſſunt cum arte diuina concordare. Maior patet ex dictis eorũ. Minor declaratur, quia diſcordare eſt deuiare à concordantia, ſed nullus poteſt cognoſcere quid ſit deuiare à concordantia niſi cognoſcat quid ſit concordare cum hoc includatur in intellectu alterius, ergo nullus poteſt cognoſcere quo modo aliqua poſſunt diſcordare ab arte niſi præcognoſcat quo modo aliqua poſſunt cum ea concordare. Vnde grãmaticus licet per eandẽ artem cognoſcat cõgruum & incongruum, tamen intellectus incongrui non dependet immediatè ab arte, ſed mediante intellectu contrarij propter dicta cauſam, quia non poteſt ſciri quid ſit diſcordare niſi ſciatur quid eſt concordare, & idem eſt de cognitione dei reſpectu bonorum & malorum, quia ſemper intellectus negationis dependet ab affirmatione & priuationis ab habitu quem priuat, quia illi ſoli opponitur vt nomen priuationis dicit. 15. Secunda ratio talis eſt, malum eſt carentia alicuius boni debiti ineſſe, defectus enim boni non debiti ineſſe (vt defectus viſus in lapide) non habet rationẽ mali, hæc ergo eſt mali ratio ſine qua impoſsibile eſt intelligere malum, ſed illud bonum debitum ineſſe cuius carentia eſt malum non poteſt eſſe eſſentia diuina quæ in nullo nata eſt eſſe niſi in ſuppoſitis diuinis in quibus neceſſario eſt, ergo eſt aliqua perfectio creata, ergo ſine ea impoſsibile eſt intelligere malum, & ſine dubio abſurdum videtur quòd cęcitas poſsit à quocunque intelligi ſine viſu, cùm ſit de ratione eius, eſt enim priuatio viſus in ſuſceptiuo.

16. Dictum etiam Diony. non facit pro eis, non enim intẽdit ibi Diony. tradere modum quo deus cognoſcit mala, ſed quo cognoſcit alia à ſe. Dicit enim quòd deus nouit omnia antequã fierent, quia omnia continet & omnia præhabet in ſe tanquam omniũ cauſa, conſtat autem quòd non præhabet in ſe mala tanquam eorum cauſa, cùm ergo dicit quòd lumen ſi eſſet cognitiuum cognoſceret tenebras non aliunde videns tenebras quàm à lumine, fortè per tenebras notat non priuationem ſolam, ſed lumen participatum, & deriuatũ à fonte luminis iuxta quem modũ omnis creatura deo cõparata tenebra vocatur Io. 1. tenebræ eũ non cõprehenderunt. 17. Vel poteſt dici q̃ deus non aliunde cognitionem accipiẽs cognoſcit mala, quia prima ratio cognoſcendi tam bona quàm mala eſt eſſentia diuina, ſed proxima ratio cognoſcendi mala ſunt bona creata quæ per mala priuantur.

Ad argumenta non reſpondet quoniam ſunt eadem apud Thomam.

Quæſtio. I I.

Vtrum creaturæ ſint in deo.

Thom. 18. q. 1. ar. 4. ad primum.



Secundo quæritur, vtrum creaturæ ſint in deo? Et videtur q̃ non, quia ſi creaturæ eſſent in deo aut hoc eſſet per eſſentias ſuas aut per ſuas ſimilitudines, non per eſſentias ſuas, quia quicquid eſt in deo eſt ab ęterno in ipſo, eſſentiæ autem rerũ non ſunt æternæ, Nec per ſuas ſimilitudines, quia quod eſt in aliquo ſecundum ſuam ſimilitudinem tantum, non habet in illo propriam operationem res autem habent in deo proprias operationes ſecundum illud Actu. 17. in ipſo viuimus, mouemur & ſumus, ergo &c.

2. IN contrarium eſt quod dicit Anſelmus monologion 36. q̃ res verius ſunt in deo quàm in ſeipſis. 3. Ad idem eſt quod dicitur in littera.

4. RESPONSIO. Dicenda ſunt duo. Primum eſt quòd omnes res ſunt in deo. Secundum eſt de modo quo ſunt in eo.

5. PRIMVM patet de rebus creatis ſpecialiter ſic. Omnia quæ procedunt ab aliqua cauſa præexiſtunt aliqualiter in ea (ſaltem potentia & virtute.) Sed omnes creaturæ procedunt à deo, ergo præexiſtunt aliqualiter in eo. Secundo patet idem de omnibus creatis & increatis ſic, quicquid eſt in eſſentia diuina, ſcientia vel potentia, totũ eſt in deo, ſed attributa & relationes & diuinæ perſonæ ſunt in diuina eſſentia, omnia vero poſsibilia ſunt in eius potentia, bona verò & mala ſunt in eius ſcientia, ergo omnia ſunt in deo, quia præter hæc nihil eſt dare quod ſub his non contineatur.

6. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd res creata poteſt dupliciter conſiderari. Vno modo ſecundum eſſe ſuum formale, & naturam proprij generis. Alio modo ſecundũ eſſe virtuale ſuæ cauſæ, ſecundum quòd dicuntur in ſua cauſa præexiſtere, ſi conſideretur res creata primo modo ſic ipſa dicitur eſſe in deo, quia eſt in dei ſcientia, & potentia, non autem in dei eſſentia. Cuius ratio eſt quia creatura ſic conſiderata (cum non ſit idem quod deus) ſoluni poteſt ſe habere ad deum in habitudine obiecti terminantis eius operationem, & non in habitudine identitatis, & quia hoc nomen deus ſignificat ſuppoſitum cuius eſt agere, ſcientia vero & potentia ſignificant principia actionum ſe extendentium ad creaturas re vel ratione, ideo creatura poteſt dici eſſe in deo & in eius ſcientia, & potentia, eo q̃ deus ſcit eam, vel poteſt producere eam, vel productam deſtruere, eſſentia vero nihil importat per reſpectum ad creaturas, quia ſicut à poſſe dicitur potentia, & à ſcire ſcientia, ſic ab eſſe dicta eſt eſſentia. Vnde ſicut aliqua dicuntur eſſe in dei potentia, quia deus poteſt illa, & in dei ſcientia, quia deus ſcit illa, ita dicuntur eſſe in dei eſſentia, quia deus eſt illa, vel quia ſubſiſtunt in illa. Et quia deus non ſe habet ad creaturam in habitudine identitatis, neque ſecundum eſſentiam, neque ſecundũ naturalem exiſtentiam, ideo non poteſt dici quòd res ſic conſideratæ ſint in dei eſſentia ſeruando proprietatem locutionis, licet enim eſſentia dei non ſit aliud quàm ſua potentia vel ſcientia, tamen aliquid connotatur in nomine vnius quod non in nomine alterius, propter quod aliquid dicitur eſſe in vno quod non dicitur eſſe in altero. Si aũt cõſideretur creaturæ ſecundum eſſe virtuale ſuæ cauſæ ſecundum quod in ſua cauſa præexiſtunt (quod eſſe licet non ſit creaturarum formaliter, ſed potius creatoris, eſt tamẽ earum aliqualiter, quia hoc huius multipliciter dicitur vt habetur. 2. Elenchorum) ſic creaturæ poſſunt dici eſſe in dei eſſentia, quia ſunt ipſamet diuina eſſentia quæ eſt ſua virtus productiua creaturarum, & ſic loquitur Anſelmus quòd creatura in deo eſt creatrix eſſentia, ſic etiam creatura eſt in dei ſcientia, quia deus ſcit eſſentiam ſuam vt eſt virtus productiua creaturarum, ſed non debet dici quòd ſit in dei potentia, quia diuina eſſentia non ſubiacet ſuæ potẽtiæ vt obiectũ. Et quia ſuppoſiti eſt eſſe & agere, ideo quæcunque dicuntur quocunque modo eſſe in dei potentia, ſcientia, vel eſſentia ſecundum eundem modum poſſunt dici eſſe in deo cuius eſſe ſcire & poſſe. 7. Ex prædictis poteſt patere qualiter intelligendum eſt quod dicunt Auguſti. & Anſelmus, quòd creatura verius eſſe habet in deo quàm in natura propria. Hoc enim quod eſt verius poteſt eſſe nomẽ, vel aduerbium, ſi ſit nomẽ tũc eſt determinatiuũ ipſius eſſe, ſi ſit aduerbiũ ſic eſt determinatiuũ huius verbi quod eſt habere. Primo modo ergo ſenſus eſt q̃ eſſe creaturę in deo eſt verius eſſe quã eſſe creaturę in propria natura, & hoc eſt verũ, vocado eſſe creaturæ in deo quod habet creatura in deo per identitatẽ modo quo dictũ eſt, (ſcilicet vt eſt creatrix eſſentia & eſſe creaturæ in ſua natura eſſe ſuum formale) conſtat enim quòd eſſe diuinum eſt verius, & perfectius quã eſſe creatum, & primum habet creatura in deo: ſecũdũ autẽ in ſeipſa. Si verò hoc quod eſt verius ſit aduerbiũ & determinatiuũ huius verbi quod eſt habere ſic eſt falſa, ppoſitio, & eſt ſenſus, q̃ illud eſſe quod habet creatura in deo habet veri⁹ (.i. veriori modo) q̃ illud quod habet in natura ſua, & hoc eſt falſum, quia illud eſſe quod habet creatura in natura ſua habet formaliter, illud autẽ quod habet in deo non habet formaliter, ſed ſolum denominatione extrinſeca, eo modo quo diceretur q̃ ſanitas hominis eſt in medicina, ſemper autẽ habetur verius, id eſt, veriori modo illud quod habetur formaliter & intrinſecè, quanquam ſit imperfectius, q̃ illud quod habetur denominatione extrinſeca ſolum etiam ſi milleſies eſſet perfectius.

8. Ad

8. AD argumentum in oppoſitum dicendum q̃ res creatę ſunt in deo per eſſentias ſuas, non quidam formaliter vel per identitatem, ſed obiectiuè, quia ſubſunt diuinæ ſcientiæ, & potentiæ, & hoc modo ſunt æternæ, quia ab æterno ſcitę, & poſsibiles. Hoc etiam modo viuimus in ipſo, mouemur, & ſumus in ipſo conſeruante & à quo eſt noſtrum viuere & eſſe, & operari. Vtrum autē res creatæ omnes vel aliquæ ſint in deo per ſuas ſimilitudines patebit in ſequenti quæſtione. Ad auctoritates Anſelmi patet reſponſio.

Quæſtio. III.

Vtrum in deo ſint aliquæ ideæ.

Thom. 1. q. 15.

POſtea quæritur de ideis. Et primo, vtrum in deo ſint aliquæ ideæ. Et videtur quòd non, quia ſi ponerentur hoc eſſet vt eſſent principium eſſendi, vel *cognoſcendi, non vt ſint principiũ cognoſcẽdi, quia per idem cognoſcit deus ſe & alia, ſed non cognoſcit ſe per ideam, ergo nec alia. Nec etiam vt ſint principium eſſendi: quia cùm deus ſit cauſa creaturarum per intellectum, ideæ non poſſunt eſſe principium eſſendi creaturæ niſi ſint principium cognoſcendi, quare &c. 2. Item ſecundum Auguſtinum melius & perfectius cognoſcũtur res per eſſentias ſuas quàm per ſuas ſimilitudines, ſed deus perfectiſsimè cognoſcit res, ergo cognoſcit eas per proprias eſſentias, non ergo per ideas quæ ſunt quædam rerum ſimilitudines.

*aliàs probabilius & infra.

3. IN contrarium eſt quod dicit Aug. lib. 83. q. 46. q. quòd tanta vis eſt in ideis vt ſine his intellectis ſapiens eſſe nemo poſsit, conſtat autem deum eſſe ſapientiſsimum, quare &c. 4. Item omnes formæ quæ ſunt in potentia paſsiua materiæ ſunt in potentia actiua primi motoris vt habetur à commentatore. 11. metaphyſicæ, ſed nihil aliud dicimus ideas quàm formas rerũ in deo intellectualiter præexiſtentes, ergo &c.

5. RESPONSIO. Videnda hic ſunt tria. Primum eſt quid vocamus ideam. Secundum eſt an ideę ſint in deo. Tertiũ eſt quo modo ſe habeãt ad intellectum diuinum, & ad actũ intelligendi.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd Augu. vbi ſupra dicit quòd idea ſi verbũ ex verbo transferatur dicitur apud nos forma vel ſpecies. Si autem dicatur ratio hoc non eſt ſecundum proprietatem nominis (Ratio enim alio nomine ſignificatur apud Græcos, dicitur enim logos) tamen (vt dicit) natura rei non diſcrepat. ex quo poſſumus accipere quòd cum idea ſecundũ proprietatem nominis ſit forma, & ſecundum veritatem rei ratio dici poſsit. quòd idea eſt forma intellectualis, ſolũ enim talis forma poteſt propriè dici ratio, nam forma ſecundum eſſe quod habet in materia non dicitur propriè ratio, non omnis tamen forma intellectualis poteſt dici idea, ſed ſolum illa ad cuius ſimilitudinem aliquid eſt producibile. Vnde Diony. 5. cap. de di. no. appellat ideas exemplaria, & Seneca in quadam epiſtola ad Lucilium dicit quòd idea eſt exemplar ad quod artifex inſpiciens operatur quicquid operatur exemplar autem eſt ad cuius ſimilitudinem aliquid fit vel eſt factibile. Ex his ergo poſſumus accipere quòd idea eſt forma vel ratio ad cuius ſimilitudinem agens per artem poteſt aliquid producere.

7. EX hoc apparet ſecundum ſcilicet quòd ideæ ſunt in deo, & propriiſsimè ſunt in eo, quod patet ſic. omne agens per intellectum habet penes ſe rationem rei fiendæ quam cognoſcit. & iuxta quam exemplariter rem producit, & hoc patet de ſe. & per dictum Ariſtotelis. 7. metaphy. vbi dicit quòd ab arte fiunt quorum ſpecies eſt in anima, vt ſanitas in materia fit à ſanitate in anima, & arca ſimiliter. Sed deus producit res per intellectum, & artem vt probatum fuit in præcedenti diſt. ergo deus habet penes ſe rationes rerum quas cognoſcit & iuxta quas res producit. Has autẽ vocamus ideas, ergo &c. 8. Non ſolum autem ideæ ſunt in deo, immo propriiſsimè ſunt in eo. quod ſic patet, res enim habet eſſe quaſi ſex modis. Vno modo in potẽtia materię. Alio modo in cauſis ſuis agentibus & naturalibus, vnumquodque enim præexiſtit aliqualiter in omnibus cauſis ſuis ex quibus vel a quibus educitur paſsiuè, vel actiuè. Tertio modo res habent eſſe in ſeipſis cũ iam producte ſunt. Quarto modo habẽt eſſe in intellectu noſtro, anima enim quodam modo eſt omnia. Quinto modo habent eſſe in intellectu motorum orbium, quia opus naturæ eſt opus intelligentiæ. Sexto modo habent eſſe in intellectu primi. Eſt enim deus per ſuum intellectum cauſa omnium entium, eſſe autẽ quod habent res in potentia materiæ non habet rationem ideæ, quia idea eſt quid actuale: dicitur enim forma vel ſpecies, eſſe autẽ rei in potẽtia materiæ eſt purè quid potentiale, eſſe etiam rei in ſuis cauſis naturalibus & agentibus non habet rationem ideæ, quia idea dicit aliquid quod vt ſic pertinet ad intellectum. eſt enim ratio ſine qua nullus intelligitur ſapiens ſecundum Auguſtinum. eſſe autem rei in ſuis cauſis naturalibus non eſt intellectuale, vt ſic. Item eſſe rei in ſeipſa non habet rationem ideæ, quia idea dicit aliquid factiuum, ſaltem per modum exemplaris, eſſe autem rei in ſeipſa eſt aliquid factum magis quàm factiuum ſaltem reſpectu ſui non habet rationem factiui nec ideæ, idea etiam dicit *aliàs incõmunicabile propter quod ratio rei in intellectu noſtro non eſt idea: dicit etiam quid primum & principale & ſic formæ rerum in mente angelica non ſunt propriæ ideæ. Iſtæ autem duæ vltimæ conditiones ſolum ſunt conditiones ideæ ſecundum quòd idea principaliſsimè accipitur, & ſic ſolum vel potiſsimè idea eſt in deo, ratio enim cuiuſlibet rei in mente diuina eſt quid actuale, intellectuale, factiuum, incommunicabile, & primum ſeu principale. 9. Has quinque conditiones tangit Auguſtinus lib. 83. quæſt. q. 7. dicens ſic, ipſæ nanque principales (quo ad quin tam conditionem) quædam formæ (quo ad primam) & rationes rerum (quo ad ſecundam) ſtabiles atque incommutabiles (quo ad quartam) quæ ipſę formatę non ſunt & cum ipſæ neque oriantur, neque intereant, ſecundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri & interire poteſt, & omne quod oritur & interit (& hoc eſt quantum ad tertiam conditionem) & ſic patet ſecundum propoſitum, ſcilicet quòd in deo ſunt ideæ propriiſsimè.

*aliàs incommutabile & infra.

10. QVANTVM ad tertium ſcilicet qualiter ſe habeant ideæ ad intellectum diuinum aduertendum eſt quòd eſt ibi conſiderare quatuor, ſcilicet intellectum & rationem ſecundũ quam intelligit, & actum intelligendi, & rem intellectam, horum tria prima nunquam differunt in deo niſi ſecundum rationem, quartum autẽ quandoque differt ſecundum rem, & quandoque non. res enim intellecta primo & principaliter non differt ab eis niſi ſecundũ rationẽ. Primũ enim & principale obiectũ intellectus diuini eſt ſua eſſentia, vt viſum fuit ſupra, ſed obiectum ſecundariũ quod eſt res creata differt realiter ab aliis tribus. 11. Inter hęc autem ſolum obiectũ poteſt habere rationem ideæ. Quod patet dupliciter: Primo quia idea eſt exẽplar ad quod artifex inſpiciẽs operatur (vt patet ex iam dictis) ſed illud ad quod intellectus inſpicit eſt eius obiectũ, & nihil aliud niſi vt induit rationem obiecti ſicut & in ſenſu illud ad quod viſus corporalis inſpicit eſt eius obiectum, nec quicquam aliud niſi cadat ſub modo obiecti, ergo ſolum obiectum intellectus diuini habet rationẽ ideæ. 12. Secundo patet idem ſic. idea licet non ſit in nobis æquè principaliter reſpectu artificiatorum ſicut eſt in deo reſpectu omnium creatorum vel creabilium, eſt tamen aliqualiter, ſed in nobis idea reſpectu artificiatorum, non eſt intellectus artificis nec ſuus actus intelligendi, quia ad iſtorum ſimilitudinẽ res artificiata non producitur: producitur autem ad ſimilitudinem ideę ſuæ, nec idea eſt ratio intelligendi quæ ſic eſt ratio intelligendi quòd non eſt intellecta, ſicut eſt ſpecies ſecundum ponentes ipſas, quia ad rationem intelligendi ſic acceptam, & retentam nunquam reſpicit intellectus artificis, reſtat ergo quòd idea in nobis ſit ſolum obiectum intellectus noſtri. quare & in deo proportionabiliter oportet dicere quòd idea non ſit intellectus diuinus nec actus intelligendi, nec ratio intelligendi & non intellecta ſed ſit ſolum obiectum intellectus diuini quod concedendum eſt. 13. Sed hic eſt aduertẽdum quòd obiectum intellectus diuini eſt duplex, quoddam primum & principale quod eſt eſſentia diuina. Aliud autem ſecundarium, ſcilicet res creabilis, vel creata, & ideo inquirẽdum eſt quid horũ habeat rationẽ ideæ an alterum tantum, an vtrumque. Videtur autem prima facie quòd res creabilis & intellecta à deo ſit idea ſui ipſius vt eſt productibilis in re extra. Et hoc patet primo ex ratione ideæ ſic. idea eſt ratio rei apud intellectum exiſtens obiectiuè ad cuius imitationem aliquid eſt producibile, ſed creatura vt intellecta à deo ſe habet ad ſeipſam vt eſt producibilis in re extra, vt ratio apud intellectum exiſtens obiectiuè ad imitationem etiam rei vt eſt intellecta produci, ipſa producitur in re extra, ita quòd idem vt productum imitatur ſeipſum vt eſt intellectum produci, ſic enim & non aliter producitur res extra ſicut præintellecta fuit produci, ergo creatura vt à deo intellecta eſt idea ſuiipſius vt eſt producibilis, vel producta, & eſt illud ſimile ei quod dictum eſt ſupra diſt. 19. cùm quæreretur de veritate, tunc enim dictum fuit quòd in hoc conſiſtit veritas, quòd res vt intellecta conformatur ſibiipſi, vt eſt in natura, quia veritas noſtri intellectus aliquo modo cauſatur à rebus: nunc verò dicitur quòd res extra imitatur ſeipſam vt fuit vel eſt à deo intellecta, quia eſſe rerum cauſatur ab intelligere diuino, in hoc ergo eſt ſimilitudo quòd idem imitatur vtrobique ſeipſum aliter tamen & aliter acceptum. 14. Secundo patet idem ſic arguendo vt prius ſicut in mente diuina ſunt ideæ omnium creatorum ſic in mente artificis ſunt ideæ artificiatorum, ſed idea in mente artificis eſt ipſamet res artificialis vt præconcepta, ergo &c. Minor declaratur auctoritate & ratione, auctoritas Ariſtotelis. 7. metaphy. prius allegata eſt quòd ſanitas in materia ſit à ſanitate in anima, ita quòd eadem ſanitas vt intellecta eſt idea ſuiipſius

d. 35. q. 1.

q. 1. nu. 5.

Directiua inf. d. 38. q. 1. num. 23.

ſius vt effecta. Ratio etiam eſt ad hoc quia nihil eſt in mente artificis ad cuius imitationem res exterius producatur niſi ipſamet res vt eſt intellecta, & ſi quis dicat quòd immo quòd artifex faciens arcam facit eam ad ſimilitudinem alterius arcæ quam vidit, & cuius conceptum penes ſe in mente retinuit, non valet, quia accidit quòd artifex cognitionem arcæ fiendæ acceperit ex aliqua prius viſa. Si enim nunquam aliquam vidiſſet, ſed deus infunderet ei cognitionem arcæ faciẽdæ adhuc produceret arcam per artem, & ita ideam, quæ tunc non eſſet niſi ipſamet res vt intellecta, nunc etiam accipiente artificce cognitionem arcæ fiendæ ex arca prius viſa cognitio arcæ viſæ non ſufficeret ad producendũ per artem nouam arcam, niſi formaretur de arca fienda nouus conceptus, conceptus autem de arca fienda ſi eſſet ſufficeret abſque conceptu de arca prius viſa, ergo magis habet rationem ideę in nobis res fienda, vt prius concepta, quàm quæcunque res alia. Tertio, quia idæa non ponitur niſi reſpectu effectus producti per artem, ſeu per agens per intellectum, ſed agens per intellectum non differt ab agente naturali, niſi quia præcognoſcit quod producit, illud autem non præcognoſcit quod producit, ergo idæa non eſt aliud q̃ res præcognita, ſic ergo patet q̃ res creabilis vt à deo intellecta habet rationẽ ideę reſpectu ſuiipſius vt effecta, nec dubium quòd hoc modo loquuntur philoſophi de idęis, licet nomen ideæ pauci exprimant. Hoc etiam modo loquitur de idæis Seneca in loco prius allegato, & Auguſti. 83. q. 46. quæſtione, qui videtur non differre à Platone in ponendo idæas: niſi quod Plato poſuit eas per ſe exiſtentes (vt Ariſtot. imponit ei). Auguſt. verò ponit eas in mente diuina, ſed conſtat quòd Plato dicit idæas eſſe quidditates rerum, quare &c. 15. Sed contra hoc arguitur dupliciter. Primo quia creatura cognita non eſt æterna, ſed ideæ ſecundum Auguſtinum ſunt æternæ, ergo res cognita non eſt idea. Si dicatur quòd res creata ſecundum eſſe cognitum eſt æterna, & ſic eſt idea. Contra, quia quæro quid intelligis per eſſe cognitum creaturæ, quia aut intelligis per eſſe cognitum cognitionem dei de creatura, & tunc ſequitur quòd creatura non eſt æterna, ſed cognitio dei de ea, aut intelligis per eſſe cognitum eſſe creaturæ in proprio genere quod deus nouit & tale eſſe nõ eſt æternum, quia nullum eſſe reale extra deum eſt æternum, aut intelligis per eſſe cognitum habitudiné rationis quæ eſt inter creaturam cognitam & deum cognoſcentem, & iſta habitudo non eſt creatura cognita, quia creatura non dicit habitudinem rationis, nec etiam talis habitudo poteſt eſſe idea, & ideo non poteſt dici quòd aliquid ex parte creaturæ ſit æternũ, quod poſsit dici idea. 16. Secundo ſic ſecundum beatum Auguſtinum idea eſt principium producendi creaturam, ſed creatura cognita vel non cognita non eſt principium producẽdi ſeipſam, ergo &c. 17. Ad primum argumentum dicẽdum eſt quòd licet res ſecundũ eſſe proprij generis non ſint æternæ, tamen ſunt æternę ſecundum eſſe cognitum à deo, nec per illud eſſe cognitum intelligo cognitionem dei, nec eſſe creaturæ ſecundum proprium genus, quia illud (vt ſic) non eſt æternum, ſed habitudinem cognitionis diuinæ ad creaturam cognitam ſecundum quam habitudinem ipſa dicitur eſſe ab ęterno in mẽte diuina obiectiue à deo cognita, & hęc habitudo nõ eſt res, ſed ratio: nec neceſſe eſt ſemper ideã eſſe rem, ſed ſufficit q̃ ſit ratio rei apud intellectum artificis ſicut ſanitas in anima eſt idea ſanitatis in re extra, & domus in mente artificis eſt idea domus materialis quę fit extra per artificem. 18. Ad ſecundum dicendum eſt q̃ Auguſtinus non dicit quòd ideæ ſint cauſa vel principium producendi creaturas, ſed dicit quòd ideæ ſunt rationes rerum ſecundum quã dicitur oriri & interire omne quod oritur & interit, & talis ratio poteſt eſſe & eſt creatura vt à deo præcognita, quia talé creaturã producit deus qualẽ præconcepit producere, verũ eſt q̃ idea quãdoque eſt principium ſeu cauſa ſaltẽ remota rei productę in artifice qui cognitionẽ rei fiendæ ſumit ex alia re ſimili fiendę rei, & ad cuius ſimilitudinẽ rem fiendam producit, quia ſi talis res eſt cauſa cognitionis artificis, per conſequẽs ipſa eſt cauſa rei productę per cognitionẽ. nam quicquid eſt cauſa cauſę eſt cauſa cauſati, Sed vbi artifex nõ acciperet cognitionẽ rei fiẽdę ex alia re: aut ſi ex alia re talẽ cognitionẽ acciperet nõ tamen ration e ſimilitudinis ſeu exẽplaritatis idea nõ eſſet cauſa rei productę, quia in tali caſu idea non poteſt propriè dici niſi ratio rei fiendę apud intellectũ artificis, quia nihil aliud habet ibi rationẽ ſimilitudinis, ſeu exẽplaritatis. 19. De eſſentiã autẽ diuina quæ eſt primũ & principale obiectũ intellectus diuini vtrũ habeant rationẽ ideę reſpectu creaturarũ eſt intelligẽdũ q̃ ſicut dictũ fuit prius quędam ſunt perfectiones cõmunes deo & creaturis, vt eſſe, viuere, cognoſcere: quędam ſunt ſolum in deo vt eſſe omnipotentem, infinitum, & huiuſmodi: nec fiat vis modo vtrum dicant perfectiones an non, quia certum eſt q̃ ſunt quędã diuinæ cõditiones, & hoc ſufficit pro nunc: alia ſunt quæ ſolũ inueniuntur in creaturis vt illa quę dicũtur per oppoſitũ ad prædicta, vt eſſe finitũ, creatũ, & huiuſmodi, & præter hæc, omnia quæ dicunt quidditates rerum creatarum, vt leo, bos, & huiuſmodi, vel perfectiones earum eo modo quo eis conueniunt vt ſentire vel ratiocinari & huiuſmodi quæ dicunt perfectionem modo quo conuenit creaturis. 20. Si ergo conſideretur eſſentia diuina, & creatura quantum ad conditiones quæ hinc & inde dicuntur per oppoſitum, ſic eſſentia diuina non poteſt habere rationem ideæ, nec creatura rationem ideati, cuius ratio eſt, quia illa quæ non poſſunt ſe habere ſicut imitabile & imitatiuũ non poſſunt ſe habere ſicut idea & ideatum, ſed eſſentia diuina & creatura conſideratę quantum ad conditiones in quibus ſibi opponuntur (vt ſunt finitum, & infinitum, creatum & increatũ) non poſſunt ſe habere vt idea & ideatum. Vtraque propoſitio patet ex rationibus terminorum quia cauſa prædicata includitur in ſubiecto. 21. Si autem conſiderentur deus & creatura quantum ad perfectiones eis communes, vt ſunt eſſe viuere & cognoſcere, intellectus, & voluntas, ſic in diuina eſſentia bene inuenitur ratio imitabilis, & in creatura ratio imitatiui, omnia enim quæ ſunt imitantur eſſentiam diuinam quo ad eſſe, & omnia viuentia quo ad viuere & omnia cognoſcentia quo ad cognoſcere, & omnia intellectiua quo ad intelligere, & velle. & hoc modo eſſentia habet rationem ideæ reſpectu creaturarum & creaturæ habent rationem ideatorum, vel ideabilium, & ſecũdum hunc ſenſum dicitur Gene. 1. Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram. Veruntamen hoc eſt imperfectè, quia vbi non eſt perfecta ratio imitationis non eſt perfecta ratio ideæ, & ideabilis, ſed hic non eſt perfecta ratio imitationis, ergo &c. Maior patet quia idea & ideatum dicunt imitabile & imitatiuum. propter quod vbi non eſt perfecta imitatio non eſt perfecta ratio ideæ & ideati. Minor probatur quia imitatio dei à creatura quantum ad quaſcunque perfectiones deo & creaturæ communes non eſt ſecundũ identitatem ſpeciei, * & tamen dicitur eſſe quædã imitatio dei à creaturis quo ad hoc per oppoſitum ad illa quæ ſic conueniunt deo quòd non creaturis, vel ſic creaturis quòd non deo in quibus nulla eſt omnino imitatio quin potius oppoſitio. Eſt etiam imitatio ſecundũ proportionem, quia qualem ordinem realem habent tales perfectiones in rebus creatis: quia communiores ſunt priores eo quòd inueniuntur ſine aliis, talem habent in deo ſecundum rationem: vt eſſe prius ſecundum rationem quàm viuere, & viuere quàm cognoſcere, & ſic de aliis. Imperfecte ergo imitantur res creatæ diuinam eſſentiam quo ad perfectiones hinc inde communes, & ideo non eſt inter ipſas perfecta ratio ideæ & ideati, ſicut eſt inter rem intellectam & ſeipſam effectam. 22. De quidditate autem rerum quo ad ſuas rationes ſpecificas, & perfectionibus earum ſub modo quo eis conueniunt, quo modo poſſint habere diuinam eſſentiam pro idea difficile eſt videre, immo non videtur poſsibile, quia illa ſecundum quæ vna res eſt idea, vel exemplar alterius, & alia eſt eius ideatum ſeu exemplatum ſunt in vtraque re formaliter & proprie & ſecundum aliquam ſimilitudinem, ſed quidditates rerum ſecundum ſuas rationes ſpecificas, & perfectiones earum ſecundum modum ſpecificum quo eis conueniunt non ſunt in deo formaliter & proprie, ſed ſolum met aphoricè, nec aliquid formaliter in deo exiſtens correſpondet eis ſecundum ſimilitudinem, ergo res creatę quantum ad ſuas quidditates ſecundum rationem earum ſpecificam, & quantum ad ſuas proprietates ſpecificas, ſecundum modum quo eis conueniunt non habent eſſentiã diuinam p̃ idea. maior patet, quia cum ideatum & exemplatum ſit imitatiuum ideæ & exẽplaris, ad ſimilitudinem enim ideę & exemplaris producitur ideatum, oportet in vtroque eſſe aliquid formaliter ſecundum quod attenditur in vtroque ſimilitudo & imitatio vnius ab altero. minor de ſe patet, quia quidditas leonis & bouis, & huiuſmodi necnon ſentire, guſtare, odorare, & huiuſmodi non conueniunt deo formaliter, nec proprie, ſed ſolum metaphorice, quare &c. 23. Sed contra prædicta poteſt ſic opponi quæcunque ſunt penitus idem re in creatura ſi vnum habet eſſentiam diuinam pro idea, videtur quòd reliquũ ſimiliter habeat, vel ſi vnũ non habet, nec reliquum, ſed perfectiones deo & creaturæ communes, & quidditates rerum, nec non & perfectiones earum ſumptę ſub modo quo eis conueniunt ſunt in creatura penitus idem re, ergo ſi creatura habet eſſentiam diuinam pro idea quantum ad perfectiones vtrobique communes videtur quòd ſimiliter habeat eam pro idea quantum ad ſuam quidditatem & perfectionem ſumptam ſub modo quo creaturæ conueniunt: vel ſi hoc modo non habet videtur quòd nec illo modo quod eſt contra ea quæ dicta ſunt. Maior videtur manifeſta. Minor declaratur, quia conſtat quod cognoſcere & ſentire ſunt penitus idem in bruto. Brutum enim nullũ aliud cognoſcere habet præter ſentire. Eſſe etiam viuum eſt penitus idem cum eſſe ſenſitiuo, vel vegetatiuo in bruto, eſſentia etiam bruti vt ens viuens, & cognoſcens non eſt aliud realiter in ipſo quàm ſua quidditas ſpecifica, ergo patet quòd perfectiones deo & creaturis communes vt cognoſcere & diſcernere ſunt in

* alias hęc

creatura

creatura (puta in bruto) penitus idem re cum ſentire quod dicit perfectionem cum modo quo creaturæ conueniunt, & eſſe ens, viuens,& cognoſcens ſecundum quod deo & creaturæ dicuntur conuenire eſt in vnoquoque creato penitus idē re quod ſua quid ditas ſpecifica,& hæc fuit minor,ſequitur ergo concluſio &c.
Et dicendum ad hoc quòd loquendo de vtraque natura creata, & diuina vt eſt quædam res in ſe non magis imitatur creatura di uinam eſſentiam ſecundum vnum eorum quæ dicta ſunt quàm ſecundum alterum,vt ſatis efficaciter probat ratio adducta:quia tamen intellectus ea quæ ſunt vnum re (ſicut ſuperius & inferius)ſeparare poteſt intelligendo ſuperius ſine inferiore,contra ctio autem ſuperioris per inferius eſt quandoque per aliquid quod imperfectionem includit quæ non includitur in ſuperiore, ſicut contrahitur cognoſcere per ſentire,ideo ſecundum modum intelligendi dicimus quòd creatura quantum ad id quod communius eſt nec includit imperfectionem imitatur diuinam eſſentiam,non autem ſecundum id quod eſt ſpecialius & includit imperfectionem quanuis in re ſecundum ſe non ſit differentia. 24. Et ex hoc habetur alia ratio quare hic nō eſt perfecta ratio ideæ & ideati,quia imitatio ideæ per ideatum debet eſſe ex natura ideati,vt eſt in re extra, & non ſolum vt eſt in anima, quia ideatum dicitur aliquid productum ad ſimilitudinem ideæ, productio autem conuenit rei ſecundum eſſe in re extra cum ergo creatura ſecundum eſſe ſuum ſpecificum in re extra non imitetur eſſentiam diuinam,ſed ſolum ſecundum quandam vniuerſalem abſtractionem ſuarum perfectionum factam ab ani ma patet quòd hic non eſt perfecta ratio ideæ & ideati.

25. Ex hoc enim apparet quiddam quod dictum fuit diſt. præcedente,ſcilicet quòd eſſentia diuina non eſt repræſentatiua rerum creatarum per hoc quòd continet eas: ſicut ſenarius continet numeros ſub ſe contentos. Et iſtud tunc fuit declaratū, nec per hoc quòd rationes rerum creatarum reluceant in eſſentia diuina,ſicut imagines in ſpeculo, quia nihil tale eſt in eſſentia diuina niſi ipſamet dicatur imago vel exemplar rerum,quod dici non poteſt,vt patet ex his quæ ſtatim dicta ſunt, quia inter imaginem vel exemplar ex parte vna & rem cuius eſt imago ex alia, oportet eſſe aliquam ſimilitudinem ſecundum aliquid exiſtens formaliter in vtroque vt declaratum eſt: ſed inter eſſentiam diuinam & res creatas non eſt talis ſimilitudo, quia nihil ſecundum rem eſt in creatura quod imitetur eſſentiam diuinam nec in eſſentia diuina eſt formaliter aliquid correſpondens exemplariter quidditati rerum,vel cuicunque perfectioni exiſtenti in re creata accepta ſecundum ſuum eſſe reale, licet ſecundum intellectum noſtrum poſſumus abſtrahere ſuperius ab inferiori (vt cognoſcere & ſentire) & pfectioni creaturæ ſic abſtractę cor reſpondet aliquid in deo formaliter exiſtens. Sed ſecundum hoc eſſentia diuina non poteſt eſſe repræſentatiua rei vt cognoſcatur, quia ſupponit rem vt iam cognitam, quare patet q̄ eſſentia diuina nullo modo eſt repræſentatiua rerum creatarum apud intellectum diuinum, niſi ſecundum q̄ eſt cauſa continens in ſe virtualiter quicquid eſt in creaturis.

26. AD primum argumentum cum dicitur quod ſi ſunt ponendę hoc erit vt ſint principiū cognoſcendi vel faciendi,dicendum q̄ ideæ non ponuntur in deo vt ſint principium cognoſcēdi:quia idea vel eſt ipſamet res cognita quæ eſt exemplar ſuiipſius vt fiendi,& tunc non eſt principium cognoſcendi,ſed ipſum cognitum non principale,ſed ſecundarium, vel eſt eſſentia diuina vt imitabilis à creatura,ſed vt ſtatim dictum eſt, eſſentia diuina vel non eſt exemplar imitabile à creatura,vel illa imitabilitas ſupponit rem eſſe cognitam & ita non eſt principium co gnoſcendi eam. Nec poūntur vt principium producendi niſi per modum exemplaris, ad quod artifex inſpiciens operatur & ad hoc ſufficit quod ſint aliquid cognitum ad cuius ſimilitudinem aliud producatur,nec requiritur ad hoc per ſe q̄ ſint principium cognoſcendi,& ſi eſſent principium hoc accideret,ſi tamen concederetur q̄ ideæ ponuntur vt ſint principium cognoſcendi, & per conſequens agendi argumentum non cogeret, quòd licet deus per eſſentiam ſuam cognoſcat ſe & alia, tamen eſſentia ſua eſt exemplar aliorum, & ob hoc idea, non autem ſuiipſius, propter quod ſe non cognoſcit per ideam,ſed tantum alia.

27. Ad ſecundum dicendum quòd argumentum non eſt ad propoſitum quia deus non cognoſcit per eſſentias rerum,cum illę non ſint ab æterno,tamen ab æterno ſunt cognitæ, neque cognoſcit eas per ſimilitudines ſibi impreſſas, neque per eſſentiā propriam vt eſt ſimilitudo,vel exemplar earum vt probatum eſt ſed vt eſt cauſa earum, & hoc modo cognoſcit perfectiſsime multo amplius quàm ſi cognoſceres eas per eſſentias ſuas vel per ſimilitudines ab eis impreſſas,quia tunc eſſet intellectus dependens à rebus & per conſequens imperfectus & imperfectè intelligens, ideo &c.

Quæſtio quarta.

Vtrum in deo ſit pluralitas idarum.

Thom.eadem'q.art.2.

DEinde quæritur vtrum in deo ſit pluralitas idearum. Et videtur quòd nō, quia ſicut idea relatiuè dicitur ad ideatum, ſic ſcientia dicitur relatiuè ad ſcibile, ſed ſcientia dei eſt tantum vna (quanuis ſint plura ſcita) ergo ſimiliter in deo eſt vna idea tantum, quanuis ſint plura ideata, vel ideabilia. 2. Item ſi eſt in deo pluralitas idearum, aut hoc erit ex parte eſſentiæ diuinæ, vel ex parte creaturarum, non ex parte eſſentiæ diuinæ, quia illa ſecundum ſe eſt ſummè vna,nec ex parte creaturarum, quia ſi propter reſpectum ad creaturas ſunt plures ideæ,quia ſunt plurium rerum,eodem modo deberent dici inæquales ideæ, quia ſunt inæqualium rerum,ſed iſtud non dicimus,ergo nec illud dicere debemus.

3. IN contrarium eſt Auguſt. lib. 83. q. vbi loquitur de ideis pluraliter,& dicit expreſſe quòd alia ratione cōditus eſt equus,& alia conditus eſt homo. Et Dionyſ ſimiliter.5.cap. de di.no. loquitur de eis pluraliter vocans eas exemplaria, & rationes determinatiuas rerum,& factiuas.

4. CIRCA quæſtionem iſtam duo videnda ſunt. Primum eſt,vtrum ſint plures ideæ in deo. Secundum eſt, vtrum ideæ pertineant ad cognitionem ſpeculatiuam,an practicam.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt, quòd ſicut patet ex præcedente quæſtione,idea poteſt dici res creabilis,vt intellecta quæ eſt imitabilis à ſeipſa,vt effecta, vel eſſentia diuina vt eſt imitabilis aliqualiter à creatura. Si primo modo vocetur idea, cō ſtat quod in deo ſunt plures ideæ, quia plures res creabiles ſunt à deo ab æterno intellectæ, & ita ſunt in deo obiectiuè ſecundum quem modum ideæ pertinent ad intellectum,ſi autem idea accipiatur ſecundo modo,ſcilicet pro eſſentia diuina vt eſt imitabilis à creatura,ſic dicendum eſt quòd propriè loquendo in deo eſt ſolum vna idea,plures tamen rationes ideales,quod patet ſic,plures reſpectus rationis circa aliquam rem non ponunt niſi pluralitatem rationum,ſed plures reſpectus imitabilitatis eſſentiæ diuinæ à creaturis ſunt ſolum reſpectus rationis, ergo non ponunt circa eſſentiam diuinam,niſi pluralitatem rationum. Sed idea,vt nunc ſumitur dicit rem, quia dicit formam quæ eſt imitabilis, & hæc eſt vna res(ſcilicet eſſentia diuina) reſpectus autem imitabilitatis,qui ſunt reſpectus rationis ſunt plures, ergo eſt vna tantū idea,plures tamen rationes ideales.quòd autem ſint plures reſpectus imitabilitatis vnius eſſentiæ diuinæ patet ex ſupradictis, quia quot ſunt perfectiones deo & creaturis communes, vt eſſe, viuere, & cognoſcere, & huiuſmodi tot ſunt imitabilitates dei à creaturis.

6. QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt quòd ideæ per ſe,& ſimpliciter pertinent ad rationem,vel cognitionem practicam, ſecundum quid autem ſolum ad rationem ſpeculatiuam, cuius ratio eſt,quia ſicut in habitibus ſic ſuo modo eſt in actibus: Sed in habitibus ſic eſt quòd ſcientia dicitur ſimpliciter practica,vel ſpeculatiua ex natura ſcibilis, non autē ex intentione ſcientis,vel vtentis,niſi ſecundum quid,ergo ſimiliter eſt circa conſiderationem actualem ipſius dei quòd diceretur ſimpliciter ſpeculatiua, vel practica ex natura cogniti. ſecundum quid autem ex intentione ſcientis vel conſiderantis. Sed conſideratio qua deus conſiderat ideas per ſe,eſt de regulis operabiliū à deo,quia idea eſt exemplar ad quod inſpiciens artifex operatur (vt ſæpe dictum eſt)ergo talis conſideratio eſt per ſe,& ſimpliciter practica, ſecundum quid autem ſpeculatiua inquantum deus conſiderat ideas aliquorum operabilium quæ non intendit operari, ſeu producere,vel quia iam ſunt producta, vel quia ex beneplacito ſuo non vult producere ea. Vnde cognitio ſpeculatiua quam deus habet de rebus qualis eſt illa qua cognoſcit de rebus intentiones logicas (vt hominem eſſe ſpeciem vel animal eſſe genus) quia ſecundū iſtas proprietates res non ſunt factibiles,non pertinet ad ideas.

7. AD primum argumentum dicendum eſt quòd non propriè dicitur quòd ſint plures ideæ, accipiendo ideam pro eſſentia diuina,vt eſt imitabilis à creatura, ſed ſolum quòd ſint plures rationes ideales, ſi tamē diceretur minus impropriè diceretur quā ſi diceretur multæ ſcientiæ, quia ſcientia vt ſcientia non ſe habet obiectiue ad intellectum, ſicut idea, vnitas autem vel pluralitas rationum ſemper formatur ab intellectu circa rem obiectiuè intellectam, & ideo rationes formatæ per intellectū circa ideam ſortiri poſſint rationem ideæ, quæ cum ſint plures poſſunt dici eſſe plures ideæ: Sed circa ſcientiam quæ vt ſic ſe habet ad intellectum ſolum ſubiectiuè, & non obiectiuè non formantur

plures

plures rationes,quæ ſortiantur nomẽ ſcientiæ. 8. Vel aliter, q̃ vnitas eſt ex principali obiecto,& quia illud eſt vnum tantum reſpectu diuinæ ſcientiæ,ſcilicet ſua eſſentia licet ſecundaria obiecta ſint multa,ideo diuina ſcientia eſt tantum vna,ſed idea dicit formam cum reſpectu imitabilitatis: & quia non eſt aliq̃d vnum principale imitatiuum ratione cuius alia dicantur imitatiua, ſed ſunt plura quorum vnum imitando non dependet ab altero, ideo poſſunt dici plures ideæ, non autem plures ſcientiæ, ſed primum melius eſt propter ea quæ dicta ſunt prius diſtin. 35. Si autem idea dicatur res intellecta vt eſt imitabilis à ſeipſa vt effecta, ſic nullum argumentum eſt. quòd ſi in deo non ſint plures ſcientiæ,quòd non ſint plures ideæ, ſicut nullum eſſet argumentum ſi diceretur in deo non ſunt plures ſcientiæ, ergo non ſunt plures res ſcitæ.Idea enim hoc modo ſumpta eſt ipſamet res ſcita. 9. Ad ſecundum argumentum dicendum quod non eſt inconueniens ideas eſſe inæquales, ſi enim ideæ vocẽtur ipſæ res intellectæ, ſic conſtat quòd ſunt inæquales ſecundum inæqualitatem rerum intellectarum, ſi verò idea vocetur eſſentia diuina vt imitabilis à creatura,ſic etiã ſunt inæquales, quia inæquales ſunt ſecũdum modum noſtrum intelligendi, perfectiones illæ in quibus diuina eſſentia imitatur à creatura.perfectius enim eſt intelligere quàm viuere, quia vnum includit aliud, & non econuerſo, nec propter hoc ponitur in deo aliqua inæqualitas ſubiectiuè, & ſecundum rem,ſed tantum obiectiuè,& ſecundũ rationem,quod non eſt inconueniens.

Sententia huius diſtinctionis in generali & ſpeciali.

Diſtinctio XXXVII.

ET quoniam demonſtratum eſt. Superius magiſter oſtendit quomodo res dicantur eſſe in deo. Hic oſtendit quomodo deus eſt in rebus: Et diuiditur iſta pars in duas. Primo oſtendit quomodo deus habet eſſe in rebus. Secundo oſtendit q̃ ſecundum illũ modum eſſendi nulla ponitur in deo imperfectio,ſicut ponitur in creaturis, eo quòd ſunt in loco.Secunda ibi. Cúmque diuina Item prima in tres. Primo ponit modos quibus deus dicitur eſſe in rebus. Secundo confirmat hoc per auctoritates ibi,ne autem illa. Tertio inquirit rationem ibi, quomodo autem deus & vltima diuiditur in tres. Primo oſtendit quomodo deus dicitur eſſe in ſanctis. Secundo ex hoc remouet quoddam dubium ibi,Si autem quæris. Tertio inquirit rationem quomodo dicatur eſſe in rebus communiter ibi, Ex prędictis patet: Et hæc vltima diuiditur in duas. Primo oſtendit difficultatem propoſiti. Secundo excludit quorundam opinionem ibi,quidam tamen.

2. IN ſpeciali ſic procedit.Primo proponit quòd deus dicitur communiter eſſe in rebus per eſſentiam, potentiam, & præſentiam,ſine diffinitione,circunſcriptione, & limitatione. Alio autem modo dicitur eſſe in ſanctis, per gratiam per quam deus eos inhabitat.Tertio autem modo dicitur eſſe in homine Chriſto per vnitatem,ſed ille modus tertius pertinet ad tertium librũ ſententiarum. Poſtea confirmat hoc per auctoritates, vbi etiam dicit quòd malis ſemper deus præſens eſt. Secundo verò oſtendit quomodo deus eſt in ſanctis,& dicit q̃ in ſanctis dicitur eſſe, & inhabitare inquantum temporaliter procedit in eos.Poſtea remouet quædam dubia dicens, quòd illa inhabitatio ſanè intelligenda eſt, non enim deus ſic in ſanctis inhabitat vt apud ſe non maneat, nec etiam vna perſona inhabitante reliqua excludatur, & ſubdit quòd illa inhabitatio eſt inquantum à fidelium mentibus cognoſcitur,& diligitur.Poſtea dicit quòd (ſicut dicitur communiter)deus in omnibus rebus intelligitur eſſe, & exprimitur, ſed quomodo ſit in omnibus rebus, ſiue vbique. intellectu non capimus, ſed etiam exprimi non poteſt. Deindeexcludit opinionem quorundam, & dicit quòd non eſt intelligendum, ſicut quidam dicunt quòd deus dicatur eſſe in rebus per præſentiam ſolum, quia ei ſunt præſentia omnia. Per eſſentiam verò & potentiam, quia virtute eſſentiæ ſuæ naturæ, & potentiæ omnia conſeruat,& in omnibus operatur, & hoc propter ſui ſimplicitatem, & infinitatem. Vnum tamen ſubdit, quod non eſt credendum, quòd per hoc quòd deus eſt præſens rebus immundis ſua præſentialitas maculetur,ſicut nec ſpiritus maculatur ad corpus leproſum ex vnione ipſius ad ipſum, nec ſol quanuis ſuis radiis contingat loca immunda. Et hæc eſt ſententia,&c.

Quæſtio Prima.

Vtrum deus ſit in omnibus rebus.

Tho.1.p.q.8.art.1.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur de duobus. Primum eſt,vtrum deus ſit in omnibus rebus:Et arguitur quòd non,quia inter cauſas illæ ſolæ ſunt intrinſecæ, quæ ſunt partes rem conſtituentes, & hæ ſunt materia & forma, finis enim & agens dicuntur cauſæ extrinſecæ:Sed deus non ſe habet ad creaturas, vt materia vel forma, ſed ſolum vt finis vel agens,ergo deus nõ eſt in rebus, ſed potius extra res. 2. Item agere ſolum in rem præſentem videtur eſſe limitatæ virtutis, ſicut agere aliquo ſuppoſito,ſed deus non eſt limitatæ virtutis,ergo non ſolum agit in præſens, ſed in diſtans,& ita non eſt in omnibus, ſed diſtans à quibuſdam.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Ioannis.22.cœlum & terram ego impleo,idem patet per Auguſt. Hilarium, Ambroſium, & Gregorium in litera.

4. RESPONSIO, Duo videnda ſunt. Primum eſt, vtrum deus ſit in omnibus rebus. Secundum eſt de modo eſſendi in eis.

5. QVANTVM ad primum quòd deus ſit in omnibus rebus probatur ſic, cauſa ſingularis & immediata & actu operans ſimul eſt,vel non eſt cum ſuo effectu,&hoc habetur ſecundo phyſicorum,ſed deus eſt cauſa ſingularis, per oppoſitum ad vniuerſalem per prædicationem, & immediata reſpectu omnium & actu operans quandiu res eſt,ergo ſimul eſt cum qualibet re exiſtente, minor probatur quantum ad duas eius partes (ſcilicet)quòd deus ſit cauſa immediata omnium, & quòd ſit actu operans quandiu res eſt, q̃ enim ſit cauſa ſingularis exponendo ſingulare modo quo dictum eſt non oportet probare. Quantum ergo ad primum, ſcilicet q̃ deus ſit cauſa immediata omnium patet ſic.duplex eſt cauſa,quædam eſt efficiens & non conſeruans, vt domificator reſpectu domus, quædam eſt efficiens, & conſeruans vt ſol reſpectu luminis in aere, & ſecundum hoc ſunt duæ actiones,ſcilicet productio, & conſeruatio. quanuis ergo deus non ſit immediata cauſa omnium quantum ad productionem,eſt tamen immediata cauſa omnium quantum ad conſeruationem, ſecundum etiam hanc actionem ſemper eſt actu operans, quandiu res eſt,ſecundum illud Ioann.5. pater meus vſque modo operatur & ego operor,aliter enim res cederent in nihilum niſi manu omnipotentis tenerentur, & ſic patet minor. Sequitur ergo concluſio, ſcilicet quòd deus ſit ſimul cum omnibus rebus quandiu ſunt. 6. Sed contra hanc rationem inſtatur primò, quia etſi tota concedatur,non videtur tamen probare concluſionem. Quærimus enim vtrum deus ſit in omnibus rebus, ratio autem ſolum probat q̃ deus & creatura ſunt ſimul quòd ſi intelligatur de ſimultate durationis,vt videtur eſſe intentio Ariſtot. (ſcilicet quod vno poſito aliud ponatur) non propter hoc ſequitur quòd vnum ſit in alio,alioquin cum Pariſius & Roma ſint ſimul duratione ſequeretur q̃ Pariſius eſſet in Roma, vel econuerſo, quod non eſt verum, ſi verò intelligatur de ſimultate loci adhuc non ſequitur q̃ vnum ſit in alio,quia agens corporeum & ſuum productum non ſunt ſimul, niſi quia ſunt contacta. Per hoc autem vnum non eſt in alio,ſed iuxta aliud. Et iterum iſtud non habet locum in agente incorporeo,quia non poteſt eſſe contactum alteri,quare &c. 7. Secundo q̃ non videtur verũ illud quod aſſumitur (ſcilicet q̃ deus ſit immediata cauſa conſeruationis cuiuſlibet rei)conſtat enim q̃ lumen non conſeruatur à deo in aere, niſi mediante ſole, & ſic eſt in compluribus aliis,ergo ſaltem in iſtis non concludit ratio q̃ deus ſit in illis. 8. Et dicendum ad primum, q̃ quando dicimus deum eſſe in rebus non intelligimus eum eſſe in eis vt partem intrinſecam, vel intrinſecus rem penetrantem, vt magis infra patebit, ſed intelligimus eum eſſe præſentem rei, non ſolum ſecundum durationem, quia eſt quando res ſunt,nec ſecundum contactum corporalem,quum nõ ſit corpus, nec virtus in corpore, ſed ſecundum ordinem, qui in ſpiritibus tenet locum ſitus in corporibus, in hoc tamen excellit ordo in ſpiritibus ſitum in corporibus,quia per ſitum ſe habet vnum corpus ad aliud immediatè quoad ſui extremum,ſed per ordinem ſe habet ſpiritus ad corpus immediatè ſecundum quodlibet ſui(ſaltem non eſt hoc dubiũ de ſpiritu increato,ſcilicet dẽo, quicquid ſit de aliis)propter quod poteſt dici eſſe non ſolum iuxta res, ſed in rebus. 9. Ad aliud dicendum q̃ dato q̃ deus non eſſet immediata cauſa conſeruatiua omnium quæcunque ſunt in rebus,tamen adhuc habetur propoſitum. Primo quia etſi non conſeruet immediatè omnem rem,vel omne quod eſt in rebus, poteſt tamen ſi vult abſque ſui mutatione immediatè conſeruare.operatio autem conſeruandi non facit præſentiam, ſed arguit eam à poſteriori tanquam præſuppoſitam. Secundo quia in omni re ſubſiſtente eſt aliquid quod immediatè à deo conſeruatur, incorporalia quidem ſecundum ſe tota à deo conſeruantur corporalia verò quoad materiam,& illa quum ſit in tota re,& nihil ſit

hil ſit rei cui non ſit præſens materia, vtpote quæ omnibus ſubeſt, qua ratione deus eſt ei præſens immediatè ea ratione eſt præſens omnibus quæ ſunt in re, licet non conſeruet ea immediatè, conſeruat enim materiam quæ eſt indiſtans à quolibet rei, ſic ergo patet primum.

10. QVANTVM AD ſecundum, ſcilicet de modo eſſendi in rebus, aduertendum eſt quòd triplex eſt modus in genere quo deus dicitur eſſe in rebus, vnus generalis, & duo ſpeciales, generalis modus eſt, quo deus dicitur eſſe in rebus per eſſentiam, præſentiam, & potentiam, qualiter autem ſit in omnibus per potentiam, & per præſentiam ſatis clarè & concorditer ponitur, quia quum deus ſit in rebus, quia eſt cauſa rerum, ſicut e-
d.36.q.2. contrario res dicuntur eſſe in deo, quia ſunt creatæ ab eo (vt prius dictum fuit) ſecundũ duas conditiones cauſalitatis diuinæ dicitur deus eſſe in rebus duobus modis, res enim producuntur & conſeruantur à deo per intellectum, & liberè, dicitur ergo deus eſſe in rebus per præſentiam ratione ſuæ intellectualitatis, ſicut illa dicuntur ſibi præſentia, quorum vnum eſt in proſpectu alterius, ſed dicitur in eis eſſe per potentiam ſuæ libertatis ſecundum quam poteſt prout vult eas conſeruare, vel annihilare, qualiter autem ſit in rebus per eſſentiam non ſic concorditer ponitur. 11. Quidam enim dicunt de exiſtentia dei in rebus proportionabiliter his quæ dicta ſunt de exiſtentia rerum in deo, & hoc ſic, quia ſicut res conſiderata ſecundum eſſe proprij generis non dicitur eſſe in diuina eſſentia, ſed ſolum in dei ſcientia, vel potentia, quia ipſa ſic conſiderata non eſt idem quod deus, ſed ſe habet ſolum in ratione obiecti terminantis operationem diuinam (vt declaratum fuit ſuprà) conſiderata autem ſecũdum eſſe virtuale ſuæ cauſæ quod eſt aliqualiter eſſe cauſati dicitur eſſe in dei eſſentia, eo quòd eſt idem cum ea, dicente Anſelmo, quòd creatura in deo eſt creatrix eſſentia, ſic ex iſta parte deus poteſt conſiderari dupliciter. Vno modo ſecundum ſuum eſſe in ſe, & ſic non eſt in aliqua re per eſſentiam, ſed potius dicitur eſſe ſupra res, quia in excellentia naturæ ſupergreditur omnem rem, ſicut & natura creata ſimili modo conſiderata non eſt in eſſentia diuina, ſed ſub ea. Alio modo poteſt deus conſiderari ſecundum eſſe quod non eſt ipſius formaliter, ſed cauſaliter, & hoc eſt eſſe formale creaturæ, & ſic deus eſt in rebus per eſſentiam, non quòd eſſentia diuina ſecundum ſe ſit in re, ſed quia
d.36.q.2. eſſentia quæ eſt ei formaliter, eſt eſſentia dei cauſaliter, vt ſicut ex alia parte dicebatur quòd creatura in deo eſt creatrix eſſentia, ſic deus in creatura non eſt aliud quàm creatura.

12. Sed ſi bene volumus conſiderare, nec illud quod communiter dicitur de exiſtentia dei in rebus per præſentiam, & potentiam, nec illud quod nunc ſpecialiter dictum eſt de exiſtentia eius in rebus per eſſentiam eſt ſufficienter dictum. Primum patet, quia deus per ſuam intellectualitatem æqualiter habet in proſpectu res dum ſunt, & antequam ſint, ſimiliter per ſuam libertatem æqualiter poteſt rem producere vel non producere antequam ſit ſicut iam exiſtentem poteſt conſeruare vel non conſeruare, ſi ergo deus dicitur eſſe in rebus per præſentiam, & potentiam ratione ſuę intellectualitatis & libertatis modo quo expoſitum eſt, Sequitur quòd deus ſecundum hos modos æqualiter erit in rebus nondum exiſtentibus ſicut in iam exiſtẽtibus, quod non dicimus. Secundum autem non ſufficit, quia vt probatum eſt in primo articulo, deus eſt in rebus non ſolum ſecundum effectum ſuum, ſed ſecundum realem exhibitionem & præſentialem eſſentiæ ſuæ, & ideo oportet plus dicere quàm alij dicant.

13. Propter quod aliter dicitur & melius, quòd quum exiſtentia dei in rebus requirat exiſtentiam rerum, in eo enim quod non eſt nihil eſſe poteſt, res autem non exiſtunt, niſi per actualem operationem dei creantis, & conſeruantis res, ideo ſecundum tria quæ concurrunt ex parte dei ad productionem, vel conſeruationem dei ſumuntur illi tres modi. Illa autem tria ſunt operatio vel actio, virtus à qua eſt actio, & eſſentia in qua eſt virtus, quia ergo actio creationis facit rem exiſtere, actio autem conſeruationis exiſtentiam rei continuat. Exiſtentia autem rei facit rem deo præſentem, & deum rebus, deus enim non efficitur præſens rei, niſi quia res efficitur præſens ei, ideo ratione actionis producentis & conſeruantis rem in eſſe, deus dicitur eſſe in rebus per præſentiam. Et quia hæc præſentia non eſt ſolum ſecundum cognitionem vt alij ponunt, ſed ſecundum realem exhibitionẽ, nam ſicut figura ſigilli non ſit nec conſeruatur in aqua, niſi ad realem coexiſtentiam ſigilli, ſic nulla res conſeruatur in eſſe, niſi ad realem coexiſtentiam dei. ideo dicitur deus eſſe in rebus per eſſentiam propter realem coexiſtentiam diuinæ eſſentiæ cum rebus, vlterius quia ab eſſentia non egreditur actio niſi mediante potentia dicitur deus eſſe in rebus per potentiam. Et hi ſunt modi generales quibus deus eſt in omnibus rebus conſideratis, ſcilicet ſecundũ ſuum eſſe naturale. Alij autem modi ſumuntur ſecũdum eſſe ſpirituale quod eſt eſſe gratię, per quam regeneramur ad ſpiritualem vitam, in quo eſt duo conſiderare ſcilicet perſonam reparantem nos (ſcilicet Chriſtum) qui per aſſumptam humanitatem tanquam per inſtrumentum non neceſſitatis, ſed congruitatis reparauit nos, & ſic deus dicitur eſſe in humanitate aſſumpta per gratiam vnionis, vel poſſumus conſiderare hominem reparatum inquantum huiuſmodi, & ſic dicitur eſſe in homine per gratiam adoptionis, & ſecundum primum modum, ſcilicet per gratiam vnionis conſtat quòd deus nouo reali modo eſt in creatura aſſumpta, & non ſolum effectus eius, qualiter autem ſit nouo modo in creatura ſecundum alium modum ipſe deus, & non ſolum eius effectus dictum fuit ſupra diſtinctio. 14

14. Ad primum argumentum dicendum quòd deus non dicitur eſſe in rebus per modum partis intrinſece rem componentis immo eſt extra res, ſed dicitur eſſe in eis per immediatam præſentiam quam habet ad quamlibet rem, non ſolum ſecundum extremum rei vt ſit per contactum, ſed ſecundum quodlibet rei, quam præſentiam facit ordo non ſitus vt dictum fuit. 15. Ad aliud dicendum quòd facere rem præſentem eſſe quæ prius omnino non fuit, vel conſeruare iam factam, non arguit imperfectionem, vel limitationem potentiæ, Sed potius perfectionem dum abſque eius præſentia cætera nec eſſe nec permanere poſſunt, ſecus autẽ eſt agere aliquo ſuppoſito, quia iſtud arguit quòd virtus cauſę nõ extendit ad omnia, ex quo neceſſario aliquid ſupponit & iſtud eſt imperfectionis, ideo non eſt ſimile.

Quæſtio. II.

Vtrum deus ſit vbique.

Tho.1.q.8.ar.2.

SEcundo quæritur vtrum deus ſit vbique. Et videtur q̃ non, quia ſic ſe habent permanentia ad locum ſicut ſucceſsiua ad tẽpus, ſed in ſucceſsiuus vnum indiuiſibile non poteſt eſſe in diuerſis temporibus ſimul, ergo nec indiuiſibile permanens (vt deus) poteſt ſimul eſſe in diuerſis locis non eſt ergo vbique.

2. IN contrarium eſt quia deus eſt in omnibus rebus, ſed quilibet locus eſt aliqua res, ergo deus eſt in omni loco.

3. RESPONSIO. locus poteſt conſiderari dupliciter. Vno modo prout eſt quędam res creata & ſic deus eſt in omnibus locis ſicut dictum eſt eum eſſe in omnibus rebus. Alio modo poteſt conſiderari ſecundum quòd eſt contentiuus locati. Et ſic dicendum eſt quod deus ſecundum ſe nuſquam eſt, & ſecundum effectus ſuos eſt vbique, ſecundum ſe nuſquam eſt quia à nullo continetur, ſed potius omnia continet, & conſeruat, ſecundum autẽ effectus ſuos eſt vbique, quia omnem locum replet effectibus ſuis & ſecundum hunc modum proprium dei eſt eſſe vbique, nihil enim replet omnẽ locum bonitatibus, & effectibus ſuis niſi deus.

4. Iuxta quod eſt notandum quod magiſter in littera diſtinguit triplicem modum eſſendi in loco (ſcilicet) circunſcriptiuè, & hic modus conuenit ſolis corporibus, quæ ſecundum ſui vltimum commenſurantur vltimo continentis quod eſt locus ea circunſcribens. Item aliquid eſt in loco diffinitiuè & hic modus vt dicunt quidam conuenit ſubſtantiis ſpiritualibus creatis de quo ſtatim inquiretur poſtea. 5. Et neuter iſtorum modorum eſſendi in loco, vel vbique deo conuenit. Cuius ratio eſt, quia primus modus arguit in eo quod dicitur eſſe in loco limitationẽ quantitatis corporeæ. Secundus verò modus arguit limitationẽ eſſentiæ & virtutis ſecundum illos qui hunc modum ponunt. Vtrumque autem iſtorum deo repugnat. Item ſecundum nullum iſtorum modorum poteſt aliquid eſſe in pluribus locis ſimul, & multo minus vbique, impediente hoc limitatione rei ſecundum quantitatem molis vel virtutis, vt dicunt qui ponunt ſpiritum loco diffiniri. 6. Tertius modus eſſendi in loco ſcilicet repletiuè conuenit deo, non ſecundum ſe, ſed ſecundum ſuos effectus (vt dictum eſt) & ſic eſt proprium dei eſſe vbique, quia ſola virtus diuina ſe extendit ad producendum omnes res exiſtentes, vel poſsibiles eſſe in loco, & hoc (ſcilicet) replere locum ſuis effectibus, & ſic eſſe vbique conuenit ei non ab æterno, ſed ex tẽpore ſicut & producere res quibus omnis locus repletur.

7. AD argumentum primum dicendum q̃ ſicut eſt aliquid indiuiſibile quod eſt aliquid ſucceſsiuorum vt nunc vel mutatum eſſe, & iſtud non poteſt eſſe in pluribus partibus temporis vel motus, aliud verò eſt quod non eſt de genere ſucceſsiuorum vt ęternitas vel æuum & iſtud poteſt coexiſtere toti ſucceſsioni motus aut temporis: Sic eſt quoddam indiuiſibile quod eſt aliquid quantitatis vt punctus. Et iſtud non poteſt eſſe in pluribus partibus magnitudinis, vel in pluribus locis. Aliud eſt indiuiſibile quod eſt to-

eſt totaliter extra naturam quanti corporalis (vt deus) & de tali indiuiſibili nihil prohibet quin ſit præſens omnibus locis, & omnibus rebus.

Sententia huius literæ in generali.

QVmque diuina natura. Hæc eſt ſecunda pars principalis diſtinctionis prædictæ, vbi excludit à eo ea quæ conſequuntur creaturam in loco exiſtentem, ſcilicet locabilitatē & motum. Et diuiditur in tres partes. Primo proponit quod intendit. Secundo oſtendit qualis imperfectio inuenitur in creaturis exiſtentibus in loco ibi, omne ergo corpus. Tertio concludit imperfectionem deum non habere, ibi, fatemur itaque.

2. IN ſpeciali ſic procedit. Primo proponit quòd diuina natura ſic eſt in omni loco quòd non circunſcribitur vel diffinitur loco, vel aliquo modo. deinde oſtendit quòd hæc duplex imperfectio inuenitur in creatura. creatura enim corporalis loco diffinitur & circunſcribitur, ſpiritualis autem ſolum diffinitur. Item corporalis creatura per tempus & locum mouetur. ſpiritualis autem per tempus ſolum. Mutari autem per tempus eſt per affectiones tempori ſubiacentes mutari. Poſtea inquirit vtrum mutari per locum ſpiritui conueniat, & determinat quòd tranſire de loco ad locum, itaque diffiniatur & non circunſcribatur ſic conuenit ſpiritibus, ſed tranſire de loco ad locum circūſcriptiuè eis non conuenit. Deinde oſtendit quòd eſſe locale & circunſcriptibile, & diffinibile deo non conuenit, addit quòd deus ſine ſui mutatione de nouo incipit, & deſinit eſſe in creatura. Vltimo determinata recapitulat, vt patet in litera. Hæc eſt, &c.

Quæſtio prima.

Vtrum angelus ſit in loco.

Thom. 1. q. 52. art. 1.

HIc primo quæritur. Vtrum angelus ſit in loco. Et videtur quòd non, quia ſi angelo competeret eſſe in loco, hoc eſſet ratione eſſentiæ, vel ratione virtutis, vel ratione operationis, non ratione eſſentiæ, quia ſecundum quod dicit Auic. & probat. corporalibus non competit locus ratione ſubſtantiæ, & multominus ſpiritualibus, qualis eſt angelus. Nec ratione virtutis, quia virtus angeli, vel eſt eadem cum ſua eſſentia, vel non minus abſtracta à conditione quantitatis & loci, propter quod ſi ratione eſſentię non eſt in loco, videtur quòd nec ratione virtutis, nec ratione operationis, tum quia contingit angelum nihil operari circa locum, & tūc nuſquam eſſet, quia angelus non poteſt eſſe per operationem in loco, niſi quia corpus circa quod operatur eſt in loco, ſed corpus cœli, circa quod maximè verſatur operatio angeli, non eſt in loco iuxta illud. 4. phyſicorum, terra eſt in aqua, aqua in aere, aer in igne, ignis in cœlo, cœlum autem non amplius in alio, ergo videtur quòd angelus propter talem operationem non ſit in loco.

2. Item ſecundum Boetium de Hebdo, communis conceptio eſt incorporalia non eſſe in loco, ſed angeli ponuntur incorporales, ergo non ſunt in loco.

3. IN contrarium eſt quod dicit Damaſcenus libro primo, cap. 16. quòd incorporea natura eſt vbi operatur, ſed angelus operatur in loco, ergo eſt in loco.

4. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam ſic procedetur, quia primo ponetur id quod eſt de quæſtione clarum. Secundo inquiretur de hoc quod eſt dubium.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd ſicut dicit Damaſcenus vbi ſuprà, locus eſt corporalis finis eius quod cōtinet reſpectu eius quod continetur. & quarto phyſicorum dicitur quòd locus eſt vltimum corporis continentis, ex quo patet q̄ propriè loquendo de eſſe in loco, illud ſolum dicitur eſſe in loco, quod ſic continetur loco, vt terminetur eo tanquam termino extrinſeco, & commenſuretur ei ſecundum ſui vltimum. Et iſtud eſt circunſcribi loco, & ſic nullus vnquam poſuit angelos eſſe in loco, niſi qui dixerunt eos eſſe corporeos. Alio modo poteſt accipi eſſe in loco largè pro eo quod eſt determinatè eſſe præſens huic, vel illi loco, & eſſe diſtans à loco remoto, quanuis à nullo circunſcribatur, quod aliqui vocant eſſe in ſitu, vel determinare ſibi ſitum magis quàm eſſe in loco. Et iſtud poteſt adhuc eſſe dupliciter, ſecundum quod eſt duplex ſitus, vel locus, ſcilicet mathematicus & naturalis, ſecundum quod duplex natura conſideratur in loco, quantitatiua, videlicet & qualitatiua, nam ſecundum primā vocatur mathematicus, ſed quoad ſecundam vocatur naturalis, quia ratione eius corpora naturalia tendunt ad propria loca, & conſeruantur in eis, & corrumpūtur in contrariis, ergo quantum ad hunc ſecundum modum illud dicitur determinatè eſſe in loco naturali, quod ex natura ſua habet inclinationem ad talem locū, vt ſit in eo per naturam, nec ſit extra, niſi per violentiam, & ſic adhuc nullus dicit angelum eſſe in loco, quia ſecundum naturam non plus dependet ad vnum locum quàm ad alium. talis enim determinatio ad locum eſt propter connaturalitatem vnius ad alterum, ſicut conſeruantis ad conſeruatum, angelus autem tali cō ſeruatione non indiget. 6. Ad hunc tamen modum videtur accedere opinio illorum qui dicunt angelos ex ſua natura deputatos vel determinatos ad mouendum determinata corpora cœleſtia, ſic quod non poſſunt aliquid aliud mouere immediatè, vel alibi eſſe, quod quidem reputatur erroneum, & eſt ſatis irrationabile, quia omne quod agit creatura ſpiritualis extra ſe agit libero arbitrio, & nō ex neceſsitate naturæ, propter quod nec ex natura ſua poteſt habere neceſſariam determinationem ad illud, quin poſsit non agere illud, quantum eſt ex conditione naturæ ſuæ, quicquid ſit ex diuina ordinatione, locum autem metha phyſicè ſumptum determinat ſibi illud quod talem habitudinem habet ad locum, vt non ſit vbique nec nuſquam, ſed alicubi, non tamen magis hic quàm ibi, ſed indifferenter quantum eſt ex eius natura, tamen dum eſt hic non eſt alibi, vel in alio loco, ſed diſtat ab eo ſecundum diſtantiam loci à loco, & ſic eſſet in loco corpus mathematicum ſi eſſet, quia non determinaret ſibi aliquem locum, neceſſario tamen eſſet in aliquo loco, ſed circunſcriptiuè, quia quantum eſſet, ſed quia angelus non eſt quantus, ideo non ſibi poteſt determinare talem locum modo circunſcriptiuo, vt prius dictum fuit, excluſa tamen circunſcriptione inquirendum eſt vtrum angelus ſit in aliquo loco tali modo q̄ ex natura ſua non determinet ſibi magis vnum quàm alium, neceſſario ſit tamen in aliquo & dum eſt in ipſo diſtet ab alio. Aliis ergo exiſtentibus manifeſtis de hoc reſtat diſcutiendum. 7. Eſt ergo intelligendum quod circa hoc ſunt quatuor opiniones. vna quæ ponit quòd angelus iſto modo iam dicto determinat ſibi locum, in quo eſt diffinitiuè, & ratio eſſendi ſic in loco determinato eſt ſua eſſentia ex eo quod eſt finita & limitata. fulcitur autem hæc opinio tribus rationibus. 8. Prima ſumitur ex comparatione eſſentiæ angeli ad eſſentiam diuinam, ſecundum rationem finiti & infiniti, & eſt talis, ſicut ſe habet ſubſtantia vel eſſentia infinita ad eſſendum vbique, ſic ſe habet eſſentia finita ad eſſendum alicubi ſic quod non vbique, ſed deus propter infinitatem ſuæ eſſentiæ eſt vbique, ergo angelus propter finitatem & limitationem ſuæ eſſentiæ eſt alicubi determinatè.

9. Secunda ratio ſumitur ex oparatione angeli, & eſt talis. prius ſecundum naturam eſt actiuum præſens paſsiuo quàm agat in ipſum (ſicut ignis ordine naturę prius eſt præſens combuſtibili quàm comburat ipſum, & idem in omnibus actiuis & paſsiuis) quod prius ſecundum naturā oportet ea eſſe approximata, quàm agant, ſed angelus agit in locum determinatum, vel in corpus exiſtens in determinato loco, & non vbique ſimul, ergo angelus ſecundum naturam ſuam prius eſt præſens loco quàm agat ibi aliquam actionem, ergo actio angeli circa locum non eſt ipſi ratio eſſendi in loco, quum prius ſit ibi quàm agat, ſed ipſamet eſſentia angeli ſecūdum quam eſt præſens loco eſt prius loco antequam agat ibi. 10. Tertia ratio ſumitur ex operatione angeli ad vniuerſum cuius eſt pars, & eſt talis, pars non eſt extra totum, ſed angelus eſt pars vniuerſi, ergo non eſt extra vniuerſum, ſed intra, non vbique, quia ſic æquaretur toti, ergo eſt alicubi determinatè. 11. Pro hac opinione videtur facere dictum Damaſc. lib. 2. cap. 2. vbi dicit quòd ſpiritus continentur à parietibus, ianuis, & clauſtris & ſignaculis. & ſimiliter articulus epiſcopalis, qui dicit ſic, quòd angelus vel anima ſeparata (nuſquam eſt ſupple) error eſt, iſtud tamen quod nuſquam eſſent quandoque contingeret, niſi eſſentia eſſet eis ratio eſſendi in loco, quia contingit quòd quandoque nihil operentur circa locum, & tunc nihil poteſt eis eſſe ratio eſſendi in loco, niſi eſſentia vt videtur, quare &c. 12. Iſta opinio autem non videtur vera, ſicut & quidam alius articulus dicit in quo continetur ſic, quòd angelus nuſquam eſt ſecundū ſubſtantiam eſt error, ſi intelligatur q̄ ſubſtantia non ſit in loco, ſi autem intelligatur quòd ſubſtātia non ſit ratio eſſendi in loco, verum eſt quòd nuſquam eſt ſecundum ſuam ſubſtantiam, expreſſe dicit quòd eſſentia angeli non eſt ei ratio eſſendi in loco. Et hoc poſſumus probare eiſdē viis. ſcilicet limitatione eſſentiæ angeli, & ex eius operatione, & ex eo quod eſt pars vniuerſi. 13. Prima via ſic patet, duplex eſt limitatio. Vna ſecundum quiddītatem & eſſentiam, ſecundum quam omnis creatura eſt contenta certis limitibus. Propter quod & diffinitio quæ eſt ſermo dicens quid eſt res dicitur terminus quinto metaphyſicæ. Alia eſt limitatio ſecundum quantitatem molis, qua creatura eſt tanta quòd non maior, & de hoc certum quòd res per eam neceſſariam habet habitudinem ad ſitum, vt neceſſe ſit

ſe ſit eam eſſe alicubi,non nuſquam, neque vbique & dum eſt hic non eſt alibi,ſed diſtat ſecundum diſtantiam loci,hac autem limi tatione caret angelus cum non ſit quantus quantitate molis,ideo ratione huius limitationis non poteſt cõpetere angelo eſſe in loco. Nec ratione primæ,probatio quia ſi limitationi eſſentiæ reſponderet locus diffinitiuè, ſicut limitationi quantitatis reſpõdet locus circunſcriptiuè,tunc ſicut ſe habet quantum finitum ad locum vt ab eo circunſcribatur,ſic ſe habebit ſubſtãtia finita ad locũ vt ab eo diffiniatur, ſed quantum finitum ſic ſe habet ad locum vt circunſcribatur q̃ circunſcribitur à loco ſibi æquali,nec poteſt circunſcribi à maiori, vel minori,ergo ſic ſe habebit eſſentia angelia quia finita, ad locum vt diffinitur ſolum à loco ſibi æquali vel ſic proportionato eſſentiæ ſuæ quòd non poterit diffiniri loco maiori vel minori, hoc autem eſt abſurdum,quia eſſentiæ angeli nullus locus eſt æqualis vel inæqualis, cum quantitas loci & eſſentia angeli ſint penitus diuerſarum rationum, neque eſt aliqua proportio inter eſſentiam angeli & locum, vt tãtus locus debeatur angelo,& non maior neque minor,nec aliquis doctor hoc ponit,ergo illud ex quo ſequitur eſt falſum ſcilicet, q̃ limitationi eſſentiæ reſpondeat locus diffinitiuè. Et per eandem rationẽ dicendum eſt quòd non competit deo eſſe vbique,ita quòd infinitas ſuæ ſubſtantię ſit ei ratio vbique eſſendi, ſed eſt vbique ſolum ratione ſuorum effectuum(vt dictum fuit in præcedente quęſtione)ſi enim competeret deo eſſe quocunque ratione ſuæ eſſentiæ infinitæ tunc competit ei eſſe neceſſario in vbi vel loco infinito, & nullo modo finito,ſicut econtrario dicitur de angelo quòd ratione ſuæ eſſentiæ finitę conuenit ei eſſe in loco finito, & nullo modo in infinito,eſſe autem vbique non eſt eſſe in loco infinito, ergo infinitas diuinæ eſſentiæ non eſt ipſi ratio eſſendi vbique quòd tamen aſſumebat prima ratio aliorum. 14. Et ſi dicatur quòd non eſt ſimile de corpore quanto reſpectu loci circũſcribentis, & de angelo reſpectu loci diffinientis & de deo reſpectu loci infiniti,quia deus & angelus ſunt ſubſtantiæ liberæ & ideo ratione ſuæ libertatis angelus poteſt eſſe in maiorivel minori loco,finito tamen,deus autẽ & in infinito,ſi aliquis locus infinitus eſſet,& in finito,quia finitum continetur intra infinitum,non ſic autem de quanto corporeo quod non eſt talis libertatis, propter quod neceſſario eſt in loco ſibi ęquali nec poteſt eſſe in maiori vel minori. 15. Sed iſtud non valet,quia quanuis deus & angelus ſint ſubſtantiæ liberæ, hoc tamen ſolum eſt reſpectu eorum quæ ſubiacent ſuæ operationi,& non reſpectu eorum quę competunt eis circumſcripta omni operatione,ſed ea quæ competunt deo vel angelo ratione finitatis vel infinitatis ſubſtantiæ cõpetunt eis circunſcripta omni operatione,quia finitas vel infinitas eſſentiæ prior eſt omni operatione ſubſtantiæ, ergo in deo vel angelo non eſt libertas quod ſint in maiori vel minori loco, finito vel infinito, ſi tamen finitas vel infinitas eſſentiæ eſt eis ratio eſſendi in loco. Et declaratur per ſimile, homo enim eſt quoddam quantum corporeum liberę naturæ reſpectu multorum quæ ſubiacent ſuæ operationi, tamen ſicut non eſt a poteſtate eius quòd ſit maior vel minor quantitate molis,ſic non eſt in poteſtate eius quòd ſit in loco maiori vel minori,ſed neceſſario eſt in æquali, ſimiliter licet deus & angelus ſint ſubſtantiæ liberæ reſpectu exteriorum ad quæ comparantur mediantibus ſuis operationibus,tamen ſicut non eſt in poteſtate eorũ quòd ſint maioris vel minoris perfectionis in eſſentia, ſic non eſt in poteſtate eorum quòd ſint in maiori loco, ſi tamen quantitas perfectionis eſſentialis eſt eius ratio eſſendi in loco. 19. Idem patet ſecunda via ſcilicet ex operatione ſic, eſſe præſens immediatè alicui eſt in plus quàm eſſe rei propinquum ſecundum locum,quod patet quia nõ cõuertitur conſequentia. nã rectè ſequitur iſtud eſt, immediate propinquum alicui ſecundum locum,ergo eſt ei immediate præſens:ſed non ſequitur,iſtud eſt immediate præſens illi, ergo eſt ei propinquum ſecundum locum, anima enim eſt immediate præſens corpori & vniuerſaliter forma materiæ,& tamen non ſunt propinqua ſecundum locum, nec remota,quia alterius rationis eſt præſentia formæ ad materiam & accidentis ad ſubiectum quàm ſit præſentia ſecundum locum & ſitum, nec eam includit. nam demus quod deus creaſſet aliquem angelum ante mundum corporeum,iſte ſi angelus fuiſſet cõpoſitus ex materia & forma vt quidam ponunt forma fuiſſet præſens materiæ immediatè,& tamen non eſſet ei propinqua ſecundum ſitum,vel loquendo ſine calumnia ſuum accidens quodcunque ſit illud fuiſſet præſens ſubiecto immediate abſque propinquitate loci,vel ſitus,modo etiam in corporalibus forma & materia,ſubiectum & accidens, nec ſunt propinqua propriè,nec remota, licet ſunt indiſtincta ſecundum locum ratione quantitatis totius: ſed hoc accidit præſentiæ materiæ ad formam cum præcedat omnẽ quantitatem. Ex hoc arguitur ſic, ex eo quod eſt communius non licet inferre minus commune, ſed eſt fallacia conſequentis,ſed aliquid eſſe immediatè præſens alteri eſt in plus quàm eſſe ei immediatè propinquum ſecundum locum (vt declaratum eſt) ergo ex immediata præſentia non licet inferre immediatam propinquitatem ſecundum locum,ſed ſolum requiritur quòd actiuum ſit immediatè preſens paſsiuo ordine naturę priuſquam agat in ipſum, ergo non licet inferre quòd oporteat ipſum prius eſſe propinquum ſecundum locum paſsiuo quàm agat in paſsiuum, non oportet ergo eſſentiam angeli antequam agat ſecundum ſe eſſe prius in loco, quadam quaſi propinquitate ad hunc locum,& diſtantia ad alium vt alij ponunt, ſed ſufficit quòd ſit ei immediatè præſens non ſitu, ſed ordine vt magis infrà declarabitur. Et in hoc patet ſolutio ſecundæ rationis aliorum.

17. Tertia via ſumitur ex eo quòd angelus eſt pars vniuerſi ſic, vniuerſum poteſt nominare vniuerſitatem corporum & perfectionum corporalium tantum,vel vniuerſitatem rerũ tam corporalium quàm ſpiritualium.accipiendo primo modo vniuerſum quum omne corpus & omnis perfectio corporalis habeat habitudinem ad locum & ſitum, cuius differentiæ ſunt intra & extra, neceſſe eſt quòd quælibet pars huius vniuerſi, ſit intra vniuerſum ſed augetur non eſt pars huius vniuerſi, propter quod non oportet quod ſit intra hoc vniuerſum ſecundum aliquem ſitum vel locum,& in hoc peccat tertia ratio aliorum, quæ procedebat acſi angelus eſſet pars vniuerſi corporei. Si autem vniuerſum accipiatur pro vniuerſitate omnium rerum tam corporalium quàm ſpiritualium, ſic angelus eſt pars vniuerſi, ſed ex hoc non poteſt argui quòd ſit in aliquo loco diffinitiuè, immo potius oppoſitum, cuius ratio eſt,quia inconueniens eſt differentias vnius partis vniuerſi extendi ad omnes, quia totum æquaretur parti, vel pars toti,ſed extra & intra,propè & longè,ſub & ſuprà,hic & ibi, & conſimilia ſunt propriæ differentiæ vniuerſi corporei ratione quantitatis cui per ſe competit ſitus,ergo inconueniens eſt quòd extendãtur ad omnes partes vniuerſi ſimpliciter dicti, cuius pars eſt vniuerſum corporeũ.Non ergo extenduntur ad ſubſtantias incorporeas,cuiuſmodi ſunt angeli.Huic autem contradicit imaginatio quæ non tranſcendit quantum & continuum,ſecundum quam formamus nobis de angelis aliquod quantum ſubtiliſsimum:Sed in hoc non eſt rectum credere imaginationi,quia angeli abſtrahunt ſecundum rem à quanto, ſicut à quali, & ideo ſicut non ſunt albi aut nigri,calidi aut frigidi, & ſic de cæteris qualitatibus corporalibus,ſic non ſunt magni vel parui,quia non ſunt quanti, nec per conſequens hic vel ibi ratione ſuæ eſſentiæ, quia hęc ſunt proprietates quanti.Nec pro aliis dictum eſt Dam. prius allegatum, quia in nonnullis libris præponitur negatio ſic, non continetur autem, &c. Vel dato quòd non ſit ibi negatio. Damaſc.in eodem cap.exponit ſe(ſubdens)intellectus verò exiſtẽtes in intellectualib⁹ locis ſunt.q.d. angeli intelligibiliter ſunt in loco,quia ibi intelliguntur eſſe vbi operantur.Articulus etiam non eſt pro eis,quum exponatur per alium vt dictum eſt.

18. Secunda opinio eſt, quòd angelus non eſt in loco ſic, q̃ ſua eſſentia ſit ei ratio eſſendi in loco,ſed operatio eius circa locum,vel circa corpus exiſtens in loco,ita tamen quòd ipſi eſſentiæ angeli,& non tantum operationi conuenit eſſe in loco, ſic q̃ dũ eſt in vno non eſt in alio,ſed diſtat à loco diſtante, & eſt propinquus loco propinquo, ita quòd ipſi eſſentiæ angeli conuenit ſitus,& proprietates eius abſque circunſcriptione. 19. Circa autem hanc opinionem & ſequentes nihil volo nunc aſſerere,ſed ſolum procedere inquiſitiuè. Poſſet ergo videri alicui q̃ illa opinio non haberet veritatem, quia quando dicitur quòd operatio angeli eſt ipſi ratio eſſendi in loco non intelligitur de operatione intramanẽte,vt ſunt intelligere & velle, quia talis operatio eſt æqualis abſtractionis à ſitu, ſicut eſſentia angeli. Oportet ergo quòd intelligatur de operatione tranſeũte in materiam exteriorem. 20. Sed probatio quòd talis non poſſit angelo eſſe ratio eſſendi in loco, quia ſicut ſe habet quantitas ad corpus,vt ſit ei ratio eſſendi in loco circunſcriptiuè,ſic ſe habet operatio ad angelum, vt ſit ei ratio eſſendi in loco diffinitiuè,ſed quantitas ſubiecto diſtincta à corpore non poteſt corpori eſſe ratio eſſendi in loco circunſcriptiuè,ergo operatio ſubiecto diſtincta ab angelo, qualis eſt illa quæ tranſit ad materiam exteriorem, & eſt in re mota, non poteſt angelo eſſe ratio eſſendi in loco diffinitiuè.Maior patet ex poſitione aliorum. Minor autem eſt de ſe manifeſta. 21. Item per hoc quòd corpus eſt quantum non tollitur ab eo quin ſe habeat ad aliud ſicut mouens ad motum. Si ergo operatio in aliud tranſiens eſt alicui ratio eſſendi in loco diffinitiuè, ſequetur quòd corpus mouens aliud erit ſimul in duobus locis, ſcilicet in vno circunſcriptiuè per propriam quantitatem,& in alio diffinitiuè per operationem vel motionem ſuam in aliud tranſeuntem, hoc autem vniuerſaliter abſurdum videtur, quare &c. 22. Ideo eſt tertia opinio, quòd angelus neque per eſſentiam,neque per operationem, neque per quodcunque aliud eſt in loco, ſic quòd ei conueniat locus vel ſitus etiam diffinitiuè, aut differentiæ ſeu proprietates ſitus vel vbi,ſicut eſſe propinquum alicui loco, vel eſſe diſtantem, ſed ſolum dicitur eſſe in loco inquantum eſt in corpore locato,

non

non ſecundum ſe, ſed ſecundum ſuum effectum quod eſt eſſe in aliquo, ſicut eſt mouens in moto, vel ſicut eſt cauſa immediata in ſuo effectu. Et qui tenent hanc viam dicunt quòd ad hoc quòd an gelus moueat corpus, non requiritur aliqua propinquitas a geli ad locum ſecũdum ſitum, nec omnino aliqua exhibitio realis ſuæ præſentiæ ad corpus locatum, ſed tantum proportio inter ipſum & corpus mobile ſecundum rationem mouentis & mobilis, qua exiſtente angelus mouet corpus quando vult, quia liber eſt in mo uendo, & quando mouet dicitur eſſe in loco modo iam dicto.

23. Sed iſtud non videtur eſſe verum, quia poſita cauſa proxima & ſufficiente alicuius actionis & non impedita oportet po nere actionem, ſed nos videmus quòd poſita proportione inter actiuum & paſsiuum, motiuum & mobile, & excluſo omni impedimento non ſequitur motus vel actio, niſi actiuum ſit realiter præſens paſsiuo & motiuum mobili, ergo ſola proportio actiui cum paſsiuo, vel motiui cum mobili non eſt ſufficiens ratio agendi vel mouendi, ſed requiritur realis præſentia vnius cum altero. Maior de ſe patet. minor etiam conceditur ab eis in corporalibus dicunt enim & de ſe clarũ eſt, quòd ad hoc quòd vnum corpus calefaciat, aliud, requiritur præter proportionem calefactiui & calefactibilis, approximatio eorum, & textus Ariſto. eſt de hoc primo de generatione. Iſtud tamen ipſi negant in his quæ non ſunt quanta. nec video rationem quare debeat negari. nec ipſi aſsignant, ſed ſimpliciter narrant, neque enim in corporalibus approximatio requiritur ad agendum, niſi quia facit actiuum præſens paſsiuo, nec remotio impedit actionem, niſi quia actiuũ abſens eſt à paſsiuo, ſicut enim quodlibet non agit in quodlibet, ſed determinatum in determinatum, ſic non quodlibet agit quolibet modo, ſed determinato, quia non abſens & inabſens, ſed præſens & in præſens, & iſtud eſt generaliter verum in omni actione, & motione quæ aliquid ſupponit. 24. Ad hoc autem poſſet aliquis dicere quòd in motione corporis per angelum requiritur præſentia angeli ad corpus quod mouet, ſed illa non eſt realis ſicut in corporalibus, ſed tantum ſecundum rationem, quia vt videtur ad mouendũ ſufficit quòd motiuum ſit præſens mobili, ſecũdum quod hoc eſt motiuum, & illud mobile, ſed angelus eſt motiuus corporis per intellectum, & voluntatem. & ideo ſicut videtur, ſufficit quòd angelus ſit ei præſens & econuer ſo in ratione cognoſcentis & cogniti, volentis & voliti, quæ præſentia non eſt realis, ſed corpus non mouet aliud corpus per intellectum & voluntatem, ſed per aliquam formam in ipſo exiſtẽtem, ſecundum quam non poteſt eſſe præſens alij corpori, niſi reali propinquitate, & ideo in corporalibus ſolum eſt realis approximatio. 25. Sed iſtud non valet, quia dato quòd eadem virtus eſſet in angelo, per quam intelligeret, vellet, & moueret, tamen vt intellectiua ſolum dirigeret ad motum, vt volitiua ſolum imperaret motum, vt motiua exequeretur, vel executiua actu moueret & immediatè. Et quia cauſam mediatam & remotam non oportet ſimul eſſe cum effectu, ſed ſolum immediatam & proximã, ideo angelus quoad intelligere, & velle non requirit realem præſentiam corporis quod debet mouere, quia ſic non eſt cauſa motus, niſi quaſi remota, requirit tamẽ quoad mouere, quia ſic eſt cauſa proxima. Vnde ſi calor eſſet volitiuus & calefactiuus ad volendum non requireret realem approximationem voliti, ſed ad calefaciendum. Maior ergo propoſitio eſt intelligenda de immediata cauſa mouendi, ſub quo ſenſu minor eſt falſa.

26. Quarta opinio eſt, quòd eſſentia angeli nuſquam eſt, neque ratione ſui aut alicuius exiſtentis in ipſa, neque ratione operationis tranſeuntis extra, ſic quòd ei debeatur locus vel ſitus diſfinitiuè, & in hoc cõcordat cum præcedente opinione, ſed in hoc diſcordat, quia ponit quòd ſicut angelus nuſquam eſt ſecundum ſitum, ſic eſt præſens cuilibet corpori quod poteſt mouere præſentia ordinis, non ſitus, ſiue moueat corpus ſiue non. Sed quando mouet dicitur eſſe ibi ſpecialiter vbi mouet ſecundum quandam appropriationem, quia ibi manifeſtatur ſua virtus, realis tamen præſentia angeli ad locum præcedit operationem eius in loco. Et mouentur qui ſic dicunt ex hoc quòd motus & omnis actio quæ ſubiectum ſupponit præexigit præſentiam motiui ad mobile, & actiui ad paſsiuum, vt probatum eſt ſtatim ſuprà, ſed angelus poteſt agere in multa corpora ſimul vel ſucceſsiuè, ergo antequam agat præſens eſt corpori cuilibet & ſimul, quia ſi primo eſſet præſens vni tantum, & poſtea alteri difficile valde eſſet aſsignare, quare magis eſſet præſens iſti quàm illi, cum vt ſupponimus, nondum in aliquod eorum agat, & ſi in aliquod ageret eadem difficultas maneret, quia operatio non facit præſentiam agentis, ſed ſupponit, & iterum ſi eſſet præſens vni ſic quòd non alteri, iam videretur diffiniri loco. quod ipſi negant. Adhuc ſi eſſet præſens vni & non alij non poſſet fieri præſens illi alij niſi per motum, vel da alium modum. Dicere autem quòd angelus per eſſentiam ſuam moueatur non eſt bene intelligibile, & ideo ſecundum viam iſtam ponitur, quòd angelus ſit ſic ſimul præſens cuilibet corpori, quòd poteſt mouere antequam aliquod eorum moueat. Et poſſet hoc ſic perſuaderi, quod facit ſitus in corporalibus, hoc facit ordo in ſpiritualibus (ſecundum Auguſtinum) ſed videmus in corporalibus quòd corpus cœleſte habens cauſalitatem ſuper omnia generabilia, & corruptibilia præſens eſt omnibus ſecundum ſitum hoc modo vt agat in omnia, ergo angelus habẽs cauſalitatem ſuper aliqua corpora quoad motum localem præſens eſt omnibus ſecundum ordinem ita vt poſsit in omnia illa agere cum voluerit. & ſi non ſemper agat ratione ſuæ libertatis, hoc tamen intereſt hic & ibi, quia præſentia corporis cœleſtis ad omnia generabilia & corruptibilia, quum ſit ſecundum ſitum non eſt ad quodlibet corpus ſecundum ſe & immediatè, ſed eſt ad vniuerſitatem corporum contentorum, vt ad vnum alterabile habens partes, quarum quædam ſunt propinquiores cœlo, & immediatę ſecundum ſitum, quædam verò remotiores & mediatæ, acſi totum corpus contentum infra cælum eſſet vnum continuum heterogeneum immediatè contactum cælo ſecundum ſui vltimum, & non ſecundum ſui intimum, impediente hoc natura quantitatis & ſitus in vtroque, ratione quorum quod eſt immediatum vni eſt mediatum alteri, ſed præſentia angeli ad quod libet corpus mobile ab ipſo, quum non ſit ſecundum ſitum, non impeditur per vnum corpus, quin ſit immediata ad quodlibet aliud, ſicut ponendo animam rationalem non eſſe quantam dicimus quòd ipſa ſecundum ſe totam exiſtens in vna parte corporis, puta in capite non impeditur quin ſit immediatè tota in parte diſtante (ſcilicet in pede) & idem eſt de angelo, reſpectu cuiuſlibet corporis quod poteſt mouere, niſi quod angelus non eſt forma, & actus corporis ſicut anima.

27. SED circa hoc ſunt quædam dubia. Primum eſt, quia ſi angelus eſt ſimul præſens omnibus corporibus quæ poteſt mouere ſequitur, vt videtur, ꝙ angelus ſit vbique, ſicut & deus, quod videtur incõueniens. 28. Secũdũ eſt, quia ſi angelus ſimul eſt præſens cuilibet corpori quod poteſt mouere, videtur quòd ſimul poſsit mouere omnia illa corpora, ꝙa quãtũ ſe extẽdit eſſentia angeli ad coexiſtere tãtũ ſe extẽdit vt videtur eius virtus ad agere. 29. Tertiũ eſt, quia aliqua corpora quæ poteſt mouere vnus angelus poteſt mouere quilibet alius, & tũc qua ratione vnus angelus erit præſens illis corporibus eadẽ ratione & alij, & ſic plures angeli erunt ſimul vel etiam omnes, quod non dicitur.

30. Quartum eſt, quia ſi deus faceret alium mundum vnum vel plures abſque angelis, aut angelus qui tunc eſt, eſſet præſens ſingulis corporibus cuiuſlibet mundi ex natura ſua, aut non, ſi dicatur quòd eſſet præſens per eandem rationem, ſi deus faceret in finitos mũdos corporeos, quilibet angelus eſſet eis præſens, quod non eſt verum, niſi quilibet eſſet infinitus, ſi verò dicatur ꝙ non eſſet præſens ſequitur ꝙ angelus ſit in hoc mundo diffinitiuè, cuius oppoſitum dictum eſt. 31. Quintum eſt, quia Damaſcenus dicit expreſſe libro. 2. cap. 2. quòd angeli quando ſunt in cœlo non ſunt in terra, & quando ſunt in terra non ſunt in cœlo, quare patet quod angelus non eſt ſimul præſens cuilibet corpori. 32. Sextum, quia anima ſeparata non videtur habere ordinem, niſi ad corpus proprium quod non eſt, ad alia autem non, nec in ratione formæ (vt de ſe patet) nec in ratione mouentis, quia non ponitur poſſe mouere alia corpora, nec eſt facile fingere alium ordinem ſecundum quem anima dicatur eſſe præſens alicui corpori, ergo ſaltem anima ſeparata uſquè erit, quod videtur erroneum.

33. ET dicendum ad primum, quod vel nullus angelus poteſt omnia corpora mouere localiter, vel ſi ſit aliquis talis, ille nõ eſt vbique ſicut deus, quia deus eſt vbique, ſicut cauſa replens omnem locum ſuis effectibus. Et ſicut cauſa conſeruans omnem locum, & omne locatum, & ſicut cauſa, cuius prima operatio non ſupponit entitatem loci, vel locati, ad hoc vt agat, ſed totum producit. Angelus vero nullo modorum iſtorum eſt vbiq;, ſed ſolum ſicut illud quod ex ordine naturæ habet habitudinem ad mouẽdum quodlibet corpus, propter quod ex eodem ordine habet ꝙ ſit cuilibet corpori præſens, quia ſine præſentialitate non poteſt mouere, Deus autem & natura non deficiunt in neceſſariis. Infr. in. 2. d. 3. q. 8. & d. 4. q. 1.

34. Ad ſecundum dicendum quòd de virtute angeli ad mouendum corpus parum poſſumus ſcire, quot & quanta poſsit ſimul mouere, non oportet tamen dicere, quod angelus poſſet ſimul mouere omnia corpora, quibus poteſt ſimul eſſe præſens, ſicut non oportet quòd homo poſsit ſimul mouere omnia corpora quibus ſimul eſt præſens ſecundum aliquem contactum corporalem, dato etiam quòd quodlibet eorum poſsit ſucceſsiuè mouere, nec in hoc oportet virtutem mouendi proportionari naturæ rei. 35. Ad tertium dicendum quòd non eſt inconueniens omnes, vel ſaltem aliquos angelos habere ſimilem habitudinem præſentiæ ad omnia corpora, vt ſic omnia ſint plena diis quemadmodum dixit. Hoc enim nullam confuſionem ponit in angelis, nec quoad naturas eorum, nec quoad ſitum, quum non ſit præſentia ſitualis. Oppoſitũ Tho. ar. 5. 36. Ad quartum dicendum eſt ꝙ ſi deus faceret alium mundum corporeum vnum vel plures, poſſet dici

ſet dici quòd quilibet angelus eſſet præſens cuilibet corpori cuiuſlibet mundi præſentia ordinis non ſitus, & q̃ dicitur vlterius ſi faceret infinitos mundos nunquid idem eſſet? Dicendum quòd ſecundum aliquos deus non poſſet facere infinitum actu, quia implicat contradictionem, quod ſi verum eſt, non eſt ponendum cũ non ſolum ſit impoſsibile quod poteſt poni, ſed incompoſsibile, id eſt, contradictionem implicans, quod nullo modo poteſt poni, quia ſemper ſequitur oppoſitum poſiti. Inſ.d.43. q2.

37. AD quintum dicendum quod verbum Damaſc. intelligendum eſt non de præſentia angeli ad locum abſolutè, ſic enim ſimul eſt in cælo & in terra, ſed de præſentia eius quo ad manifeſtationem quæ ſit per operationẽ, ſicut enim dictum fuit non oportet quod angelus poſsit ſimul mouere omnia corpora quibus ſimul præſens eſt, ſed dum mouet in vno loco non mouet in alio & dicitur eſſe in vno loco & non in alio, quia manifeſtatur ſua præſentia per operationem ſic hic quod non ibi. 38. Ad ſextum dicendum quod anima ſeparata quantum eſt de natura ſua poſſet dici eſſe nuſquam, ſecundum tamen diuinam deputationem eſt alicubi ſcilicet in cęlo vel in inferno, vel vbi à deo deputatur iuxta merita vel demerita. Hæc autẽ omnia dicta ſunt abſque vlla aſſertione & affectione ſolum inquirendo & dando occaſionem peritioribus vlterius inquirendi.

39. AD primum argumentum dicendũ quod angelo conuenit eſſe in loco ratione eſſentiæ, non quidem circunſcriptiuè, quia nec ſic conuenit ſubſtantiæ materiali (vt arguebatur) nec diffinitiuè ita q̃ eſſentiæ competat determinatus ſitus, & propinquitas & diſtantia ſitualis, ſed ſecundum ordinem qui dictus eſt conuenit etiam angelo eſſe in loco per operationem quo ad manifeſtationẽ, & hoc modo nihil prohibet quĩ quãdoque ſit nuſquã quanuis quidam dicant quod angelus non poteſt non operari circa locum. Alioquin vniuerſum non eſſet connexum, niſi ſpiritualia necterẽtur corporalibus quod fit per ſolam operationẽ, operationẽ autẽ vocant non ſolũ, ſecundũ locum, ſed quęcunque contactum vel quamcunque applicationem virtutis ad locum. Iſtud autem eſt friuolum, quia angelus liberè operatur circa corpus, & ideo poteſt omnino non operari, nec propter hoc vniuerſum eſſet non connexum, quia connexio vniuerſi non requirit actualẽ operationem cuiuſlibet partis ſuæ, ſed ſufficit naturalis gradus & ordo partiũ, & ſi requireretur actualis operatio ſufficeret quod infimus angelus moueret corpus, & alij connecterẽtur cum ipſo per alias operationes ſpirituales (vt ſunt illuminationes, & huiuſmodi) & tunc omnes angeli prẽter vnum nuſquam eſſent per operationem. Quod vlterius dicunt quod illa operatio non eſt mouere, mirũ eſt qualis ſit, quia omnis operatio tranſiens in materiam exteriorem eſt ad formam, vel ad locum. actio autem angeli circa corpus non poteſt eſſe ad formam niſi mediante motu locali, quare &c. Item qualis contactus poteſt eſſe angeli ad corpus ſine motione, non video, niſi imaginemur angelum corporeũ qui quaſi ſemper teneat manũ ad corpus mobile, licet non ſemper moueat ipſum quod eſt ridiculum. add. ſcd. non loco motus

40. AD ſecundum dicendum quòd Boetius loquitur de eſſe in loco circunſcriptiue, ſic enim eſt communis conceptio in corporalia non eſſe in loco, non autem alio modo.

41. AD aliud quod erat in oppoſitum patet ex dictis reſponſio, angeli enim ſunt vbi operantur non ſolum per præſentiam ſuæ eſſentiæ, ſed per manifeſtationem ſuæ præſentiæ.

Quæſtio II.

Vtrum angelus moueatur localiter.

Th.1.q.53.ar.1.

DEinde quæritur vtrum angelus moueatur localiter. Et videtur quòd non, quia nullum impartibile poteſt moueri vt probatur.6. phyſic. ſed angelus eſt impartibilis, ergo non poteſt moueri.

2. In contrarium eſt quod dicit magiſter in littera.

3. RESPONSIO. ſicut alicui conuenit eſſe in loco, ſic videndum eſt an ei competat moueri localiter, angelo autem non competit eſſe in loco circunſcriptiuè ſicut corpori, & ideo non competit ei propriè motus localis quæ competit corpori prout ſucceſsiue tranſfertur de loco in locum commenſurando ſe partibus magnitudinis. Item nec angelo ſecundum ſe competit locus diffinitiuè ſic quòd ei determinetur alias com ſitus, & eius proprietates, vt recitatiuè loquar, non aſſertiuè, & imenſurã- deo nec ſic poteſt ei competere motus localis. Alio modo poteſt do partes competere angelo eſſe in loco, ſcilicet ſecundum ordinem ad locum, & nec iſto modo poteſt angelus moueri localiter, quia motus eſt ad non habitum ſecundum totum, vel ſaltem ſecundum aliquam partem, poſsibile tamen haberi, ſed angelus hoc modo dicitur eſſe in omni loco, in quo poteſt eſſe (vt prius recitatũ eſt) & ita nullus eſt ab eo nõ habit⁹ qui ſit poſsibilis ab eo haberi, ergo ſecundum hunc modũ eſſendi in loco non competit angelo moueri localiter. Alio modo dicitur angelus eſſe in loco quoad manifeſtationem, quod fit per operationem angeli circa locum, & hoc modo competit angelo moueri dupliciter. vno modo, vt motus corporis ab angelo dicatur motus angeli, quia eſt ab angelo, & hoc eſt ſatis impropriè dictũ. Alio modo ſic, quòd ſucceſsio diuerſorum motuum cauſatorũ ab angelo vocetur motus angeli, quia per talem ſucceſsionem operationum angeli circa diuerſa corpora, & in diuerſis locis manifeſtatur ſucceſsiuè natura angeli in diuerſis locis. Et primus quidem motus eſt continuus. Secundus autem non eſt, ſed diſcretus, quia eſt ſucceſsio diuerſorum motuum conſequenter ſe habentium, ſiue cum interpollatione temporis, ſiue non, neuter tamen iſtorum motuum eſt in angelo ſicut in ſubiecto, ſed ſolum ſicut in principio effectiuo per effectum manifeſtato. 4. Hoc ſuppoſito patent duę concluſiones de motu angeli. vna eſt quòd motus angeli non poteſt eſſe in inſtanti, quod patet ſic, motus angeli vel dicitur motus localis alicuius corporis localiter tranſlati per angelum, vel ſucceſsio duorum motuum, ſed conſtat quòd neutrum horum poteſt eſſe in inſtanti, ergo &c. 5. Secunda concluſio eſt, quòd motus angeli de loco ad locum poteſt eſſe pertranſeundo medium, vel non pertranſeundo. Si enim motus angeli dicatur ſucceſsiua tranſlatio corporis de loco ad locum, ſic neceſſe eſt q̃ pertranſeatur medium quod eſt inter terminum à quo, & terminum ad quem, cum hoc ſit de eſſentiali ratione continui motus. Si verò motus angeli vocetur ſucceſsio diuerſorum motuum cauſatorum ab angelo, ſic angelus poteſt tranſire medium ſi vult, vel non pertranſire. Tribus enim corporibus exiſtentibus contactis. a. &. b. &. c. angelus ſi vult poteſt primo mouere .a. deinde. b. & tertio. c. & tunc non tranſit de. a. in. c. niſi per. b. mediũ poteſt etiam ſi vult mouere primo. a. deinde. c. non moto. b. & tunc nõ tranſit medium. Tho.ar.3. Tho.ar.2

6. AD ARGVMENTVM dicendum quòd ſolum probat quòd motus non competit angelo vt ſubiecto, quod conceſſum eſt, ſed attribuitur ei vt principio effectiuo per effectum manifeſtato. Secundum hoc exponenda ſunt dicta magiſtri in litera.

Sententia diſtinctionis. XXXVIII. in generali & ſpeciali.

VNc verò ad propoſitum. Superius oſtẽdit magiſter quorum ſit ſcientia dei. Hic verò intendit inquirere quomodo ſe habeat ſcientia ad res ſcitas, & diuiditur in duas. Primo inquirit vtrum ſcientia dei ſit cauſa ſcitorum. Secundo oſtẽdit qualiter cauſa ſit. Secunda ibi. Prætereа quæri ſolet. Prima pars eſt principalis lectionis, & diuiditur in duas. Primo inquirit de cauſalitate diuinę ſcientiæ, ſecundo de infallibilitate. Secunda ibi. adhuc autem quod ſupra dictum eſt. Prima diuiditur in duas. Primo mouet quæſtionẽ, & obiicit ad alteram partem. Secundo obiicit ad partem cõtrariam. Tertio ſoluit. Secunda ibi, quod ſi ita eſt. Tertia ibi, hanc igitur quæ videtur. Secunda vero pars principalis in qua inquirit de infallibilitate diuinæ ſcientiæ diuiditur in duas. Primo ponit obiectionem probantem fallibilitatem diuinæ ſcientiæ. Secundo ſoluit. Secunda ibi, ad quod dicimus.

2. IN ſpeciali vero ſic procedit, & quærit primo vtrum ſcientia dei ſit cauſa rerum, an econuerſo, & probat primo quòd præſcientia dei ſit cauſa rerum etiam neceſſaria, quia nec aliqua futura eſſent, niſi ea deus præſciuiſſet, & impoſsibile eſt ea nõ euenire, & ad hoc adducit multas auctoritates Aug. poſtea obiicit in contrarium. Probat enim primo, quòd ſcientia dei non eſt cauſa rerum, quia ſic eſſet cauſa malorum, quia ſcientia dei eſt tam malorum quàm bonorum, nec res ſunt cauſæ ſcientiæ dei, quia ſic tẽporale & creatum eſſet cauſa æterni. Inducit etiam auctoritates Origenis ad probandum quòd res ſcitæ ſunt cauſa ſciẽtię. poſtea ſoluit & dicit quòd ſcientia ſimplicis notitiæ non eſt cauſa rerũ, niſi forte cauſa ſine qua non, non enim deus quemquam cogit peccare, quia ſcit eum peccaturum, ſed ſcientia beneplaciti beneſt cauſa rerum, & quod dicit Origenes res eſſe cauſam ſcientiæ dei, intelligendum eſt de cauſa ſine qua non. Poſtea oſtendit quod ſcientia eſt fallibilis, quia res poteſt euenire aliter. Vnde quanuis deus ſciat aliquem lecturum, poteſt non legere. Item ſi non poteſt aliter euenire quàm deus præſciuit, neceſſario cuncta

cueniunt

eueniunt. & ſi poſſet aliter euenire ſcientia dei falleretur. Poſtea ſoluit & dicit quòd quum dicitur impoſsibile eſt quòd deus præſciuit non euenire, quòd in omnibus ſimilibus diſtinguẽdum eſt, ſi enim intelligatur coniunctim, impoſsibile eſt quòd ſit ſcientia dei ſimul, & contrarius euentus rerum, ſi verò diuiſim, poſsibile eſt quòd id quod ſcitur poſſet non euenire, & per hoc poſſunt ſolui omnes propoſitiones. Et in hoc terminatur &c.

Quæſtio Prima.
Vtrum ſcientia dei ſit cauſa rerum.

Thom. 1. q. 14. art. 8.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur, vtrum ſcientia dei ſit cauſa rerum. Et videtur quòd non, quia omnis cauſa habet aliquem actum per quem poteſt producere effectum ſi ſit perfecta cauſa, vel coopere ratur ad productionem effectus ſi ſit imperfecta, ſed ſcientia dei nullum actũ habet quo poſsit producere velcooperari ad productionem rerum, ergo &c. Maior patet, ſed minor probatur, quia actus ſcientiæ non eſt niſi ſcire, ſed ſcire diuinum principalius ſe extendit ad ea quæ non ſunt factibilia vt ad eſſentiam diuinam, & ea quæ ſunt in eſſentia diuina, quàm ad creaturas, ergo ſcire non eſt actus operans, nec co operans ad productionem rerum ſcitarum.

2. IN contrarium eſt quod dicit Auguſtinus. 15. de trinita. ꝙ vniuerſas creaturas corporales & ſpirituales, non quia ſunt ideo nouit eas deus, ſed ideo ſunt, quia nouit.

3. RESPONSIO, Scientiam dei eſſe cauſam rerum nemo ambigit, qui ponit deum eſſe cauſam rerum, quum ſcientia dei ſit eſſentialiter ipſe deus, ſed hoc non intendit quærere quæſtio, ſed intendit quòd quum in omni cauſa ſit dare rationem ſecundum quam cauſat, ſicut ignis ſecundum quod eſt calidus calefacit, ſic licet in deo omnia eſſentialia ſint vnum ſecundum rem, differunt tamen ſecundum rationem, propter quod ali quid attribuitur deo ratione vnius, quod non attribuitur ei ratio ne alterius, dicimus enim ꝙ deus intelligit intellectu, & volunta te vult, non autem intelligit voluntate, nec vult intellectu, quanuis intellectus & voluntas ſint vnum ſecundũ rem in deo, & ideo quærit hæc quæſtio, vtrũ ſcientia dei ſit ei ratio cauſandi res ſcitas. 4. Et dicendum ꝙ ſcientia dei eſt cauſa creaturarum per modum dirigentis, Volũtas autem eſt cauſa per modum inclinantis & inducentis, Neutra autẽ eſt immediata cauſa, Potentia verò eſt cauſa rerum, ſicut exequens & immediatè mouẽs, hæc autem patent. Primo propriis rationibus, deinde quadam ratione communi. 5. Prima concluſio patet ſic, quia omnis habitus vel cognitio quę habet rationẽ artis reſpectu aliquorum habet rationem dirigentis reſpectu factionis eorum, hoc patet ex ratione artis quæ ponitur. 6. Ethi. ꝙ ars eſt recta ratio factibilium. ſed ſcientia dei habet rationẽ artis reſpectu creaturarum cùm ſint à deo factibiles. propter quod dicitur Sa. 7. omniũ eſt artifex, &c. ergo ſcientia dei habet rationem cauſæ dirigentis reſpectu creationis rerum, Niſi ꝙ notãdum eſt ꝙ aliter dirigit in factione rerum ſciẽtia, & aliter idea. Idea enim dirigit ſolum per modum exemplaris, quod vt ſic nihil eſt ipſius agentis, ſed ſolum obiectiuè ſeſe habet ad ipſum, ſcientia vero vel ars dirigit vt habitus quo habetur vera & certa cognitio de exemplari & exemplato, & eſt aliquid ipſius operantis, & ſe habet ad ipſum ſubiectiuè ſecundum noſtrum modum intelligendi. 6. Secũda concluſio ſic patet, omne agens liberè mouet ad agendum per id quod eſt in eo ſummę libertatis, ſed deus agit res liberrimè, & nõ ex aliqua neceſsitate, ergo ad earum productionem mouet volũtas quæ eſt ſummæ libertatis. 7. Tertia concluſio patet. ſ. ꝙ nec ſcientia nec voluntas ſint immediata cauſa rerum, quia illi actus qui ſecundum ſuam propriam rationẽ æqualiter ſe habẽt ad creabilia & non creabilia non ſunt ſecundum ſuam propriam rationem principium ſeu cauſa producendi aliquid, quia qua ratione eſſent ratio producendi creabilia, eadẽ ratione eſſent cauſa ſeu principiũ producẽdi nõ creabilia, cum ad vtraq; habeãt ſimilem habitudinem, ſed actus intelligendi diuinus & volendi cõſiderati ſecundum ſuam propriam rationem æqualiter ſe habent ad creabilia, & non creabilia, quia præciſe conſiderati ſecundum ſuas proprias rationes tranſeunt ſolũ ſecundum rationem in hęc & in illa, & non ſecũdum rem, Non enim tranſeunt in hęc & in illa niſi tanquã in cognita & volita, & quantum præciſè pertinẽt ad rationẽ cognoſcendi & volendi non tranſeunt aliter in ea, ergo prædicti actus conſiderati in deo ſecundum ſuas proprias rationes, non ſunt ei ratio producendi immediatè aliquid.

8. Quarta concluſio patet ſic, conuertendo rationem prius facta, illud cuius actus tranſit in alterum, poteſt eſſe immediata ratio producendi alterum, ſed inter illa de quibus nunc agitur, & quæ concurrunt ad productionem creaturæ quæ ſunt ſcientia, voluntas, & potentia, ſola potentia eſt illud cuius actus tranſit in alterum, ergo &c. Minor patet per diffinitionem potentiæ actiuę, quam ponit philoſophus. 5. meta. ꝙ potentia actiua eſt principiũ tranſmutandi alterum ſecundum quod alterũ, ſicut enim hæc diffinitio eſt propria potẽtiæ actiuæ creatæ, quæ ſupponit ſubiectũ quod tranſmutat, ſic ratio potẽtiæ actiuæ increatæ quæ nihil ſupponit eſt ratio producendi alterum ſecundum ꝙ alterum. Hęc autem patent vnica ratione quæ talis eſt, quem ordinem realem habent inter ſe & reſpectu actionis ſcientia, voluntas, & potentia, in illis in quibus differunt realiter, talem ordinem rationis habẽt inter ſe, & reſpectu actionis in deo, in quo ſolum differunt ſecũdum rationem, ſed in nobis in quibus tria prædicta differunt realiter, eſt talis ordo realis eorum reſpectu actionis, ꝙ ſcientia eſt ſolum dirigens reſpectu actionis. voluntas vero inclinat ad agendum. Sed neutrum horum immediatè elicit actionem per quam res producitur, ſed hoc tantum facit potentia motiua & executiua, ergo ſimilis ordo ſecũdum rationem eſt inter iſta tria vt ſunt in deo. ſ. ꝙ ſcientia eſt dirigens, voluntas verò inclinans, & neutrum horum eſt immediata ratio producendi, ſed ſolum potentia exequens.

9. AD argumentum dicendum ꝙ eo modo quo aliquid eſt cauſa, habet actum quo operatur vel cooperatur ad producendũ effectum, ſciẽtia autem non eſt cauſa alicuius immediata, ſed remota, & ſolum per modũ dirigentis, & ideo actus eius qui eſt ſcire non operatur, nec cooperatur immediatè ad productionem alicuius rei, ſed ſolum mediatè & directiuè, nec tamen oportet ꝙ reſpectu omnium ſcitorum ſit directiuum practicè (hoc eſt ad operandum) ſed eorum ſolum quæ ſubſunt voluntati inclinanti & potentiæ exequenti. Hæc enim tria concurrunt ad productionem cuiuſlibet rei ab agente per intellectum, & liberè, eſſentia autem diuina & illa quæ ſunt in ipſa non ſubſunt potentiæ diuinæ vt ſint vel non ſint, ſed ſolum creaturæ, ideo &c.

Quæſtio Secunda.
Vtrum deus ſciat enunciabilia.

Thom. 1. q. 14. art. 14.

SEcundo quæritur vtrum deus ſciat enunciabilia. Et videtur quòd non, quia intellectus componẽdo & diuidendo format enunciationem, ſed deus non intelligit componendo aut diuidendo, ergo non intelligit enunciabilia. 2. Item illa ſola cognitio eſt attribuenda deo, in qua nõ eſt poſsibilis error, ſed circa cognitionem enunciabilium eſt poſsibilis error, non autem circa cognitionem ſimplicem quidditatum (vt patet ex tertio de anima) ergo ſola cognitio ſimplicium quidditatum eſt deo attribuenda.

3. IN contrariũ eſt quod dicitur in pſalmo, deus ſcit cogitationes hominum, quoniam vanæ, &c. Sed in cogitationibus hominum continentur multæ enunciationes, & multi ſyllogiſmi, ergo deus omnia talia nouit.

4. RESPONSIO, Dicenda ſunt tria. Primum eſt, quòd deus habet cognitionem enunciabilium. Secundum eſt ꝙ nõ habet eam componendo & diuidendo ſicut nos, & ex hoc tertio oſtendetur ꝙ ſcientia dei non eſt diſcurſiua. Primum patet dupliciter. Primo ſic. deus perfectiſsimè nouit omnes res & omniũ rerum habitudines, ſed in habitudinibus rerum conſiſtit ratio enunciabilium, ex hoc enim ꝙ res eſt eadem rei per ſe vel per accidens conſiſtit ratio enunciabilis ſecundum affirmationem, & ex eo ꝙ res eſt diuerſa à re, & nullo modo eadem conſiſtit ratio enunciabilis ſecundum negationem, ergo deus nouit omnia enũciabilia tã affirmatiua, quàm negatiua. Secundo ſic, deus ſcit quicquid eſt in poteſtate intellectus noſtri, ſed formare enunciationẽ de enunciabilibus eſt in poteſtate intellectus noſtri, ergo deus ſcit vtrumque (.ſ. enunciationes & enunciabilia.)

5. QVANTVM ad ſecundum conſiderandum eſt quid eſt intelligere componendo & diuidendo, & quæ eſt cauſa ſic intelligendi. intelligere enim componendo & diuidendo non eſt ſolũ intelligere compoſita, aut diuiſa, quia hæc deus intelligit, tamen non intelligit per compoſitionem, aut diuiſionem, oportet ergo hanc cõpoſitionem, aut diuiſionem accipere ex parte intellectus ex quo non accipitur ex parte rei intellectæ: ex parte autem intellectus poſſumus hanc compoſitionem dupliciter intelligere, vno modo vt intellectus componens aliqua duo, vt animal cum aſino, vel diuidens, aſinũ ab homine vt hoc faciat duabus intellectionibus realiter à ſe differentibus, quæ per ſui aggregationem conſtituant tertiam, ſicut dicitur ꝙ totum ſcutum habens varios colores in ſuis partibus ſimul videtur per vnam ſpeciem aggregatam ex

tam ex multis, & hunc modum non credo esse verum, quia plures visiones nō possunt simul esse in oculo, nec plures intellectiones simul in intellectu nostro naturaliter, & si essent non sufficerent ad componendum vel diuidendū inter aliqua, quia vt apparet ex secundo de anima cap. de sensu communi, oportet q̄ comparatio quorumcunq; secundum conueniētiam, aut differentiam fiat per indiuisibile animæ, & indiuisibili operatione, & indiuisibili tempore. Alio modo & probabilius potest intelligi compositio & diuisio ex parte intellectus, vt non ponamus plures actus simul in intellectu facientes vnum per aggregationem, sed dicemus q̄ intellectus intelligens, componēdo & diuidēdo intelligit ea quæ componit aut diuidit vno actu simplici per essentiam, qui tamen virtute continet duos actus præcedentes, quibus seorsum intelligebamus hominem, & seorsum animal vel asinum, propter quod talis actus dicitur compositus aut diuisus. Et ponitur simile. nos enim dicimus humidum & siccum esse qualitates simplices, molle autē qualitatē cōpositā, quæ tamē in essentia sua est æquè simplex vt sunt aliæ, sed pro tanto dicitur composita, quia aliquo modo continet virtualiter humidum & siccum. inquantum enim molle facilè cedit, retinet naturam humidi, inquantum autem termina tur termino proprio retinet naturam sicci, & simuliter in proposi to, quia tertius actus continet virtualiter duos præcedentes, ideo dicitur compositus, quanuis sit simplex in essentia sua. Quocunq; autem horum modorum dicatur intellectus intelligere componendo & diuidendo, constat q̄ causa sic intelligendi est debilitas & imperfectio virtutis intellectualis, ex qua prouenit q̄ intellectus non intelligit vno actu, & simul quæcunque rei conueniunt aut discōueniunt, sed intelligit diuersa intelligibilia diuersis actibus qui aggregantur ad constitutionem tertij, si ponatur primus modus intelligendi per compositionem & diuisionem, vel ex necessitate supponuntur tertio actui, qui eos virtualiter cōtinet, & nisi illi præcessissent, iste tertius non esset: Ex hoc sic arguitur, intellectus qui vno actu & simul omnia intelligit, impossibile est quòd intelligat componendo & diuidendo, sed talis est intellectus diuinus, ergo &c. & sic patet secundum.

6. EX EODEM apparet tertium, scilicet quòd deus non intelligit discurrendo, quia intellectus discurrens non simul omnia intelligit, sed ex noto venit in cognitionem ignoti. omnis enim discursus est propter non habitum, sed intellectus diuinus Tho. ar. 7 simul omnia intelligit, ergo non discurrit. Item actus intelligendi discursiuus supponit actum intelligendi componentem & diuidentem, sicut compositio & diuisio supponunt indiuisibilium intelligentiam, cui ergo non conuenit intelligere componendo & diuidendo, ei non conuenit intelligere discurrendo, sed deo non conuenit intelligere componendo & diuidendo, vt probatum est, ergo &c.

7. AD primum argumentum patet solutio, solum enim probatur quòd deus non intelligit enunciabilia componendo & diuidendo, sicut intellectus noster, quod conuenit ei propter suam imperfectionem quæ à deo longè relegata est. 8. Ad secundum dicēdum quòd omnium cognitio tam simplicium, quam enunciabilium est deo attribuēda, quum hoc sit perfectionis, sed modi includentes imperfectionem sunt ab eo relegandi, & ille circa enunciabilia est intelligere componendo & diuidendo, ex quo prouenit error, quum hoc sit ex imperfectione virtutis intellectualis, quæ non statim perfectè attingit ad omnia quæ possunt conuenire rei, vel discōuenire, propter quod hic modus deo non conuenit.

Quæstio Tertia.

Vtrum deus sciat futura contingentia.

Thom. 1. q. 14. art. 13.

TErtio quæritur vtrum deus sciat futura contingentia. Et videtur quòd non, quia omne scitum à deo ex necessitate eueniet, sed nullum futurum contingens de necessitate eueniet, ergo nullum futurum contingens est à deo scitum, minor patet ex propriis rationibus terminorum. probatio maioris, accipiamus aliquid futurum scitum à deo, puta quòd sortes curret cras, aut ergo necessario curret, aut possibile erit eum non currere, si necessario curret habetur propositum, si non necessario, sed possibile est eum non currere, ponatur in esse, quia secundum regulam Aristotelis possibili posito in esse, quod sequitur non est impossibile: ponatur ergo in esse, quod sortes non curret, sed deus scit quòd curret, ergo scientia dei falsitur, quod est impossibile. 2. Item omnis conditionalis, cuius antecedens est necessarium, & consequentia necessaria, & ipsum consequens est necessarium, sed hæc est quædam conditionalis si deus præsciuit A fore A erit, cuius antecedēs est necessarium, tum quia æternum, tum quia præteritum, & consequentia necessaria, quia oppositum consequentis non stat cum antecedente, ergo consequens est necessarium, & eodem modo arguam de quolibet futuro contingente.

3. Item ex maiore de necessario, & minore de inesse sequitur conclusio de necessario, vt dicitur primo priorum. Vnde sic, omne scitum à deo, necessario est verum, sed a fore est scitum à deo, ergo necessario est verum, quòd a erit, & sic idem quod prius. Si dicatur quòd hæc est duplex, scitum à deo necessario est verum, quia potest esse de deo, & sic est vera & composita sub hoc sensu scitum à deo inquantum scitum necesse est esse verum, vel potest esse de re, & sic est diuisa & falsa sub hoc sensu, id quod est scitum à deo necesse est esse verum. Sed contra hoc arguitur sic, ista distinctio solum habet locum in formis separabilibus, sine quibus potest esse subiectum, non autem in formis inseparabilibus, nullus enim distinguit hanc, cygnum album possibile est esse nigrum, quia albedo non est separabilis à cygno, ni si secundum rationem, vnde quod non potest simul esse cum albo non potest simul esse cum cygno, sed esse præscitum est inseparabiliter conditio se habens ad omne futurum, ergo illa distinctio non habet hic locum.

4. IN CONTRARIVM EST, quia illa quæ fiunt ab agente libero & habente dominium sui actus possunt non fieri (hæc enim est natura liberi arbitrij) sed multa fiunt ab agente libero, & habente dominium sui actus (vt merita & demerita nostra) ergo possunt non fieri, fiunt ergo contingenter, sed talium deus habet cognitionem, quum remuneret merita, & puniat demerita, & ab æterno cognoscit ea antequam fiant, alioquin scientiæ eius aliquid accresceret, ergo deus cognoscit futura contingentia.

5. RESPONSIO, AD solutionem huius quæstionis duo præmittenda sunt. Primum est, quid vocamus futurum contingens, & quot sunt modi futuri contingentis. Secundum est de modo cognoscendi contingens.

6. QVANTVM AD primum sciendum quòd antequam res sit in actu secundum esse suæ existentiæ, solum habet esse in causis suis, & dicitur futura. Causarum autem inuenitur triplex gradus, quædam enim sunt causæ necessariæ in se, & in ordine ad effectum, sicut est motus cœli in comparatione ad eclipses, & ad alios effectus, qui ex motu orbium necessario eueniunt, & effectus præexistentes in talibus causis sunt quidem futuri, sed non contingentes, immo sunt necessarij. Aliæ sunt causę quę non sunt necessariæ saltem per comparationem ad effectus, vt eos necessario producant, immo possunt non producere, & effectus præexistentes in talibus causis sunt futuri, & contingentes, Et horum est triplex differentia, quia quædam causæ contingentes determinatę sunt ad producendum suos effectus, vt frequenter, nec deficiunt nisi raro (vt quòd homo generetur cum quinque digitis solum) hoc enim euenit vt in pluribus, raro autem euenit vt generetur cum pluribus, vel paucioribus quàm quinque, effectus igitur talium causarum dum præexistunt in eis sunt futuri & contingentes, sed quidam eorum sunt contingentes frequenter, quidā vero raro, aliæ verò sunt causæ quæ de se nullam habent determinationem ad hunc effectum producendum vel non producendum, sed indifferenter sese habent ad vtrunque, sicut est liberum arbitrium, vt sortes possit currere, vel non currere, & effectus præexistentes in talibus causis sunt futuri & contingentes ad vtrumlibet, sunt ergo in vniuerso futura contingentia quædam frequenter, quædam raro, quædam ad vtrumlibet. Patet etiam quòd contingens ad vtrumlibet nunquam dicitur per comparationem ad causam agentem ex necessitate naturæ, illa enim semper est determinata ad vnum, nisi impediatur quod fit vt raro, sed dicitur per comparationem ad causam agentem liberè, quæ potest agere & non agere, quæ vt fit nunquam aliquid producit, quum sit æquè indifferens ad opposita, propter quod qua ratione produceret vnum & alterum. Quantum ad secundum, scilicet de modo cognoscendi contingens, sciendum est quòd contingens & quælibet res alia potest cognosci dupliciter. Vno modo in causa sua. Alio modo in sua existentia. Alio enim modo cognosco de milite, quòd debeat pugnare quando video eum armari, & alio modo quando video eum actu pugnare.

7. HIS SVPPOSITIS descendendum est ad quæstionem, circa quam primo inquiretur vtrum de futuris contingentibus possit haberi certa cognitio solum ex causis suis. Secundo vtrum deus habeat cognitionē de futuris contingentibus secundū suam actualē & propriā existentiā. & tertio quomodo stat certitudo diuinæ sciētiæ cū contingētia rerum. 8. Quātum

ad primũ dicunt quidã ꝙ de contingente non poteſt haberi certa cognitio per cauſam ſuã, ſed ſolum coniecturalis, quod probãt ſic, quicunque cognoſcit rem aliquã per talem cauſam qua poſita effectus vel res illa poteſt poni, vel nõ poni, non habet de illa re certam cognitionẽ ſed fallibilẽ & coniecturalẽ, ſed qui cognoſcit futurum contingens ſolũ per cauſam ſuam cognoſcit ipſum ſolũ per talẽ cauſam qua poſita adhuc contingens poteſt poni vel nõ poni, cum ſit impedibilis, ergo &c. Et ideo dicunt ꝙ ſi deus haberet ſolum cognitionem de futuro contingente per cauſam ſuam contingentem & impedibilem, non haberet de eo certam cognitionem. 9. Sed iſtud non videtur, quia ſicut ex cauſa neceſſaria ſequitur effectus neceſſarius infallibiliter, ſic ex cauſa impedibili determinata ad vnum ſi non ſit impedita ſequitur effectus contingens infallibiliter, niſi ꝙ hæc infallibilitas eſt ex ſuppoſitione, prima autem eſt ſecundum ſe & abſolutè, & eodẽ modo à cauſa indifferente & impedibili ſi determinetur & non impedia tur ſequitur ſuus proprius effect⁹ infallibiliter, igitur ſicut in cauſa neceſſaria præcognoſcitur effectus neceſſarius certa cognitione, ſic cognita cauſa impedibili, & omnibus quæ eã impedire poſſunt, & inſuper ea quæ eã impedient, vel non impedient, certitudinaliter poteſt cognoſci quis effectus eueniet vel nõ eueniet & ſimiliter cognita cauſa indifferẽte & impedibili ſi cũ ea cognoſcantur omnia quæ eam determinare poſſunt & determinabũt, & omnia quæ eam impedire poſſunt & quæ impedient vel non impedient, poteſt infallibiliter cognoſci quis effectus eueniet. Nũc autem deus non ſolũ cognoſcit cauſam contingentẽ in ſe & abſolutè, quia ſic in ea vel per eã non cognoſceretur infallibiliter aliquis effectus niſi tantum cõiectura probabili (vt bene dicũt alij) ſed cognoſcit omnia quę eã determinare poſſunt & quæ determinabũt, inſuper cognoſcit omnia quæ eã impedire poſſunt & quæ impedient vel nõ impediẽt, ergo deus in cauſa cõtingente ſic cognita poteſt certitudinaliter cognoſcere effectum futurum contingentẽ. Itẽ deus non cognoſcit alia à ſe niſi per cognitionẽ ſuę eſſentiæ, futura ergo contingentia ſi nouit, nouit per notitiã ſuæ eſſentiæ, aut ergo per hoc ꝙ eſſentia ſua eſt eorum cauſa, aut per hoc ꝙ eſt eorũ exemplar, nõ per hoc ꝙ eſt eorum exemplar, vt probatum fuit ſuprà diſt. 33. ergo per hoc ꝙ eſt eorum cauſa, ergo prima immo tota cognitio quam habet deus de futuris contingentibus eſt per eorum cauſam, & ſic patet primum.

11. QVANTVM ad ſecundum, ſcilicet vtrum deus cognoſcat futura contingentia quantum ad eorum actualẽ exiſtẽtiam. Sciendum ꝙ poteſt habere duplicem intellectũ, vnum vtrum deus cognoſcat futura contingentia quantum ad ſuã actualẽ exiſtentiam. i. ea actu exiſtere, & ſic conſtat ꝙ non, quia intellectus dicens eſſe quod nõ eſt, eſt falſus, ſed futura cõtingentia nõ dum ſunt actu, alioquin non eſſent futura ſed præſentia, ergo ſi deus intelligeret ea actu exiſtere intellectus eius eſſet falſus, quod eſt impoſsibile, deus ergo non cognoſcit futura contingẽtia quantum ad eorum actualem exiſtentiam ſic quòd cognoſcat ea actu exiſtere. Alius poteſt eſſe intellectus, ſcilicet ꝙ deus cognoſcat futura cõtingentia quantũ ad ſuã actualem exiſtẽtiam non quòd deus cognoſcat ea iam actu exiſtere, ſed quia deus ab æterno nouit illã propriam & diſtinctã & actualem exiſtentiam quã habebunt proceſſu tẽporis in ſeipſis, & hoc modo deus cognoſcit futura contingentia quantũ ad eorum actualem exiſtentiam. Cuius ratio eſt, conſtat enim ꝙ deus cognoſcit contingens dum eſt præſens puta ſortem currere, alioquin ego cognoſcerem illud quod deus ignoraret, ſi ergo non cognoſcebat hoc prius quã do fuit futurum, ſequeretur quòd aliquid accreuiſſet ſuæ ſcientiæ quod eſt impoſsibile. 12. Quidã tamen dicunt quòd quãtum ad iſtã cognitionem requiritur quòd res creatæ ſint præſentes deo quantũ ad ſuas proprias & actuales exiſtentias, quia prima cognitio quę eſt per cauſã, eſt vel eſſe poteſt rei abſentis. iſta autem ſecunda cognitio eſt rei tantũ præſentis. Qualiter autem futura cõtingentia poſsint eſſe deo præſentia ab ęterno ſecundũ ſuas proprias & actuales exiſtentias declarant ſic, æternitas eſt duratio indiuiſibilis tota ſimul exiſtẽs, & ideo quicquid coexiſtit æternitati coexiſtit toti, cõſtat autem quòd omnia quę temporaliter ſunt, æternitati coexiſtunt eo quòd ipſa ſemper exiſtit, propter quod quicquid quandoque exiſtit coexiſtit æternitati, igitur quæcunque ſunt per differentias temporũ toti æternitati coexiſtunt, ſed non coexiſterent toti niſi ab æterno coexiſterent ei, ergo quæcunque ſunt ſecundũ differentias temporũ, ab æterno coexiſtũt deo cui⁹ eſſe & cognitio ſũt in æternitate, & hoc eſt quod cõſuetum eſt dici, quòd æternitas tota ſimul exiſtens ambit totũ tempus, ſic igitur dicunt quòd futura contingentia ſunt ab æterno deo præſentia ſecundũ actualem ſuam exiſtentiam, ac per hoc ſunt ab eo determinate cognita, quia vt actu ſunt non ſunt ad vtrumlibet, ſed ſunt determinata ad vnum. 13. Sed hic videtur eſſe duplex defectus. Vnus eſt de hoc quod dicitur quod futura ſunt ab æterno deo præſentia ſecundum ſuum eſſe actuale, quia quod nihil eſt in ſe nulli poteſt realiter & actualiter coexiſtere. coexiſtere enim præſuppponit exiſtere, ſed futura non ſolũ contingentia, ſed quæcunq; generantur, ab æterno nihil fuerunt in ſe ſecundum eſſe actuale, ſed ſolum in potentia dei creantis, ergo non potuerunt ab æterno deo coexiſtere ſecundum præſentialitatem ſuæ actualis exiſtentiæ. 14. Item quæcunque coexiſtunt vni & eidẽ ſic ꝙ nunquam eſt verum de vno eorũ ꝙ coexiſtat illi, quin ſit verum de altero, illa neceſſario coexiſtũt ſibi, ſed ſi omnia coexiſtũt deo ab æterno non eſt verum dicere, ꝙ dies hodiernus coextiterit vel coexiſtat deo, quin illud idẽ ſit verum de die heſterno, ergo dies hodiernus & heſternus ſimul ſibi inuicem coextiterunt & coexiſtũt, hoc autẽ eſt impoſsibile, ergo & illud ex quo ſequitur. ſ. ꝙ omnia ab æterno realiter coexiſtant deo. maior patet, quando enim duo coexiſtunt tertio ſic ꝙ vno eorum coexiſtente, aliud non coexiſtit, tunc non oportet quòd illa duo coexiſtant ſibi inuicem, ſicut durationi meæ coextitit paſcha & penthecoſtes, ſed coexiſtente vno aliud non coexiſtebat, & ideo non oportet ꝙ ſibi inuicem coexiſtant, ſed ſi nunquã vnũ coexiſteret mihi, quin aliud ſimiliter pro tũc mihi coexiſteret, neceſſe eſſet ꝙ illa ſibi inuicem ſimul coexiſterent, & hæc fuit maior. minor autem de ſe manifeſta eſt, ſi enim ſemper & ab æterno omnia coexiſtunt deo nunquam vnum coexiſtet, quin aliud coexiſtat, ſequitur ergo concluſio. 15. Item ſimultas (cum ſit relatio) requirit extrema in actu, ſi ſit actualis ſimultas, ſed creaturæ nõ fuerũt ab æterno in actuali exiſtentia, ergo non fuerũt ſimul cũ deo 16. Alius defectus eſt, quia dato ꝙ futura hoc modo eſſent præſentia deo ab æterno, iſtud tamen nihil faceret ad hoc vt determinatè & certitudinaliter cognoſcerẽtur ab ipſo, propter quoð tamen illud ponitur, quia cognitio rerum à deo in nullo dependet ab exiſtẽtia rerum, vnde dato ꝙ deus nihil produxiſſet aut producturus eſſet, nihilominus deus habuiſſet ita perfectã & determinatã cognitionẽ de rebus quãtum ad earũ quidditates, & quantum ad exiſtentiã actualẽ, quã habere poſſet ſicut nunc habet, alioquin futuritio rerũ ſecũdum aliquam differẽtiam tẽporis eſſet cauſa diſtinctæ cognitionis in deo, quod eſt inconueniẽs, & tamen ſi nihil fuiſſet aut futurũ eſſet res nõ eſſent deo præſentes ab æterno realiter ſecundum aliquod eſſe actuale, quia nullũ habituræ eſſent in tẽpore, & illa præſentia nõ ponitur niſi quia æternitas ambit totũ tẽpus, propter quod quicquid ponitur eſſe ſecũdum aliquã differẽtiam tẽporis, ponitur ſemper eſſe præſens æternitati, cũ igitur idem ſit apud cognitorem diuinã, poſita præſentia rerum, vel non poſita, fruſtra ponũtur futura cõtingẽtia eſſe ab æterno deo præſentia ad hoc vt ſint ab eo determinatè cognita. 17. Ad rationẽ in oppoſitũ cùm dicitur quicquid coexiſtit æternitati, coexiſtit toti, & quicquid coexiſtit toti, coexiſtit ab æterno ei. Dicendũ ꝙ cùm æternitas ſit duratio non habens partem & partem intra ſe, nec habens principium & finẽ quibus claudatur, ideo totalitas ęternitatis poteſt accipi dupliciter. Vno modo excludẽdo partẽ. Alio modo excludẽdo principiũ & finẽ. Et ſecundum hoc dupliciter dicitur aliquid coexiſtere toti æternitati. Vno modo, quia non coexiſtit vni parti tantũ, & ſic quicquid coexiſtit æternitati, coexiſtit toti, quia nõ coexiſtit parti tantũ, eo ꝙ æternitas partes non habet. Alio modo dicitur aliquid coexiſtere toti æternitati, quia coexiſtit ei, vt nõ habet principium nec finem, & ſic quicquid coexiſtit toti æternitati, coexiſtit ei ab æterno ſine principio, & coexiſtet in æternum ſine fine, ſed hoc modo non quicquid coexiſtit æternitati, coexiſtit toti, quia temporalia quæ quandoq; ſunt, & pro tunc coexiſtunt æternitati, quia ſunt dum æternitas eſt, licet coexiſtant toti æternitati prout coexiſtũt ei nõ ſecundũ partẽ, cùm non coexiſtũt ei toti, vt nõ eſt habẽs principiũ nec finẽ, & ideo nõ coexiſtũt ei ab æterno. 18. Sic igitur patet qualiter deus cognoſcit futura cõtingentia, quia cognoſcit ea determinatè quantũ ad ſuas proprias & determĩatas actualitates quas habebũt, nec cognoſcit ea per hoc ꝙ ſint ei ab æterno præſentia realiter, ſed per hoc ꝙ eſſentia diuina, vt cauſa eſt ſufficiens ratio repræſentandi intellectui diuino determinatè ſingula modo quo dictum fuit prius. De cæteris ſingularibus licet etiam eſſentia diuina ſit prima & ſufficiens ratio intelligẽdi ea, tamen nihil prohibet, quòd deus ea cognoſcat in cauſis creatis contingentibus, cognitio tamen vtrorunque dependet à cognitione diuinæ eſſentiæ. Sup. d. 35. q. 2. & 3.

19. QVANTVM ad tertium, ſcilicet an ſcientia dei imponat neceſsitatem rebus ſcitis. Notandum quòd ſcientia dei comparatur ad res dupliciter. Vno modo, vt cauſa. Alio modo, vt cognitio infallibilis & certa, & neutro eorum modorum imponit neceſsitatem rebus. Quod nõ vt cauſa patet primo ſic, aliqua futura dependent à ſolo deo ſicut à cauſa. alia verò dependent ab ipſo mediantibus cauſis ſecundis, ſed ſcientia diuina neutris imponit neceſsitatem, ergo, & cætera. Minor probatur quantum ad vtranque partem, ꝙ enim ſcientia dei vt cauſa non imponat neceſsitatem futuris quę dependent à ſolo deo, probatur ſic, ſcientia dei non eſt cauſa eorum quæ fiunt à deo, niſi mediante voluntate, v. patet ex ſupradictis, ſed voluntas dei non

neceſſario

neceſſario vult quicquid deus ſcit, ſed liberè vult & poteſt non velle omne aliud ab ipſo, ergo ſcientia dei vt cauſa non imponit neceſsitatem rebus futuris, vnde cœlum & angeli qui inter omnes res creatas videntur eſſe effectus neceſſarij non ſunt neceſſario producti, ſed liberè, niſi fortè neceſsitate ſuppoſitionis, ſuppoſito enim quòd deus voluerit ea producere neceſſarium eſt quòd producantur non neceſsitate abſoluta, ſed neceſsitate prædictæ ſuppoſitionis. 20. Item patet de his quæ producuntur à deo mediantibus cauſis ſecundis ſic, omnis effectus futurus contingens & contingenter eueniens, cuius aliqua cauſa per ſe eſt impedibilis poteſt impediri, ſed eorum quæ fiunt à deo mediantibus cauſis ſecundis multa ſunt quæ præter ſcientiam diuinam habent cauſas impedibiles, vel per actionem contrarij, vel per diſpoſitionem materiæ, ergo talia non obſtante cauſalitate diuinæ ſcientiæ contingẽter eueniunt. Minor de ſe patet, ſed maior probatur, quia euenire contingenter eſt euenire cum poſsibilitate deficiendi, ſed effectus qui dependet ex plurib⁹ cauſis quacunque earum exiſtente impedibili, & ita potente deficere poteſt non euenire, & ita cum euenit, euenit cum poſsibilitate deficiendi, quare &c. Scientia igitur dei, vt cauſa non imponit rebus aliquam neceſsitatem. 21. Item nec prout eſt cognitio, infallibilis, & certa quod eſt difficilius, non enim videntur poſſe ſtare ſimul, ꝙ res poſsit aliter euenire, quàm præſcita ſcit, & quòd præſcientia non poſsit falli, propter quod eſt intelligendum quòd in deo ponimus duplicem cognitionem. Vnam qua apprehendit abſolutè rerum quidditates & eſſentias quæ poteſt vocari indiuiſibilium intelligentia. Aliam qua apprehendit habitudines rerum, ſecundum quas poſſunt adinuicem componi vel diuidi, & componuntur vel diuiduntur pro aliquo tempore, & hæ duæ cognitiones licet non differant ex parte dei, qui omnia vno ſimplici intuitu cognoſcit, tamen differunt ex parte cognitorum. Prima autem harum cognitionum nulli rei neceſsitatem imponit, & tamen non poteſt falli, quia ſub prima cognitione non cadit rem euenire vel non euenire, ſed ſolum natura rei quantum ad ſuum quod quid eſt, & ideo ſiue res eueniat, ſiue non, talis cognitio non fallitur. 22. Item nec ſecunda cognitione imponit neceſsitatem, nec fallitur. Cuius ratio eſt, quia circa eandem rem ſtant ſimul neceſsitas ſuppoſitionis, & contingentia ſimpliciter, ſ[illegible]eo quod eſt neceſſariũ ex ſuppoſitione poteſt haberi certa & infallibilis cognitio, ergo infallibilis & certa cognitio de aliqua re poteſt ſtare cum contingentia eius ſimpliciter. maior patet, quia ſortem currere dum currit neceſſarium eſt ex ſupoſitione, & vniuerſaliter omne quod eſt quando eſt, neceſſario eſt non ſimpliciter, ſed ex ſuppoſitione, ſortem tamen currere eſt ſimpliciter contingens, liberè enim currit, ergo circa eãdem rẽ ſtant ſimul neceſsitas ſuppoſitionis & cõtingentia ſimpliciter, & hęc fuit maior. minor ſimiliter patet, quia de curſu ſortis dum eſt, poteſt haberi & determinata & infallibilis cognitio, quia neceſſarium eſt ſortem currere ſuppoſito quòd currat, ita pro illo tempore non poteſt non currere, & ſicut eſt de præſenti curſu ſortis, quòd poteſt infallibiliter cognoſci propter ſuam determinationem & neceſsitatem ſuppoſitionis, ſic eſt de omni futuro quantumcunque ſimpliciter contingente, ſi reſpectu eius poſsit inueniri aliqua neceſsitas ſuppoſitionis. inuenitur autem reſpectu cognitionis diuinæ, quia vt prius dictum fuit à cauſa impedibili, & ſimpliciter quoad hoc contingente ſuppoſito, quòd non ſit impedita, ſequitur effectus infallibiliter & neceſſario neceſsitate prædictæ ſuppoſitionis, & ſimiliter à cauſa indifferente & ad vtrumlibet (ſuppoſito quòd determinetur, & non impediatur) ſequitur infallibiliter determinatus effectus, intellectus ergo cui notæ ſunt prædictæ ſuppoſitiones poteſt infallibiliter quodcunque futurum cognoſcere, ſicut viſus meus, qui videt ſortem currere infallibiliter nouit curſum ſortis, talis autem eſt intellectus diuinus, qui non ſolum nouit cauſam futuri contingentis ſecundum ſe, ſed nouit perfectè omnem curſum omnium cauſarum quæ poſſunt impedire vel non, & quæ impedient vel non impedient, etiam quæ determinabunt liberum arbitrium noſtrum vt angeli, & quæ non. propter quod infallibiliter cognoſcit omne futurum. 23. Cauſa autem horum eſt vniuerſalitas diuinæ cognitionis, quam nihil ſubterfugit, ſicut enim eſt de cauſa vt deficiat in cauſando, ſic eſt de cognitione vt fallatur in iudicando de productione effectus per cauſam ſuam. Cauſa autem cuius ordinem nihil ſubterfugit, non poteſt deficere vel impediri in cauſando, quia omnis cauſa quæ impeditur, impeditur per aliquid quod ſubterfugit ordinem ſuæ cauſalitatis. Et ideo vna cauſa particularis impedit aliam, ſed nulla impedit cauſam vniuerſalem, ſub cuius ordine vtraque continetur. Verbi gratia, ponamus quòd ſit aliqua conſtellatio quæ facit iſtam herbam florere propter ſuam caliditatem, ex motu autem corporis cœleſtis ſuperuenit alia conſtellatio quæ ſua frigiditate impedit herbam ne vltra floreat, ſed potius vt flos decidat, hic vna cauſa particularis impedit aliam, quia vna non continetur ſub alia. Sed nunquid propter hoc impeditur effectus corporis cœleſtis, quod continet vtranque conſtellationem? non, ſed impletur, quia effectus eius fuit, vt vſque ad hoc floreret, & poſtea decideret: & ideo adhibtuit contrarias cauſas particulares, quarum vna aliam impedire, vtraque tamen ſubſeruiret cauſæ vniuerſali. Et eſt ſimile in agente à propoſito. volo comburere medietatem alicuius ligni, & ideo adhibeo ignem, qui quantum eſt de ſe combureret totum lignum, niſi impediretur, ſed quum iam combuſsit medietatem, appono aquam extinguentem ipſum, impeditur ergo effectus ignis, ſed non meus, immo completur omnino. ſic eſt de qualibet cauſa, quòd nunquam poteſt impediri, niſi per illud quod ſubterfugit ordinem ſuæ cauſalitatis, & ſicut eſt de cauſalitate in producendo effectum, ſic eſt de cognitione in iudicando de productione effectus, quia ſi aliquis cognoſcat particulariter & ſolum cauſam effectus futuri contingentis, poteſt decipi in iudicando de productione effectus, ſicut cauſa impediri in producendo, & ſic nos decipimur, ſed intelligens qui nouit hanc & alias quæ impedire poſſunt, & vniuerſaliter totũ concurſum cauſarum prouenientem ex ordine ſuperioris cauſæ quæcũq; ſit illa, talis intellectus non poteſt decipi, ſicut nec ordo ille impediri, & talis eſt intellectus diuinus reſpectu omnium generaliter, & fortè intellectus angelicus reſpectu omnium purè naturalium. Infr. in. 2. d. 3. q. 7.

24. AD primum argumentum cùm dicitur omne ſcitum à deo de neceſsitate eueniet. Dicendũ ꝙ falſum eſt, loquẽdo de neceſsitate abſoluta & ſimpliciter, immo ſicut ſcitũ eſt euenire, ſic eueniet, & ideo quod ſcitũ eſt euenire neceſſario, neceſſario eueniet, & quod ſcitũ eſt euenire cõtingenter, eueniet contingenter, alioquin ſciẽtia dei falleretur, quæ non ſolũ eſt de euẽtu rerũ, ſed etiã de modo euẽtus, Et quod dicitur vlteri⁹, ſi nõ neceſſario eueniet, poteſt nõ euenire, ponatur ergo in eſſe. Dicẽdũ ꝙ ſi ponatur in eſſe illo modo quo eſt poſsibile, non ſequitur aliquod impoſsibile. eſt autẽ poſsibile non euenire loquẽdo ſimpliciter & abſolutè, ſed ſtãte ſuppoſitione nõ eſt poſsibile, & ideo ſic nõ eſt ponẽdũ. ſi enim præſcitũ eſt euenire, præuiſus eſt ordo cauſarum talis, quo poſito & ſtãte nõ poteſt illud nõ euenire, ſed neceſſario eueniet neceſsitate ſuppoſitionis prædictæ, quæ ſtat cũ cõtingentia ſimpliciter, & eſt ſimile de contingente præſente, ſortes enim dũ currit, non neceſſario currit ſimpliciter & abſolutè, immo liberè currit potẽs nõ currere, & tamẽ nõ poteſt poni in eſſe, ꝙ nõ currat ſtãte ſuppoſitione ꝙ currat, alioquin contradictoria ſimul verificarẽtur de eodẽ, quod eſt impoſsibile. 25. Ad ſecundum, cũ dicitur ꝙ omnis cõditiõalis cuius antecedẽs eſt neceſſariũ, & conſequẽtia eſt neceſſaria, & cõſequens eſt neceſſariũ, cõcedatur, ſi tamẽ antecedẽs ſit neceſſariũ ſimpliciter, & vt ex ipſo infertur cõſequẽs, & cũ dicitur ꝙ hæc eſt neceſſaria de⁹ ꝓſciuit a fore. Dicendũ ꝙ eſt vt ſic, & eſt vt nõ, ſi enim eſt neceſſaria adiũcto modo neceſsitatis erit vera. dicendo ſic, deus præſciuit neceſſario a fore. Hæc autem eſt duplex, quia ſi modus neceſsitatis determinet compoſitionem verbi ad ſubiectum, vera eſt & compoſita ſub hoc ſenſu, neceſſarium eſt deum præſcire a fore, & adhuc hęc neceſsitas non eſt niſi ex ſuppoſitione, & nõ ſimpliciter, quia, vt infrà videbitur, de⁹ poteſt neſcire quod ſcit, & ſcire quod neſcit, & ideo non neceſſario ſcit talia, ſed liberè, ſicut liberè vult ea fore vel non fore, ſi autem determinet materiam verbi. ſ. a fore, ſic eſt falſa & diuiſa, ſub hoc ſenſu deus præuidit a fore neceſſario, quod non eſt verum, immo præuidit a fore contingenter, modo ſic eſt ꝙ conſequens non infertur ex antecedente ratione compoſitionis verbi ad ſubiectum, quæ eſt neceſſaria, ſed ſolũ ratione materiæ verbi, quæ eſt contingens. Quod patet, quia ſi ſepararetur materia verbi à compoſitione inferret conſequẽs, ad a enim fore ſequitur quòd a erit, ſed compoſitio principalis ſiue materia verbi non inferret conſequens, non enim ſequitur deus ſcit a ergo erit, ſcit enim non ſolum quæ erunt, ſed & multa quæ non erunt. Quum ergo conſequens non inferatur ex antecedente vt eſt neceſſarium, ſed potius vt eſt contingens, non oportet conſequens eſſe neceſſarium, ſed contingens. Vel dicendum ſecundũ præaccepta ꝙ hoc antecedens deus præſciuit a fore non eſt neceſſarium ſimpliciter, ſed contingens eo modo quo liberum arbitrium dicimus eſſe contingens. Quod patet, quia impoſsibile eſt illud eſſe ſimpliciter neceſſarium quod coexigit contingens, ſed deum præſcire a fore coexigit deum velle a fore, quod eſt contingens (id eſt liberum) ergo illud antecedens non eſt ſimpliciter neceſſarium, quare nec conſequens. 26. Ad tertium poteſt reſponderi ſicut in argumentando reſponſum eſt. Et quod obiicitur quòd illa diſtinctio non habet locum niſi in formis ſeparabilibus. Dicendum quòd eſſe ſcitum non comparatur ad rem ſcitam, ſicut forma ad ſubiectum, ſed ſolum ſicut actus ad obiectũ, quia tamen omne quod denominat aliud quãdoq; vocatur forma, ideo loquamur de ſcientia dei, tanq̃ de forma denominante rem ſcitam, & tunc poſſumus dicere quòd aliqua forma vel actus poteſt dici inſeparabilis dupliciter. Vno modo ex naturali & per ſe habitudine formæ vel actus ad rem, & econuer-

ſo, & ſic anima eſt forma inſeparabilis ab homine exiſtente. Alio modo ex ſuppoſitione, ſicut ſi poneremus quòd ſortes quãdiu viueret eſſet infirmus, infirmitas eſſet ab eo inſeparabilis. Inſeparabilitas ergo prima tollit prædictam diſtinctionem, ſed ſecũda inſeparabilitas, vel potius inſeparatio q̃ eſt ex ſuppoſitione non tollit quin abſolutè oppoſitum potuerit ineſſe, vnde dato q̃ ſortes ſemper eſſet infirmus, adhuc iſta eſſet diſtinguẽda, ſortem infirmum impoſsibile eſt eſſe ſanum ſecundum ſenſum compoſitum & diuiſum. & in ſenſu compoſito eſſet vera, ſed in ſenſu diuiſo eſſet falſa, quia ſignificaret impoſsibilitatem ſanitatis ineſſe ſorti ex natura ſua, quod non eſt verum, ſed ex ſuppoſitione qua ponitur ſemper infirmus. Similiter in propoſito, quia à fore & eſſe ſcitum non ſunt inſeparabilia niſi ex ſuppoſitione (abſolutè enim a potuit nõ fore & non eſſe ſcitum fore) ſed ſuppoſito quòd ſit ſcitum, impoſsibile eſt non eſſe ſcitum, & inſeparabile eſt ab eo eſſe ſcitum ex ſuppoſitione iam dicta, & ideo adhuc in tali actu poteſt locum habere ſupradicta diſtinctio, ſicut & in formis inſeparabilibus ex ſuppoſitione. 27. Vel dicendum ad principalem rationem quòd ſi maior eſt de neceſſario ſimpliciter & abſolutè, & minor de ineſſe, concluſio erit de neceſſario ſimpliciter & abſolutè: ſi autem maior ſit de neceſſario non abſolutè, ſed ex ſuppoſitione, concluſio erit de neceſſario non ſimpliciter & abſolutè, ſed ex ſuppoſitione. Modo quum dicitur omne ſcitũ à deo neceſſario eſt verum, ſi intelligatur de neceſſario ſimpliciter & abſolutè non eſt verum. Neceſſarium enim ex ſuppoſitione quæ ſtat cum contingentia ſimpliciter poteſt eſſe ſcitum infallibiliter, non ſolum à deo, ſed etiam à nobis, vt cum ſcio ſortem actu currere, vt prius ſatis deductum fuit, propter quod ſequitur quòd concluſio ex maiore ſit neceſſaria neceſsitate ſuppoſitionis ſolum, & non ſimpliciter, quod conceſſum eſt.

Sententia in generali & ſpeciali diſtinctionis XXXIX.

PRæterea quæri ſolet. Superius determinauit magiſter de cauſalitate diuinæ ſcientiæ. Hic intendit aliqua inquirere circa modum cauſalitatis. Et diuiditur in duas. Primo enim determinat de ipſius ſcientiæ inuariabilitate. Secundo de eius vniuerſalitate. Secunda ibi, Si verò quod prædictum eſt. Prima diuiditur in tres. Primo mouet quęſtionem & ſoluit. Secundo obiicit in contrarium & ſoluit. Tertio ponit quorundam opinionem circa varietatem diuinæ ſcientiæ. Secunda ibi, Hic opponitur à quibuſdam. Tertia ibi, Item à quibuſdam. Secunda verò pars principalis, in qua inquirit de diuinæ ſcientiæ vniuerſalitate, diuiditur in tres partes. Primo obiicit contra intentum. Secundo ſoluit. Tertio recapitulat determinata. Secunda ibi, Ex tali nanque. Tertia ibi, Simul itaque. Et hæc eſt diuiſio literæ & ſententia in generali.

2. IN SPECIALI verò ſic procedit magiſter. Et quęrit primo vtrum ſcientia dei poſsit augeri vel minui, vel mutari, & probat quòd ſic, quia poterit deus facere multa quæ non faciet, & multa futura poſſunt non fieri quæ deus faciet, ſed ſicut poſſunt res non fieri vel fieri, ita deus poteſt ſcire vel non ſcire, ergo ſcientia dei poteſt variari, & ſic augeri vel minui. Poſtea reſpondet dicens quòd ſciẽtia dei idem eſt quod ſua eſſentia quę variari nõ poteſt: poteſt tamen aliquid variabile eſſe ſubiectum ſcientiæ dei ſine aliqua mutatione facta in ſciente: & ſic poteſt deus ſcire quæ non ſcit, & neſcire quæ ſcit. Deinde obiicit & dicit quòd ſi deus poteſt aliquid ſcire de nouo, ergo poteſt aliquid ſcire ex tempore. Et reſpondet quod deus poteſt ſcire quę neſcit, & velle quæ non vult, non tamen quòd aliqua nouitas in eo fiat. Vnde propoſitio dicta poteſt dupliciter exponi vel intelligi, ſcilicet coniunctim & diuiſim. non enim poteſt eſſe ſimul q̃ deus aliquid prius neſciat & poſtea ſciat, ſed diuiſim intelligendo, & ſic vera eſt quòd deus libertatem habet ſicut habuit ab æterno ſciendi vel non ſciendi omnia, loquendo de notitia approbationis. Item res ipſa quantum eſt de ſe poteſt ſciri vel non ſciri. Poſtea ſubiungit quòd ſecundum quoſdam deus poteſt plura ſcire quàm ſciat, non tamen aliqua mutatio ſit in eius ſcientia, ſed ſolum in rebus ſuis. Poſtea probat per auctoritatem Hieronymi, quod deus non ſciat omnia, & quòd ſua prouidentia non ſit omnium. reſpondet quòd immo, non enim vult dicere Hieronymus quòd deus aliquid neſciat, ſed quòd non ſciat particulatim & per interualla temporum, ſicut res per interualla temporum oriuntur & deſinunt, nec æqualiter prouidet rationabilibus & irrationabilibus. Vltimo concludit quòd ſcientia dei extenditur ad plura. Et in hoc terminatur ſententia in ſpeciali.

Quæſtio Prima.

Vtrum deus poſsit neſcire quod ſcit vel ſcire quod neſcit.

Th. 1. q. 14. ar. 15.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur, vtrum deus poſsit neſcire quod ſcit vel ſcire quod neſcit. Et videtur quòd non, quia quicũ q; poteſt ſcire quod neſcit, vel neſcire quod ſcit ſcientia eius eſt augmentabilis & diminuibilis, ſed ſcientia dei non poteſt augmentari vel minui, ergo non poteſt ſcire quod neſcit, & neſcire quod ſcit. 2. Secundo, deus ſcit ab æterno omnia etiam poſsibilia, ſed præter hæc omnia nihil poteſt ſcire præter illud quod ſcit, & illa non poteſt obliuiſci. ergo non poteſt neſcire quod ſcit.

3. IN contrarium eſt quia deus neſcit antechriſtum natum ſed quandoque ſciet ipſum natum, ergo quandoque ſciet quod modo neſcit. Similiter deus ſcit antechriſtum naſciturũ, ſed quandoque neſciet ipſum naſciturum (ſcilicet quando erit natus) ergo deus quandoque neſciet quod ſcit. 4. Item ſcit ſe operaturum quicquid operabitur, & neſcit ſe operaturum quod non operabitur, ſed deus poſſet operari quod non operabitur, & non operari quod operabitur, ergo poſſet ſcire quod neſcit & neſcire quod ſcit.

5. RESPONSIO. Primo ponetur quædam diſtinctio actuum diuinorum, & deinde declarabitur propoſitum.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd actus diuini inueniuntur in triplici differentia. Quidam enim ſunt qui non tranſeunt in materiam exteriorem, nec dicunt aliquem reſpectum ad extra, vt ſunt actus notionales, puta gignere & ſpirare, & quo ad hos actus nõ eſt in deo libertas vel potentia ad oppoſita, quia cũ iſti actus ſint in diuinis ſecundũ ſe ſunt ibi ex ſumma neceſsitate immutabilitatis, ita q̃ non eſt potentia ad oppoſita aliquo modo, alioquin poneretur mutabilitas in deo. Alij ſunt actus diuini, quia ſunt à deo effectiue, ſed [illegible] creatura ſubiectiue (ſicut creare) tales actus ſunt temporales, & cõueniunt deo ex tempore, & ſequuntur leges temporis. nam primo ſunt futuri poſtea præſentes, deinde præteriti, & reſpectu talium eſt in deo libertas & poteſtas ad oppoſita, & non ſolum potentia ad oppoſitos actus, ſed actus oppoſiti viciſsim deo attribuuntur. quandoque enim deus actu creat & quandoque non creat, nec mutatio talium actuum ponit mutationem in deo, cum non ſint in ipſo ſubiectiuè vel intrinſece, ſed ſolum ſunt ab ipſo effectiue.

7. Alij ſunt actus modo intrinſeco ſe habentes, quia ſunt in deo intrinſecè, tamen connotant reſpectum vel habitudinem ad res extra obiectiue vt ſcire & velle, ſcit enim deus & vult non ſolum ſe, ſed etiam alia à ſe. 8. Hi ergo poſſunt conſiderari ſecũdum id quod ſunt, vel ſecundum reſpectum quem habẽt ad obiectum. Primo modo nõ eſt in deo libertas vel potentia ad oppoſita reſpectu taliũ actuum, nullum enim intelligere aut velle eſt in deo quod poſsit vel potuerit non eſſe in eo etiam de potentia abſoluta, nec aliquid ei deeſt quod poſsit vel potuerit ei ineſſe propter eandem rationem, propter quam non eſt libertas vel potentia ad oppoſita reſpectu actuum notionalium. Si vero conſiderentur ſecundum reſpectum ad obiectum ſic eſt diſtinguendum. Eſt enim duplex obiectum ſcientiæ & voluntatis diuinæ vnum primum & principale, quod eſt eſſentia diuina & bonitas diuina, & reſpectu huius obiecti non eſt in deo libertas vel potentia ad oppoſita, ſed neceſſario ſcit eſſentiam & diligit bonitatem ſuam. Cuius ratio eſt primo de ſcientia, quia præſente intelligibili ipſi intellectui perfecto ſub illa diſpoſitione, qua hoc natũ eſt intelligi & illud natum intelligere, impoſsibile eſt quòd hoc non intelligat & illud non intelligatur, ſed eſſentia diuina præſens eſt neceſſario & ſemper intellectui diuino ſub illa diſpoſitione ſub qua nata eſt intelligi & intellectus intelligere, quia ſecundũ id quòd eſt per ſe intellectualis & intelligibilis, ergo &c. 9. De voluntate autem reſpectu bonitatis diuinę, patet idem ſic, vbi infallibiliter repræſentatur voluntati ratio perfecti boni & ſibi neceſſarij abſque admixtione cuiuſcunque mali, ibi neceſsitatur voluntas neceſsitate immutabilitatis, ſed per intellectum diuinum repræſentatur voluntati diuinæ eſſentia diuina habens perfectam rationẽ boni & boni neceſſarij cũ ipſa ſit entitas & bonitas appetentis, & non habens aliquã admixitionem mali, ergo &c. 10. Aliud eſt obiectum ſecundarium ſciẽtiæ & voluntatis diuinæ (ſcilicet res creatæ) & reſpectu talium eſt duplex cognitio in deo, vt dictum fuit ſupra vna qua appræhendit quidditates rerum exiſtentium vel poſsibilium, & alia qua appræhendit habitudines rerum ſecundum com

poſitio-

positionem & diuisionem quæ est scientia enunciabilium. Et hęc est duplex. Vna qua res apprehẽduntur secundum cõpositionem & diuisionem solum possibilem, alia qua apprehenduntur secũdum compositionem & diuisionem non solum possibilem sed vt deductam vel deducendam ad actum pro aliquo tempore, & hęc est per quam cognoscitur res esse vel fore, & pertinet ad scientiam visionis de qua postea dicetur. Quantum ergo ad primam & secundam cognitionem dicendum quòd deus non potest nescire quod scit, vel scire quod nescit, sed quantum ad tertiam potest. Cuius ratio est, quia deus necessario scit non solũ essentiam suam, sed omnia quæ necessario repræsentantur per ipsam, sed omnes res quantum ad suas quidditates & compositiones & diuisiones eis possibiles necessario repræsentãtur per essentiam diuinam, non autem quantum ad actualem compositionem & diuisionem, quare &c. Maior de se est euidens, sed probatio minoris, quia vt patuit suprà, distinct. 35. essentia diuina est repræsentatiua rerum, quatenus continet virtualiter & causaliter omnes res, nunc est ita quòd ipsa est necessario causa secundum potentiam, ita quòd non est in potestate eius quòd habeat vel non habeat potentiam causandi, sed non est necessario causans secundum actum, immo potest causare vel non causare, ergo ipsa necessario continet res virtualiter, & repræsentat eas vt causabiles, licet nõ vt causatas vel causandas, & quia omnis quidditas cuiuscũque rei existentis vel possibilis secundum se & secundum ea quæ sibi possunt inesse habet rationem causabilis, pro vt autem includit esse vel fore habet rationem causati vel causandi, ideo omnis quidditas cuiuscunque rei secundum se & secundum ea quæ possunt sibi conuenire necessario repræsentatur ab essentia diuina, vt autem includit esse vel fore non necessario repræsentatur, sed liberè, & quantum est de natura repræsentantis potest repræsentare vel non repræsentare. Repræsentatur enim res fore vel non fore per essentiam diuinã, non vt est solum essentia virtualiter omnem rem continens, sed vt est volens rem possibilem fore, & quia liberè vult rem fore, & quantum est de natura voluntatis potest velle rem fore vel non fore, ideo eam fore vel non fore non necessario repræsentatur per essentiam diuinam, propter quod nec necessario scitur à deo, sed potest scire quod nescit, vel nescire quod scit. 11. Est tamen hic aduertendum quòd quando dicimus deum libere, & non necessario velle rem fore vel non fore, & per consequens non necessario scire rem fore vel non fore, intelligendum est hoc de necessitate absoluta, quia ex suppositione quòd deus sciat aliquid fore, impossibile est ꝙ nesciat ipsum fore, quia si esset possibile, aut hoc esset simul, aut successiuè, non simul quia includit cõtradictionem, scilicet quòd simul sciat & nesciat, nec successiuè: quia importat mutationem, & ideo cõsueuit dici & bene, quòd prædictæ propositiones sunt veræ in sensu diuiso, qui accipitur ex natura potentiæ absolutæ, & ex natura obiecti, sed in sensu composito sunt falsæ, qui sensus accipitur ex suppositione quòd potentia lata fuerit in tale obiectum per aliquem actum.

12. AD RAIONES vtriusque partis respondendum est. Ad primã cùm dicitur quòd quicunque potest scire quod nescit vel nescire quod scit, scientia eius est augmentabilis & diminuibilis. Dicendum quòd augmentum & diminutio scientiæ possunt accipi dupliciter. Vno modo in natura scientiæ, & sic nõ augmẽtatur nec minuitur nisi secundũ modũ aliarum qualitatũ, scilicet per intentionem aut remissionem, etiam dato quòd esset quandoque paucorum & quandoque plurium, quia in essentia cuiuscunque formæ non extensibilis non est possibile inuenire alio modo augmentum vel diminutionem, & ideo dato quòd deus prius quædam nesciret quæ postea sciret, non propter hoc scientia eius augmentaretur aut diminueretur hoc modo, nisi probaretur quòd sciendo quod prius nesciuit scientia eius intenderetur, & nesciendo quod sciuit sciẽtia eius remitteretur. Alio modo potest accipi augmentum & diminutio scientiæ extrinsecè (scilicet quòd est plurium) & sic dicitur scientia augeri extensiuè, & hoc modo augetur scientia illius qui primo nescit aliquid, & postea scit illud, & minuitur econuerso, cum primo scit, & postea nescit, sed hoc nos non ponimus in deo, immo nec potentiam ad hoc, quia iste est sensus compositus, in quo omnes prędictæ propositiones sunt falsæ, sed solum dicimus quòd deus potest scire aliquid fore vel nescire considerando solam habitudinem potentiæ ad tale obiectum, quę non est necessaria, sed libera, iuxta quam ponimus sensum diuisum, & ita non oportet scientiam diuinam esse aliquo modo augmentabilem vel diminuibilem. 13. Ad secundum dicendum quòd deus scit omnia ab æterno quantum ad quidditates & compositiones, & diuisiones rerum possibiles, & hoc scit necessario, vt suprà probatum est. scit etiam ab æterno omnes res quæ futuræ sunt in tempore, sed istas nescit necessario, imo absolutè loquẽdo potuit ab æterno nescire, supposito tamẽ ꝙ sciuerit impossibile est eũ talia nescire: & sic procedit argumẽtũ in sensu cõposito, nõ aũt in diuiso.

14. AD primum argumentum alterius partis quod videtur probare quòd etiam secundum sensum compositum deus potest scire quod nescit, quia nescit antichristum natum, postea tamen hoc sciet. Dicendum quòd deus ab æterno scit antichristum nascitũrum pro tali tempore, & nasci pro tali, & natum pro alio. Quod autem hæc propositio deus scit antichristum natum non verificetur nunc, sed potius sua contradictoria, scilicet deus nescit antichristum natum, non est propter principalem compositionem verbi cum subiecto, sed propter tempus connotatum in materia verbi, hoc enim quod est natum includit tempus præteritum circa natiuitatem antichristi, quę inclusio est falsa pro nũc, quia nunc non est præterita, & ideo hæc deus scit antichristũ natum, dicitur esse falsa, non quia deus nesciat natiuitatem antichristi præteritam pro tempore, pro quo erit præterita, sed quia implicatur falsè nunc esse præteritam, & ideo nihil sciet deus postea quod modo nesciat, nec econuerso, licet propositiones de scientia dei quædam verificentur modo & quædam postea, nõ propter variationem sciẽtiæ dei, sed propter variam implicationem temporum circa materiam verbi. 15. Ad aliud patet solutio. Minor enim est vera loquendo de potentia absoluta secundum quam accipitur sensus diuisus, in quo prædictæ propositiones conceduntur, sed non est vera suppositа maiore, scilicet quòd deus sciat se aliquid operaturum: hac enim suppositione stante deus non potest non operari quod operaturus est, nec scire se operaturum quod nescit se operaturum: & sic accipitur sensus cõpositus.

Quæstio Secunda.

Vtrum deus cognoscat infinita.

Thom. 1. q. 14. art. 12.

SEcundo quæritur vtrum deus cognoscat infinita. Et videtur quòd non, quia sicut scientia nostra mensuratur à rebus, ita scientia dei est mensura rerum, sed contra rationem infiniti est esse mẽsuratum, ergo contra rationem infiniti est esse scitum à deo. 2. Item quicquid scitur scientia comprehenditur, vt dicitur. 12. de ciui. dei, sed infinitum non potest comprehendi, quia eius semper est aliquid extra, vt dicitur. 3. physicorum, quare &c.

3. SED CONTRA, plus se extendit diuina scientia quàm potentia (scit enim mala quæ tamen non potest) sed potentia dei se extendit ad infinita, ergo fortiori ratione scientia.

4. RESPONSIO, Circa quæstionem istam duo sunt facienda per ordinem. Quia primo distinguetur de infinito. Secundo soluetur quæstio ponendo duas opiniones & eliciendo probabiliorem.

5. QVANTVM ad primum sciendum est quòd infinitum dicitur per priuationem finis. Finis autem dicitur dupliciter. Vno modo dicitur finis vltimum secundum quantitatem intra quod est tota rei quantitas & extra nihil. Alio modo dicitur finis generalius illud, scilicet quod includit totam rei essentiam, ita ꝙ nihil ei° est extra: & sic diffinitio dicitur terminus seu finis à Philosopho. 2. met. & secũdum hoc infinitum dicitur dupliciter secũdum subst̃atiam & secũdum quãtitatẽ. De primo infinito soluta est quæstio suprà, dist. 35. vbi ostẽsum est ꝙ deus perfectè & quæst. 1. comprehẽsiuè cognoscit essentiam suam quæ est infinita: & ideo de hoc nihil plus ad præsens. Infinitũ autẽ secundum quãtitatem est duplex, videlicet secundũ magnitudinẽ & secũdum multitudinẽ, sicut est duplex quãtitas continua & discreta. Et vtrũq; horum potest sumi, vel secũdum actum simpliciter, vel secũdum actũ per mixtum potẽtię: ad hos autẽ modos reducuntur omnes modi infiniti propriè accepti. Infinitum autem diuisione vel appositione prout de ipsis loquitur Philosophus. 3. phys. reducitur ad infinitũ secũdum multitudinẽ, nã continuũ quod diuiditur in infinitũ est quoddã quantũ actu finitũ, sed pro tãto dicitur infinitũ diuisione, quia susceptibile est infinitarũ diuisionũ secũdum numerũ vel multitudinẽ, secũdum quod cõtinet infinitas partes numero vel multitudine: partes dico non eiusdẽ quãtitatis, sed eiusdẽ proportionis, similiter & continuũ cui tales partes apponũtur finitũ est secundũ magnitudinẽ, nec per talẽ appositionẽ exceditur quęlibet determinata magnitudo, vt ostenditur. 3. phys. sed ex hoc solo dicitur infinitũ, quia ei apponuntur infinitæ partes secundum multitudinẽ. Infinitũ autẽ in tẽpore & in motu reducũtur ad infinitũ secundũ magnitudinẽ inquantũ tẽpus. & motus accedũt ad rationem quantitatis continuè non permanentis, sed successiuè, licet propriè loquẽdo nõ sint quãtitates, cũ non sint secũdũ se naturæ absolutæ, sed potius modi rerum. de hoc tamen nihil ad præsens. Quum ergo omnes modi infiniti reducantur ad infinitum secundum multitudinem, vel secundum magnitudinem, sufficit in his deducere quæstionem: & sic patet primum.

6. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd non eſt intentio quæſtionis quærere vtrũ deus cognoſcat infinitum modo quo cognoſcuntur negationes, & non entia vel figmenta, vt chimera, ſed vtrum intelligatur poſitiuè ſub aliqua ratione entis de quo modo dicit Auicenna, ꝙ qui non intelligit ens nihil intelligit, & ſic non cognoſcitur niſi quod habet vel habere poteſt naturam entis. Sic ergo accipiẽdo quæſtionem aut quæritur de infinito ſecundum magnitudinem, aut de infinito ſecundum multitudinem. ſi de infinito ſecundum magnitudinẽ, ſic adhuc diſtinguendum eſt de ſcientia dei, quia quædam eſt quæ dicitur ſcientia viſionis, quæ eſt ſolum illorum quæ fuerunt, ſunt vel erunt. & dicitur ſcientia viſionis pro tanto, quia ſicut illa quæ videntur corporaliter habent eſſe extra videntem, ſic illa dicuntur pertinere ad ſcientiam viſionis, quæ quandoque habent eſſe in actu in natura propria, & non ſolum in potentia diuina. Alia eſt ſcientia quæ dicitur ſimplicis notitiæ qua cognoſcuntur quidditates rerum & habitudines earum poſſibiles dato quòd nunquam debeant eſſe. Si loquamur de ſcientia viſionis, ſic clarum eſt quòd deus non nouit infinitum ſecundum magnitudinem, quia nunquam fuit, nec eſt, nec creditur quòd futurum ſit aliquod vnum quantum infinitum, neque ſecundum actum ſimpliciter in continuis permanentibus, nec ſecundum actum permixtum potentiæ, vt in ſucceſſiuis, puta motu & tempore, non enim ponimus quòd tempus & motus fuerint ab æterno, aut debeant durare in infinitum. Si autem loquamur de ſcientia ſimplicis notitiæ quæ eſt omnium poſsibilium, ſic deus cognoſcit infinitum ſecundum magnitudinem tam in continuis permanentibus quàm in ſucceſſiuis. & de ſucceſſiuis clarum eſt quoad illos qui ponunt quòd motus potuit eſſe ab æterno. Conſtat enim quòd non potuit eſſe niſi infinitus à parte ante: deus autem cognoſcit actu quicquid eſt poſſibile. Si verò motus non potuit eſſe ab æterno vt alij æſtimant, poterit tamen inæternum eſſe in poſtea ſecundum opinionem omnium: Et de infinito ſecundum magnitudinem adhuc idem ſequitur, vt videtur quibuſdam. cuius ratio eſt, quia deus cognoſcit actu illa quæ ſunt in potẽtia, & ſimul illa quæ ſunt ſucceſſiuè, ſed infinitum ſecundũ magnitudinem eſt in potentia vt ſit ſecũdum actũ ſaltem ſucceſſiuũ, ergo deus cognoſcit actu & ſimul in finitum ſecundum magnitudinẽ. aſſumptum probatur, quia cõſtat ꝙ motus & tẽpus, poſſent durare in infinitũ à parte poſt in ſuccedendo tẽpus poſt tẽpus & motũ poſt motũ: ſimiliter quocũq; quãto producto & permanẽte deus poſſet illud augmẽtare, vel ſaltẽ maius facere, poſſet enim maius facere cælo, quia licet quantitas in qua poteſt natura ſit determinata, tamẽ potẽtia diuina poteſt in maiorem quacũq; data. Et ita patet ꝙ infinitũ ſecundũ magnitudinem eſt in potẽtia vt ſit actu ſaltem ſecundum actum ſucceſſiuũ. & hæc fuit minor, ſequitur ergo cõclũſio. ſ. ꝙ deus intelligit actu & ſimul infinitũ ſecũdũ magnitudinẽ, quod ſic intelligũt qui hoc ponũt. ſ. ꝙ deus nõ ſolũ cognoſcit infinitum in magnitudine motu & tẽpore, cognoſcẽdo, ꝙ dato quãtocunq; finito poſsibile eſt dare maiꝰ, & ſic ſemper quod eſt cognoſcere infinitũ per partes ſuas inquãtũ cognoſcitur, ꝙ quacũq; parte data poſsibile eſt dare vlteriorẽ. luxta illud quod dicitur. 3. phyſ. ꝙ infinitũ eſt cuius quãtitatẽ accipiẽtibus (quãtũ ad partẽ quę iam exiſtit) ſemper eſt aliquid ſumere extra, quãtum ad partem quæ reſtat accipiẽda: ſic enim non cognoſcitur infinitũ niſi valde imperfectè, ſed potius eſt ignotum, vt dicitur. 3. phyſ. quia quod cognoſcitur de ipſo vt acceptum, determinatum eſt & determinatè cognoſcitur, & ſecundum illud eſt finitum: quod autem cognoſcitur vt accipiendũ indeterminatum eſt, quia quocũq; dato adhuc poſsibile eſt aliud & ideo indeterminatè cognoſcitur: quia ſolum in generali (.ſ. ꝙ poſsibile eſt plus accipi) ſed in ſpeciali ignoratur: & ſecundum hoc attenditur infinitas, & ideo infinitum ſecundum ꝙ infinitũ dicit ignotum nobis, qui ſolum habemus talem modum cognoſcendi ipſum. 7. Deus autem aliter cognoſcit infinitum ſecundum iſtos: cognoſcit enim totam poſsibilem ſucceſſionẽ motus & temporis, vt carentem omni termino extra quem nihil eſt poſsibile accipere, ſed in ea vel infra eam cõtinetur quicquid eſt poſsibile motus aut temporis, & ideo perfectè cognoſcit infinitũ, ſecundũ quod infinitũ. Quòd autẽ ita ſit, patet cõſideranti virtutem rationis prius factæ: deus enim cognoſcit ſimul quæ ſunt ſucceſſiuę, & actu quæ ſunt potentia, cognoſcit ergo actu & ſimul totam ſucceſſionẽ motus & temporis poſsibilẽ in poſterum. hæc ergo cùm ſit cognita, ſcilicet vt tota, aut caret omni termino, aut habet aliquẽ terminũ, ſi caret omni termino habetur pro poſitum, ſi verò habet aliquem terminum finita eſt: omne autem finitum in motu vel tempore tranſietur tandem per decurſum motus & temporis ſi ſemper duraret: ergo illud quod eſſet cognitum à deo de motu aut de tempore quandoq; tranſiretur, quod eſt impoſsibile, quia tunc deus non noſcet totum decurſum motus aut temporis, ſed ſolum partem. aſſumptum eſt autem quòd nouit totam ſucceſſionem, in qua impoſsibile eſt ponere terminum, licet in qualibet parte ſignata ponatur, quare &c.

In. 2. d. 1. q. 3.

8. De infinito autem ſecundum multitudinem dicunt quòd deus ſic nouit infinita non ſolum ſcientia ſimplicis notitiæ ſecundum quam nouit ea quæ ſubiacent diuinæ potentiæ dato quòd nunquam fiant quæ non eſt dubium eſſe infinita, ſed etiam ſcientia viſionis, quia ſecundum hanc deus nouit cogitationes creaturæ rationalis & quæ, & quot erunt, ſed iſtę ſuccedent ſibi in infinitum cum creatura rationalis ſit corruptibilis, ergo &c. Et ſicut dictum eſt de infinito ſecundum magnitudinem quòd intelligitur à deo non ſolum quia deus nouit ꝙ dato quacunque finito poſsibile eſt dare maius, ſed quia nouit totam ſucceſsionem poſſibilem motus & temporis, vt carentem termino extra quam nihil eſt poſsibile accipere de motu aut de tempore, ſed intra eam continetur quicquid eſt poſsibile motus aut temporis, ſic nũc dicitur de infinito ſecundum multitudinem quod intelligitur à deo non ſolum quia nouit ꝙ dato quacunque multitudine finita in cogitationibus quæ erunt poſsibile eſt dare plures, ſed quia nouit totam multitudinem cogitationum quę erunt, vt carentem omni finito numero extra quam non eſt poſsibile accipere aliquid de cogitationibus huius creaturæ rationalis, ſed intra illam multitudinem continetur quicquid eſt poſsibile in cogitationibus huius creaturæ. Ad hoc autem probandum oportet ſolum repetere rationem factam prius & mutare terminos.

9. Iſtud autem non videtur aliis poſsibile, quia ſi deus nouit hoc modo infinitam multitudinem cogitationum, pari ratione nouit ſimili modo infinitam multitudinem diuiſionum poſsibilium in continuo, ſed iſtud non eſt verum vt probabitur, ergo nec illud. Probatio aſſumptæ, quia ſi deus nouit totam multitudinem diuiſionum continui extra quam non eſt poſſibile accipere aliquam diuiſionem poſsibilem in continuo & in qua continetur omnis diuiſio poſsibilis, ſequitur ꝙ per diuiſiones quas deus intelligit, continuum intelligatur diuiſum in indiuiſibilia. Conſequens eſt falſum, ergo & antecedens. Probatio conſequentiæ, quia ſi per illas non intelligitur diuiſum in indiuiſibilia, ſed in diuiſibilia ſequitur ꝙ intelligatur vel poſsit intelligi amplius diuiſibile, ergo extra diuiſiones continui quas deus intelligit poſsibile eſt dare aliam vel alias, quod eſt oppoſitum antecedentis, ergo conſequentia eſt bona. Falſitas autem conſequentis patet, quia ſi continuum intelligeretur diuiſum in indiuiſibilia ſequeretur quòd eſſet compoſitum ex indiuiſibilibus cuius oppoſitum demonſtratur 6. phyſicorum, ergo deus non intelligit infinitam multitudinem ſic ſicut illi ponunt, [illegible]um primo modo quod credo verius.

10. Ad cuius intellectum ſciendum eſt quòd ſicut præacceptum eſt nihil intelligitur poſitiuè niſi ſecundum quòd aliquo modo participat rationem entis, infinitum autem ſecundum magnitudinem in ſucceſſiuis vt in motu & tempore, vel in permanentibus ſucceſſiuo modo acceptis, vt ſi quantum ſemper augeretur & in infinitũ ſecundum multitudinem accipiendo vnum poſt aliud non habet rationem entis vel poſsibilis vt quoddam totũ extra quod nihil ſit & intra quod continetur quicquid de re eſt poſsibile, ſed ſolũ habet rationem entis & poſsibilis per hoc ꝙ aliquid eius eſt acceptũ & aliquid reſtat ſemper accipiendum, ergo infinitum ſolum eſt intelligibile iſto modo & nõ illo modo quo alij ponunt. Ma. de ſe patet. minor ſimiliter clara eſt, quia infinitũ ſic ſumptum nec eſt, nec eſſe poteſt vt quoddam totum continens quicquid de re eſt poſsibile, immo contra rationem eius eſt, cũ ratio eius ſit in ſemper accipiendo & non aliter, quare &c. Vtrum autem poſsit eſſe aliquid infinitum ſecundũ magnitudinem vel multitudinẽ ſimul totũ à deo producibile inquiretur ĩferius, quia ſi eſt poſsibile eſt à deo intelligibile, & ſi nõ, nõ. 11. Nec ratio alterius opinionis cogit, cũ enim dicitur ꝙ deus nouit ſimul & actu totam ſucceſsionẽ motus & tẽporis poſsibilem. Dicendũ ꝙ verũ eſt eo modo quo cognoſci poteſt, non poteſt autẽ cognoſci vt quoddam totum cõprehendens in ſe omnes partes poſsibiles quia nec ſic eſt nec eſſe poteſt, immo ſic omnis ſucceſsio intellecta intelligitur vt finita, quia vt patebit in ſecundo lib. in habentibus ordinem, impoſsibile eſt omnia claudi in vno toto cõtinuo vel diſcreto quin claudãtur per aliquã vnã partem illius totius vltimo acceptam, talia autem non ſunt infinita ſed finita, quia habent, vltimũ tale ergo totũ ſolum eſt intelligibile per intellectum ſuarum partiũ inquãtum intelligitur ꝙ quacunque parte accepta ſemper remanet potentia ad vlteriorẽ accipiendã, vnde non poteſt habere rationẽ totius ſimpliciter & perfecti ſed potius habet rationẽ, partis & imperfecti, vt dicitur. 3. phyſicorum. illud ergo quod deus intelligit de infinito caret termino non vt alij intelligunt ſcilicet, quòd ſit quoddam totum infinitum intra ſe claudẽs quicquid eſt poſsibile illius rei, ſed quia ĩtelligitur vt aliquid quod poteſt procedere vlterius, ideo ratio non concludit. 12. Et ſi dicatur, nónne deus ſcit quot erunt cogitationes hominum? ſi non, videtur inconueniens, ſi ſic ergo nouit totam ſucceſſionem vt quoddam totum comprehendens omnes partes poſſibiles, & ſic idem quod prius. Et dicendum quod deus non nouit

d. 43. q. 2.

d. 1. q. 2.

uit quod præciſę erunt cogitationes hominum, quia nunquam erunt præciſę tot quin aliæ addantur, nouit tamen pro qualibet determinata parte temporis quot præciſe erunt, ſed non pro tota ſucceſſione, nec hoc eſt inconueniens, immo neceſſarium, quia natura rei oppoſitum non patitur. 13. Adhuc poteſt inſtari ſicut prius, deus nouit ſimul omnes cogitationes futuras, aut ergo nouit finitas aut infinitas, Si infinitas habetur propoſitum, Si finitas tranſibitur per progreſſum rerum illud quod eſt à deo cognitum quod eſt impoſsibile. Et dicendum quòd futuræ cogitationes ſemper erunt finitæ in re, & ſunt finitæ in diuina cogitatione, nec per progreſſum rerum tranſibitur quod eſt à deo cognitum, quodlibet enim finitum ſignificatum tranſiri poteſt, puta mille milleſies, & quodlibet aliud ſignificatum quantuncunque maius ſecundum ſe & diuiſim ſumptum, ſed finitum abſolutè ſumptum pro qualibet ſui parte coniunctim tranſiri nõ poteſt, quia ſi vna pars tranſitur, tranſitur per aliam finitam, & ſic ſemper, propter quod ſemper finitum manet.

14. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ſcientia dei eſt menſura rerum, non ſemper quantitatiua, quia multa ſunt quæ quantitate carent, hac etiam menſura carent infinita ſi eſſent, ſed eſt menſura rerum quoad eſſe & veritatem naturæ: & ſic menſurata eſſent infinita ſi eſſent, nam ſi eſſet multitudo infinita, quælibet eius pars eſſet limitata ad genus, & ad ſpeciem, licet inſimul non haberent menſurationem quantitatis diſcretæ, ſed ſi etiam eſſet quantum infinitum (vt aer infinitus) menſuram & limitationem haberet ad genus & ad ſpeciem.

15. Ad ſecundum dicendum quòd infinitum actu ſi eſſet, poſſet comprehendi à ſcientia dei, nec tamen finiretur, quia ſcientia eſt infinita. Quod autem comprehenditur ab infinito non oportet eſſe omni modo finitum. Nam & deus comprehendit ſeipſum (vt ſuprà dictum fuit) & tamen eſt infinitus: infinitum autem vt ponitur à Philoſopho comprehenditur etiam à nobis. Quod patet, quia diffinitur à nobis, nouimus enim cauſam eius per ſe & ſufficientem, vt naturam continui, quæ eſt ſufficiens cauſa diuiſibilitatis in infinitum. Et quod dicitur quòd non poteſt comprehendi, quia eius eſt ſemper aliquid extra. Intelligendum eſt extra illud quod de ſeipſo eſt actu in re, non autem extra illud quod eſt in mente. concipimus enim non ſolum de infinito illud quod eſt actu de ipſo, ſed etiam quod extra illud acceptum reſtat aliud accipiendum, illud ergo extra non reſpicit concipientem, ſed exiſtentiam rei actualem. Vtrum autem potentia dei ſe extendat ad infinita, vt tangitur in alio argumento, inquiretur inferius. d.45.q.2.

Quæstio Tertia.

Vtrum omnia ſubſint diuinæ prouidentiæ.

Thom. 1. q. 22. art. 2.

COnſequenter quæritur de prouidentia dei, vtrum omnia ſubſint diuinæ prouidentiæ. Et videtur quod non, quia quorum non eſt prudentia, non eſt prouidentia, quæ eſt pars prudentiæ, ſed neceſſariorum non eſt prudentia, quæ eſt ſolum de contingentibus de quibus eſt conſilium & electio, vt patet ex ſexto Ethicorum. Quum ergo in entibus multa ſint neceſſaria, videtur quòd non omnium ſit prouidentia. 2. Item ad prouidentiam pertinet remotio eorum quæ impediunt à conſecutione finis, ſed mala impediunt à fine, ergo ad prouidentiam dei pertinet amouere mala à rebus prouiſis, ſed conſtat quod in rebus ſunt multa mala, ergo non omnium eſt prouidentia.

3. SED IN CONTRARIVM eſt quod dicitur Sapientiæ. 12. quòd æqualiter eſt ei cura de omnibus, ſed nomine curæ vel ſollicitudinis ſignificatur prouidentia, quare &c.

4. RESPONSIO, Videnda ſunt tria. Primum eſt quid ſit prouidentia, & an deo conueniat. Secundum eſt vtrum prouidentia dei ſit de omnibus. Tertium eſt vtrum ſit de omnibus æqualiter.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd hæc ordine ſe conſequuntur, ſcientia, diſpoſitio, prouidentia, & gubernatio, quòd ſic poteſt videri accipiẽdo, quòd prouidentia ad prudentiam pertinet, ſic autem eſt de deo reſpectu totius vniuerſi, ſicut eſt de duce reſpectu exercitus, vel de patrefamilias reſpectu domus, & primam quidem comparationem habemus ab Ariſtot. 12. meta. ſecundã autem accipere poſſumus ex eadem ratione (vt patebit) prudens autem dux exercitus primo ordinat ſingulos de exercitu vnumquenque collocans in gradu ſuo, & in alio ponit equitem, in alio verò peditem, & ſic de aliis. Similiter & in domo bene ordinata paterfamilias primo ordinat perſonas domus quã libet in gradu ſuo, & in alio ponit ſeruum, in alio vxorẽm, & in alio filium ordinans quod quiſq; agere debeat ad conſequendum finem intentum, ſecundo ſic ordinatis confert ea quæ ſunt neceſſaria ad officia exequenda, & vtrunque horum ſupponit voluntatem & cognitionem finis, propter quem hæc ordinãtur & fiũt.

6. Secundum hunc modum in toto vniuerſo, eſt primò ordo partium ſecundum diuerſos gradus naturarum, nam ſecundum nobilitatem naturæ tenent res altiorem gradum, in entibus & ordinantur ad nobiliores operationes. Secundo eſt ibi collatio eorum quæ neceſſaria ſunt cuilibet naturæ ad conſecutionem finis per illam operationem. Ratio autem vtriuſque iſtorum eſt apud deum ab æterno, ſed executio eſt ex tempore. Ratio igitur primi exiſtens apud deum, vocatur diſpoſitio, quæ reſpicit ordinem partium in toto. Sed ratio ſecundi vocatur prouidentia, quæ eſt eorum quæ expediunt rei ad operationem propter conſecutionem finis. Prouidus enim dicitur qui bene coniecturat de conferẽtibus ad finem. Executio autem primi eſt creatio, ſed executio ſecundi vocatur gubernatio, ſicut ſcriptum eſt Sapientiæ. 14. Tu autem pater gubernas omnia prouidentia. Ex quo patet quòd gubernatio ſupponit prouidentiam, ſicut actus imperatus ab ea. Prouidentia autem diſpoſitionem, quia prius eſt vnumquodque ordinare in ſuo gradu, quàm prouidere de neceſſariis ad exequẽdum officium ſuum. vtrunque autem horum ſupponit ſcientiam, per quam deus non ſolum cognoſcit ea quæ ordinantur inter ſe, & ad finem, ſed etiam ipſum finem, propter quem iſtum ordinem inſtituit. Patet ergo quòd prouidentia per ſe & directè pertinet ad intellectum practicum, ſicut & prudentia: vnde & Boetius. 4. de conſolatione dicit quòd prouidentia eſt ipſa diuina ratio in ſummo omnium principe conſtituta, ſed executio prouidentiæ non fit niſi mediante voluntate diuina quæ importat actus trãſeuntes in materiam exteriorem, & ſic loquitur Damaſcenus lib. ſecundo, cap. 29. quòd prouidentia eſt diuina voluntas, ſecundum quam omnia quæ ſunt in finem, conuenientem deductionem accipiunt, ſic ergo patet primum.

7. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd aliquid poteſt ſubeſſe prouidentiæ dupliciter. Vno modo ſicut illud cui prouidetur, & hoc modo ſubſunt prouidẽtiæ ſola ſubſiſtentia vel ſuppoſita. Cuius ratio eſt, quia illi ſoli cuius eſt agere & per actionem tendere in finem competit ꝙ ei prouideatur de his quæ expediunt actioni & conſecutioni finis, ſed ſolis ſuppoſitis competit agere, & per actionem tendere in finem, ergo non omnia ſub ſunt prouidentiæ vt eis prouideatur, ſed ſolum ſuppoſita vel ſubſiſtentia. Alio modo poteſt aliquid ſubeſſe prouidentiæ, nõ ſicut illud cui prouidetur, ſed ſicut illud de quo prouidetur, vel contra quod prouidetur. vtrunq; enim cadit ſub prouidentia. ſ. collectio expedientium, & remotio impedimentorum, & hoc modo dicendum eſt ꝙ omnia quæ ſunt in creaturis ſubſunt diuinæ prouidentiæ. 8. Quod patet remouendo tria quæ videntur ſubterfugere diuinam prouidentiam quę ſunt caſualia & fortuita, & mala contingentia. Caſualia enim & fortuita videntur ſubterfugere dei prouidentiam, quia quod non eſt prægnitum non eſt prouiſum, ſed caſualia non ſunt prægnita cùm accidant præter intentionem agentis, ergo non ſunt prouiſa. Itẽ mala vidẽtur prouidentiã ſubterfugere, quia prouidentia videtur ſolum ſe extẽdere ad illa quorũ deus eſt cauſa, ſed deus nõ eſt cauſa malorũ ſaltem culpæ, ergo &c. Item contingentia ad vtrũlibet eam vidẽtur ſubterfugere, quia quod non eſt in ſe determinatũ, non eſt ordinatum ad determinatũ finem, ſed contingens ad vtrũlibet non eſt in ſe determinatũ, ergo nec ordinatũ in determinatũ finẽ, ſed omne prouiſum eſt ordinatũ in determinatum finem, ergo &c.

9. Primum iſtorũ non cogit, non enim ex hoc dicitur aliquid caſuale vel fortuitum, quia nullam habeat cauſam, dicente Boetio. 5. de conſolatione, ꝙ nihil eſt quod ex cauſis legitimis non oriatur, ſed propter hoc quod euenit præter intentionem agentis. vnde foſſio agri per ſe cauſam habet, & repertio theſauri ſimiliter, ſed concurſus harum cauſarum eſt per accidens, & nõ intentus ab aliqua dictarũ cauſarum, ideo fodiens à caſu inuenit theſaurum, ſi autem eſſet aliqua cauſa has duas connectens per ſe reſpectu illius non eſſet effectus caſualis, ſed intentus, quum ergo omnis ordo & omnis cauſarum connexio ſit à diuina prouidentia, reſpectu eius nihil eſt à caſu vel à fortuna, & hæc eſt via Boetij quinto de conſolatione, vbi dicit ſic, licet caſus ſit inopinatus euentus ex confluentibus cauſis in his quæ propter aliquid geruntur concurrere atq; confluere facit cauſas, ordo ille ex ineuitabili connexione procedens qui de prouidentiæ fonte deſcẽdens cũcta ſuis locis tẽporibúſq; diſponit. 10. Secũdũ etiã non cogit, quia ad plura ſe extẽdit diuina ſcientia q̃ eius cauſalitas. Prouidẽtia autem ad ſcientiam pertinet, & ideo poteſt ſe extẽdere ad mala, ad quæ non ſe extendit cauſalitas diuina, vnde cadunt ſub diuina prouidentia, vt illa contra quæ prouidetur hominibus ne fiant, & ſi facta fuerint ordinantur per pœnam, & ex iis per diuinam prouidentiam multa bona eliciuntur. Vide ſup. d.35.q.1. &.2.

11. Tertium ſimiliter non valet, nam & contingentia ad vtrumliber licet ſint indeterminata in ſua cauſa particulari, ſecundum ſe conſiderata, tamen apud diuinam ſcientiam ſunt determinata, vt dictum fuit prius, quia deus non ſolum ſcit cauſas impedibiles ſecundū ſe, ſed omnia impediméta quæ poſſunt euenire & quæ euenient, quibus ſcitis ſcitur quicunque effectus contingens ſecundum determinatum eſſe, & ideo contingentia ſic determinatè ſcita, prouidit deus ad determinatos fines, & ſic patet ſecundum. d. 38. q. 3.

12. QVANTVM AD tertium dicendum quòd deus non prouidet æqualiter omnibus. Quod patet dupliciter. Primo ſic, illa quæ non ordinantur ad æqualem finem non ſubſunt æqualiter prouidentiæ. Nam finis & ea quæ promouent in finem debent habere proportionem, prouidentia autem eſt eorum quæ conferunt ad conſecutionem finis, ſed non omnia ordinantur in æqualem finem, ſed quædam in ſupernaturalem, vt creatura rationalis, alia verò in finem purè naturalem, vt creatura irrationalis, ergo &c. Secundo ſic, executio prouidentiæ reſpectu aliquorum eſt à deo immediatè, ſcilicet reſpectu angelorum, & eorum quæ immediatè à deo producuntur, reſpectu autem aliorum eſt mediantibus cauſis ſecundis, quare manifeſtum eſt quòd prouidentia dei non eſt æqualiter de omnibus. Hæc autem inæqualitas eſt ex parte rerum, & non ex parte dei, qui vna ratione ſimplici ſcit quod vnicuiq; rei expedit ad conſecutionem ſui finis.

13. AD PRIMVM argumentum dicendum eſt q̄ prouidentia humana non ſe extendit niſi ad contingentia, nec ad illa omnia, ſed ſolum ad illa quæ poſſunt per hominem fieri, vel impediri, & quia homo non eſt factor rerum naturalium & neceſſariarum, ideo ad hæc non extendit prouidentia humana, ſed quum deus ſit factor rerum quas neceſſarias dicimus, licet liberè & non neceſſario productæ ſint à deo, ideo res neceſſariè ſubſunt diuinæ prouidentiæ inquantum eis ſciens & liberè volens contulit ea quæ ſunt expedientia ad conſecutionem ſui finis. 14. Ad ſecundum dicendum quòd ad prouiſorem particularem pertinet remouere impedimenta finis particularis quem intendit, ad prouiſorem verò vniuerſalem pertinet amouere ea quæ impediunt conſecutionem finis vniuerſalis, propter quod negligit quandoque bonum particulare, mala autem particularia naturæ quę ſunt mala pœnæ non impediunt bonū commune, immo promouent & neceſſaria ſunt, quia in ſphera generabilium & corruptibilium non poteſt ſaluari bonum totius ſine malo partis, quia generationes ſunt ibi neceſſariæ, generatio autem vnius non poteſt eſſe ſine corruptione alterius, & ideo mala pœnæ vel potius naturæ, vt defectus & corruptiones ſunt intenta à prouiſore vniuerſali. De malis verò culpæ quòd non* habeant ab vllo impediri, poteſt dupliciter dici. Vno modo quòd non poſſunt impediri ſine præiudicio boni vniuerſalis, quia non permitteretur creatura rationalis agere ſecundum proprium motum ſuæ libertatis. Alio modo quòd ad prouiſorem pertinet remouere impedimenta, vel dare rei illa per quæ poſsit vitare illa quæ impediunt ipſam à conſecutione finis, & hoc eſt magis debitum his quæ conſequuntur finem ex merito ſuæ actionis. In hoc enim eſt magna pars meriti, quòd homo liberè caueat ab his quæ poſſunt eum impedire à conſecutione ſui finis. Deus autem omni creaturæ rationali contulit auxilia per quæ poteſt vitare mala culpæ, & impedimenta ſuæ ſalutis, ideo &c.

*aliàs debeant à deo.

15. QVOD autem dicitur Sapientiæ. 12. quòd æqualiter eſt ei cura de omnibus pro tanto dicitur, quia inæqualitas eſt in rebus prouiſis, non autem in deo prouidente.

Quæſtio quarta.

Vtrum prouidentia ſit idem quod fatum.

Thom. 1. q. 1. 16.

DEinde quæritur, vtrum prouidentia ſit idem quod fatum. Et videtur quòd ſic, quia comparatio alicuius ad diuerſa non plurificat eius eſſentiam, ſed prouidentia & fatum nor differunt, niſi ſecundum comparationem ad diuerſa, dicente Boetio. 4. de conſolatione ſic, modus quo res geruntur cùm ad diuinam cognitionem referūtur prouidentia dicitur. Cùm verò ad res ipſas quæ geruntur fatum vocatur, quare, &c.

2. IN contrarium eſt quod dicit Aug. 5. de ciui. dei, q̄ nihil fato fieri dicimus, nihil autem fieri diuina prouidentia, eſt erroneum, ergo non ſunt idem fatum & prouidentia.

3. RESPONSIO. Fatum dupliciter accipitur. Vno modo pro vi ſyderum inconſiderata, vnde .5. de ciui. dei dicitur quòd cum homines fatum audiunt vſitata loquendi conſuetudine non intelligunt niſi vim poſitionis ſyderum. Alio modo dicitur fatum ordo cauſarum & earum connexio pro vt reducuntur in diuinam voluntatem & ſcientiam omnia ordinante & connectentem, ſicut dicitur in eodem libro. ca. 8. Et iſte modus eſt magis proprius quàm primus. Fatum enim à fando dicitur. Illud autem quod diuina præſcientia ordinatum eſt quadam cauſarum connexione effatur, ſicut verbum vocale eſt quoddam effatum interioris conceptus. 4. Sic ergo accipiendo fatum, patet quòd differt in multis à prouidentia. Primo ex parte ſubiecti in quo eſt. Illa enim ſunt diuerſa quæ ſunt in diuerſis ſubiectis, ſed prouidentia & fatum ſunt huiuſmodi, nam prouidétia eſt in deo fatum autem in cauſis ſecundis, eſt enim ordo cauſarum reductus in deum, ordo autem eſt in ordinatis, quare &c Secundo, quia fatum dependet ex prouidentia & in ipſam reducitur & non econuerſo. Tertio, quia prouidentia eſt æterna, fatum autem temporale, quod enim deus ab æterno diſpoſuit & prouidit, fato temporaliter ſubminiſtrat. Quarto, quia non omnia ſubduntur fato, ſicut illa quæ immediate à deo procedūt abſque ordine cauſarum ſecundarum, & generaliter quanto aliqua ſunt viciniora deo tanto minus ſubduntur fato, omnia autem ſubduntur diuinæ prouidentiæ vt patuit prius, quare &c. q. præce.

5. AD argumentum in oppoſitum dicendum quòd fatum & prouidentia non ſolum differunt penes diuerſos reſpectus, ſed penes multa alia vt viſum eſt. Quod autem dicit Boetius quòd modus quo res geruntur cum ad diuinam cognitionem refertur &c. ſic accipiendum eſt ac ſi dixiſſet quòd diuina cognitio reſpectu talium eſt prouidentia, ſed executio eſt per fatum.

6. QVOD autem dicit Auguſt. fato nihil fieri verum eſt prout fatum dicebant aliqui eſſe vim ſyderum imponentem neceſsitatem his quæ fiunt à libero arbitrio, aliter non.

Diſtinctio. XL.

Sententia literæ magiſtri in generali & ſpeciali.

PRædeſtinatio verò. Superius determinauit magiſter de ſcientia dei in communi, hic vero determinat de ea pro vt ſe habet ad ſaluandos ſpecialiter, ſcilicet de prædeſtinatione. Et diuiditur in tres partes. Primo enim determinat de prædeſtinatione in ſe. Secundo per comparationem ad ſuam cauſam. Secunda in principio. 41. diſtin. Si autem quærimus. Prima in tres partes diuiditur. Primo determinat quid ſit prędeſtinatio. Secundo declarat prædeſtinationis certitudinem. Tertio de prædeſtinatione in comparatione ad reprobationem. Secunda ibi. Prædeſtinatorum nullus. Tertia ibi, Cúmque præ-deſtinationi. Secunda iſtarū diuiditur in tres partes. Primo enim proponit quandam veritatem. Secundo obiicit in contrarium & ſoluit obiectionem. Tertio obiicit contra ſolutionem & ſoluit. Secunda incipit ibi, Ad hoc autem obiiciunt. Tertia ibi, Veruntamen adhuc hic inſtant. Hæc eſt diuiſio & ſententia generalis.

2. IN ſpeciali verò ſic procedit, & proponit primo quòd prædeſtinatio eſt præparatio gratiæ, & quòd prædeſtinatio non poteſt eſſe ſine præſcientia, præſcientia autē ſine prædeſtinatione poteſt bene eſſe. Poſtea ſubdit quòd prædeſtinatorum numerus eſt certus, non enim prædeſtinatus poteſt damnari, nec reprobatus ſaluari. Deinde obiicit contra hoc. Poteſt enim deus dare gratiā quibus nō dat, & ſubſtrahere quibus nō ſubtrahit, igitur poteſt augeri vel minui numerus electorū. Et reſpōdet q̄ iſtæ propoſitiones prædeſtinatus poteſt dānari, reprobatus poteſt ſaluari poſſunt intelligi diſtinctè, non enim poſſunt ſimul eſſe ſcilicet q̄ prædeſtinatus ſit & dānetur, quod præſcitus ſcit & ſaluetur, ſed diuiſim verę ſunt, in eo enim qui eſt prædeſtinatus eſt poſsibilitas ad vtrunque innuit etiam aliam ſolutionem dicens, q̄ licet prædeſtinatus poſsit damnari, non tamen prædeſtinatus inquantum prædeſtinatus eſt, hæc enim additio propoſitionem veram facit falſam, & falſam facit veram. Deinde obiicit contra hoc ſi prædeſtinatus inquantum prædeſtinatus non poſsit damnari, & prædeſtinatus ab æterno non poteſt non eſſe prædeſtinatus, ergo ille qui eſt prædeſtinatus nullo modo poterit damnari, & reſpondet quod cum dicitur non poteſt non eſſe prædeſtinatus, poteſt dupliciter intelligi, vel coniunctim vt prius prædeſtinatus poſtea non ſit prædeſtinatus, vel diuiſim (vt ſit ſenſus) quod ſicut deus ab æterno potuit illum non prædeſtinatum prædeſtinare ita & modo poteſt, quia actus diuinus non tranſit in præteritum, & ſic ille qui eſt prædeſtinatus poteſt eſſe non prædeſtinatus ſicut ab æterno potuit prædeſtinari, vnde autem ſubdit quòd in actibus hominū qui tranſeunt in præteritum talis diſtinctio locum non habet. Poſtea comparat prædeſtinationem & reprobationem adinuicem, vnde dicit quòd ſicut prædeſtinatio nominat electionem & præſcientiam & præparationem beneficiorum dei, ita reprobatio dicit

cit preſcientiam iniquitatis & præparationem pœnę,& ſicut prędeſtinationis effectus eſt gratiæ applicatio,ita reprobationis effectus eſt obduratio quæ nihil aliud eſt quàm ſubſtractio gratiæ dei. Et in hoc terminatur ſententia in ſpeciali.

Quæſtio Prima.

Vtrum prædeſtinatio habeat certitudinem.

Th.1.q.23.ar.6.

CIrca diſtinctionē iſtam quęritur de duobus, ſcilicet de prędeſtinatione & reprobatione. Quātum ad primū quęritur vtrū prędeſtinatio habeat certitudinem. Et videtur quòd non,quia quicquid deus vnquam potuit nunc poteſt, ſed deus ab æterno potuit non prædeſtinare quem prædeſtinauit, ergo nunc poteſt eum non prędeſtinare, ſi ſic prędeſtinatio non eſt omnino certa. 2. Item aliqui dicuntur deleri de libro vitæ,ſed in libro vitæ non ſcribuntur niſi illi qui prædeſtinantur ad gloriam, ergo prædeſtinati poſſunt de libro vitæ deleri,& ita prædeſtinatio non eſt omnino certa.

3. IN contrarium eſt quod dicit Anſelmus de concordantia prædeſtinationis & gratiæ,præſcita de neceſsitate futura eſſe, ſed quæ de neceſsitate eueniunt certitudinem habent,ergo &c. Et iterum ſuper illo verbo. Ro.9. quos præſciuit & prædeſtinauit &c. Dicit gloſa prędeſtinatio eſt præſcientia & præparatio beneficiorum dei qua certiſsime liberantur quicunque liberantur.

4. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam tria ſunt vidēda. Primum eſt quid ſit prædeſtinatio & quare ſic vocetur. Secundum erit in quo differat à prouidentia. Tertium erit qualem certitudinem habeat.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd omnia diriguntur in ſuos fines per diuinam prouidentiam,per quam conſertur cuilibet rei, illud quod expedit ad conſecutionem ſui finis Finis autem ad quem res creatæ diriguntur eſt duplex . Vnus proportionatus naturæ ad quem res creata poteſt pertingere per virtutem propriæ naturæ & auxilia naturalia. Alius eſt quæ excedit facultatē naturæ creatę,& hic finis eſt vita æterna quæ conſiſtit in viſione diuina, vt patebit libro.4. Oportet ergo q̄ ad hunc
49.q.4. finem natura creata tranſmittatur ab alio dante ſibi vnde poſsit ad talem finem pertingere, talis autē tranſmiſsio vocatur deſtinatio,ſicut ſagittam tranſmiſſam in ſignū à ſagittante dicimus illuc deſtinatā, & quia rationes rerum præexiſtunt in deo antequam fiant,ideo ratio talis deſtinationis creaturæ in finem ſupernaturalem præexiſtens in deo, propter anteceſsionem ad rem dicitur prædeſtinatio,ſicut ratio ordinis rerum in finem abſolutè loquēdo dicitur prouidentia . Ex quo patet quòd ſolius dei eſt prædeſtinare,& ſolius creaturæ intellectualis eſt prędeſtinari: eius enim ſolius eſt prædeſtinare cuius eſt creaturam ordinare ad ſupernaturalem beatitudinem & conferre ſufficienter promouentia in hunc finem,ſed hoc eſt ſolius dei,ergo &c. Decet etiam eum ali-
Th. ar.1. quos prædeſtinare,quia ad prouiſorem vniuerſi pertinet conferre aliquibus de vniuerſo remedia vel auxilia quibus aſſequantur optimum finem quæ eſt in vniuerſo , alioquin ille finis fruſtra eſſet poſsibilis creaturis , ſed optimus finis quo eſt in vniuerſo eſt vita æterna,ergo ad deum pertinet conferre aliquibus de vniuerſo auxilia quibus aſſequantur vitam æternam,ſed ratio talis collationis in deo præexiſtens vocatur prædeſtinatio,ergo &c. Sola etiam creatura intellectualis poteſt prædeſtinari, quia ſola eſt capax illius finis, ſic igitur patet primum.

6. SECVNDVM patet ex primo faciliter, Prædeſtinatio enim & prouidentia differunt dupliciter. Vno modo ſecundū magis & minus commune , quia prouidentia eſt omnium rerum & reſpectu cuiuſcunque finis,prædeſtinatio autem ſolum eſt creaturæ rationalis & reſpectu finis ſupernaturalis . Secundo quia prouidentia non includit conſecutionem finis , ſed ſolam rationem collationis eorum quæ expediunt ad eius conſecutionem ſiue finis attingatur ſiue non. Ex hoc enim ſolo quòd militi dantur arma, & clerico liber,& mercatori pecunia ſufficienter eſt eis prouiſum dato quòd miles non vincat,nec clericus addiſcat, nec mercator lucretur. Prædeſtinatio autem requirit conſecutionem finis,vnde eſt ratio collationis eorū quæ ſufficiunt ad conſequendum finem ſupernaturalē & ad ipſum perducunt,& hoc eſt quod quidam dicunt q̄ prædeſtinatio habet adiunctam voluntatem cōſequentem quæ ſemper impletur. Prouidentia autem habet adiunctam voluntatem antecedentem quæ non ſemper impletur & hoc de ſecundo.

7. QVANTVM ad tertiū dicendum eſt quòd prædeſtinatio habet infallibilē certitudinē,& in generali. ſ. q̄ prędeſtinatus infallibiliter ſaluabitur, & in ſpeciali qui & quot ſaluabūtur. Quod patet per rationē adductā prius diſt.38.quæ talis eſt. Qui
9.3. cūque ſcit de aliqua cauſa contingente & īpedibili quæ ſunt quæ poſſunt eā impedire & quæ impedient vel nō impediēt , vel ſi ſit indeterminata ſcit quæ ſunt quæ eam determinabunt,ſcit infallibiliter quid eueniet in merito , & quid reddetur pro præmio, ſed deus ſcit infallibiliter quæ poſſunt determinare liberum arbitriū, & quæ determinabūt,& quæ poſſunt impedire quamcunque cauſam impedibilem & quę impedient,ergo ſcit infallibiliter de merito vniuſcuiuſque & de præmio,& hoc ſciendo ſcit quis eſt prędeſtinatus & quis non: quare &c. Hæc autem infallibilitas non eſt neceſsitatis ſimpliciter , ſed ſolum ex ſuppoſitione vt prius dictū fuit cùm ageretur de cognitione futurorum contingentium, propter quod non eſt concedendum ſimpliciter q̄ prædeſtinatus ne ceſſario ſaluetur, ſed ſub conditione vel replicatione inquantum prædeſtinatus qui eſt ſenſus compoſitus,& hæc eſt neceſsitas cōſequentiæ non conſequentis niſi modo quo dictum eſt. d.38.q.3.

8. AD primum argumētum dicendum quòd deus nunquam potuit non prædeſtinare quem prædeſtinauit , aut prædeſtinare quem non prædeſtinauit, accipiendo compoſitè , quia vt dictum fuit prius,hoc eſſet pro eodem tempore vel pro alio, quorum primum includit in re contradictionem , ſecundum autem ponit in deo mutabilitatem . Accipiendo autem diuiſim de poteſtate abſoluta deus poteſt nunc verè prædeſtinare quem non prędeſtinauit,& non prædeſtinare quem prædeſtinauit, hoc enim poſſe ſonat ſolum libertatē dei reſpectu talis obiecti : ex hoc autem non tollitur certitudo prædeſtinationis quæ ponitur in ſenſu compoſito. 9. Ad ſecundum dicendum quòd liber vitæ dicitur dupliciter quo ad præſens. Vno modo dicitur cognitio diuina de illis quæ eliguntur ad habendum vitam æternam ſimpliciter & abſolutè, & ſic ſoli prædeſtinati ſcribuntur in lib. vitæ, & qui ſic ſcripti ſunt in libro vitæ nunquam delentur ex eo, ſed infallibiliter ſaluabuntur. Alio modo dicitur liber vitæ cognitio diuina de illis qui ordinantur ad habendum vitam æternam, non ſimpliciter, ſed ſecundum præſentem iuſtitiam : & ſic ſcripti ſunt in libro vitæ omnes qui quandoque ſunt in gratia,& qui ſic ſunt ſcripti delentur quandoque,& non ſcripti ſcribūtur,quia contingit habentem gratiam eam perdere , & non habentem poſtea habere , ſed hoc in nullo eſt contra certitudinem prædeſtinationis quę eſt illorum qui eliguntur ſimpliciter ad habendum vitam æternam.

10. AVCTORITATES adductæ pro alia parte quæ loquūtur de certitudine & neceſsitate prædeſtinationis ſunt intelligendæ de neceſsitate ſuppoſitionis quæ non tollit contingentiam ſimpliciter vt frequenter dictum eſt.

Quæſtio Secunda.

Vtrum ad deum pertineat aliquem reprobare.

Thom.1.q.23.ar.3.

SEcundo quæritur de reprobatione,vtrum ad deū pertineat aliquem reprobare . Et videtur quòd non , quia nulli debet imputari quod vitare non poteſt,ſed ſi quis eſt à deo reprobatus vitare non poteſt quin pereat: Eccle.7. Conſidera opera dei quòd nemo poteſt corrigere quem ille deſpexerit,ergo ei non eſt imputandū: ſed hoc eſt incōueniens, ergo &c.

2. Item ſicut ſe habet prædeſtinans ad prædeſtinatos ſic reprobans ad reprobatos , ſed deus prædeſtinans eſt cauſa ſalutis prædeſtinatorum , ergo ſi deus eſt aliquos reprobans erit cauſa damnationis eorum: ſed hoc eſt falſum,dicente domino Oſeę.13. Perditio tua ex te Iſraēl, tantummodo ex me auxilium tuum, ergo deus neminem reprobat.

3. IN contrarium eſt quod dicit Mal.pri. Iacob dilexi, Eſau autem odio habui. Et arguitur per rationem , nauta qui per ſuam præſentiam eſt cauſa ſalutis nauis per ſui abſentiam eſt cauſa periclitationis eius, vt dicitur.2.phyſicorum, ſed deus vt præſens alicui per continuatam gratiam ipſum prædeſtinat , ergo vt abſens alicui per gratiam ipſum reprobat.

4. RESPONSIO. Videndum eſt primo quid ſit reprobatio,& poſt hoc facilius patebit quod quæritur. Quātum ad primum videtur quòd reprobatio opponatur approbationi, ſicut ipſa nomina declarant: approbare autem & reprobare poteſt dicere actum intellectus & actum voluntatis. dicimur enim approbare aliquod dictum quando iudicamus illud eſſe verum: & reprobare quando iudicamus illud eſſe falſum , & ſic approbare & reprobare ſunt actus intellectus tam ſpeculatiui quàm practici : & ſic loquitur Aug. quādo dicit quòd error eſt approbare falſa pro veris. Dicimus etiam quandoque approbare quod acceptamus,& reprobare quod refutamus , ita quod approbatio & reprobatio ſunt idem quod acceptatio & refutatio: & ſic ſunt actus voluntatis & partes electionis,eligēs enim acceptat vnum aliis refutatis.

5. Accipiendo ergo primo modo approbationem & reprobationem, approbatio eſt iudicium vel ſententia diuina de aptitudine alicuius ad vitam æternam. reprobatio verò eſt iudicium vel ſententia diuina de ineptitudine alicuius ad vitam æternam,

Sed

Sed accipiendo ſecundo modo approbatio eſt acceptatio alicuius ad vitam æternam,quam Apoſtolus vocat electionem. reprobatio verò eſt refutatio alicuius à conſecutione vitæ æternæ. Si verò includat vtrũque(vt aliqui volunt)tunc approbatio eſt præuiſio aptitudinis alicuius ad vitam æternam,& propoſitum ſeu acceptatio illius ad eam,reprobatio verò eſt præuiſio ineptitudinis alicuius ad vitam æternam & propoſitum refutandi eum ab ea. 6. Ex quo patet quòd reprobatio non opponitur directè prædeſtinationi,ſed alicui antecedẽti ad prædeſtinationem, quia reprobatio ſecundo modo accepta opponitur electioni modo quo dictum eſt,electio autem præcedit prædeſtinationem, vt patebit q.1. in ſequenti diſt. Accepta autem primo modo opponitur approbationi quæ præcedit electionem tanquam concluſio conſilij, & per conſequens præcedit prædeſtinationem, quia quod eſt prius priore eſt prius poſteriore, & ideo illud quod præcedit electionẽ præcedit prædeſtinationem. 7. Si autem accipiatur tertio modo(ſcilicet pro aggregato ex vtroque)idem ſequitur,quia totum infertur ex ambabus partibus ſimul ſumptis. Hæc autem plenius patebunt poſtea,ſed tantum accipiamus nunc quòd reprobatio eſt præuiſio ineptitudinis alicuius ad vitam æternam & diuinum propoſitũ refutandi vel repellendi eum ab ipſa. 8. Ex hoc patet quòd ad deum pertinet aliquos reprobare, quia ſicut decet iuſtos præmiari propter ſuum meritum,ſic decet malos excludi à præmio & vlterius puniri propter ſuum demeritum, ergo ſicut dei eſt illos approbare & acceptare ad gloriam quos ſcit futuros bonos,& quorum præuidit meritum, ita ipſius eſt illos reprobare & refutare à conſecutione gloriæ, & præparare ad pœnam quos ſcit futuros malos,& quorum præuidit demeritum. Iuxta quod eſt conſiderandum quòd reprobationis ſunt duo effectus, ſcilicet excluſio reprobi à gloria, & reordinatio culpæ per pœnam. Reſpectu primi deus ſe habet in ratione volentis cùm illud ſit bonum & iuſtum,ſed non ſe habet in ratione faciẽtis propriè, quia excluſio à gloria non fit propriè per actionem qua aliquid influatur, ſed per carentiam actionis per quam gloria influeretur,& quia nullus excluditur à gloria niſi prius excluſus à gratia,ideo alius effectus reprobationis eſt priuatio gratiæ ad quam deus ſe habet modo conſilij. Hæc autem ſubſtractio gratiæ dicitur excæcatio,quia gratia lumen eſt in anima, dicitur etiam obduratio,quia gratia habilitat animam ad bonum, propter quod cõmuniter dicitur ꝙ deus eſt cauſa excęcationis & obdurationis non immittendo culpam, ſed non dando gratiam. Reſpectu autem ſecundi deus ſe habet in ratione volentis & facientis,quia ad bonum prouiſorem pertinet quòd inordinata reordinęt, ſed malum culpæ licet ſit quædã inordinatio à bono rationis,eſt tamen ordinabile per pœnam in bonum iuſtitiæ,ergo ad deũ prouiſorem vniuerſi pertinet ordinare mala per inflictionem pœnæ, & quia hoc fit per veram actionem, ideo deus ſe habet reſpectu huius non tantum in ratione volentis, quia eſt bonum & iuſtum, ſed etiam facientis.

9. AD primum argumentum dicendum ꝙ reprobus ſimpliciter & abſolutè poteſt vitare culpas, non enim tollitur ab eo libertas arbitrij, & cùm dicitur ꝙ nemo poteſt corrigere, &c. Dicendũ quòd abſolutè loquendo reprobus poteſt corrigi,ſed ſtante hypotheſi quòd ſit reprobus non debet poni in eſſe quòd ſit correctus,hoc enim eſſet ponere oppoſita ſimul,& ſic intelligenda eſt illa auctoritas. 10. Ad aliud dicendum quòd deus eſt cauſa damnationis malorum(non merito)cùm meritum damnationis ſit culpa quæ eſt à nobis non à deo, & ſic intelligenda eſt auctoritas Oſeæ,ſed eſt cauſa effectiua damnationis quo ad pœ-
Nu.8. nam ordinantem culpam,& ſubſtractionis gloriæ modo quo dictum eſt.

Sententia literæ magiſtri in generali & ſpeciali. Diſtinctio. XLI.



I autem quærimus. Superius magiſter determinauit de prędeſtinatione in ſe,hic determinat de ipſa per comparationem ad ſuam cauſam. Et diuiditur in duas partes. Primo determinat intentum. Secundo incidenter inquirit vtrum ſcientia dei aliquo modo diminuatur. Secunda ibi:Poſtea conſiderari oportet. Prima iſtarum diuiditur in duas. Primo determinat veritatem. Secundo excludit errorem. Secũda ibi: Opinati ſunt tamen:Et hæc ſecunda diuiditur in duas ſecũdum quòd remouet duplicem errorem. Secunda ibi:Multi verò de iſto profundo. Secunda verò pars principalis inquirit vtrum ſcientia dei poſsit diminui,diuiditur in duas partes. Primo mouet quæſtionẽ & ſoluit. Secundo obiicit in contrariũ & ſoluit. Secunda ibi: Adhuc autem opponitur. Et hæc eſt diuiſio & ſententia lectionis in generali.

2. IN ſpeciali verò ſic procedit magiſter, & proponit primo quòd prædeſtinatio ſub merito non cadit, obduratio autem cadit:ſic ſane tamen intelligendo ꝙ nomine obdurationis non ipſa præſcientia diuina,ſed ſubtractio gratiæ intelligitur. Aliqui enim ſuis peccatis merentur vt eis gratia non apponatur. Prædeſtinatio verò nec quantum ad illud quod ęternum eſt,nec quantum ad gratiæ appoſitionem ſub merito cadit. Poſtea ſubdit quòd aliqui opinati ſunt ꝙ propter futura merita aliqui prædeſtinentur & reprobentur à deo,& ad hoc adducunt auctoritates Augu.qui videtur dicere ꝙ dominus elegit Iacob propter fidem futurã ipſius:& non propter opera,tanquam fides eſſet à nobis, nõ autem opera meritoria,ſed illa eſſent à ſpiritu ſancto. Sed Augu. poſtea retractauit illud ꝙ fides inter dei munera computatur ſicut opera,ſed tamen vtrumque dicitur noſtrum, quia ſine noſtra voluntate non eſt,& vtrumque dei eſt, quia non ſine dono dei gratuito. Videtur igitur Aug.dicere ꝙ futura fides in Iacob fuit cauſa prædeſtinationis,ſed ſicut dicit magiſter: Augu. hoc retractauit, quia iam gratia non eſſet gratia,ſed debitum, vbi etiam dicit inter alia ꝙ aliquid præcedit in peccatoribus per quod ſunt digni iuſtificatione,per quod non intendit dicere quòd iuſtificatio ſub merito cadat,ſed quòd aliqui non ita peccant quòd ideo non meantur ſibi gratiam non apponi. Poſtea tangit errorem aliorum qui dixerunt quòd animæ prius peccauerunt,& poſtea ſecundum merita & demerita in cordibus quaſi in quibuſdã carceribus ſunt incluſæ,quam opinionem Augu. dicit erroneam eſſe, vnde dicit quòd reprobatio dei non eſt cauſa peccati, ſicut prædeſtinatio cauſa boni. Poſtea quęrit,vtrum ſcientia dei poſsit diminui,& reſpondet quòd præſcientia poteſt minui,ſcientia verò non: multa enim præſciuit quæ modo non præſcit,quia non ſunt futura, ſed omne quod ſciuit ſcit. Poſtea obiicit in contrarium, quia me naſciturum præſciuit & modo neſcit, ergo non omne quod ſciuit ſcit,& reſpondet quòd omnem rem quam ſciuit ſcit. Argumẽtum autem procedit de diuerſitate quo ad modum ſciendi qui importatur per enunciabilia. & in hoc terminatur ſententia in ſpeciali.

Quęſtio Prima.
Vtrum electio præcedat prædeſtinationem, an econuerſo.

Thom. 1. q. 23. ar. 4.



Irca diſtinctionem iſtam primo quæritur,vtrum electio præcedat prædeſtinationem an econuerſo. Et videtur quòd prædeſtinatio prędat,quia actus volũtatis circa finem præcedit voluntatẽ eorum quæ ſunt ad finem, ſed prædeſtinatio eſt de fine, electio autem eſt eorum quæ ſunt ad finem, ergo prædeſtinatio præcedit electionem. 2. Item electio ſupponit diuerſitatem inter illa inter quæ eſt electio, ſed diuerſitas quæ eſt in hominibus ad conſecutionẽ beatitudinis præcipue attenditur ſecundum gratiam quæ eſt effectus prædeſtinationis,ergo videtur quod electio ſupponat prædeſtinationem.

3. CONTRA,prędeſtinatio eſt directio creaturæ rationalis in finem ſupernaturalem, ex hoc ſic: quicunque debet aliquem dirigere & alium non, debet ipſum ſegregare à non dirigendo niſi caſualiter operetur,ſed ad prædeſtinationem pertinet directio,ad electionem autem ſegregatio, ergo electio præcedit prædeſtinationem.

4. RESPONSIO. Hic ſunt tria videnda. Primũ eſt qualiter electio conueniat deo. Secundum eſt qualiter ſe habeat ad actus intellectus & voluntatis generaliter. Tertium eſt qualiter ſe habeat ad prædeſtinationem ſpecialiter.

5. QVANTVM ad primum patet dupliciter ꝙ electio eſt in deo. Primo ſic,in illo eſt electio in quo eſt acceptatio vnius illorum quæ ſunt ad finẽ alio refutato, (hæc enim eſt formalis ratio electionis)ſed in deo eſt acceptatio vnius creaturæ rationalis ad finem ſupernaturalẽ alia refutata,multi enim ſunt vocati,pauci vero electi Matth. 20. ergo in deo eſt electio. Secundo ſic in quocunque eſt conſilium eſt & electio, quia electio eſt appetitus concluſionis conſilij,vt patet ex.3.ethicorum: ſed in deo eſt conſilium quantum ad certitudinem concluſionis conſilij, licet non ſit in deo quantum ad collatiuam inquiſitionem quæ eſt propter imperfectionem conſiliantis,qui non ſtatim videt quid agendum eſt, ergo proportionabiliter oportet in deo ponere electionem, & hanc attribuit ei ſcriptura in quàmplurimis locis noui & veteris teſtamenti.

6. QVANTVM ad ſecundum ſciẽdum eſt quod inter electionem & cæteros actus intellectus & voluntatis in deo non eſt ordo prioris & poſterioris ſecundum rem, ſed tantum ſecundum rationem,nam vbicunque eſt ordo prioris & poſterioris ſecundũ

rem

rem ibi eſt realis diſtinctio, ſed inter attributa diuina de quorum numero ſunt electio & prædeſtinatio & omnes operationes intellectus & voluntatis non eſt realis diſtinctio, ergo non eſt ibi realis ordo, ſed ſolum ſecundū rationem, & hunc debemus conſiderare ex reali ordine quem habent actus tales in nobis in quibus differunt ſecundum rem, vt enim prius dictū fuit qualem ordinem realem habent aliqua vbi ſunt diſtincta realiter talem ordinem rationis habent vbi ſunt diſtincta ſecundum rationem.

7. Eſt ergo notandum quòd in nobis omnē actum voluntatis præcedit aliquis actus intellectus (dicente Aug. q̄ inuiſa diligere poſſumus, incognita nequaquā) actus autē voluntatis de fine præcedit actum intellectus practici quo * conſiliatur de his quę ſunt ad finem, quia finis eſt principium ex quo in agibilibus ratiocinatur intellectus practicus de his quæ ſunt ad finē. Hūc autē actum intellectus practici ſequitur electio quæ eſt appetitus præconſiliati. contingit autem q̄ illud cuius eſt electio ſit finis quorundam aliorum, & ex illo rurſus ratiocinatur intellectus practicus de his quæ ſunt ad illum finē qui eſt finis ſub fine, & tunc electio primi præcedit ſecundum actum intellectus practici, ſed iſte ſecundus actus præcedit ſecundam electionem, ergo talis ordo eſt in nobis ſecundum rem. 8. In deo autem eſt ſimilis ordo ſecundum rationem. quantum enim ſpectat ad propoſitū noſtrum deus primo ſcit ſuam beatitudinem vt poſsibilem nobis cōmunicari, hanc notitiam ſequitur voluntas communicandi eam aliquibus: ex hac voluntate quæ eſt finis ratiocinatur intellectus practicus quibus communicabitur & quibus non, & hic actus vocatur conſilium diuinum. Cuius concluſio habet duas partes. Vnam affirmatiuam, ſcilicet quòd talibus communicabitur quæ poteſt dici approbatio. Et aliam negatiuam, ſcilicet quòd talibus non communicabitur quæ poteſt dici reprobatio. hoc autem conſilium ſequitur electio, per quam quidam acceptantur, & alij refutantur. cuius partes poſſunt etiam dici approbatio & reprobatio, vt dictum fuit in præcedente diſt. poſſunt enim pertinere ad voluntatem ſecūdum quandam ſui acceptionem, adhuc illud cuius eſt hæc electio habet rationem finis reſpectu eorum per quæ electus ad talem finē deducetur, & ideo ex hoc rurſus * conſiliatur intellectus practicus quæ ſint conferenda electis vt conſequātur finem ad quem eliguntur, cōcluſio autem huius conſilij dicitur prędeſtinatio quę non eſt aliud quàm ratio collationis eorum quæ promouent & perducunt electos ad beatitudinem. hoc autem conſilium ſequitur vltimo electionem propoſitum conferendi talia auxilia, & hic terminatur proceſſus interioris intentionis, & in hoc patet ſecundum quod fuerat propoſitum.

*aliàs Ratiocinatur.

q.2.

*aliàs ratiocinatur.

9. EX his patet tertium, ſcilicet q̄ electio ſecundum rationem præcedit prędeſtinationem, quia actus intellectus practici ſupponit voluntatem finis ex quo ſyllogizat de his quæ ſunt ad finem ſiue ſit finis vltimus ſiue ſit finis ſub fine, ſed electio eſt voluntas non quidē finis vltimi, ſed finis ſub fine. prædeſtinatio autem eſt concluſio intellectus practici ſyllogizantis ex tali fine, ergo prædeſtinatio ſupponit electionem. Maior de ſe patet, minor etiam patet ex iam dictis. Ratio enim collationis eorū quę promouent in finem ſupernaturalem quæ eſt prædeſtinatio ſumitur ex conditione eius quod cadit ſub electione ſicut ex fine proximo, ex eo enim q̄ creatura intellectualis eligitur ad conſequendum beatitudinem, oportet q̄ ei tribuantur auxilia ſupernaturalia eleuantia & perducentia ipſam ad hunc finem, ideo &c. Iſte ergo videtur eſſe proceſſus ſecundum rationem in deo, quia primo vult beatitudinem communicare. Secundo conſiliatur quibus communicabit eam, & per concluſionem conſilij approbat quibus communicabit. Tertio illos eligit. Quarto conſiliatur quę auxilia conferenda ſunt electis ad conſecutionem finis, & cōcluſio huius cōſilij eſt prædeſtinatio. Quinto & vltimo ſequitur propoſitum conferendi talia auxilia.

10. AD primum argumentum dicendum q̄ ſicut patet ex dictis prædeſtinatio non eſt de fine, ſed eſt de promouentibus in finem, quorum ratio ſumitur ex conditione eorum qui promouendi ſunt, & hi ſunt electi, ideo electio præcedit prædeſtinationem.

11. Ad ſecundum dicendum quòd electio non ſupponit diuerſitatem gratię, ſed naturæ, non in re, ſed in diuina cognitione, & facit diuerſitatem gratiæ per effectum ſequētis prædeſtinationis.

Quæſtio Secunda.

Vtrum prædeſtinationis ſit aliqua cauſa præter meram dei voluntatem.

Tho. 1. q. 23. ar. 5.

SEcundo quæritur, vtrum prædeſtinationis ſit aliqua cauſa præter meram dei voluntatem. Et videtur q̄ ſic, quia iniuſtum & irrationabile videtur dare inęqualiter ęqualibus. ſed homines ſunt æquales ad ſuccleptionem gratiæ & gloriæ niſi per aliqua opera ipſorum vel aliorum fiant inęquales, ergo iniuſtum & irrationabile eſt dare gratiam & gloriam quibuſdam & non aliis, niſi propter differentiam operum, ſed voluntas diuina non poteſt eſſe iniuſta & irrationabilis, ergo diuerſitas operum eſt cauſa prædeſtinationis aliquorum & reprobationis aliorum. 2. Item aliquis poteſt mereri alteri primam gratiam, ergo & finalem pari ratione, ſed habere finalem gratiam eſt eſſe prædeſtinatum, ergo prædeſtinatio eſt ſub merito. Lege caddit

3. IN contrarium eſt quod dicit Auguſt. & magiſter in littera quòd prædeſtinatio eſt ex gratuita dei voluntate quam nulla merita aduocant.

4. RESPONSIO. Primo dabitur intellectus quæſtionis. Deinde reſpondebitur ſecundum illum intellectum.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd prædeſtinatio in vno conſiſtit eſſentialiter & aliud habet adiunctum, eſſentialiter conſiſtit prædeſtinatio in actu intellectus, eſt enim ratio collationis eorum quæ perducunt electos ad beatitudinem (vt prius dictum fuit) habet autem adiunctum, propoſitum conferendi talia auxilia. Cum ergo quæritur de cauſa prædeſtinationis nō quæritur de cauſa eius q̄ formaliter importatur per prędeſtinationē, quia hoc eſſet quærere de cauſa cognitionis diuinę reſpectu futurorū contingentiū de quo ſatis dictum fuit ſupra. Sed quæritur de cauſa adiuncti, ſcilicet quare deus vult conferre electis talia auxilia, & hoc poteſt adhuc eſſe dupliciter, quia vel poteſt quæri cauſa actus voluntatis ſeu actus volendi, vel ipſius rei volitę. Si quæratur cauſa actus volendi quo deus vult aliquid, nulla eſt quæſtio, ſi modo intelligatur de cauſa ſecundum rem, quia cum velle dei ſit ſua eſſentia, non poteſt habere cauſam ſecundū rem, poteſt tamen habere cauſam ſecundum rationem, quia ſicut actus in nobis quo volumus ea quæ ſunt ad finem aliquo modo cauſatur ſecundum rem ab actu quo volumus finem, ſic eſt in deo ſecundum rationem, quia propoſitum quo deus vult alicui dare auxilia perducentia ipſum ad beatitudinem aliquo modo cauſatur ſecundum rationem à velle quo elegit eum ad talem finem. Ratio enim vnius ſumitur ab altero, vt dictum fuit in præcedente quæſtione, loquendo ergo de cauſa ſecundum rem, recurrendū eſt ad rem volitam, & ſic ſub quæſtione ſolum vertitur, vtrum effectus prædeſtinationis præter voluntatem dei liberam habeat in prædeſtinato aliquam cauſam, puta merita præcedentia vel ſequentia, vel aliquid huiuſmodi. In hoc ergo ſenſu deducatur quæſtio, & hoc ſit de primo.

q. præce.

d. 38. q. 3.

nume. 6.

6. QVANTVM ad ſecundum quod eſt principaliter quæſitum ſic proceditur. Et primo ponetur illud in quo omnes cōmuniter concordant, & videbitur qualiter ſit verum. Et ſecundo ponentur illa in quibus diſcordant. Illud in quo omnes communiter cōcordant eſt quòd effectus prædeſtinationis poteſt dupliciter accipi. Vno modo ſecundum ſuas partes. Alio modo ſecūdum ſuam totalitatem. Primo modo facile eſt aſsignare cauſam effectuū prædeſtinationis, ſunt enim ſibi inuicem cauſę. Primus quidem poſterioris in genere cauſæ meritoriæ. poſterior autem prioris in genere cauſę finalis, vt conatus ad bonum eſt cauſa meritoria de congruo, & diſpoſitiua ad gratiam, & econuerſo conatus habet gratiam pro cauſa finali proxima, ſimiliter gratia ordinatur ad opus meritorium vt ad finem proximum, & opus meritoriū elicitur à gratia vt à cauſa perficiēte formaliter liberū arbitrium cuius eſt mereri, & eodem modo dicunt de gratia & opere meritorio reſpectu gloriæ, quia deus dat alicui gratiam vt finaliter conſequatur gloriam, & dat ei gloriam, quia meruit per gratiam. 7. Si autem accipiatur effectus ſecundum ſuam totalitatem, adhuc hoc poteſt eſſe dupliciter, quia vel quæritur de cauſa eius in particulari, puta quare hunc prædeſtinat & illum non, vel in vniuerſali, puta quare quoſdam prædeſtinat & quoſdam non. Si quęratur cauſa in vniuerſali ſolū adhuc poteſt reddi, non quidem ex parte noſtra, ſed ex perfectione vniuerſi, & ex manifeſtatione diuinę bonitatis. Ex parte noſtra non, quia illud quod includitur in effectu prędeſtinationis vt pars eius non poteſt eſſe cauſa totius effectus prędeſtinationis, alioquin eſſet cauſa ſuiipſius, ſed omne bonum quod ſit ab aliquo vel ſit pro eo vel quod iuuat eum qualitercunque ad conſecutionē finis ſupernaturalis ſiue per cauſam, ſiue per occaſionem cadit ſub effectu prędeſtinationis vt pars eius, ergo nihil quod ſit ex parte noſtra poteſt eſſe cauſa totius effectus prędeſtinationis. Maior patet, ſed minor declaratur, quia ſub effectu prędeſtinationis cadit quicquid promouet ad beatitudinem (vt dictum fuit ſupra) hoc autem omne bonum quod aliquis facit vel quod pro eo ſit

Lege disposituà y.

Th. ad 3.

eo ſit vel ipſum ad hoc diſponit ſiue ſit ex impreſsione cęli, ſiue ex occaſione præſcita exterius, ſiue ex inſpiratione immiſſa interius, ſiue quocunque alio modo homo iuuetur ad tendendum in beatitudinem, ita quòd totum quod eſt ex parte noſtra includitur in effectu prædeſtinationis: & hæc fuit minor. ſequitur ergo concluſio quòd ex parte noſtra nō poteſt reddi cauſa totalis effectus prædeſtinationis etiam in generali: 8. Poteſt tamen reddi ex perfectione vniuerſi & ex repræſentatione diuinæ perfectionis. Ex perfectione vniuerſi ſic, ad perfectionem vniuerſi pertinet quòd contineat non ſolum omnes gradus perfectionis in natura, ſed etiam omnes gradus bonitatis & perfectionis in moribus, ſed vniuerſum non contineret omnes gradus bonitatis & perfectionis in moribus niſi deus quoſdā ex miſericordia ſaluaret, & alios ex iuſtitia puniret, ſi enim omnes ſaluaret deeſſet in vniuerſo bonum iuſtitiæ punientis, igitur perfectio vniuerſi requirit quòd ali qui prædeſtinentur & ſaluentur: alij verò permittātur cadere & in caſu manere, vt ſic demum damnentur & puniantur. 9. Itē patet ex repræſentatione diuinæ perfectionis, quia perfectius repræſentant diuinam perfectionem omnes effectus ſimul ſumpti quàm aliquis eorum per ſe ſumptus: & ideo in vniuerſo ſunt diuerſi effectus, vt ſecundum alium & alium modum diuina perfectio repræſentetur, & ſicut eſt de partibus vniuerſi generaliter, ſic eſt de creatura intellectuali ſpecialiter, nam ſi omnes ſaluarētur, aut omnes damnarentur, non tot modis repræſentaretur diuina perfectio, quoſdam ergo prædeſtinat repræſentando bonitatem ſuam per modum miſericordiæ. Alios verò damnat repręſentando perfectionem ſuam per modū iuſtitię. Hanc viam tangit Aug. de prædeſtinatione ſanctorum dicens, non poteſt tantum iuſtus dici deus ſed miſericors: volens ergo deus oſtendere miſericordiam ſuam & ſuam iuſtitiam alios ſaluat, & alios damnat, ſic ergo in vniuerſali poteſt aſsignari cauſa prædeſtinationis: & hæc ſunt in quibus communiter doctores concordant: de cauſa autē prædeſtinationis in particulari non ita cōcordant vt patebit poſtea. 10. NVNC ergo videamus qualiter hæc ſint ſanè intelligenda. quod enim primo dicitur quòd ſi effectus prædeſtinationis accipiatur ſecūdum ſuas partes, tunc vnus eſt cauſa alterius & econuerſo, verum eſt, ſed quòd vltimo inducitur exemplificando de gratia & gloria non eſt ad propoſitum, quia gloria non eſt de effectibus prædeſtinationis. Quod patet, quia prædeſtinatio non eſt de fine, ſed de mediis perueniēdi ad finem, ſed gloria ſeu beatitudo (quia nunc pro eodē accipitur) dicit finem & non medium perducens ad finem: ergo non cadit ſub effectu prædeſtinationis. 11. Per idem patet qualiter ſecundum ſit intelligendum quòd totalis effectus prædeſtinationis non habeat cauſam ex parte noſtra, quia ſi intelligatur quòd nihil eſt in nobis & à nobis quod ſit cauſa totalis effectus prędeſtinationis per modū meriti vel diſpoſitionis de congruo vel de condigno, verum eſt ſicut probat ratio ad hoc adducta: ſi autem intelligatur quòd nihil omnino ſit in nobis neque à nobis neque ab alio quod ſit aliquo modo cauſa totalis effectus prædeſtinationis, falſum eſt. beatitudo enim noſtra eſt cauſa finalis totius effectus prædeſtinationis, propter hoc enim quòd deus elegit aliquem ad beatitudinem dat ei illa quæ perducunt ipſum ad eam vt prius dictum fuit, ſub effectu enim prædeſtinationis non includitur beatitudo, ſed ea quæ promouent ad beatitudinem quorum beatitudo eſt finis: & ideo totalis effectus prędeſtinationis poteſt reddi cauſa finalis, & non ſolum in generali, ſed etiam in ſpeciali. Cauſa enim quare aliquos prędeſtinat, vel iſtū, ſcilicet Petrū vel Paulum eſt, quia elegit eos ad beatitudinem, & hæc ſunt intelligenda de prędeſtinatione, & eius effectu ſtrictè & propriè acceptis. Si enim accipiatur largè prædeſtinatio prout includit præſcientiam & propoſitum diuinū de toto proceſſu ſalutis noſtræ (ſcilicet voluntatem communicandi beatitudinem & electionem illorum quibus eſt communicanda, & propoſitum conferendi auxilia perducētia cum actibus intellectus iſtis correſpondentibus, ſic non eſt poſsibile ꝙ ex parte noſtra aſsignetur cauſa prædeſtinationis quantum ad totalem eius effectum, quia quicquid eſt in nobis ſiue ſit finis, ſiue perducentia ad finem, totum clauditur ſub effectu prædeſtinationis ſic acceptæ. Et in hoc ſenſu loquuntur qui ponunt ſupradictam opinionem & verè (licet impropriè) in eodem ſenſu aſsignatur cauſa prædeſtinationis in generali ex perfectione vniuerſi, & ex repræſentatione diuinæ perfectionis, & illud tolerari poteſt, licet non habeat magnam neceſsitatē, dicatur enim quòd illud quod eſt bonum ſolum vt medicina non eſt abſolutè bonum, nec pertinet ad perfectionē. Perfectior enim eſſet natura humana ſi nunquam infirmaretur, & nulla eſſet medicina, quàm cùm infirmatur & habet medicinam, ſed iuſtitia puniens eſt ſolum bonum vt medicina propter morbum peccati quia tolle peccatum iuſtitia puniens non eſt bona, ergo iuſtitia non pertinet ad perfectionem vniuerſi, quia melius eſſet vniuerſum ſine culpa, & iuſtitia puniēte quàm cū eis, ſicut natura ſine morbo & medicina, quàm cū eis. 12. DE cauſa autem prædeſtinationis in ſpeciali, ſcilicet quare iſtum prædeſtinat, illum autem non, ſi accipiatur ſtrictè prædeſtinatio poteſt reddi modo quo dictū eſt prius, propter hoc enim hunc prædeſtinat, quia eum elegit. Si autē accipiatur largius prædeſtinatio, ſcilicet pro ſalute huius & pro toto proceſſu quo perducitur ad ſalutem in quo ſenſu deinceps accipietur, ſic quidam voluerunt aſsignare cauſam prædeſtinationis ex operibus, & iſti partiti ſunt, quidam enim dixerunt cauſam huius eſſe merita præcedentia in alia vita, vt Origē. qui dicit animas humanas ab initio creatas & in alia vita fuiſſe conuerſatas, & ſecundum diuerſitatem ſuorum operū deus dedit vni gratiam & alij non: & vnam prædeſtinauit, aliam autem non. Hęc autem opīnio non ſolum eſt falſa in ſua radice, quia ponit animas creatas ante corpora, & in alia vita conuerſatas, ſed etiam in concluſione contradicit ſacræ ſcripturæ. Nam Apoſtolus, Roma. 9. loquens de prædeſtinatione Iacob & reprobatione Eſau dicit ſic: Cùm enim nōdum fuiſſent nati, vt aliquid boni egiſſent, aut mali vt ſecundum electionem propoſitum dei maneret, non ex operibus, ſed ex vocante dictum eſt, quia maior ſeruiet minori, ſicut ſcriptum eſt, Iacob dilexi, Eſau autem odio habui: ergo ſecundum hoc bona vel mala opera præcedentia non ſunt cauſa quòd aliquis prædeſtinetur, alius autem non. Et iterum nos quærimus cauſam totalis effectus prædeſtinationis, ſi autem in alia vita præcederent aliqua merita, illa caderent ſub effectu prædeſtinationis, ſicut & merita iſtius vitæ, & ideo ex eis non poſſet aſsignari cauſa totalis effectus prædeſtinationis. 13. Alij dicunt quòd opera ſequentia ſunt cauſa prædeſtinationis, vnde deus tribuit vni gratiā & alij non, quia ſcit eum bene vſurum, alium autem non, ſicut rex dat equm militi quem ſcit bene vſurum equo. Sed iſtud eſt rudius dictum, tum quia non eſt ſimile, quia rex non dat militi bonum vſum equi, ſed ſolum equum, deus autem non ſolum dat gratiam, ſed bonū vſum eius. Tum quia dato quòd eſſet ſimile, tamen nihil ad propoſitū, quia non aſsignatur cauſa niſi vnius partis effectus prædeſtinationis, ſcilicet gratiæ. Nos autem quærimus cauſam totalis effectus, ideo &c. 14. Ideo dicendum quòd non poteſt in particulari reddi cauſa prædeſtinationis, licet poſsit reddi in vniuerſali modo ſuperius expreſſo: nō enim pertinet ad perfectionē vniuerſi, vel repræſentationem perfectionis diuinæ magis quòd iſte ſaluetur & ille damnetur, quàm econuerſo. Huius autem ponitur duplex exemplum, vnum in artificialibus, & aliud in naturalibus. In artificialibus enim videmus quòd bene poteſt reddi ratio quare figulus de eadem maſſa facit quædam vaſa in honorem (hoc eſt ad honorabiles vſus) alia autem facit in contumeliam & ad viles vſus, quia hoc requirit perfectio domus quæ vtriſque indiget, ſed nulla cauſa reddi poteſt, quare ex hac parte maſſæ facit vas in honorem & ex alia facit vas in contumeliam (cum tota maſſa ſecundum ſe ſit ſimilis & vniformis) niſi ſola voluntas artificis. Similiter in naturalibus, quia perfectio vniuerſi bene requirit quòd aliqua pars materiæ ſit ſub forma aquæ, & alia ſub forma aēris, alioquin iſta elemēta non eſſent, & tunc vniuerſum non eſſet perfectum, ſed nulla ratio reddi poteſt quare hæc pars materiæ ſit ſub forma aquæ, & illa pars determinata ſit ſub forma aēris, niſi ſola voluntas dei creantis, & eodem modo poteſt in vniuerſali reddi ratio quare deus quoſdam ab æterno elegit & prædeſtinauit, quoſdam autem non, quia hoc pertinet ad perfectionem vniuerſi & ad pleniorem repræſentationem perfectionis diuinæ, quamuis iſtud etiam poſsit calumniari modo ſupradicto, ſed in ſpeciali quare iſtum elegit & prædeſtinauit, illum autem non, nulla poteſt reddi ratio præter meram voluntatem dei. Propter hoc Aug. retractans quædam verba quæ in litera ponuntur, dicit ſic in libro de prædeſtinatione ſanctorum, taceat humana lingua, nec prorſus de meritis extollatur, quia diuinæ voluntatis eſt hoc donum, non humanæ fragilitatis meritum.

15. AD primum argumentum cùm dicitur quòd iniuſtum & irrationabile videtur dare inæqualiter æqualibus. Dicendum ꝙ verum eſt vbi aliquid redditur ex debito, vbi autem aliquid tribuitur ex ſola liberalitate nō eſt verum, ibi enim locum habet, quod dicitur Matthæi. 20. an non licet mihi quod volo facere? an oculus nequam eſt, quia ego bonus ſum? ſic autem eſt in propoſito, quia ex ſola liberalitate dei eſt quòd aliquos eligat & prædeſtinet, & ideo miſericordię eſt quòd iſtum prędeſtinet, ſed nulla iniuſtitia eſt ſi illum non prædeſtinet. 16. Aliud argumentum ſolum probat quòd aliquis particularis effectus prædeſtinationis (puta prima gratia, vel finalis) poteſt habere cauſam, ſed non totalis effectus, & hoc conceſſum eſt.

Quæſtio Tertia.

Vtrum prædeſtinatio poſsit iuuari precibus ſanctorum.

Thom. 1. q. 23. ar. 8.

Deinde

DEinde quæritur, vtrum prædeſtinatio poſsit iuuari præcibus ſanctorum. Et videtur quòd non, quia prædeſtinatio totaliter dependet ex voluntate diuina, dicente Apoſtolo Rom. 9. Cuius vult miſeretur, & quem vult indurat, ſed voluntas diuina non poteſt limitari cuiuſquã precibus, ergo fruſtra pro prędeſtinatis vel non prædeſtinatis oratur. 2. Itẽ oratio aut funditur pro omnibus vniuerſaliter, aut pro quibuſdã ſpecialiter, ſi pro omnibus generaliter, fruſtra fit, nec exauditur, quia certum eſt ꝙ nõ omnes ſaluabuntur, cum ſcriptum ſit Mat. 20. multi vocati, pauci vero electi. Et. 25. Ibunt hi in ſupplicium æternum, iuſti autem in vitam æternam. Si autem pro quibuſdã, aut iſtud eſt indiffinitè (ſcilicet vt aliqui ſaluentur) & hoc iterum fit fruſtra, quia certum eſt quòd aliqui ſaluabuntur, aut hoc eſt determinate ꝙ iſte Guillermus vel Petrus ſaluetur, quod non videtur conueniens, quia iſtud non habet rationem, ſed admirationem vt dictum fuit, ergo fruſtra fiunt orationes.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Iacobi vltimo. Orate pro inuicẽ vt ſaluemini, ſed nullus ſaluabitur niſi prædeſtinatus, ergo prędeſtinatio iuuatur præcibus.

4. RESPONSIO. Prædeſtinatione in iuuari precibus poteſt dupliciter intelligi. Vno modo ꝙ preces iuuent ad hoc ꝙ aliquis non prędeſtinatus prędeſtinetur, & hoc non poteſt eſſe, quia vel hoc eſſet pro eodem tempore ſic ꝙ ſimul eſſet quis non prędeſtinatus & prędeſtinatus, vel pro diuerſis tẽporibus ita, ꝙ prius eſſet quis non prædeſtinatus & poſtea prędeſtinatus, ſed neutrum iſtorum poteſt eſſe, quia primum importat cõtradictionẽ, ſecundum autẽ importat in prędeſtinante mutabilitatẽ, quare &c. Alio modo poteſt intelligi ꝙ prędeſtinatio iuuetur non ſic ꝙ non prędeſtinatus prędeſtinetur, ſed ad hoc quòd prędeſtinatus conſequatur effectum prædeſtinationis, & tunc diſtinguendum eſt, quia vel loquimur de totali effectu prædeſtinationis, & ſic dico quòd non iuuatur precibus cuiuſcunque, quia in totali effectu prædeſtinationis includitur quicquid iuuat aut promouet hominem ad ſalutem, ſiue preces proprię ſiue alienæ, & ideo ſicut idem non iuuat ſe ipſum, ſic totalis effectus prædeſtinations non iuuatur precibus cuiuſcunque. Vel poteſt accipi effectus prædeſtinationis, non ſecundum ſui totalitatem, ſed ſecundum aliquam ſui partem quod eſt gratia vel ſalus huius, & ſic prædeſtinatio iuuatur præcibus ſanctorum. Cuius ratio eſt, quia omnis cauſa cuius operatione interueniente completur effectus prædeſtinationis dicitur iuuare prædeſtinationem, ſed interuenientibus orationibus ſanctorum multi effectus prædeſtinationis complentur qui alio modo non complerentur, quia nec prædeſtinatum eſt quòd alio modo compleãtur, quare &c. Maior patet, ſed minor probatur, quia cum prædeſtinatio ſit ſub prouidentia, ſicut deus prouidet rebus naturalibus mediantibus cauſis ſecundis, ſic prædeſtinat ſalutem aliquorum vel gratiam vt non eueniat niſi mediantibus cauſis ſecundis quæ ad hoc promouent, inter quas ſunt orationes tam propriæ quàm alienæ, vnde prædeſtinatis conandum eſt ad orandum, & ad impetrandũ aliorum orationes, & ad bene operandum, quia per hoc multi effectus prædeſtinationis implentur: propter quod dicitur 2. Petri pri. Satagite vt per bona opera &c. certam veſtram vocationem & electionem faciatis.

5. AD primum argumentum dicendum eſt quòd eſſe prædeſtinatum totaliter dependet à voluntate diuina. Totalis etiam effectus prędeſtinationis ex parte noſtra cauſam non habet, & ideo his duobus modis non iuuatur prædeſtinatio vt dictum fuit, aliquis tamen particularis effectus prædeſtinationis bene depẽdet ab aliquo quod eſt ex parte noſtra, & talis bene iuuatur præcibus propriis & alienis, & tunc non oramus vt diuina voluntas immutetur, ſed vt diuinum volitum per orationes noſtras vel alienas tanquam per cauſas medias impleatur. 6. Ad ſecundum dicendum ꝙ ſiue fiant orationes pro omnibus vniuerſaliter, ſiue pro quibuſdam in generali, non deſcendendo ad certas perſonas, ſiue fiant pro aliquibus ſingulariter nõ fruſtra fiunt, cum enim oramus pro omnibus generaliter intelligendum eſt pro illis quorum nomina iam ſcripta ſunt in libro vitæ, & licet certum ſit ꝙ hi ſaluabuntur, tamen ſalus eorum ordinata eſt euenire mediantibus orationibus. Idem dico quando fit oratio pro quibuſdã in generali non deſcendẽdo ad certas perſonas. Quando autem fit pro certis perſonis fit vt aliquis effectus prædeſtinationis compleatur in eis mediantibus orationibus noſtris, licet enim totalis effectus prædeſtinationis in quocunque non habeat cauſam niſi diuinam voluntatem, tamen multi particulares effectus cauſam habent mediante qua implentur.

Diſtinctiõ. XLII.

Sententia huius diſtinctionis in generali & ſpeciali.

HUnc de omnipotẽtia dei. Superius magiſter determinauit de ſcientia dei. Hic verò determinat de potentia eius. Et diuiditur in partes duas. Primo enim determinat veritatem (ſ. vniuerſailitatẽ diuinæ potentiæ.) Secundo ponit opinionem quorundam limitantium eam. Secunda incipit in principio. 43. diſtin. ibi quædã verò de ſuo ſenſu. Prima eſt prędentis lectionis. Et diuiditur in tres partes. Primo mouet ſuã quę ſtionem. Secundo eam determinat. Tertio obiicit per auctoritatem & determinat. Secunda ibi: quod enim deus omnia. Tertia ibi: ex quibuſdam tamen auctoritatibus. Et hæc eſt ſententia lectionis & diuiſionis in generali.

2. IN ſpeciali verò ſic procedit. Et quæritur primo quare deꝰ dicitur omnipotens, aut quia omnia poteſt, aut quia poteſt quicquid vult, poſtea reſpondet dicens quòd deus dicitur omnipotẽs, quia omnia poteſt, oppoſitum tamen oſtendit quòd non omnia poſsit, quia non poteſt ambulare, loqui, & huiuſmodi: & reſpondet quòd huiuſmodi ſuam potentiã non euacuant, iſta enim deus operatur in nobis. poſſe verò peccare vel corrumpi non ſunt potentiæ, ſed infirmitatis: & concludit quòd deus dicatur omnipotens, quia poteſt omnia facere & nihil pati. Poſtea addit auctoritates per quas videtur probari quòd deus dicatur omnipotens, quia poteſt quicquid vult. Et reſpõdet quòd auctoritates inducuntur, ad oſtendendum quòd voluntas dei non impediatur, non ꝙ in hoc ſolo ſiſtat ratio omnipotentiæ. Et ſubdit quòd omnipotẽs dicitur, quia poteſt facere quicquid factibile eſt, non autem quicquid facere vult, quia ſic eſt omnipotentia vera: non ergo beatus Petrus & alij ſancti habent omnipotentiam ſicut deus, quia licet poſsint quicquid volunt ſe poſſe & ſe facere, tamen non poſſunt facere quicquid volunt fieri, ſed deus poteſt facere quicquid vult fieri, & quicquid vult ſe poſſe. Quicquid enim vult per ſe facit, vel per creaturam ſubiectam. Hanc etiam potentiam qua poteſt habet per ſuam naturam, non ſic autem habet potentiam creatura: filius autem dei potentiam habet tam per ſe quàm per ſui naturam, quamuis habeat eam à patre, &c.

Quæſtio Prima.

Vtrum potentia ſit in deo.

Thom. 1ª q. 25. ar. 5.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur, vtrum potentia ſit in deo. Et videtur ꝙ non, quia ſi in deo eſt potentia vel eſt coniuncta actui, vel non, ſi non, cum potentia perficiatur per actum, potentia dei eſſet imperfecta quod eſt inconueniens. Si autẽ ſic ſemper eſt actui coniuncta creaturę fuiſſent ab æterno, quod ſimiliter eſt incõueniens, quare &c. 2. Item ſecundum philoſophum. 9. metaphyſicæ in bonis actus eſt melior potentia, ſed deo ſolum eſt attribuendum id quod melius eſt, ergo deo debemus attribuere actum & non potentiam. Cap. 10.

3. IN cõtrariũ eſt quod dicitur Lucæ primo, Fecit mihi magna qui potens eſt. Et arguitur quia omne quod agit, agit per aliquam potentiam actiuam, ſed deus eſt cauſa agens reſpectu omnium rerum, ergo &c.

4. RESPONSIO. Potentia diuiditur ab Ariſtotele. 5. metaphyſicæ in actiuam & paſsiuam. Actiua eſt principiũ tranſmutandi aliud ſecũdum quòd aliud. Paſsiua verò eſt principium tranſmutandi ab alio ſecundum quòd aliud: & potentia quidem paſsiua non poteſt vniuerſalius diffiniri ſi propriè ſumatur, & poſitiuè vocando tranſmutationem deductionem alicuius de eſſe informi ad formatum: ſed potentia actiua poteſt vniuerſalius diffiniri ſic quòd potentia actiua eſt principium producendi aliud ſecundum quod aliud. Quæ enim producũtur per ſimplicem emanationem nullo ſuppoſito, producuntur quidem per potentiam actiuam agentis, ſed non per tranſmutationem alicuius præſuppoſiti, vnde in eis non eſt potentia paſsiua propriè poſitiuè accepta, ſed tantũ negatiuè, ſcilicet non prohibitio ad eſſe, propter quod nõ omni potentiæ actiuę reſpondet potentia paſsiua propriè accepta. ſed tantum potentiæ actiuę naturali quam ſolam intendit diffinire philoſophus. Ex quo patet quòd potẽtia actiua ordinatur ad influendum aliquid alteri, & non ad recipiendum aliquid in ſe. Potentia verò paſsiua econuerſo ordinatur ad recipiẽdum aliquid in ſe, & non ad influendũ aliquid alteri. 5. Hoc ſuppoſito dicendum eſt quòd in deo eſt potentia actiua, non autẽ potentia paſsiua. Primum patet ſic, illud quod importat perfectionẽ ſimpliciter in entitate & actualitate eſt deo attribuẽdum, ſed habere potentiam actiuam importat perfectionem ſimpliciter in Cap. 22.

entitate

entitate & actualitate,ergo &c.Maior de ſe patet.minor declara tur, quia nihil agit niſi ſecũdum quòd eſt in actu,actus autem ille eſt perfectior & potior quo aliquid eſt in ſe formaliter, & continet aliud virtualiter quàm ille quo aliquid eſt in ſe formaliter,ſed nihil continet virtualiter, habens autem potentiam actiuam per illam eſt actu in ſe aliquid formaliter, & per eam continet aliud virtualiter: ergo habere potentiam actiuam importat perfectionem in entitate & actualitate,& hæc fuit minor.Item quod mouet nullo modo exiſtens mobile & agit nullo modo exiſtens agibile puriſsimè habet potentiam actiuam : nam quod mouet motũ vel mobile & quod agit ab alio tamen actũ illud cum potentia actiua per quam mouet & agit habet potentiam paſsiuam per quam mouetur & patitur, cùm ergo deus maneat ſummè immobilis exiſtens,& agat nihil omnino patiens, patet quòd in eo eſt puriſsimè potentia actiua. 6. Secundum ſic patet, conuertendo primam rationem,illud quod importat imperfectionem & diminutionem in actualitate & entitate non conuenit deo, ſed habere potentiam paſsiuam eſt huiuſmodi,ergo &c.Minor declaratur,quia eſſe in potentia ad recipiẽdum aliquid in ſe eſt ex defectu entitatis & actualitatis quam dat ei illud quod in ipſo recipitur: vnde talis potentia ſiue ſit ſeparata ab actu ſiue coniuncta actui de ſe eſt imperfecta & indigens perfici per aliud:& hęc fuit minor:ſequitur ergo concluſio.Ex quo patet ꝙ reſpectu actuum eſſentialiũ & intramanentiũ non eſt in deo potentia realiter,neque actiua neque paſsiua . Non actiua , quia actus eius tranſit in materiam exteriorem, intelligere autem & velle non tranſeunt. Nec paſsiua,quia illa omnino non eſt in deo,vt probatũ eſt. Reſtat ergo quod in deo tantum ſit potẽtia reſpectu actuum tranſeuntium in aliud.aliud dico, vel ſuppoſito tantum vt ſunt potentia generandi & ſpirandi, vel aliud ſuppoſito & natura quod eſt propriè aliud,de qua ſolum nunc attendimus.

7. AD primum argumentum dicendum quòd potentia actiua dei eſſentialiter accepta ad excludendum potentiam generãdi & ſpirandi,de quibus nunc non loquimur (quia de eis ſatis dictum eſt in præcedentibus) non ſemper eſt coniuncta actui, quia tunc ſequeretur quòd res fuiſſent ab æterno,vt probatum fuit ſupra diſt.38.Et quod dicitur ꝙ potẽtia non coniuncta actui eſt imperfecta. Dicendum eſt ꝙ verum eſt de potentia paſsiua quæ eſt ad recipiendum actum in ſe, non autem de potentia actiua quæ non eſt ad recipiendum aliquid in ſe , ſed ad influendum aliquid alteri,& ideo actus eius non perficit eam vel agẽs, ſed actum vel paſſum,quod non perficitur nec agitur niſi potentia agentis coniungatur ſuo actui. 8. Per idem patet ad ſecundum, quia philoſophus loquitur ibi de potentia quæ ſe habet ad actum receptiuè,& hæc eſt paſsiua vel ad ipſam reducitur.Hanc autẽ non ponimus in deo, ſed actiuam tantum:ideo &c.

Quæſtio Secunda.

Vtrum potentia dei ſe extendat ad omnia quæ ſunt aliis poſsibilia.

Thom.1.q.25.ar.3.

SEcundo quæritur , vtrum potentia dei ſe extendat ad omnia quæ ſunt aliis poſsibilia. Et videtur quòd non,quia agere ſequitur & ſupponit eſſe,ſed deus non eſt quod alia ſunt, ergo non poteſt agere quod alia poſſunt. 2. Item deus nõ poteſt moueri,nec mori,nec peccare,& tamẽ creaturæ talia poſſunt,ergo deus nõ poteſt quicquid alia poſſunt. 3. SED contra omnis potentia diriuatur à diuina(ſecundum illud Rom.13.)non eſt poteſtas niſi à deo,ſed quicquid eſt in effectu verius & perfectius eſt in cauſa,ergo quicquid poteſt quęcunque potẽtia creata,verius poteſt illud potentia diuina. 4. Itẽ videtur ꝙ deus poſsit non ſolum illa quæ ſunt creaturis poſsibilia,ſed etiam illa quæ ſunt eis impoſsibilia,quia deus poteſt facere quicquid poteſt dici(iuxta illud Luc.1.Non erit impoſsibile apud deum omne verbũ)ſed ea quæ ſunt naturæ impoſsibilia poſſunt dici,ergo poſſunt à deo fieri.

5. RESPONSIO. Videnda ſunt duo quæ tanguntur in argumentis. Primum eſt qualiter deus poſsit ea quæ ſunt naturæ poſsibilia. Secundum eſt qualiter poſsit ea quæ ſunt naturæ impoſsibilia.

6. QVANTVM ad primũ ſciendũ eſt ꝙ cùm in deo non ſit potentia paſsiua,ſed tantũ actiua vt oſtenſum fuit, ideo poteſt deus facere quicquid reſpicit potentiã actiuam ſolum , quod autẽ reſpicit potentiã paſsiuam ſolum , vel ſimul cum actiua paſsiuam non eſt deo poſsibile. 7. Primũ patet ſimili ratione vt prius, quia quicquid importat dignitatẽ & perfectionem totum eſt deo attribuendũ, ſed creare actiuè quodcunque creabile pertinet ad dignitatem,& perfectionem (perfecti enim eſt agere) ergo iſtud eſt deo attribuendũ. 8. Secundũ ſic patet , amota cauſa amouetur effectus,ſed à deo remouetur omnis potentia paſsiua, ergo ab eo remouetur omnis effectus vt reſpicit potentiam paſsiuam,ita ꝙ in ipſum nõ poteſt reduci vt in paſſum,igitur effectus qui requirunt in eo cui attribuuntur potentiã paſsiuam ſolũ , vel cum actiua paſsiuam non poſſunt deo attribui vllo modo . Talia autem ſunt omnia quæ ſonãt in tranſmutari,vel in acquiſitionem eſſe,aut amiſsionem.De his enim eſt idem iudiciũ, quia generatio vnius eſt corruptio alterius : Vnde deus non poteſt ambulare vel currere , quia iſta requirunt in eo in quo ſunt potentiã paſsiuam cum actiua,mouẽt enim ſeipſa,& ideo ſunt mouentia & mota,nec deus poteſt mori aut corrumpi, quia hæc important amiſsionem eſſe prius habiti,& ita tranſmutationem quæ eſt ſecundũ principiũ paſsiuum,& ſic de ſimilibus.Hæc tamen licet non conueniant deo ſubiectiuè ſunt tamen in aliis, à deo effectiuè. Peccare autem cùm conſiſtat in actu interiore, reſpectu cuius in deo nulla eſt realis potentia , vt probatum fuit , deo attribui non poteſt ratione alicuius potentiæ , nec ſecundum ſe,quia peccare eſt deficere à rectitudine rationis,defectus autem & imperfectiones non poſſunt deo attribui,ideo &c.& ſic patet primum.

9. ITEM quantum ad ſecundũ.ſ vtrũ deus poſsit facere quæ ſunt naturæ impoſsibilia.accipienda eſt quædam diſtinctio poſsibilis quam ponit philoſophus .5. meta. & eſt ꝙ poſsibile dicitur dupliciter. Vno modo ſecundũ aliquã potentiam actiuã vel paſsiuam,ſicut dicimus ꝙ poſsibile eſt igni ꝙ calefaciat manũ,& poſsibile eſt manui ꝙ calefiat ab igne,quia in vno eſt potentia actiua,in alio autem eſt paſsiua,& per oppoſitum dicitur aliquid impoſsibile propter defectũ talis potentiæ,ſicut impoſsibile eſt hominem volare. Alio modo dicitur aliquid poſsibile non ſecundũ aliquam potentiam,ſed abſolutè ſecundũ habitudinem terminorum qui ſibi inuicem non repugnant,ſicut poſsibile eſt hominem eſſe animal,vel triangulũ habere tres,& per oppoſitũ dicitur aliquid impoſsibile ex repugnantia terminorũ, vt ternariũ eſſe parem,vel idem ſimul eſſe & non eſſe,& quæcunque ex natura terminorũ contradictionem important. 10. Hoc ſuppoſito dicendum ꝙ deus poteſt quæcunque ſunt poſsibilia ſecundo modo quamuis ſint impoſsibilia primo modo, & impoſsibilia naturæ, quæ autem ſunt impoſsibilia ſecundo modo(ſcilicet quia contradictionem implicãt ex natura terminorũ)non ſunt deo poſsibilia,non propter diminutionem, vel imperfectionem diuinæ potentiæ,ſed propter incompoſsibilitatẽ quæ eſt in re. 11. Primum patet, quia ſicut potentiæ limitatæ & contractæ ad certum genus & ad certã ſpeciem reſpõdet pro obiecto poſsibile limitatum & contractũ ad certum genus & ad certam ſpeciem ſic potentiæ illimitatæ, nec contractæ ad genus aut ſpeciem reſpondet poſsibile illimitatũ nec contractũ ad genus,aut ad ſpeciẽ, ſed potentia diuina non eſt limitata aut cõtracta ad genus aut ad ſpeciem,ergo nec poſsibile ei correſpondens.tale autem eſt poſsibile dictũ ex habitudine terminorũ.Iſtud enim ſub ſe comprehẽdit primum poſsibile, & vltra hoc poteſt in omni genere & in omni ſpecie formari. Poſſe ergo diuinũ ſe extendit ad poſsibile ſic dictum. Poſſe autem naturæ non,ſed tantum ad poſsibile contractum, ſic ergo deus poteſt facere illa quæ ſunt naturæ impoſsibilia,quæ tamen cõtradictionem non implicãt. 12. Secũdum patet,quia illa non ſunt factibilia ſimul quorũ poſitio vnius eſt remotio alterius, & ecõuerſo (alioquin ſimul idẽ poneretur & non poneretur,fieret & nõ fieret,)ſed illa quæ implicãt contradictionem ſunt huiuſmodi,quia negatio remouet affirmationẽ, & ecõuerſo,quare &c.Poteſt ergo deus quicquid cõtradictionẽ non implicat,& quia multa ſunt impoſsibilia naturæ , non ſolum quo ad genus facti, vt hominẽ volare,ſed etiam quo ad modum faciendi (vt ꝙ immediatè de trunco fiat vitulus, vel quòd ſubito & in inſtanti de infirmo fiat ſanus)quæ tamen non implicant contradictionem vel repugnantiam intellectuum , ideo omnia talia ſunt deo poſsibilia,& per eandem rationem deus poteſt facere omnẽ effectum ſine cauſis ſecundis agentibus, quia cauſa ſecunda efficiens non eſt de intellectu effectus.

13. AD primũ argumentũ dicendum ꝙ agere ſupponit eſſe nec ex hoc debet concludi niſi ꝙ deus prius intelligitur habere eſſe q̃ alia producere ſi debita forma arguendi ſeruetur, ſi tamen forma quæ in argumento ponitur toleraretur poteſt dici ꝙ deus eſt illud quod alia ſunt non formaliter,ſed virtualiter inquantum ſunt in eo omnium perfectiones , & hoc ſufficit ad hoc vt poſsit in omniũ actiones quæ ſic ſunt ꝙ nullo modo ſunt defectus vel paſsiones. 14. Ad ſecundum patet ſolutio ex dictis in corpore ſolutionis.

15. PRIMVM argumentũ quod eſt ad alterã partem cõceda tur,quia pro nobis eſt. 16. Ad ſecundum dicendum ꝙ illud quod implicat contradictionẽ non poteſt eſſe verbum , quia nullus intellectus poteſt concipere contradictoria ſimul eſſe, vt patet ex quarto met.verbum autem primo & per ſe pertinet ad intellectum , de aliis enim non dicitur niſi per comparationem ad verbum intellectuale:ideo &c.

Sententia

Sententia literæ in generali & ſpeciali. Diſtinctio. XLIII.

QVidam verò de ſuo ſenſu. Superius determinauit magiſter de vniuerſalitate diuinæ potentiæ, hic verò excludit errorem limitãtium diuinam potentiam, & primo quantum ad facienda: Secundo quãtum ad qualitatem faciendorũ. Secũda incipit in principio. 44. diſtin. ibi. nunc reſtat. Prima eſt præſentis lectionis. Et diuiditur in tres partes. Primo ponit opinionem. Secundo ponit confirmationem. Tertio manifeſtat rationem. Secunda ibi. Itaque ſuam opinionẽ. Tertia ibi. fatemur itaque. Secunda iſtarum diuiditur in duas partes. primo confirmat illorum opinionem per rationes, & illis rationibus reſpõdet. Secundo per auctoritates, & illis reſpondet. Secunda ibi. His autem ſcrutatores illi. Et hæc eſt diuiſio & ſententia lectionis in generali.

2. IN ſpeciali autem ſic procedit: & primo dicit q̃ quidã limitare volunt dei potẽtiam eo quòd non poteſt dimittere quin faciat ea quæ facit. Poſtea dicit quòd prædicti cõfirmant hæc multis rationibus. quarum prima eſt quòd non poteſt deus facere niſi quod iuſtum & bonũ eſt fieri, ſed non eſt bonum & iuſtũ fieri niſi quod facit, ergo nõ poteſt facere niſi quod facit. Secunda autem ratio talis eſt. nõ poteſt deus aliquid facere niſi quod iuſtitia eius exigit, & iuſtitia eius non exigit, quòd faciat niſi quod facit: ergo &c. Et reſpondet magiſter ad iſtas duas rationes, quòd propoſitiones iſtæ habent duplicé intellectum, vel ſenſum. vnum vt iuſtum & iniuſtũ referantur ad præſens tempus ſub hoc ſenſu, non poteſt deus niſi quod iuſtum eſt facere, vel quod iuſtitia eius exigeret ſi faceret, & ſic ſunt verę, nec concludunt limitationem diuinæ potentiæ. Tertia ratio talis eſt, non poteſt deus facere vel dimittere niſi quod debet, ſed non debet facere niſi quod facit, nec dimittere niſi quod dimittit, ergo &c. Et reſpondet magiſter quòd verbum hoc debet, in diuinis non cadit propriè, quia nulli eſt debitor, ſi tamen ſanè accipiatur diſtinguẽdæ ſunt ſicut & præmiſſæ, quia poteſt habere duplicé intentionem. Vno modo quòd deus non poteſt facere niſi quod vult, & ſic eſt falſa: vel ſic quòd deus non poteſt facere niſi quod debitum (id eſt conueniens eſſet ſi faceret) & ſic eſt vera. Quarta ratio talis eſt, deus non poteſt facere, vel dimittere, niſi quod facit & dimittit, ergo &c. Et ſoluit dicens q̃ diſtinguenda eſt maior rationis huius, ſicut & aliæ, quia poſſunt verba accipi, vel tempore determinato, vel confuſo. Quinta ratio talis eſt, non poteſt deus facere niſi quod præſcitur à deo, ſed non præſcit ſe facturum niſi quod facit, ergo non poteſt facere niſi quod fecit. Et reſpondet magiſter quòd per ea quę dicta ſunt de præſcientia patet ſolutio rationis. Poſtea inducit auctoritates ad opinionem confirmandam per quas videtur probare quòd voluntas dei & potentia ſunt æquales, ergo non poteſt niſi quod vult. Et reſpondet quòd in deo idẽ ſunt voluntas & potentia, & quantum ad hoc dici poſſunt æqualia, tamen plura ſubſunt potentiæ quàm voluntati. Vltimo cõcludit veritatem dicens quòd non eſt ita limitata potentia dei quin poſſit multa facere quæ non facit. Et ad hoc adducit multas auctoritates, ſanè tamen dicit hæc eſſe intelligenda, ita ſcilicet quòd nulla nouitas in deo intelligatur, &c.

Quæſtio Prima. Vtrum potentia dei ſit infinita.

Thom. 1. q. 25. ar. 2.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur. Vtrum potentia dei ſit infinita. Et videtur quòd non, quia illud quod eſt melius eſt deo attribuendum, ſed finitum eſt melius infinito cùm dicat habitum, illud verò priuationem, ergo &c. 2. Item omne quod ab alio exceditur eſt finitum, ſed potentia dei excedit̃ à ſcientia ſua, plura enim ſcit quàm poſſit facere, ſcit enim mala quæ tamen facere non poteſt, ergo &c. 3. IN contrarium eſt quod in pſalmo dicitur, magnitudinis eius non eſt finis, in deo autem non eſt magnitudo molis, ſed potentiæ vel virtutis, ergo &c.

4. RESPONSIO. primo dabitur intellectus quæſtionis, & ſecundo iuxta intellectum datum, inquiretur de quæſtione.

5. QVANTVM ad primũ ſciendum eſt quòd quæſtio non quærit de infinitate ſecundũ durationẽ, quia ſic poſſunt eſſe infinita, vel infinitæ virtutis omnia intrãſmutabilia, ad hoc enim vt aliquid duret in infinitũ ſufficit quòd ſit natum ſemper permanere in eadem diſpoſitione, talia autem ſunt omnia intranſmutabilia inquantũ huiuſmodi, vt angeli, ſol, cælum, & huiuſmodi, & fortiori ratione deus, intelligitur ergo de infinitate potẽtiæ in vigore quę nõ reperitur in aliqua creatura (non enim eſt aliquis calor infinitè intẽſus, nec aliqua virtus creata eſt infinitè intenſa) Hãc autem infinitatem potentiæ attribuũt deo, & Philo. 8. phyſicorũ (vt quidam dicunt) & theologi, & hoc de primo.

6. QVANTVM ad ſecundum videndum eſt qualiter hæc cõcluſio in qua conueniunt probetur & de ratione quidã Philo. quam ponit 8. phy. ſcilicet q̃ deus eſt infinitę virtutis, quia mouet tempore infinito, clarum eſt quòd nihil valet, cum ſecundum ipſum angelus moueat cœlum tempore infinito cuius virtus nõ eſt infinita vigore, licet poſsit eſſe infinita duratione. Nos autẽ quęrimus de infinitate vigoris, niſi forte quis diceret quod deus poſſet mouere corpus infinitum, ſi eſſet, ſed an infinitũ corpus ſit poſſibile dubium eſt ſicut de propoſito, & ſi eſſet non probat Philo. quod poſſet moueri à deo, ſed potius videtur innuere oppoſitum, 3. phyſi. & primo cęli, & mundi. 7. Rationes autẽ quibus hoc probãt aliqui moderni theologi ſunt iſtæ. Prima talis eſt. illud quod nõ eſt limitatum ad genus, nec ad ſpeciem, eſt illimitatum, & infinitum, ſed potentia dei cum ſit ſua eſſentia non eſt limitata ad genus, nec ad ſpeciem, ſed comprehendit omnium generum & omnium ſpecierum perfectiones, ergo &c. Maior ſupponitur ſcilicet quòd omne limitatum eſt in certo genere & certa ſpecie, & habet diffinitionem quę à philoſopho quinto metaphyſicę terminus dicitur. Minor declaratur, nam tunc dicitur aliquid limitari ad genus quando ei conuenit tantum id quod formaliter importat ratio generis, & nõ plus niſi aliquid ei addatur Ex hoc enim aliqua eſſentia dicitur limitata ad genus ſubſtantiæ quia per eam habet aliquid tantum perfectionẽ ſubſtantiæ, & nihil plus niſi aliquid aliud addatur, puta quantitas, vel qualitas. Et ſimiliter aliquid dicitur limitari ad ſpeciẽ ſub genere, quando per eſſentiam ſuam ſolum habet illud quod formaliter importatur in ratione ſpeciei. Vnde ſi eſſet aliqua vna qualitas per quam homo bene ſe haberet & ad ſcire, & ad reſiſtere paſſionibus timoris, talis non eſſet limitata nec ad ſpeciẽ ſcientiæ, nec ad ſpeciem fortitudinis. Ex hoc ſic arguitur, illa eſſentia quę vna exiſtens includit quicquid perfectionis ſimpliciter eſt in quocũque genere vel ſpecie eſt illimitata ad genus & ad ſpeciẽ: ſed eſſentia diuina eſt huiuſmodi, quia in ipſa nullo addito eſt quicquid perfectionis eſt in quocunque genere, per ipſam enim deus eſt ſciens, iuſtus, volens, & omnia alia quæ ſimpliciter important perfectionẽ, quare &c.

8. Secunda ratio talis eſt, & ſumitur ex modo agendi ſic, potentia tanto maior eſt in vigore quanto minus ſupponit: ſed deus in infinitum minus ſupponit quàm quæcũque virtus creata, quia quælibet virtus creata ſupponit aliquid, deus autem nihil, aliquid autem & nihil diſtant in infinitum, ergo virtus dei eſt in infinitũ maior in vigore quàm quæcunque alia virtus. 9. Tertio ratio talis eſt. ſicut ſe habet particulare agens æquiuocum ad finitatem ſui particularis effectus, ſic ſe habet vniuerſale agens æquiuocum ad omnem limitationem, & finitationem exiſtentem vel poſsibilem in quocunque effectu, ſed agens particulare æquiuocum excedit finitatem ſui effectus, & quantum ad hoc poteſt dici infinitum ſecundũ quid, quia non clauditur intra limites ſpeciei ſui effectus ſicut agens vniuocũ, ergo ſimiliter agens vniuerſale æquiuocum quod eſt deus excedit ſic omnem finitatem exiſtentem & poſsibilem in quacunque re, quod poteſt vere dici ſimpliciter infinitum, quia non clauditur intra quodcunque genus aut ſpeciem cuiuſcunque generis. 10. Quicquid ſit de concluſione, rationes tamen iſtæ licet habeant probabilitatẽ, nullam tamen habent neceſsitatem, prima nõ, quia maior poſſet rationabiliter negari, non enim videtur neceſſarium q̃ illud quod non eſt limitatum ad genus & ad ſpeciem, ſed continet omnium generum atque etiam ſpecierum perfectiones, ſit infinitum ſimpliciter, quia quòd excedit aliquod finitum non oportet quòd ſit infinitum, ſed ſufficit quòd ſit finitum maius, nunc eſt ita quòd non ſolum illud quod continetur in vno genere finitum eſt, ſed quicquid cõtinetur in omnibus generibus, plura enim quæ ſunt finita in numero, & quorum quodlibet eſt finitum in ſe non poſſunt conſtituere aliquod infinitũ, talia autem ſunt prædicamenta, quia quodlibet includit perfectionem finitam, ſunt etiam finita numero, quia decem tantum, ergo quod includit omnium generũ perfectiones non eſt infinitum ſed potius finitum, & ſi eas contineret eminentius non concluditur niſi quòd ſit finitum maius.

11. Secunda etiam ratio non videtur neceſsitatem habere, quia illud quod poteſt conuenire deo, & creaturæ non arguit infinitatem potentiæ (alioquin creatura poſſet eſſe infinitę potentiæ) agere autem nullo ſuppoſito poteſt cõpetere creaturæ vt patebit in ſecundo libro, ergo &c. Eſto etiam quòd non poſſet communicari creaturæ quòd ageret nullo ſuppoſito ex parte ſubiecti, adhuc argumentũ non valet, quia nihil non eſt in infinitũ minus aliquo, quia ei quod nihil eſt, non poteſt competere quòd ſit minus quocunque alio, nec ens & nihil diſtant in infinitũ vt plenius deducetur in ſecundo libro. 12. Tertia ratio deficit in illo in quo & prima, quia ſicut illud quod excedit perfe- d. 1. q. 4.

ctionem

ctionem huius ſpeciei non eſt infinitum ſimpliciter,ſic quòd excedit omnem perfectionem entem,& poſsibilem in omnibus generibus & ſpeciebus,non oportet quòd ſit infinitum ſimpliciter, ſed ſufficit quòd ſit finitum maius. Dicam enim quòd omne ens eſt finitum tam creatum quàm increatũ, ſed increatum tanquam principium & cauſa æquiuoca excedit in perfectione quemlibet effectum per ſe ſumptum,& omnes ſimul ſumptos. 13. Aliter ergo probanda eſt ſupradicta concluſio ſic.deus poteſt producere infinitum actu & ſimul,vel ſucceſsiuè & in potentia,ergo potentia dei eſt infinita,probatio antecedentis & conſequentię. Antecedens patet, quia deus poteſt facere quicquid non implicat contradictionem, vt patet ex ſupradictis, ſed infinitum eſſe actu & ſimul,vel ſaltem ſucceſsiuè & in potentia vel in ſpeciebus rerum, vel indiuiduis ſpecierum non implicat contradictionem, ergo &c.Minor patet de ſe quantum ad vltimum membrum, ſcilicet quòd proceſſus rerum in infinitum ſucceſsiuè & in potentia in indiuiduis ſpecierũ ſit poſsibilis, hoc enim ponunt omnes, & neceſſe eſt ponere cùm concedatur ab omnibus,quòd deus poſſet conſeruare mundum in infinitum ſicut eſt, & in hoc probata eſt tota minor cùm ſit diſiunctiua, & nihilominus oſtendetur in ſequentibus quid veritatis habeant reliqua duo membra. Conſequentia patet, ſi enim deus poteſt producere aliquid quod ſit infinitum actu & ſimul, patet quòd potentia eius eſt infinita, quia illa potentia eſt maior in vigore quę poteſt ſimul plura producere quàm illa quæ ſolum poteſt pauciora: ergo illa quæ poteſt infinita actu producere eſt in infinitum maior quacunque virtute creata, quæ non poteſt actu & ſimul niſi finita, ſi igitur potentia diuina ſe extendat ad hoc quòd poſsit producere infinita actu,& ſimul,patet quòd ipſa eſt ſimpliciter infinita. 14. Patet ergo conſequentia quantum ad primum articulum anteceden tis.patet etiam quantum ad ſecundum,ſcilicet quòd ſi deus poteſt facere infinita ſucceſsiuè & in potentia,quòd virtus eius eſt infinita:quia ſi proceſſus rerum in infinitum eſt poſsibilis, vel ergo erit ſecundum gradus ſpecie differentes, vel ſaltem ſecundũ numerum,ſed vtroque modo oportet quòd potentia dei ſit infinita,ergo &c.Probatio minoris quãtum ad duas eius partes:& primo quantum ad primam: ſi enim proceſſus creaturarum eſt poſſibilis in infinitum ſecundum diuerſos gradus ſpecificos, clarum eſt quòd potentia dei eſt infinita in vigore,quia quanto potentia poteſt in plura ſecundum ſpeciem, tanto oportet quòd ſit maior & virtuoſior,ſicut eſt aſcenſus in perfectione ſpecierum: ſi ergo proceſſus rerum ſecundum ſpeciem eſt poſsibilis in infinitum,ſequitur quòd potentia diuina ſit infinita, alioquin haberet ſtatum in producendo ſpecies, nec poſſet vltra perfectiorem producere: Si verò iſte proceſſus non ſit poſsibilis,ſed tantum ille qui eſt ſecundum numerum quem omnes concedunt, adhuc videtur idem ſequi,quia aliquid eſſe cauſam infinitorũ numero ſucceſsiuè poteſt eſſe dupliciter.Vno modo quòd aduenientibus poſterioribus priora recedant à ſua cauſalitate.Et ad hoc ſufficit potentia infinita duratione,dato q̃ non ſit infinita vigore. Pluralitas enim effectuum talium non arguit maiorem vigorem, ſed eundẽ permanentem: hoc enim modo ſol eſſet cauſa infinitorum ſucceſsiuè ſi motus ſemper duraret. Alio modo poteſt aliquid eſſe cauſa infinitorum ſucceſsiuè,ſic quòd aduenientibus poſterioribus priora maneant ſub ſua cauſalitate,& ſic poſſe in plura requirit maiorem vigorem,quàm poſſe in pauciora.Ex hoc ſic arguitur. illa virtus quæ poteſt in plura quotcunque datis,ſic quòd aduenientibus poſterioribus priora non recedant eſt infinita in vigore.Hęc patet,quia ſicut poſſe ſic in plura arguit maiorem vigorem ſic poſſe in plura quotcũque datis arguit maiorem virtutem quacunque finita data,& hæc neceſſario eſt infinita, ſed virtus vel potentia dei eſt huiuſmodi, ergo &c. 15. Contra tamen rationem iſtam inſtatur dupliciter.Primo quia iſta ratio vt videtur quibuſdam non probat quòd potentia diuina ſecundum rationem potentiæ ſit infinita ſimpliciter,ſed ſolum ſecundum quid,niſi ponatur quòd deus poſsit producere infinita ſecundum ſpeciem ſaltẽ in potentia & ſucceſsiuè,quod probant ſic. ſicut eſſentia non eſſet infinita ſimpliciter ſecundum rationem eſſentiæ,ſi eſſet determinata ad aliquam ſpeciem dato quòd eſſet infinitę intenſa in illa ſpecie,vt ſi poneremus calorem infinitè intenſum,ſic nulla potentia eſſet infinita ſimpliciter ſecundum rationem potentiæ, niſi poſsit in infinita obiecta non ſolum ſecundum numerũ, quia talia limitata ſunt ad ſpeciem, ſed oportet quòd ſint infinita ſecundum rationes ſpecificas. 16. Sed iſtud non valet.quod patet accipiendo contrarium medium eius quod aſſumunt ſic, ſicut ſe habet infinitas eſſentiæ diuinæ ad perfectiones abſolutas ſic ſe habet infinitas potentiæ ad infinitatem poſsibilium vt ipſimet accipiũt, ſed infinitas eſſentiæ diuinæ non requirit quòd includat infinitas perfectiones abſolutas ſecundum rationem ſpecificam differentes, immo perfectiones quæ ſunt in deo (illæ,ſcilicet quas ſimpliciter melius eſt habere quàm eis carere) ſunt finitæ multitudine,ſed ex hoc ſolo eſſentia diuina dicitur infinita, quia continet infinitè, vt ſic loquimur omnes perfectiones abſolutas poſsibiles,quamuis illæ ſint finitę ſecundum multitudinem, ergo ſimiliter infinitas potentiæ diuinæ non requirit quòd poſſit in infinita poſsibilia ſpecie differentia,ſed ſufficit quòd poſsit in omnia poſsibilia dato quòd ſint finita multitudine formali & ſpecifica,dum tamen poſsit in ea infinito modo, quod eſt tamẽ ſub ſingulis ſpeciebus multiplicabilibus, & non tantum ſub vna vt arguebatur,poteſt infinita producere ſucceſsiuè, ſic quòd aduenientibus poſterioribus priora non recedant à ſua cauſalitate. 17. Ex quo patet reſponſio ad rationẽ eorum, quia qua ratione deus poteſt producere infinita actu in aliqua ſpecie, eadẽ ratione &in quolibet multiplicabili:Propter quod ſicut cõtinet infinitè perfectionem vnius ſpeciei,ita & cuiuſlibet. non ſic autem eſſet de calore ſi eſſet infinitè intenſus, vel de eſſentia diuina ſi eſſet limitata & finita ad ſpeciem, quia ſolum contineret perfectionem vnius ſpeciei tantum: & iterum cùm deus vna ſimplici eſſentia contineat omnem perfectionem,& non ſecundum aliud ſi probatur infinitus in vna perfectione,probatur ſimpliciter infinitus in omni poſsibili. Ex hoc patet quòd prædicta inſtantia non valet. 18. Secundo poteſt ſic inſtari.infinitas effectus arguit infinitatem cauſæ ſolum proportionabiliter,ſed ponendo proceſſum rerum poſsibilem in infinitum ſucceſsiuè & in potentia,non ponitur in effectibus aliquid infinitum actu,ſed ſolum in potentia hoc modo (ſcilicet quòd datis quotcunque poſsibile eſt dare plura.)ergo vt videtur talis infinitas non arguit aliquã cauſam eſſe actu infinitam, ſed ſolum quòd data quacunque cauſa finita poſsibile eſt dare perfectiorem, nunquam tamen deuenietur ad aliquam infinitam. 19. Et dicendum quòd infinitas talis eſt ponenda in cauſa qualis poteſt concludi ex effectu,& non ſolum qualis eſt in effectu.In illo enim attenditur proportio inter cauſam & effectum, in hoc autem magis attenditur ſimilitudo quàm proportio,ex infinitate autem ſucceſsiua in effectibus qualem ponimus deo poſsibilem,ſequitur deum eſſe actu & ſimpliciter infinitæ potentiæ:quare &c. Aſſumptum declaratur,quia licet in accipiendis quotcunque datis poſsibile ſit dare plura,quę tamen ſi dentur non erunt infinita,nihilominus ſi in cauſis acceptis eſt dare aliquid cui nihil poſsit ęquari in virtute quantumque procedatur in accipiendo ſub ipſa,vna inpoſt aliã,neceſſario ipſa eſt actu infinita natura.E tidẽ eſſet in effectibus,ſi enim eſſet dare aliquam multitudinem actu ad quam non poſſet deueniri accipiendo numerum poſt numerum,neceſſario ipſa eſſet infinita,omne enim finitum tranſitur accepto aliquotiens aliquo finito.Cauſalitas autem virtutis diuinę non poteſt attingi quãtumcunque ponatur cauſalitas creata excreſcere in producedo multa.Propter quod neceſſario ſequitur quod ipſa ſit infinita.

20. A D primum argumentum dicendum quòd duplex eſt infinitum,ſcilicet priuatiuè quod natum eſt finiri,& nondum habet finem,ſicut motus cæli poteſt dici infinitus, & omnis motus citra terminum,& tale infinitum eſt poſsibile & imperfectũ, nec poteſt deo attribui,& de hoc procedit argumentum. Alio modo dicitur infinitũ negatiuè, quia caret omni limitatione quæ competit rebus creatis, & hoc modo perfectius eſt eſſe infinitum q̃ finitum,perfectior enim eſt negatio imperfectionis ſaltem ratione naturæ ſubtractę quàm ſit affirmatio:Et hoc modo infinitum competit deo. 21. Ad ſecundum dicendum eſt quòd potentia non exceditur à ſcientia, nec econuerſo cùm ſint idem, licet obiectum excedatur ab obiecto,vtriuſque tamen obiectũ eſt infinitum in potentia reſpectu actus ſucceſsiui, & in talibus vnum poteſt excedere alterum.

Vtrum deus poſsit facere aliquod infinitum actu. Quæſtio. II.

Thom.1.q.7.ar.3.& 4.

OCcaſione eius quod dictum eſt, Quæritur, vtrum deus poſsit facere aliquod infinitum actu.Et videtur quòd nõ,quia de ratione infiniti eſt quòd non poſsit pertranſiri neque à finito,neq; ab infinito,vt probatur.6.phyſi.ſed ſi infinitum eſſet productũ quodãmodo eſſet pertranſitum,ergo &c. 2. Item impoſsibile eſt effectum æquari ſuæ cauſæ ęquiuocè, ſed ſi deus produceret effectum infinitum ille adęquaretur ſuæ cauſæ æquiuocè(ſcilicet deo)quia infinito nihil eſt maius,non ſolum ſecundum quantitatem molis,ſed etiam ſecundum quantitatẽ virtutis,quia in magnitudine infinita non poteſt eſſe virtus finita,vt probatur.8.phy. ergo &c. 3. Item infinitum eſt cuius quantitatem accipiẽtibus ſemper eſt aliquid ſumere extra,vt dicitur.3.phyſi.ſed ſi infinitũ eſſet actu,nihil eius eſſet ſumere extra,ergo contra rationẽ infiniti eſt eſſe actu,& ſic idem quod prius. q.præcẽ. num.13.

4. IN

4. IN contrarium arguitur, quia deus potest sub qualibet specie producere aliquod indiuiduum, sed si sub qualibet specie figuræ esset producta aliqua figura illæ figurę essent actu infinitę, ergo &c. 5. Item deus potest facere quicquid non repugnat rationi rei, sed rationi quantitatis non repugnat infinitum, immo finitum & infinitum quantitati conueniunt, vt dicitur primo physicorum, ergo &c.

6. RESPONSIO. Quæstio ista non intelligitur de infinito secundum essentiam (vtrum deus possit aliquod tale infinitum producere) cùm constet omnem creaturam necessario limitari ad certum genus & ad certam speciem, intelligitur ergo de infinito secundū quantitatem, quod est duplex, scilicet secundum magnitudinem, & secundū multitudinem, sicut est duplex quantitas, cōtinua videlicet & discreta. Primo ergo videamus, vtrū repugnet naturæ rei creatæ infinitas secundum multitudinem: & secundo an repugnet ei infinitas secundū magnitudinem. Adhuc circa primum primo ponetur illud, quod est clarum, & ab omnibus concessum: & secundo inquiretur de eo quod est dubium.

7. QVANTVM ad primū sciendum est, ꝙ conceditur ab omnibus, ꝙ in ordinatis per se & essentialiter impossibile est dare multitudinem infinitam actu, cuius ratio est, quia si in ordinatis per se & essentialiter esset multitudo actu infinita in illa multitudine esset aliqua species virtutis vel perfectionis infinitæ, cōsequens est fallum, ergo & antecedens: falsitas cōsequentis patet, quia infinita perfectio non potest cōpetere nisi deo, cōsequentia probatur, quia in ordinatis essentialiter semper vnū est perfectius altero, nec est dare duo in æquali gradu perfectionis, necesse est ergo in tota multitudine ordinatorū essentialiter ꝙ vnū sit perfectius cæteris omnibus. cùm igitur in multitudine infinita sit perfectio infinita, oportet ꝙ similis sit in aliquo vno illius multitudinis. Alia autem sunt quæ ordinātur accidētaliter sicut indiuidua sub vna specie, & talia possunt produci dupliciter, successiuè, vel simul, si successiuè impossibile est ꝙ inchoādo ab vno, vel à quocunque, (dum tamen finitis) deueniatur aliquando ad multitudinem actu infinitam: cuius ratio est, quia de ratione infiniti est ꝙ quantacunque eius pars accipiatur, & quotiēscunque quòd sem per restet aliquid accipiendum. Propter quod contra rationē eius est, quòd in accipiendo partem post partem, ipsum sit vnquam actu acceptum. & quia illud non potest fieri, quod est contra rationem rei, ideo illo modo non possunt produci actu infinita, nec solum est hoc verum in rerum productione, sed etiam in earū cognitione, si enim deus cognosceret vnum post aliud, non cognosceret actu infinita. 8. Si verò indiuidua sub specie simul producantur sic dubium est, an deus possit infinita actu producere, puta infinitas animas, & est hic duplex modus dicēdi, vnus est quòd deus potest infinita producere actu. Quod probatur dupliciter. Primo sic, deus potest simul & actu tot producere quot potest producere in potentia successiuè, nisi natura rei requirat successionem. & hoc patet statim, quia vbi non est repugnantia ex parte rei non est defectus ex parte dei, si ergo natura rei non requirat successionem, sed patiatur simultatem, deus potest in talibus tot producere simul quot successiuè, sed natura animarum quæ possunt à deo produci, non requirit successionem, ergo deus potest tot animas simul producere quot potest producere successiuè, si autem essent tot productæ necessario essent infinitæ, ergo &c. Quod essent infinitæ patet, quia si essent finitæ tunc per productionem successiuam animarum transiretur illud quod esset actu productum (omne enim finitum transitur per cōtinuam acceptionem alicuius finiti) & sic deus non potuisset producere tot simul quot successiuè, cuius oppositū probatum est. 9. Secunda ratio talis est, deus potest simul tot animas producere quot possunt participare naturam animæ, hoc patet, quia non habent inter se oppositionem, nec successionis necessarium ordinem, sed si tot essent productæ necessario essent infinitæ, ergo deus potest animas infinitas actu producere. Minor probatur, si enim animæ sic productæ essent in numero finito vltra illum numerum deus non posset aliquam animam producere cùm ponatur quòd tot sunt productę quot possunt naturam animæ participare. Hoc tamen est absurdum, (scilicet quòd deus sit limitatus ad producendum certum numerum animarum vltra quem nullam posset producere) ergo oportet dicere ꝙ illæ essent infinitæ. Sic igitur dicunt isti quòd deus potest hoc modo producere infinita. Huius opinionis quæ est satis probabilis fuerūt Auicenna, agazel, & quidam alij: Et mihi ipsi visum est aliquando. 10. Alius modus est qui videtur probabilior, videlicet quòd deus non potest facere infinita actu, non propter impotentiam sui, sed propter repugnantiam rei: & ad probandū istam conclusionem primo ponentur rationes per quas aliqui eam probant, & videbitur quantum concludant, & deinde adducētur quædam aliæ rationes quæ videntur efficaciores. 11. Rationes per quas aliqui probant prædictam conclusionem sunt duæ. Prima talis est, quia oportet omnem multitudinem esse in aliqua specie multitudinis, species autem multitudinis sunt secundum species numerorum, nulla autem species numeri potest esse infinita, cum numerus sit multitudo mensurata per vnum, ergo impossibile est aliquam multitudinem esse actu infinitam. Secundo, quia omne creatum comprehenditur sub aliqua certa intentione creantis, sed infinita multitudo si esset non posset comprehēdi sub certa intentione, sicut nec sub certo numero, quare &c. 12. Sed istæ rationes parum concludunt, cùm enim primo dicitur quòd omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis, potest dici quòd multitudo, vel totum discretum non est aliquid vnum secundum rem, sed multa quorum quodlibet est aliquod indiuiduum alicuius speciei sub aliquo genere, & sic esset de infinitis hominibus si essent, nam quilibet eorum esset in specie humana, sed nunquid oportet ipsam multitudinem qua numeramus esse in aliqua specie sicut res numeratas? fortè diceret aliquis & probabiliter quòd non: quia licet vnitas generis, & speciei sit vnitas rationis, tamen vnitas supposīti vel indiuidui sub specie est vnitas rei, intellectus enim non facit singularitatem in rebus sicut vniuersalitatem, & ideo cum nulla multitudo sit vnum secundum rem, ipsa non est indiuiduum alicuius speciei, nec debeo quærere ipsius aliquā speciem. Adhuc multitudo nihil reale addit super res quę multæ dicuntur. sicut nec vnitas, vt prius dictum fuit, ad quid ergo ipsius multitudinis secūdum se oportet quærere aliquam speciem præter speciem rerum quæ multæ dicuntur, cùm ipsa multitudo nihil reale addit super ipsas? sed esto quòd oporteat, nam & numerorum dicimus esse diuersas species. Et ad id quod postea addis, ꝙ species multitudinis sunt secundum species numerorum. Potest dici quòd cùm multitudo sit in plus quàm numerus. (est enim de transeuntibus) non quicquid est de ratione numeri est de ratione multitudinis. Propter quod cum de ratione numeri sit esse mensurabile, vel numerabile, & ideo nulla species numeri posset esse infinita, tamen non oportet quòd hoc sit de ratione multitudinis quin possit aliqua species eius esse infinita. 13. Ad secundū dicendum quòd multitudo quantum ad illud quod importatur formaliter per ipsam non est aliquid creatum præter res ipsas quæ multæ dicuntur, quarum quælibet est aliquid creatū, & cadit sub certa intentione creantis, & non solum quælibet secundum se, sed omnes simul, nec propter hoc oportet eas esse in certo numero, cum illa quorum non est numerus certitudinaliter sciantur ab illo cuius scientiæ non est numerus, & ideo certitudinaliter intendi possunt. 14. Aliter potest ergo prædicta conclusio efficacius probari dupliciter. Primo sic, sicut infinito secundum magnitudinem non potest aliquid esse maius, sic infinito secundum multitudinem non potest esse plus, sed quocunque producto à deo potest aliquid esse plus, ergo infinitum actu non potest esse secundum multitudinem à deo actu productum. Maior patet, quia sicut se habet maius & minus ad magnitudinem, sic plus & minus ad multitudinē. Minor patet, productis enim quotcunque sub vna specie deus potest alia producere. Alioquin potentia eius esset exhausta, quod est inconueniens. 15. Ad hanc rationem respondetur quòd deus potest producto infinito secundum multitudinem adhuc plura producere, ita vt fiat additio illius quod de nouo producitur ad infinitum prius productum, nec tamen propter hoc erit aliquid plus infinito. 16. Quod declaratur sic, quamuis infinito secūdum quòd infinitum est non possit fieri additio, nihil tamen prohibet quin infinito ex ea parte qua non est infinitum fiat additio. Verbi gratia, si poneremus columnam infinitam secundum longitudinem, & non secundum latitudinem, secundum longitudinem nihil posset ei addi, sed secundum latitudinem posset: similiter. Si poneremus eam infinitā ex vno latere, (puta versus orientem) finitam verò ex alio latere, scilicet versus occidentem, ex parte occidentis posset ei fieri additio, quamuis non ex parte orientis, iuxta quem modum dicunt illi qui ponunt quòd motus potest esse ab æterno, quòd à parte antè nulla potuisset fieri additio, neque secundum extensionem, neque secundum multitudinem reuolutionum, cum ex illa parte motus fuisset infinitus, sed ex altera parte quæ nunc est posset fieri additio, & secundum extensionem motus, & secundum multitudinem reuolutionum, quia ex hac parte finitus esset, si autem poneremus corpus omniquaque infinitum nihil omnino posset ei addi, modo vt dicunt aliud est indiuiduum de toto continuo, & de toto discreto. Totum enim continuum vnum est simpliciter. Totum autem discretum non est vnum, sed plura (vt iam dictum fuit) continet enim plures partes quarum quælibet habet propriam actualitatem discretam ab actualitate alterius. Ob hoc igitur non potest fieri additio toti continuo, quin fiat toti per se & primo, partibus autem per accidens & ex consequenti: sed toti discreto possibile est fieri additionem cum secundum se nullam habet vnitatem, sed fit primo & per se additio parti, & per consequens toti, cùm igitur infinito secundū quòd infinitū non possit fieri additio, ideo corpori omniquaq; infinito nullo modo potest fieri additio, nec ratione totius, quia infinitū, nec ratione partiū,

quia partibus non fit additio niſi per additionem factã primo & per ſe ad totum. Infinito autẽ ſecundũ multitudinem ſemper poteſt fieri additio quia vel nõ eſt infinitũ omniquaque, ſed ex vna parte tãtũ ſicut eſſet de multitudine reuolutionũ cæli ſi motus fuiſſet ab æterno: vel dato q̃ eſſet infinitũ omniquaq; (cũ non eſſet ens nec vnũ ſimpliciter) ei non fieret per ſe additio, ſed partibus eius quarũ quælibet ſecundũ ſe eſt finita: & poteſt recipere additionẽ quæ redundat in totũ (licet per accidẽs) ſic igitur nihil prohibet infinitum ſecundũ multitudinẽ recipere additionẽ. Hæc tamen additio (vt dicunt) nõ facit aliquid plus, quia plus & minus dicuntur per comparationẽ ad cõmunẽ menſurã quam impoſsibile eſt dare infinito. Et ideo per talem additionẽ infinitum non efficitur maius, nec prius erat minus. 17. Sed iſtud nõ eſt bene dictũ, quia omne quod continet aliquid cum alio addito eſt plus illo, nec oppoſitũ eſt intelligibile cum implicet cõtradictionẽ, ſi ergo infinito ſecundum multitudinẽ poteſt fieri additio neceſſe eſt q̃ facta additione illud ſit plus primo. continet enim ipſum, & aliquid additũ & ita aliquid erit plus infinito, & quod dicitur quòd plus & minus dicuntur per comparationem ad cõmunẽ menſuram, concedatur, & ideo impoſsibile eſt illud attribuere infinito cui non cõpetit menſura, ad quod ex neceſsitate ſequitur q̃ vnum infinitum ſit plus vel minus altero. Hoc autem fit cum dicitur quòd infinito poteſt fieri additio vt demonſtratũ eſt, ergo illud eſt impoſsibile. 18. Quod etiam patet ex alio, quia ſicut infinitũ in potẽtia, quia habet rationẽ partis ſemper poteſt recipere additionem (immo neceſſario recipit additionem) eſt enim tale infinitum cuius ſemper eſt aliquid ſumere extra vt dicitur 3. phyſi. ſic infinitum in actu cum habeat rationem totius & accepti nunquã poteſt recipere additionem, eſt enim tale infinitum cuius quantitatẽ accipientibus nihil eſt ſumere extra, ſed quicquid ipſius eſt poſsibile, totum eſt acceptum, propter quod ſi ſit aliquid infinitum actu nullo modo poteſt ſibi fieri additio, neque ſecundum ſe, neque ſecũdum partẽ, quia & ſi parti per ſe ſumptę poſſet aliquid addi (quia præter ipſam ſemper eſt aliud ſumere) tamen parti ſumptę in toto infinito actu nihil penitus poteſt addi, quia præter ipſam cum aliis ſumptis non eſt poſsibile aliquid aliud ſumi. 19. Secunda ratio talis eſt, totum æquari parti implicat contradictionem cum omne totum ſit maius ſua parte, & hoc ſit de primis principiis, ſed hoc ſequeretur ſi eſſet dare multitudinem actu infinitã, ergo &c. Probatio minoris. binarius eſt pars ternarij, vel quaternarij, ſed in multitudine infinita tot eſſent quaternarij quot binarij, ſcilicet vtrobique infiniti, ergo ibi pars æquaretur toti, & totum parti quod eſt impoſsibile, vt dictum eſt, quare &c. 20. Ad hoc reſpondetur per modum qui dictus eſt prius, ſcilicet q̃ in multitudine infinita binarij non æquantur quaternariis, nec tamẽ ſunt plures, vel pauciores hi quàm illi, quia inæqualitas plus & minus habent ſolum locum in illis quibus eſt communis menſura. Accipiendo ergo de multitudine infinita quemcunque binarium & quaternarium, Maior eſt quaternarius binario ſicut totum maius eſt ſua parte, ſed accipiendo totam multitudinem non ſunt plures binarij quàm ternari, nec pauciores nec æquales, quia non habent communem menſuram.

21. Iſtud non valet, quia illud quod dicitur de communi menſura falſum eſt (vt deductum fuit) tum quia ſicut ſe habet pars ad partem ſic totum ad totum, ſi ergo infinita multitudine quaternarius aliquis, maior eſt binario, & plures ſint binarij in quaternario, neceſſe eſt quòd infinitum conſtans ex quaternariis ſit plus infinito conſtante ex binariis, & quòd in eodẽ infinito ſint plures binarij quaternariis, ſic igitur patet primũ ſcilicet quòd non eſt poſsibile aliquid eſſe actu infinitum ſecundum multitudinem.

22. QVANTVM ad ſecundum ſcilicet vtrum deus poſſet facere aliquid actu infinitum ſecundũ magnitudinem, tenetur communiter q̃ non. Hoc autem probant. aliqui ſic corpus ſumitur dupliciter. naturaliter & matemathicè. Naturaliter prout dicit compoſitum ex materia & forma naturali cum accidentibus concomitantibus. matemathicè prout dicit ſolã quantitatem tripliciter dimenſionatã, q̃ autem corpus ſumptum naturaliter nõ poſsit eſſe actu infinitum probatur ſic. omnis determinata forma neceſſario requirit determinata accidentia, ſed omne corpus naturale habet neceſſario determinatam formã, ergo omne corpus naturale requirit neceſſario determinata accidentia, ſed inter accidentia numeratur quãtitas, ergo omne corpus naturale neceſſario habet determinatã quantitatẽ, impoſsibile eſt ergo q̃ habeat infinitam. Idẽ probatur ſecundo de corpore mathe. quia in corpore matemathico ſunt idem penitus quantitas, & eſſentia, ſi ergo corpus matemathicum eſſet infinitum, ſecundum quantitatem ſequeretur quòd eſſet infinitum ſecundum eſſentiam. Hoc autem eſt impoſsibile quia nihil poteſt eſſe tale præter deũ, quare &c. Item impoſsibile eſt eſſe corpus matemathicum abſque figura, quia figura forma eſt quantitatis, ſed omne figuratum neceſſario eſt finitum, quia figura eſt quæ termino, vel terminis clauditur, ergo omne quantum neceſſario eſt finitum.

23. Quicquid ſit de concluſione, rationes tamen iſtæ non valent, quod enim primo dicitur quòd determinata forma neceſſario requirit determinata accidentia, diſtinguendum eſt de determinatione, eſt enim quædam determinatio ad certum genus & ad ſpeciem, & hanc determinationem in accidentibus requirit omnis forma naturalis, forma enim corui requirit nigredinem, & forma cygni albedinem, & hoc modo quãtitas etiam infinita eſt accidens determinatum ad certum genus, & ad certam ſpeciem. Alia eſt determinatio intra genus & ſpeciem quæ attenditur ſecundum intenſum & remiſſum in qualitatibus, vel ſecundum extenſionem in quantitatibus, & hoc modo calor ſi eſſet infinitè intenſus non eſſet determinatus, & quantitas ſi eſſet infinitè extenſa nõ eſſet determinata, & talis indeterminatio fortè non eſt poſsibilis in qualitatibus propter rationem quæ facta fuit ſupra, q. 9. diſtinct. 17. in illa quæſtione. vtrum charitas poſsit augeri in infinitum, immo quælibet qualitas determinata eſt ad ſupremum & infimum gradum intentionis & remiſsionis ſibi poſsibilem, propter quod omnis qualitas in quacunque re ſit habet hanc determinationem, ſed quantitas non habet talem determinationem, neque in maius, neque in minus vt ibidem dictum fuit, nec eam requirit omnis forma naturalis (maximè forma corporis ſimplicis & homogenei, vt forma aëris) nõ enim videtur requirere tantam quantitatem determinatè quin poſsit indifferenter eſſe ſub quantacunque, etiam ſi eſſet infinita, nec video repugnãtiam aliquam ex parte talis formæ. 24. Secunda etiam ratio non valet, quia infinitas eſſentiæ quæ includit perfectiones omnium generum repugnat creaturæ, & conuenit ſoli deo, & hanc infinitatem eſſentiæ non haberet quantitas infinita, ſed ſolum haberet infinitatem extenſionis intra genus ſuum, quæ non eſt infinitas eſſentiæ quæ ſoli deo attribuitur, & ab omni creatura negatur. propter quod itur in æquiuoco de infinitate eſſentiæ intra genus & extra. 25. Tertia ratio minus valet, quia figura non eſt forma eſſentialis & intrinſeca quantitatis. Alioquin quantitas eſſet compoſita ex aliquo tanquam materia, & ex figura tanquam forma, ſed eſt forma accidentalis & extrinſeca, pertinet enim ad aliud genus, ſcilicet ad genus qualitatis, quælibet autem res poteſt priuari omni tali forma ſaltem virtute diuina. 26. Aliter poteſt probari eadem concluſio ſic, in omni natura habente gradus, ſupremum & infimum ſibi inuicem correſpondent, ita quòd ſi eſſet poſsibile dare vnum & reliquum, ſi non, non, ſed in quantitate non eſt poſsibile dare infimum vel minimum quo non poſsit minus dari, ergo in ea non eſt poſsibile dare ſupremum vel maximum, quo non poſsit maius dari, ſed ſi eſſet poſsibile quòd quantum eſſet actu infinitum non poſſet dari maius illo: ergo &c.

27. Et ſi dicatur quòd in numeris eſt dare infimum, ſcilicet, dualitatem, & non ſupremum: & ita non videtur quòd hæc adinuicem ſibi correſpondeant. Dicẽdum quòd non valet. primo, quia numerus ſecundum ſe non eſt aliqua natura, vt dictum fuit prius, diſtinct 27. Nos autem agimus de natura rei in ſe habente gradus. Secundo, quia dato quòd numerus eſſet ſecundum ſe aliqua natura, tamen gradus in numeris non attenduntur ſecundũ eandem naturam ſpecificam, ſed ſecundum diuerſas. Nos autem loquimur de gradibus in eadem natura ſpecifica: propter quod inſtantia non eſt ad propoſitum. Prima tamen reſponſio melior eſt.

28. AD primam rationem in oppoſitum dicendum, quòd ſub qualibet ſpecie figurarum diuiſim accepta poteſt deus producere aliquod indiuiduum, ſed ſub omnibus ſpeciebus coniunctim acceptis non, quia ſpecies figurarum procedunt ſicut ſpecies numerorum, vt trigonum, tetragonum, & ſic de aliis: ſpecies autem numerorum non poſſunt ſimul omnes accipi, cùm cauſentur ex diuiſione continui quæ procedit in infinitum ſucceſsiuè & in potentia tantum. 29. Ad aliud dicendum, quòd rationi quantitatis non repugnat finitum, & infinitum appoſitione, & diuiſione ſucceſsiuè, & in potẽtia modo quo determinat philoſophus 3. phyſi. ſed infinitum actu repugnat, non quãtitati, ſed cuilibet entitati creatæ, propter quod nullo modo eſt producibile.

30. RATIONES ante oppoſitum concedantur ratione concluſionis. 31. Secunda tamen ratio quæ videtur probare quòd non poſsit eſſe aliquod corpus infinitum ſecundum magnitudinem non concludit. minor enim eſt falſa, infinitum enim ſecundum magnitudinem non æquaretur deo ſecundum virtutem, tum quia in magnitudine infinita non oportet eſſe virtutem infinitam intenſione, ſed ſolum extenſione, & hoc ſolum quantum ad illas formas quæ extenduntur extenſione ſubiecti, quamuis Ariſtoteles inſufficienter ſentiat contrariũ. 8. phy. tum etiam quia ſi eſſet infinita intenſione hoc eſſet intra certum genus & non ſecundum perfectionem omnis generis, propter quod non æquaretur perfectionĩ diuinæ.

Vtrum

Vtrum omnipotentia posit communicari creaturæ. Quæstio Tertia.

DEinde quæritur, vtrum omnipotentia posit communicari creaturæ. Et videtur quòd sic, quia ad plura se extendit scientia quàm potentia (deus enim aliqua scit quæ non potest puta mala) sed omnis scientia potest communicari creaturæ. Et videtur fuisse communicata animæ Christi: ergo & omnipotentia potest communicari.

2. IN contrarium arguitur quasi ex simili, quia animæ Christi communicatum fuit quicquid ei potuit communicari, sed omnipotentia non fuit ei communicata, vt dicitur. 3. lib. ergo omnipotentia non est cõmunicabilis creaturæ.

d.41. 3. RESPONSIO. Absolutè dicendum est quòd omnipotentia non potest creaturæ communicari, quod patet primo, quia virtus quæ innititur alteri, & ab ea dependet nõ potest habere rationem omnipotentiæ, in hoc enim quod innititur alteri potentiæ, & ab ea dependet deficit ab omnipotẽtia: omnipotẽtia enim non est quæ deficere potest, quod autem alteri innititur, & ab eo dependet, deficere potest per subtractionẽ influentiæ eius. Omnis autem virtus communicabilis creaturæ innititur alteri virtuti saltem diuinæ, & ab ea dependet: ergo non potest habere rationem omnipotentiæ. Secundo patet idem sic, omnipotẽtia se extendit ad producendum omne possibile, sed nulla virtus creaturę potest se extendere ad producendum omne possibile, Alioquin cùm omnis creatura sit de numero possibilium (solus enim deus est necesse esse) sequeretur quòd creatura posset super se ipsam in producendo se, quod est impossibile, vt dicitur primo de trini. quare &c.

4. AD argumentum in oppositum dicẽdum quòd minor est falsa: scientia enim animæ Christi non æquiparatur scientiæ dei, nec quo ad limpiditatem sciendi, nec quo ad multitudinem scitorum (saltem illorum quæ pertinent ad scientiam simplicis intelligentiæ) dato etiam quòd omnis scientia quo ad numerum scitorum esset communicabilis, non tamen omnipotentia, quia scientia habetur per solam præsentiam scibilis ad scientem (siue secũdum se siue secundum aliquid ipsum repręsentans) nullum autem inconueniens est intellectui beato videnti diuinam essentiam repræsententur in ea omnia creata, & creabilia, & ideo non omnino videtur impossibile quin intellectus creatus habeat scientiã omnium, sed potentia dicit excessum super possibile, & omnipotentia super omne possibile, & ideo nihil possibile (qualis est omnis creatura) potest habere omnipotentiam: Alioquin excederet seipsam.

Confer cũ iis quæ dicturus est. 3d. 14 q. 3. 4. & 5 & 4. d. 49.

Quæstio Quarta.

Vtrum deus agat ex necessitate naturæ.

Thom. 1. q. 19. ar. 3.

DOnsequenter quęritur de modo actionis diuinæ. Et primo, vtrũ deus agat ex necessitate naturæ. Et videtur ꝙ sic, quia illud quod in agendo sic est determinatũ ꝙ nõ potest non agere videtur agere ex necessitate naturæ, quia potestates rationales sunt ad oppositа, naturales verò non, sed deus est sic determinatus ad agendum quod agit ꝙ non potest illud non agere, ergo &c. Maior patet, sed minor probatur, quia deus producit res per voluntatem, sed deus de necessitate vult quicquid vult, nec potest nõ velle, quare &c. Minor huius prosyllogismi adhuc probatur, quia si illa quæ deus vult non vellet de necessitate, sed posset ea non velle, sequeretur quòd volũtas eius posset esse indifferens ad velle & nolle. Hoc autẽ est incõueniẽs, quia tunc oporteret ꝙ determinaretur ab alio, & etiã quòd actus eius differret realiter ab ipsa, quare &c. 2. Item Dionysius. 2. cap. de di. no. assimilat diuinam actionem illuminationi dicens, ꝙ sicut sol non ratiocinans neque eligens radios suos diffundit, sic diuina voluntas se diffundit in omnia entia, sed agere sine ratiocinatione & electiõe est agere ex necessitate naturæ, ergo &c.

3. SED contra, illud quod agit ex necessitate naturæ statim cum est producit effectum suum, nisi sua virtus sit imperfecta, vel sua actio successiua, sed virtus diuina est ab æterno perfecta. Actio autem qua producit res est nubita, & non successiua, ergo si deus ageret ex necessitate naturæ, ab æterno produxisset res, quod falsum est.

4. RESPONSIO. Deum agere ex necessitate naturę potest dupliciter intelligi secũdum duo in quibus differt agens naturale ab agente per artem seu à proposito, vnum est quod agens per artem præcognoscit quod agit, naturale verò non. Aliud est quòd agens per naturam quantũ est de se non potest non agere, agens verò per artem, siue à proposito agit liberè, & potest non agere. Si ergo intelligatur quæstio quo ad primum modum, scilicet an deus producat res ex necessitate naturæ, sic quòd natura eius sit principium producendi res secundũ se non vt præcognoscens eas, sic dicendũ est quòd non, immo quicquid producit præcognoscit, & eius præcognitio per se prę exigitur ad productionẽ creaturarum. Et quia illud fuit sufficienter probatum prius di. 35. Ideo ad præsens nihil plus dicetur de hoc. 5. Si autẽ quæstio intelligatur quo ad secundum modũ, scilicet, vtrum deus producat res ex necessitate naturę non quidẽ absque præcognitione & volitione, sed quia vult ex necessitate eas producere, nec potest non velle producere. Hoc modo posuerunt aliqui philosophi deum producere res ex necessitate naturæ, quia quicquid vult, vult de necessitate absoluta non solum bonitatem suam, sed alia propter ipsam. 6. Istud autem non videtur verum, nec est fidei consonum, quia si deus vult de necessitate alia à se, aut vult ea tanquam finem, aut propter alium finẽ, non potest dici quòd velit ea tanquam finem, quia sicut dei potentia est primum principium omnium entium, sic diuina bonitas est omnium finis, vt patebit lib. 2. Item nec vult ea de necessitate propter bonitatem suam, cuius ratio est, quia volentem aliquem finẽ non est necesse velle illa sine quibus ille finis potest haberi, & habitus conseruari, sed sine rebus causatis diuina bonitas perfectissimè, & plenissimè habetur, & habita conseruatur, creaturæ enim solũ sunt manifestatiuę condecentiæ bonitatis diuinæ: ergo deum volentem bonitatem suam non est necesse velle alia propter ipsam, sed liberè vult, & potest ea non velle. d. 1. 4. 6.

7. AD primum argumentum dicendũ per interemptionem minoris, tam syllogismi principalis, quàm prosyllogismi, quia deus potest non facere & non velle quod vult, ita quòd volũtas sua est indifferens ad velle & nolle quodcunque aliud à se, nisi ꝙ distinguendum est de indifferentia, quia aliquid potest esse indifferens ad aliqua dupliciter. Vno modo sic, quod non est in actu alicuius eorum, sed est merè in potentia cõtingenter ad vtrunque, vt sortes stans est merè in potentia ad sedendum vel currendum. Alio modo aliquid est indifferẽs ad plura sic, quòd est sub vno eorum, sed quia sibi secundum se & absolutè considerato non repugnat oppositum, ideo dicitur secundum se indifferens ad vtrunque, & istud potest esse dupliciter. Vno modo sicut subiectũ ad actus oppositos realiter ab ipso differentes, sicut sortes est indifferens de se ad sedere vel currere, dato quòd actu sit sub altero eorum, & hoc modo voluntas diuina non est indifferens ad velle & nolle cùm ipla sit realiter suus * actus. Alio modo est aliquid indifferẽs ad plura non per modũ subiecti ad actus sibi inherentes, sed per modum potentiæ respectu obiectorum in quę potest per actum suum tendere vel non tendere quantum est de se, licet actu tendat in vnum eorum determinatè, & hoc modo voluntas diuina, & suum velle quod est idem cum ea est indifferens ad omnia volita creata. Et quod dicitur contra hoc, quia illud quod est indifferens ad plura indiget determinari per aliud, & si est indifferens ad plures actus, differt realiter ab vtroque: Dicendum quòd illud quod est indifferẽs ad plura quorum neutrum habet, indiget determinari ad alterum, sed si habeat alterum ipsorum actu si tamen indifferens sit per modũ subiecti ad actus differentes à subiecto, licet tale non indigeat determinari, quia iam alterum habet determinate, tamen tale habet causam inherẽtiæ illius actus differentis, Si verò indifferens sit ad plura quorum vnum actu habetur, sed non repugnat ei secundum se & absolutè oppositũ, nec est indifferentia per modum subiecti ad actus inherentes, sed per modum potentiæ, vel actus ad diuersa obiecta, tale non indiget determinari, quia iam determinatum est, nec habet causam alicuius sibi inherentis, quia nihil sibi inhæret, & talis est indifferentia voluntatis diuinæ ad diuersa volita, quia ab ęterno vult vnum determinatè, & liberè, propter quod oppositũ non repugnat, nec est indifferentia voluntatis ad actus differentes sibi inhærentes, vt subiecto: sed est indifferentia potentiæ & actus indifferentis ab ea ad diuersa obiecta, & ideo nõ indiget determinari ab alio, nec habet causam alicuius sibi inhærentis. 8. Ad secũdum dicendũ, quòd non est intentio Dionysij assimilare diuinã actionem illuminationi quantum ad necessitatem, sed quãtum ad vniuersalitatem: vnde ly sic non reduplicat illud quod dixerat, non ratiocinans, neque eligens, sed assimilat in hoc quòd bonitas dei diffundit seipsam, quia ipsa tendit in omnia, sicut lux solis in omnia sensibilia sibi supposita, ideo non valet.

* alias finis.

Quæstio Quinta.

Vtrum deus agat ex necessitate iustitiæ.

Thom. 1. q. 21. ar. 1.

POſtea quęritur, vtrum deus agat ex neceſsitate iuſtitię. Et videtur quòd ſic, quia vt dicitur primę. Thimo. 2. deus ſeipſum negare nō poteſt, ſed ſeipſum negaret ſi ſecundum iuſtitiam non ageret cum ipſe ſit iuſtitia, ergo ſolum poteſt agere quod iuſtum eſt.

2. IN contrarium eſt, quia ſi deus ageret ex neceſsitate iuſtitiæ non poſſet gratis ex miſericordia alicui condonare totam pœnam ei debitam. Hoc autem eſt inconueniens, ergo &c.

3. RESPONSIO. Deum agere ex neceſsitate iuſtitiæ poteſt dupliciter intelligi. Vno modo quòd nihil poſsit fieri quin ſi factum eſſet iuſtum eſſet, vel poteſt intelligi quòd ex iuſtitia ſua ſic determinetur ad aliquid faciēdum quòd non poſsit illud omittere, vel facere oppoſitum. Si primo modo adhuc diſtinguendū eſt de iuſtitia, quia vel ſumitur large pro condecentia, & iuſtū pro eo quod decet, vel ſtricte prout reſpicit debitum obligationis. Si primo modo ſic deus operatur ex neceſsitate iuſtitiæ, quia nihil poteſt facere quin ſi faceret, eſſet iuſtum (hoc eſt condecens) Cuius ratio eſt quia illud quòd fit ſecūdum conuenientiam finis ad quē eſt, fit iuſte (id eſt, decenter) ſed quicquid deus poteſt facere ſi fieret, ſecundum quod fieret congruit bonitati diuinæ ad quam ordinaretur vt ad finem, nam bonitas diuina eſt regula omniū quæ deus agit ſicut in omnibus operabilibus finis eſt principium (vt dicitur. 2. phy.) ergo quicquid deus poteſt facere ſi fieret iuſtum eſſet, hoc eſt condecens. Si vero iuſtitia accipiatur ſtrictè prout includit debitum obligationis, ſic deus nihil agit ex neceſsitate iuſtitiæ, quia in deo nulla eſt obligatio ad creaturas, neque ad producendum eas (vt eſſent) neque ad conſeruandum eas

4. Si autem quæſtio intelligatur ſecundo modo ſcilicet quòd deus ex iuſtitia ſic determinetur ad aliquid faciendum quòd non poſsit illud omittere, vel facere oppoſitum, ſic dicendum eſt quòd deus non operatur ex neceſsitate iuſtitiæ, quia vt prius viſum eſt vel iuſtitia accipitur ſtrictè prout includit debitum obligationis, & ſic cōſtat quod deus nō determinatur ex iuſtitia ad aliquid faciendum, immo nihil facit hoc modo iuſtum, quia non eſt obligatus ad aliquid faciendum. Vel accipitur iuſtitia pro condecentia, & iuſtum pro eo quod decet, & ſic quicquid deus poteſt facere ſi fieret eſſet iuſtum (hoc eſt condecens) tamen ex iuſtitia ſic accepta non neceſsitatur ad aliquid faciendum quin poſsit illud omittere. Cuius ratio eſt quia iſta decentia attenditur ex cōuenientia rei ad ſuum finem vt dictum eſt, ſed deus volendo bonitatem ſuam non neceſſario vult alia quæ ordinantur ad ipſam tāquā ad finem vt probatum fuit ſupra, ergo decentia rei ad finem non neceſsitat deum ad aliquid volendum, vel faciendum, quin poſsit illud nolle & omittere. Similiter pro parte reſpondē dum eſt ad illud vtrum deus poſsit facere quæ non facit, vel quæ non vult, quia deus nihil poteſt facere quin ſi faceret, eſſet ab eo factum & volitum, deus tamen poteſt facere multo plura quàm ſint illa quæ facit aut quæ vult facere, & intelligo illud de potentia abſoluta qua deus poteſt facere quęcunque contradictionem non implicant.

Th.1.q. 26.ar.5.

5. AD argumentum in oppoſitum dicendum quòd quicquid deus facit totum facit ſecundum iuſtitiam, quæ eſt quędam condecentia, & hoc modo iuſtus eſt, quia non facit niſi quod condecet, & ſic ſeipſum non negat, ſed nihil facit ſecundum iuſtitiam quæ importat debitum obligationis, quia vt ſic iuſtus non eſt, eo quòd nulli eſt obligatus, neutro ergo modo neceſsitatur ad agēdum ſecundum iuſtitiam.

Sententia literæ magiſtri in generali & ſpeciali. Diſtin. XLIIII.

VNc reſtat. Superius determinauit magiſter errorem limitātiuum potentiam diuinam quantum ad facienda. Hic excludit errorem eorum quantum ad qualitatem faciendorum. Et diuiditur in tres. Primo excludit errorem ponentium ꝙ deus non poteſt facere meliora quàm facit. Secundo determinat vtrum meliori modo poſsit facere quàm facit. Tertio determinat ſiue remouet quendam aliū errorem incidentem. Secunda ibi. poſt hæc ſciendum. Tertia ibi. præterea ſolet quæri. Prima diuiditur in duas. Primo ponit rationem errorum. Secundo obiicit in contrarium pro veritate. Secunda ibi, verum hoc habemus ab eis. Et hæc eſt diuiſio & ſcientia lectionis in generali. 2. In ſpeciali vero ſic procedit, & proponit primo quòd quibuſdam videtur deum non poſſe facere res meliores quàm facit, quia ſi poſſet, & non faceret, inuidus eſſet. Et videtur argumentū ſequi, quia ſupra arguit Aug. de deo patre quòd ſi potuit generare filium ſibi æqualem & non generauit inuidus fuit. Et magiſter reſpondet quòd non eſt ſimilis ratio vel argumentatio. filius enim eſt de ſubſtantia patris, non autē creatura. Poſtea probat ꝙ deus poſsit facere res meliores quàm ſunt, quia ſi nō poteſt, aut ideo eſt, quia creatura eſt ſum me bona (quod falſum eſt) quia ſic creatura creatori æquaretur, aut quia creatura non eſt capax talis bonitatis, & hoc nō obſtat, quia poteſt ei maiorem capacitatē dare, & ita poteſt meliora facere quàm facit. Poſtea quærit, vtrum deus poſsit meliori modo facere quæ facit: & dicit ꝙ ſi modus ad ſapientiam referatur, non poteſt deus meliori modo facere, ſi verò modus faciendi ad rem ipſam referatur, maiori & æquè bono modo & minus bono modo poteſt deus facere res. Poſtea quærit, vtrum deus poſsit quicquid potuit: & oſtendit quòd non, quia potuit incarnari & naſci, modo autem non poteſt. Et reſpondet quòd ſicut omnem ſcientiam quam habuit habet modo, non tamen eodem modo reſpectu rerum ſcitarum, propter earum variationem, ita omnem potentiam quam habuit, habet modo, non tamen poſsibile eodem modo ſe habet. Vnde potentia dei ſemper ſe extendit ad aſſumptionem, tamē quod ſemel aſſumptum eſt, non poteſt iterum de nouo aſſumere, ſed per eandem potentiā per quam potuit incarnari poteſt modo incarnatus fuiſſe, &c.

Quæſtio Prima.

Vtrum deus potuerit facere aliquam vnam & eandem creaturam meliorem quàm fecerit.

Thom.1.q.25.ar.6.

CIrca diſtinctionem iſtam quærūtur tria. Primum eſt, vtrum deus potuerit facere aliquam vnam & eandem creaturam meliorem quàm fecerit. Secundum eſt, vtrum data quacūque creatura deus poſsit facere aliam perfectiorem ſecundū ſpeciem (ita vt non ſit ſtatus in perfectionibus ſpecificis, ſed fit proceſſus in infinitum.) Tertiū eſt, vtrum deus poſsit facere vniuerſum melius quā fecerit. Ad primum ſic proceditur. Et arguitur quòd deus non potuerit facere vnam & eandem creaturam ſecundum numerū meliorem quàm fecerit, quia effectus qui producitur ab aliqua cauſa ſecundū totam virtutē cauſæ non poteſt ab ipſa meliorari, ſed quælibet creatura producitur à deo ſecundum totam ſuam virtutem, nam ſecundū [illegible] produci non poteſt (cùm partem non habeat) ergo &c. 2. Item quod eſt optimum meliorari non poteſt, ſed quæ deus facit ſunt optima Gen.1. Vidit deus cuncta quæ fecerat, & erant valdè bona: ergo &c.

3. IN cōtrariū eſt, quia quicquid poteſt natura, poteſt & deus, & adhuc amplius ⁊, ſed opere naturæ res meliorantur ſicut homo de pueritia mutatur in melius, ſcilicet in iuuentutem: ergo &c.

4. RESPONSIO. Dicendum ꝙ cùm ſit duplex bonitas rei, ſicut eſt duplex entitas, ſcilicet eſſentialis & accidentalis, loquendo de bonitate accidentali deus poteſt facere multas creaturas meliores q̄ ſint. Cuius ratio eſt, quia deus poteſt facere quodcunque, quod non repugnat naturæ rei, ſed multis rebus non repugnat habere plures perfectiones accidētales quàm habeant, iſtas etiā quas habent poſſunt habere intenſiori modo: ergo deus poteſt multas creaturas meliorare accidentaliter. 5. Si autem loquamur de bonitate eſſentiali, aut loquimur de creatura propriè dicta, quæ eſt ſubſtantia completa per ſe ſumpta, aut de creatura largè ſumpta quæ includit omnem naturam creatā, ſiue ſit ſubſtantia, ſiue ſit accidens. Primo modo accipiendo creaturā .ſ. pro ſubſtantia cōpleta, & per ſe ſubſiſtente: Dicendum ꝙ talis non poteſt meliorari quantū ad bonitatem eſſentialem & intrinſecam, quod patet, quia ſi deus poſſet facere aliquā creaturam melioré q̄ ſit quātū ad bonitatē eſſentialem, hoc eſſet vel addēdo nouam perfectionē, aut intēdendo prę exiſtentem, non addendo nouam perfectionē, quia ſicut dicitur. 8. meta. ſpecies rerū ſunt ſicut numeri, in quibus addita vel ſubſtracta vnitate mutatur ſpecies, ſic addita vel ſubſtracta quacūque perfectione eſſentiali à re variatur neceſſario ſpecies rei, nec melioratur res prę exiſtens, ſed fit noua res & prę exiſtēs corrūpitur. Vnde ſicut nō poteſt fieri ꝙ ternarius manens ternarius habeat plures vel pauciores vnitates q̄ tres, ſic nō poteſt fieri ꝙ res aliqua manens eadē habeat ſucceſſiuè plures vel pauciores perfectiones eſſentiales, igitur nulla ſubſtantia poteſt meliorari per additionem nouæ formæ, vel perfectionis eſſentialis. Item nec per intenſionem perfectionis prę exiſtentis, quia formæ ſubſtantiales non poſſunt intendi, vel remitti, vt dictum fuit ſupra, diſtinctione decimaſeptima. (Alioquin ad has poſſet eſſe motus) quod negat philoſophus. 5. phyſi. q.5.

6. Si verò accipiatur creatura largè pro omni re creata naturaliter: tunc aliqua creatura poteſt meliorari eſſentialiter, ſcilicet omnis forma quæ ſuſcipit magis & minus, quia poteſt deduci de gradu imperfectiori ad perfectiorem, & hi gradus attenduntur ſecundum eſſentiam ipſius formæ, vt patuit ſupra cùm ageretur de charitate. d.17.q.5.

7. AD

7. AD primum argumentum dicendum quòd effectus qui producitur ex aliqua causa secundum eius totam virtutē non potest ab ea meliorari si agat ex necessitate naturæ, nisi fortè melioratio proueniret ex melioratione subiecti, sed si omnino agat liberè & non ex necessitate potest effectum suum meliorare, quia non oportuit quòd à principio produceret ipsum secundum summum perfectionis sibi possibilis, talis autem causa est deus, quia non agit ex necessitate, sed liberè. 8. Ad secundum dicendum, quòd vnaquęque res facta à deo bona est secundum se, non autem optima, immo meliorari potest, sed omnia simul dicuntur optima in comparatione ad vniuersum quod constituunt, talia enim producta sunt, sicut optimè cōgruebat vniuerso quod deus volebat producere: & ex ipsis cōstituere, sic enim optimi est optima producere secundū Dionysium: & nihilominus deus potuit producere omnia meliora ad constitutionem melioris vniuersi si sic ordinasset.

Quæstio Secunda.

Vtrum data quacunque creatura deus possit facere aliam perfectiorem secundum speciem, ita vt non sit status in perfectionibus specificis, sed sit processus in infinitum.

Thom. ubi supra.

AD secundum sic proceditur, Et videtur quòd deus possit facere quacunque specie data perfectiorem, quia res procedunt à deo sicut numeri ab vnitate (secundum Dionysium) sed ab vnitate procedunt numeri in infinitum, ita quòd data quantacūque specie numeri adhuc potest maior dari, ergo similiter res procedunt sic à deo quòd data quacunque specie, quantuncunque perfecta, adhuc poterit perfectior inueniri, & sic semper: igitur deus potest facere creaturā meliorem quàm fecerit procedendo in infinitum. 2. Item deus potest facere omne illud quod non implicat contradictionem, sed infinitas species esse (saltē in potentia & successiuè) non implicat contradictionē, sicut dictū fuit prius de speciebus figurarū, ergo &c.

d.43.q.2. nu.28. 3. IN contrarium arguitur, quia deus fecit aliquam rem qua nulla potest esse vilior, vel inferior (vt est materia prima) ergo fecit aliquam aliam qua nulla potest esse nobilior, vel superior, non potest ergo facere aliquam meliorem quàm illa sit.

4. RESPONSIO. Circa quæstionē istam duplex est opinio. Vna quorundam dicentium quòd talis processus in infinitū est possibilis, non sic quod fit quandoque deuentum ad infinitas species actu, sed quia nunquam est dare ita perfectam quin possibile sit dare perfectiorem. 5. Cōfirmatur hæc opinio. Primo, quia potētia dei est infinita, non solum vt essentia, sed vt potentia: sed non esset infinita vt potētia, nisi posset producere infinita secundū perfectiones specificas, ergo &c. Maior conceditur ab omnibus, minor probatur, quia potentia vt potentia includit respectum ad obiectū possibile, & ideo non est infinita sub ratione potentiæ, nisi possit in infinita obiecta, nec sufficit quòd illa sint infinita secundū multitudinē numeralem, quia sicut essentia non esset infinita simpliciter secundū rationem essentiæ, si esset determinata ad aliquā speciem, dato ꝙ esset infinitè intensa in illa specie (vt si poneremus calorem infinitè intensum) sic nulla potentia est infinita simpliciter secundū rationem potentiæ, si obiectum eius sit infinitū solum secundū numerū & limitatū ad speciem, sed oportet quòd sit infinitū secundū perfectiones specificas: & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio. 6. Secūdo cōfirmatur eadem cōclusio sic: deus potest quicquid non implicat contradictionem, sed posse fieri nobiliorem creaturam (quacunque data) non implicat cōtradictionem, ergo &c. Minor probatur, quia illud quod non ponit infinitatem in rebus creatis non implicat cōtradictionem, sed ponere ꝙ data quacunque creatura adhuc possit dari nobilior, nō ponit aliquā infinitatem, quia cùm illa quam tu das sic finita poterit excedi ab alia finita, ergo istud non implicat aliquam contradictionem, est ergo deo possibile.

Idem arg. factū est sup. d. 43. q. 1. nu. 15.

7. Tertio probatur idem sic: deus producit species rerum secundum rationes ideales, sed infinitæ ideæ sunt in deo, ergo deus potest producere infinitas species: minor probatur, quia essentia diuina vt imitabilis à creatura habet rationem ideæ, sed cum ipsa sit infinitę perfectionis est etiam infinitę imitabilitatis, ergo habet rationem infinitarum idearum ergo &c.

8. QVICQVID sit de conclusione, rationes tamen istæ non cogunt. cùm enim primo dicitur quòd potentia dei est infinita, non solum sub ratione essentiæ, sed sub ratione potētię posset dici probabiliter ꝙ non, quia licet ea quæ insunt deo secundū se & absolutè, sint infinita saltem intensiuè non solum sub ratione essentiæ, sed sub ratione propria, tamen illa quæ non insunt deo, nisi in habitudine ad creaturas, & quibus correspondet correlatiuè aliquid in creaturis non possunt esse infinita sub sua propria ratione, sicut dicimus de ideis, quia enim essentia diuina non habet rationem ideæ, nisi prout est imitabilis à creaturis: ideo sicut nulla creatura est infinita, sic nulla idea in deo est infinita sub propria ratione ideæ, correspondent enim sibi inuicem imitabile & imitatum, & vnū ponitur in ratione alterius, cùm igitur potentia propriè dicta de qua loquimur non insit deo, nisi in habitudine ad creaturas, quæ solæ propriæ dicuntur possibiles (personæ enim diuinæ sunt necessariæ) ideo non oportet dato ꝙ essentia diuina sit infinita, quòd potentia sub ratione potentiæ sit infinita, cum nec aliqua creatura, nec omnes simul sint infinitæ, vel esto quòd maior propositio concedatur, tunc dicēdum est ad minorem per interemptionem, quia non oportet ad hoc quòd potentia sub ratione potētiæ sit infinita quòd possit producere infinita secundū perfectiones specificas. 9. Quod patet contrario medio illius quod illi faciunt, quia sicut se habet infinitas essentiæ diuinæ ad perfectiones absolutas, sic se habet infinitas potentiæ ad infinitatem possibilium (vt ipsimet accipiunt) sed infinitas essentię diuinę non requirit quòd includat infinitas perfectiones absolutas secundum rationem specificam differentes, immo perfectiones quæ sunt in deo (scilicet quas simpliciter melius est habere quàm eis carere) sunt finitæ multitudine, sed ex hoc solo sola essentia diuina dicitur infinita, quia continet infinitè secundum intensionem, vt sic loquar, omnes perfectiones absolutas possibiles, quamuis illæ sint multitudine finitæ, ergo similiter infinitas potentiæ diuinæ non requirit quòd possit in infinita possibilia specie differētia, sed sufficit quòd possit in omnia possibilia dato quòd sint finita multitudine formali, & specificè dum tamen possit in ea infinito modo, quod fit dum sub singulis speciebus multiplicabilibus, & non tantum in vna vt arguebatur potest infinita indiuidua successiuè producere, sic quòd aduenientibus posterioribus priora non recedāt ab eius causalitate, vt dictum fuit in præcedente distin. 10. Ad secundam rationem dicendum quòd ipsa petit principium cùm assumit quòd omne finitum potest excedi à finito, quia hoc non est verum, nisi ponatur possibilis processus in infinitū, si enim est status, tunc est dare supremum finitum quod non poterit excedi, nisi ab infinito, & quia de processu in infinitum quæritur, ideo illud assumere est petere quod erat in principio. 11. Vel dicendum clarius quòd dicere quodlibet finitum ratione qua finitum absolutè possit excedi à finito non implicat contradictionem, sed dicere quòd supremum finitum possit excedi ab aliquo finito implicat cōtradictionem, quia si excederetur ab alio finito iam non esset supremum inter finita, qui autem ponit statum in gradibus rerum ponit supremum, & ideo secundum ipsum est clara contradictio dicere ꝙ quodlibet finitum possit excedi ab alio finito. & præter hoc petitio principij, quia quæstio de processu rerū in infinitum est quęstio, an sit in eis dare supremum an non, propter quod assumere quòd non sit dare supremum, sicut rectè assumitur cùm dicitur ꝙ quodlibet finitum potest excedi ab alio finito, est assumere quod petitur. 12. Ad tertium dicendum quòd licet essentia diuina sit infinitæ perfectionis in se, tamen non est infinitæ imitabilitatis à creaturis, quia secundū se totam, & totaliter non est imitabilis, nisi poneretur quòd deus posset facere alium deum, quod est impossibile. Vnde nullo modo sunt in deo infinitæ ideæ specierum, vt magis patebit.

De hoc latius supra d. 42. q. 1.

Idem d. 43. q. 1.

q. 1.

13. ALIVS modus dicendi est quòd in perfectionibus specificis creaturarum non est possibilis processus in infinitum, sed est data vel dari potest creatura, ita perfecta quòd non potest dari perfectior. Hoc autem probatur primo sic: cuilibet speciei possibili in rebus creatis respondet aliqua idea in deo, sed in deo nec sunt nec esse possunt infinitæ ideæ simul, nec simul nec successiuè, ergo in rebus creatis, nec sunt nec esse possunt infinitæ species, nec successiuè. Maior patet: sed minor probatur dupliciter. Primo, quia in habentibus per se ordinem, in superiori cōtinetur perfectio inferioris (vt in sensitiuo vegetatiuum, & in intellectiuo sensitiuum) sed inter ideas specierū est per se ordo secundū rationem, sicut est ordo secundū rem inter species rerum, ergo omnium idearum quæ sunt actu in deo vna continet omnium aliarū perfectiones, si ergo essent actu infinitæ ideæ vna earū esset infinitæ perfectionis, quod est impossibile, quia secūdū talem ideam posset producere aliquā speciem infinitæ perfectionis (etiā aliis non productis) non enim est necessariū ꝙ deus prius producat speciem minus perfectam, q̄ magis perfectā, potuisset enim produxisse angelū ante mundū corporeum, esse autē in rebus creatis aliquam speciē infinitę perfectionis est impossibile, quare &c.

14. Secundo probatur eadem minor sic. in per se ordinatis in quibus est dare perfectissimū & imperfectissimū tanq̄ terminos omnia claudētes impossibile est esse processum in infinitū, sed in ideis diuinis quę sūt actu in deo est p̄ se ordo ratiōis (vt dictū est) est etiā in eis dare perfectissimā, & imperfectissimā tanquā terminos omnes alias claudentes, ergo impossibile est ꝙ sint infinitæ.

Maior patet,quia cõtra rationem infiniti eſt claudi terminis.Minor probatur,quia ideæ ſicut & ſpecies rerum differunt ſecũdum gradum maioris & minoris perfectionis, ita quòd nunquam dicæ poſſunt eſſe in eodem gradu perfectionis, ergo inter ideas quæ ſunt actu in deo eſt aliqua imperfectiſsima reſpectu omniũ aliarum,& aliqua perfectiſsima reſpectu omnium,ſemper enim in datis eſt aliqua quæ continet omnium perfectiones,& hæc eſt perfectiſsima, & alia quæ deficit ab omnium aliarum perfectionibus,& hæc eſt imperfectiſsima, & inter has omnes aliæ continentur tanquam mediæ inter terminos, quare &c. 14. Sed diceret aliquis quòd licet inter duos terminos finitè diſtantes non poſſunt eſſe mediæ infinita, tamen bene poſſunt eſſe inter terminos infinitè diſtantes,idea autem imperfectiſsima diſtat in infinitum ab idea perfectiſsima, cùm illa ponatur infinita, & finitum diſtat ab infinito infinitè, quare inter illas duas ideas poſſunt eſſe mediæ infinitæ. 15. Et dicendum quòd hoc non valet. Primo modo,quia ſi poneretur idea infinita poſsibile eſſet dare in rebus ſpeciem infinitam.Sed illa dari non poteſt multominus in ſubſtantia quàm in quantitate continua, vel diſcreta, quare &c.Secundo,quia dato quòd illa eſſet infinita,tamen inter alias aliqua eſſet immediata ſecundum actum, quia inter omnes eſt ordo,tunc quærerem de illa ſi eſt finita,an infinita,ſi finita inter ipſam & imperfectiſsimam eſt finita diſtantia, & ſic inter ipſas non poterunt eſſe infinita media, nec per conſequens prius erant infinita inter perfectiſsimam & imperfectiſsimam, quia quicquid continetur actu intra primam diſtantiam continetur intra ſecundam, excepta vna quæ ponitur terminus, cuius additio non poteſt facere de finito infinitum. 16. Si verò dicatur eſſe infinita: Contra. ſicut infinito ſecundum quãtitatem non poteſt eſſe maius quantum,& infinito ſecundum multitudinem non poteſt eſſe maior multitudo,ſic infinito in genere ſubſtantiæ non poteſt eſſe aliquid maius vel perfectius intra genus ſubſtantiæ, ſed ſuprema ſpecies eſt perfectior quàm illa quæ ponitur ei immediata,ergo illa non poteſt eſſe infinita, quod autem dictum eſt de ſpeciebus rerum ſi eſſent, intelligẽdum eſt de ideis ſpecierum quæ ſunt in deo, non ſunt ergo ideæ ſpecierũ actu infinitæ, & ſimul. 17. Item nec poſſunt eſſe infinitę ſucceſsiuè & in potentia, quia ideæ quæ actu ſunt in deo non ſolum ſunt ſpecierum quæ nunc ſunt, ſed omnium quæ eſſe poſſunt, vt enim patuit ſupra.diſtin.39.deus ſcit ex neceſsitate naturæ habitudines rerum inter ſe & ad deum ſecundum omnem compoſitionem & diuiſionem poſsibilem,& ideo ſcit ab æterno neceſſario neceſsitate abſoluta, & non ſolũ ex ſuppoſitione quæ & quot ſpecies poſſunt imitari eſſentiam ſuam ſub ratione ideæ. propter quod neceſſario habet omnes ideas quas aliquo modo poteſt habere:probata eſt ergo perfectè minor.ſequitur ergo concluſio.

Vt ſupra probatũ d.43.q.2.

18. Item ſicut deus probatur eſſe prima cauſa ex ordine cauſarum per ſe, ita probatur eſſe primum & ſummè perfectũ ex ordine perfectionum ſpecificarum:ſed prima probatio nulla eſſet,ſi in cauſis efficientibus eſſet proceſſus in infinitum:ergo nec ſecũda ſi ſit in perfectionibus ſpecificis poſsibilis proceſſus in infinitum, & ita videtur quòd non poſſunt eſſe ſpecies rerum infinitę, etiam ſucceſsiuè.

19. AD rationes in oppoſitum reſpondendum eſt: Et ad primum argumẽtum quod probat proceſſum in infinitum eſſe poſſibilem in gradibus ſpecierum,quia ſpecies ſunt ſicut numeri.Dicendum quòd ſimilitudo non eſt ad propoſitum,quia proceſſus in infinitum in numeris non eſt per acceſſum ad vnitatem cùm ſit dare numerum propinquiſsimũ vnitati (ſcilicet dualitatem,) ſed eſt per receſſum à dualitate, econtrario proceſſus qui ponitur in infinitum in ſpeciebus rerum non eſt per receſſum eorum à deo cùm ſit dare infimam ſpeciem maximè diſtantem à deo, ſed ponitur per acceſſum ad deum. Propter quod in nullo eſt ad propoſitum. Dictum ergo Dionyſij non eſt intelligendum quantum ad infinitatem, ſed quantum ad compoſitionem, quia ſicut numeri quanto plus diſtant ab vnitate, tanto incidunt in maiorem compoſitionem, ſic res creatæ quanto plus diſtant à deo, tanto ſunt compoſitiores,Si verò ex alio ſumeretur argumentum (ſcilicet ꝙ quia ſpecies numerorum & figurarum procedunt in infinitum,ſic poteſt eſſe in ſpeciebus ſubſtantiæ,& aliorum generum) non valet, quia figuræ & numeri non dicunt ſecundum ſe aliquam naturam, ſed modos rerum qui variari poſſunt in infinitum abſque variatione rerum ſecundum ſpeciem,vt numeri variantur per ſolam plurificationem indiuiduorum ſub ſpecie & figuræ per variam poſitionem partium. Figura enim non eſt aliud quàm talis vel talis poſitio partium in toto, nec dicit aliquam rem ſecũdum ſe, niſi modum rei qui eſt ordo partium qui variari poteſt in infinitum nulla natura ſpecifica variata. & ideo proceſſus figurarum in infinitum non arguit proceſſum naturarũ ſpecificarum in infinitum. 20. Et per hoc patet ad ſecundum.

Quæſtio Tertia.

Vtrum deus poſsit facere vniuerſum melius quàm fecerit.

Thom.ibidem ad tertium.

TErtio quæritur vtrum deus poſsit facere vniuerſum melius quàm fecerit.Et videtur quòd non,quia omni bono nihil poteſt eſſe melius(quia qui omne dicit nihil excipit)ſed vniuerſum includit omne bonũ,ergo vniuerſo nihil poteſt eſſe melius quia nec aliud. 2. Item bonitas eorum quæ ſunt ad finem penſatur ex fine,ſed vniuerſum ordinatur ad finẽ quo non poteſt eſſe melior, ſcilicet ad deum, ergo ſimiliter vniuerſo nihil poteſt eſſe melius.

3. IN contrarium arguitur, quia bonitas totius dependet ex bonitate partium,ſed partes vniuerſi poſſunt eſſe meliores quàm ſint, & extenſiuè quia plures, & intenſiuè quantum ad bonitates accidentales,ergo &c.

4. RESPONSIO. Vniuerſum poteſt accipi tripliciter Vno modo prout includit omne ens increatum,& creatum,quod eſt actu,& quod in potentia,& ſic non loquimur nunc de vniuerſo, quia conſtat quòd tali vniuerſo nihil poteſt eſſe melius, quia includit omne bonũ quod eſt,& quod eſſe poteſt, & de hoc procedit primum argumentũ.Alio modo accipitur vniuerſum prout includit omne ens,actu increatum,& creatum. 5. Et ſic dicunt aliqui quòd vniuerſo ſic accepto nihil poteſt eſſe melius quia in eo includitur deus,qui cum mille mundis,vel cum mundo meliorato non eſt aliquid melius ſe ſolo, quod probatur primo, quia maior eſt comparatio puncti ad lineam quàm bonitatis cuiuſque creaturæ entis & poſsibilis ad bonitatem diuinam, ſed linea & punctus ſimul non ſunt aliquid maius quàm ſola linea,ergo bonitas diuina cum in omni bonitate creabili, & creata non eſt aliquid melius ſeipſa ſola.Secũdo quia hoc videtur dicere ſcriptura Exo.33.oſtendam tibi omne bonũ,quod non eſſet ſi alia cõ numerata cum ipſo conſtituerent aliquod totum melius, quare &c. 6. Iſtud autem videtur mirabile,licet enim bonitas diuina non melioretur, nec deterioretur bonitate creaturarum addita,vel ſubſtracta,tamen omnino videtur quòd duo bona,vel plura bona ſint aliquid melius ſaltem extenſiue,quã vnum illorũ, maxime quando in vno non includitur alterum formaliter ſicut in homine includitur rationale,propter quod homo & rationale nõ ſunt plura entia,nec plura bona quàm ſolus homo,ſed bonum diuinum,& bonum creatum ſunt plura bona ſicut plura entia,nec bonũ creatum includitur in bono increato formaliter & in actu, ſed ſolũ cauſaliter & in potentia, ergo vt videtur bonũ diuinum & bonum creatum ſunt aliquid melius ſaltem extenſiue q̃ ſolum bonum diuinum,nec aliquis ſane mentis poteſt concipere ꝙ duo non ſint plura vno. 7. Primum argumentum de linea & puncto nihil valet, quia aut punctus eſt ſola priuatio vlterioris continuationis in linea & ita nihil ponit ſuper lineam, aut ſi punctus ſit aliquid poſitiuum non tamen eſt quantus . Propter quod nihil quantitatis addit ſuper lineam,& ideo non eſt mirum ſi linea cum puncto non eſt maior,quia linea & punctus nõ ſunt plura quãta,ſed res creata quoddã bonum eſt.Alioquin deus creando mundum nihil boni feciſſet,nec ſcriptura dixiſſet Gen.1.Vidit deus quod eſſet bonum,& ait faciamus &c.Propter quod bonum creatum additum bono diuino ſunt aliquid melius extenſiue,altero ſolo. Ad aliud dicendum quòd deus oſtendendo ſe beatis oſtendit alia in ſe,& ideo oſtendit omne bonum creatũ & increatum,& non ſe ſolum. 8. Tertio modo accipitur vniuerſum prout ſolum includit omne ens creatum quod eſt actu,& creabile,quod eſt in potẽtia & ſic quæſtio poteſt dupliciter intelligi. Vno modo vtrũ deus poſsit facere vniuerſum omnino diuerſum ſpecie ab hoc mundo quod ſit iſto melius. Alio modo vtrum deus poſsit facere vniuerſum quod nunc eſt,melius q̃ modo ſit.

9. Primo modo intelligendo quæſtionẽ dicendum eſt ꝙ non. Cuius ratio eſt quia quæcunq; incidunt in vnum ordinem per ſe, pertinent ad vnum vniuerſum. Vniuerſum enim dicit vnum per aggregationem omnium habentium inter ſe, & per ſe ordinem, ſed omnes ſpecies exiſtentes, & poſsibiles habent inter ſe ordinem quare &c. Minor probatur quia ſicut ſpecies numerorum neceſſario habent inter ſe ordinem ſic & ſpecies rerum, vnde ſi eſſet poſsibile quòd deus produceret nouas ſpecies ſuper ſupremum angelum, vel aliquas corporeas præter eas quæ nunc ſunt ſi illę quæ nunc ſunt nõ ſe habeant immediate neceſſario inciderent in eundem ordinem cum illis quæ nunc ſunt & pertinerent ad idem vniuerſum. Ex quo patet quòd licet deus poſſet facere plures mundos, ſolo numero differentes, non tamen ſpecie

cie, quia omnes ſpecies in vnum ordinem coincidunt.

10. Si vero quæſtio intelligatur ſecundo modo, ſcilicet vtrum deus poſsit facere vniuerſum quod nunc eſt melius, vel ſimile ſecundum ſpeciem melius q̃ iſtud ſit, quia eadem quæſtio eſt. Sic dicendum eſt quòd cum, vniuerſum ſit vnum aggregatione, continens plures partes habentes ordinẽ inter ſe, & ad finem (quemadmodum exercitus vt dicitur in fine .12. Metaphyſicæ) bonitas eius conſiſtit in tribus, ſcilicet in bonitate partium, & ex bono ordine earum inter ſe, & ex bono ordine earum ad finem. Et de his tribus dicetur, & primo de bonitate partium, hæc enim poteſt meliorari extenſiuè productione plurium partium, vel intenſiuè perfectione præexiſtẽtium, extenſiuè productione plurium partium, quantum ad indiuidua ſecundum omnes, ſed quia indiuidua non ſunt principales partes vniuerſi, ideo de hac melioratione non intendunt mouentes hanc quęſtionem, ſed quãtum ad productionem nouarũ ſpecierum non bene conſtat an poſsit meliorari, quia cum ſpecies rerum poſsibiles ſint finitæ, vt patet ex præcedente quæſtione, incertum eſt an omnes ſint productæ an nõ, quia ſi omnes ſint productę vt eſt ſatis probabile, quia nulla ratio eſt quare quædam eſſent productæ & alię non, tunc non poteſt meliorari vniuerſum per productionẽ nouarum partium. Si verò non omnes ſint productæ, tunc productione earum poſſet meliorari vniuerſum, ſed melioratum ſe haberet ad ſeipſum vt nunc eſt, ſicut totũ ad partem. 11. Si verò agatur de melioratione per intenſionẽ bonitatis partium nũc exiſtentium, ſic meliorari non poteſt quo ad bonitatem ſubſtantialem, vt patet ex præcedentibus. ſed quo ad bonitatem accidentalem, conſtat quòd partes meliorari poſſunt, & per conſequens totum. Et hic quidam dicunt oportere omnes partes proportionaliter meliorari, quia alioqui (vt illi aiunt) ſi quædam meliorarentur & quædam non: vel omnes ſed non proportionabiliter, non remaneret harmonia inter partes quantum requirit bonitas vniuerſi. 12. Iſtud autem non intelligo niſi iſta proportio habeat valde magnam latitudinem, quia conſtat quòd tota natura humana in ſtatu innocẽtiæ in quo inſtituta fuit, fuit melior accidentaliter, & quoad corpus, & quo ad animam quam nunc ſit, & tamen cæteræ partes vniuerſi non fuerunt proportionabiliter meliores quàm nunc ſint: cęlum enim & planetę, etiam ſtellæ non fuerunt meliores conditionis quàm nunc, nec omnia elementa, ſaltem ignis & aqua, & ita fortè eſt de multis mixtis: ergo vel tunc non erat proportio inter partes vniuerſi, vel non eſt nunc, & ita vel mundus non fuit bene inſtitutus, vel nunc non bene procedit, quia non proportionabiliter nec harmonicè, quorum neutrum eſt verum. Non ergo requirit bonitas vniuerſi quòd omnes ſpecies eius ſemper ſe habeant in eadẽ proportione quo ad bonitates accidentales: Alioquin ſi tota vna ſpecies quæ fortè reperitur tantum in vna parte mundi, alteraretur in melius, vel in peius, ſicut fortè frequenter fit, oporteret omnes alias conſimiliter alterari, vel ſolueretur frequenter proportio & bonitas vniuerſi, quod eſt abſurdum. 13. Dicendum ergo quòd deus poteſt meliorare vniuerſum meliorando partes eius omnes, vel quaſdam ſolum, vel vnam tantum, nec propter hoc ſolutur harmonia vniuerſi, quæ principaliter conſiſtit in gradu & proportione bonitatum eſſentialium quæ variari non poſſunt. Secundario autem conſiſtit quantum ad eſſe naturæ, in curſu & habitudine quam habent res inferiores inter ſe ſecũdum impreſſionem corporum cæleſtium, & hæc habitudo nunquam mutatur ſecundum naturam, quia licet varientur impreſsiones cæli reſpectu diuerſarum partium mundi propter motum ſolis & planetarum in circulo obliquo, tamen hoc nunquam mutatur ſecundum naturam quin inferiora regantur & ordinentur ſecundum ſuperiora, ea tamen quæ bene ſe habent ſecundum hunc modum per potentiam diuinam meliora eſſe poſſunt omnia ſimul, vel quædam ſolum, vel vnum tantum, & quicquid horum fieret melioraretur vniuerſum quo ad bonitatem accidentalem partium, quia illa ſecundaria bonitas poteſt recipere intenſionem, & alterius bonitatis accidentalis additionem, nec tamen propter hoc periret prima bonitas, & ſi periret recompenſaretur per aliquid melius, quia deus poteſt facere ſine cauſis ſecundis quicquid facit cũ eis, & adhuc amplius, & ſic patet qualiter vniuerſum poteſt meliorari melioratione partium ſecundum ſe. 14. Vtrum autem poſsit meliorari quantũ ad ordinẽ partium inter ſe. patet q̃ non, loquendo de ordine quem habent quantum ad gradus ſubſtantiales & ſpecificos qui non recipiunt intenſionem, nec remiſſionem, nec additionẽ vel ſubſtractionem intrinſecam, quicquid ſit de additione extrinſeca nouarum ſpecierum, de qua dictũ eſt prius. loquendo autẽ de ordine quem habent in accidentibus ſecundum impreſsionem ſuperiorum corporum (vt pote) q̃ grauia tendunt deorſum, & leuia ſurſum & ibidem cõſeruantur, ſic videtur q̃ talis ordo, vel habitudo poſsit meliorari, poſſent enim grauia efficacius, & perfectius cõſeruari deorſum, & leuia ſurſum, & ſimiliter eſt in habitudinibus aliarum rerum. 15. Quãtum autem ad ordinem rerum in finem, bonitas huius ordinis cõſiſtit in fine, & in efficacia aſſequendi finem, quantum ad finem ipſum ordo ille meliorari nõ poteſt, quia vniuerſum ad meliorem finem ordinari non poteſt quàm ad deũ, ſed quantũ ad efficaciam aſſequendi finem illũ (cùm aſſecutio finis quo ad creaturas irrationales ſit repreſentatio diuinæ bonitatis, & quo ad rationales ſit participatio diuinæ bonitatis per cognitionem & amorem) non video quare meliorari non poſsit, rebus enim in naturalibus melioratis perfectius repreſentaretur diuina bonitas, & melioratis creaturis rationalibus in gratuitis, perfectius cognoſceretur diuina maieſtas, & amaretur diuina bonitas: ideo &c. 16. Tamen contra illud quod dictum eſt de melioratione ordinis partiũ inter ſe arguunt quidam ſic, bonitas ordinis partiũ conſiſtit in proportione earum: ſed proportio non poteſt meliorari vel deteriorari cùm conſiſtat in indiuiſibili, ita vt quocunque addito vel remoto deſtruatur proportio: ergo bonitas ordinis partiũ non poteſt meliorari. Et dicendũ ad hoc quòd ſi bonitas ordinis partium vniuerſi conſiſteret in proportione matemathica, vel eam requireret: argumentum bene concluderet quòd talis proportio in quacunque materia reperiatur non variatur variatione materiæ: proportio enim dupla æque bona eſt duorum canum ad vnũ, ſicut duorum hominum ad vnum loquendo formaliter de ipſa proportione non de proportionatis, & æque bona eſt proportio duorum hominum ad vnum, ſicut decem ad quinque: ſed non video quòd bonitas ordinis partium vniuerſi cõſiſtat in tali proportione, aut eam requirat, niſi quòd fortè progreſſus ſpecierum quantum ad formas ſpecificas eſt aliquo modo ſicut progreſſus numerorum, & hæc meliorari non poteſt, vt dictũ fuit: ſed in cæteris perfectionibus accidentalibus non eſt facilè aſsignare aliquam proportionem matemathicam, neque duplam, neque ſeſquialteram, aut quamcunque aliam: & ſi in aliquibus ſic accidit, conſiſtit ergo bonitas ordinis partium vniuerſi in proportione naturali ſecundum quam vnum natum eſt agere & aliud pati: vnum conſeruare & aliud cõſeruari, & ſic de cæteris: & hæc proportio recipit magis & minus, & poteſt meliorari & deteriorari cùm non conſiſtat in indiuiſibili. 17. Ad primum argumentum patet reſponſio ex prædictis. 18. Ad ſecundum dicendum quòd bonitas eorum quæ ſunt ad finem penſatur non ſolum ex fine, quia bonus, ſed ex efficatia aſſequendi finem: & licet finis extrinſecus vniuerſi nõ poſſet meliorari, res tamen creatæ poſſunt ipſum efficacius aſſequi, vt declaratum fuit, & quo ad hoc poſſent meliorari, & in ipſis vniuerſum. Num. 4. Num. 13.

Quæstio Quarta.

Vtrum deus potuerit facere aliquid melius beata virgine: & vtrum deus potuerit facere aliquid melius humanitate Chriſti: & vtrum deus modo poſsit quicquid vnquam potuit.

Thom. ibidem ad quartum.

CONſueuit autem quæri, vtrum Deus potuerit facere aliquid melius beata virgine: & vtrum deus potuerit facere aliquid melius humanitate Chriſti: & vtrum modo poſsit quicquid vnquam potuit.

QVANTVM ad primum dicendum q̃ deus potuit facere & fecit aliquid melius beata virgine, & quantum ad gradum naturæ, vt angelum, & quantũ ad dona gratiæ, vt humanitatem Chriſti: non potuit tamen facere quòd ipſa vel alia eſſet mater melioris filij quo ad ſuppoſitum, quia de natura ſtatim dicetur.

2. QVANTVM ad ſecundum dicendum quòd deus potuit facere, & fecit aliquid melius humanitate Chriſti quantum ad gradum naturæ (ſcilicet angelum) & quantum ad dona gratiæ gratis datæ, iplammet meliorauit in reſurrectione Chriſti quantum ad corpus, & quantum ad animam ſecundum inferiores vires, ſed nec ipſam, nec aliam naturam potuit vnire meliori ſuppoſito, ꝓpter quod gratia vnionis illius humanitatis fuit tanta quòd maior ea eſſe non poteſt.

3. QVANTVM ad tertium, ſcilicet vtrum deus nunc poſsit quicquid olim potuit, dicendum quòd ad hoc quòd agens poſsit aliquid facere requiruntur duo. Vnum ex parte agentis, ſcilicet quòd habeat potentiam actiuã, & aliud ex parte effectus, ſcilicet quòd ſubſit potentia paſsiua poſitiua, ſi ſit agens requirens materiam, vel potentiam non includens repugnantiam ad eſſe, ſi agens non requirat materiam, vt eſt deus. 4. Ad propoſitum ergo dicendum quòd hoc quòd deus non poſsit nunc facere quod olim potuit non poteſt eſſe ex defectu potentiæ ex

parte agentis, quia eadē potentia & æque perfecta quæ ab æterno fuit in deo adhuc eſt & ſemper erit in eo, nec ex defectu potentiæ paſsiuæ poſitiuè: quia deus non neceſſario talem requirit, ſi ergo deus non poſsit nunc quicquid olim potuit, hoc eſt ſolum, quia illud quod olim habuit rationem poſsibilis non implicantis contradictionem, vel repugnantiam ad eſſe, nunc non habet rationem poſsibilis, quia talem repugnantiam vel contradictionem implicat, ſicut me non legere modo dum lego implicat contradictionem, & ideo non poteſt fieri à deo prius tamen, antequam legerem potuit deus facere quòd modo non legerem, quia hoc non implicabat contradictionē, potētia tamen eadem manet in deo, manente, vel mutato poſsibili, & ſic deus potuit olim aliqua facere, quæ modo non poteſt, non propter amiſsionem alicuius potentiæ, ſed propter mutationem poſsibilis ad impoſsibile.

Sententia. X L V. diſtinctionis in generali & ſpeciali.

TAm de voluntate dei. Superius determinauit magiſter de ſcientia & potentia dei. hic determinat de voluntate. Et diuiditur in partes tres. Primo enim determinat de voluntate diuina. Secūdo de eius impletione. Tertio de conformitate voluntatis noſtræ ad ipſum. Secunda incipit in principio. 16. diſtin. ibi. Hic oritur quæſtio. Tertia in principio. 48. ibi. ſciendum quoque. Prima pars eſt principalis lectionis. Et diuiditur in partes tres. Primo determinat de voluntate dei in ſe. Secundo de voluntatis cauſalitate reſpectu creaturarum. Tertio comparat multitudinem voluntatis quantum ad acceptionē nominis. Secunda ibi. hoc itaque ſummè. Tertia ibi. hoc non eſt prætermittendum: Hæc eſt ſententia lectionis in generali.

2. IN ſpeciali verò ſic procedit, & proponit primo quòd voluntas dei idem eſt quod diuina eſſentia differens ab ipſa ſolum ratione ſicut & ſcientia, propter quam diuerſitatem attribuuntur voluntati dei quæ non attribuuntur ſcientiæ dei. Poſtea dicit ꝙ voluntatis dei cauſa non eſt quærenda, quia ſic ipſa non eſſet cauſa prima & haberet aliquid maius ſe, eſt enim cauſa vniuerſalis omnium quæ ſunt, non ſolum ſecundum curſum naturæ, ſed ſupernaturaliter. Poſtea dicit ꝙ voluntas dei multipliciter nominatur, & aliquando accipitur propriè ſecundū ꝙ ipſa eſt diuina eſſentia, aliquādo verò pro præcepto, prohibitione, & cōſilio, promiſsione, & operatione voluntatis diuinæ, quæ omnia dicuntur voluntas dei, quia ſunt ſigna volūtatis, non tamen illa ſunt ſigna quòd deus omnia illa velit fieri, & ſubdit ꝙ prima voluntas dicitur voluntas ſimpliciter, alię voluntates dicūtur voluntates ſigni, & differunt in hoc quòd voluntas beneplaciti eſt æterna, reliquæ vero ſunt temporales. Item voluntas beneplaciti ſemper impletur, reliquæ vero non. Et in hoc terminatur ſententia lectionis in ſpeciali.

Quæſtio Prima.

Vtrum deus velit alia à ſe.

Thom. 1. q. 19. ar. 2.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quęritur, vtrum deus velit alia à ſe. Et videtur ꝙ non, quia cuicunque volenti ſufficit aliquod volitum, tale nihil vult præter illud, ſed deo ſufficit ſua bonitas (Alioquin fuiſſet indigens ante mundi creationem) ergo deus nihil vult aliud à ſe. 2. Item omnis actus voluntatis eſt deſiderium, vel delectatio, ſed nullum iſtorum poteſt habere deus reſpectu creaturæ, ergo &c. Maior patet, quia deſideriū eſt rei non habitę: delectatio autem rei habitę, oportet autē rem volitam eſſe habitam vel non habitam, quare reſpectu eius neceſſarium eſt actum voluntatis eſſe deſiderium, vel delectationem. Minor probatur, quia deſiderium rei non habitæ pœnam habet quæ non poteſt eſſe in deo: delectatio autem rei de nouo habitæ noua eſt, quæ etiam non poteſt eſſe in deo, ergo &c.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Sapi. 10. Diligis omnia quę ſunt, & nihil odiſti eorum quę feciſti: diligere autem eſt actus voluntatis, ergo deus vult alia à ſe, ea ſcilicet quæ fecit.

4. RESPONSIO. Quæſtio iſta vnum ſupponit (ſcilicet ꝙ in deo ſit voluntas,) & aliud quærit, ſcilicet vtrum deus velit ſe ſolum an & alia à ſe.

5. QVANTVM ad primū patet faciliter voluntatē eſſe in deo. Primo quia illud quod pertinet ad perfectionē, & integritatē naturæ intellectualis eſt deo attribuēdum, ſed voluntas pertinet ad perfectionem & integritatem naturæ intellectualis, ergo &c. Tho. ar. 1.

Minor probatur quia ſicut ad perfectionem & integritatem naturæ non cognoſcentis pertinet appetitus qui dicitur naturalis & ad perfectionem naturæ ſenſitiuę pertinet appetitus ſenſitiuus, ſic ad perfectionem naturæ intellectualis pertinet appetitus intellectualis qui dicitur voluntas. Secundo quia felicitas perfecta nō eſt ſine delectatione (vt habetur ex primo & quarto Ethicorum) ſed omnes confitentur deum eſſe feliciſsimū, ergo in deo eſt dellectatio, ſed hæc in ipſo eſt actus voluntatis cum in eo eſſe non poſsit actus appetitus ſenſitiui, ergo &c.

6. QVANTVM ad ſecundum quòd quęrit quæſtio. dicendum quòd deus non ſolum vult ſe, ſed & alia à ſe, quod patet primo ex comparatione potentiæ ad obiectum ſic, communitas obiecti non excedit latitudinem potentiæ, ſed bonum quod eſt obiectum voluntatis extendit ſe ad bonum diuinum & ad bona creata, ergo ad omnia hæc extendit ſe voluntas in quocunque ſit ſiue in deo, ſiue in creatura. 7. Secundo patet idem ex operatione diuina circa res creatas, quia omne quod agit libere, agit per voluntatem in qua eſt formaliter conditio libertatis, ſed deus produxit, & conſeruat creaturas liberè, (vt probatum fuit ſupra diſt. 35.) ergo produxit & conſeruat eas per voluntatem, non ergo vult ſolum ſe, ſed & alia à ſe. Harum autem rationum prima ſolum probat quòd deus poteſt velle alia à ſe, & non quòd actu velit, quia non oportet omnē potentiam ſemper actu ferri in omnia quæ continentur ſub communitate ſui obiecti, ſed ſecunda probat quòd etiam actu velit alia à ſe. q. 1. 2. &c.

8. AD primum argumentum dicendum quòd aliquid poteſt eſſe volitum dupliciter. Vno modo quia eſt commodum volenti, & tale velle oritur ex indigentia volentis vera vel ęſtimata, ſicut eſuriens vult cibum, & auarus pecuniam, & tale velle pertinet ad amorem concupiſcentiæ. Alio modo eſt aliquid volitum nō quia ſit commodum volenti ſed alij, decet tamen volentem, ſicut liberalis vult dare pecuniā. Primo modo deus non vult alia à ſe, quia bonorum noſtrorum non indiget. Sed ſecundo modo vult, quia decet bonitatem diuinam communicari rebus creatis & manifeſtari in eis. Ad formam argumenti dicendum eſt quòd cuicunq; ſufficit aliquod volitum tale, nihil aliud vult tāquam ſuum commodum, quia nullo indiget, poteſt tamen aliud velle propter cōmodum alterius, & propter ſuam decentiā, & ſic eſt de deo vt dictum eſt. 9. Ad ſecundum dicendum quòd non omnis actus voluntatis eſt deſiderium vel delectatio, ſed ſolum ille qui pertinet ad amorem concupiſcentię, qui eſt amor commodi præſentis vel abſentis, habiti vel non habiti, de quo procedit argumentū, ſed in deo nō ponimus hūc amorem, nec talem actum voluntatis reſpectu creaturarū, ſed ſolum amorem quo vult eis bonum propter decentiam ſuam, non quin aliter decentia ſua ſaluaretur, ſed quia ſic manifeſtatur.

Quæſtio. II.

Vtrum deus immediatius agat per intellectum quàm per voluntatem an econuerſo.

Non eſt apud thomam ſpecialis hac de re quæſtio. Sed uide quæ dicitur 1. q. 14. ar. 4. & 5. q. 19. ar. 4.

SEcundo quæritur, vtrū deus immediatius agat per intellectum, quàm per voluntatem an econuerſo. Et videtur ꝙ per intellectū, quia res oppoſito modo comparantur ad deum & ad nos, quia ſcientia dei eſt cauſa rerum, ſed noſtra cauſatur à rebus, ſed in nobis eſt motus à rebus ad intellectum, & mediante intellectu ad voluntatem, ergo econtrario debet eſſe in deo, vt in ipſo ſit ſecūdū noſtrū modū intelligēdi: primo motus à voluntate in intellectum, & deinde ab intellectu ad res, ſi ſic tunc deus agit immediatius per intellectū q̄ per voluntatem. 2. Itē per illud vnūquodq; immediatius agit per quod magis aſsimilatur effectui, vel effectus ipſi, quia vnūquodque agit ſibi ſimile quantū poteſt, ſed deus magis aſsimilatur rebus vel potius res deo quantum ad intellectū q̄ quantum ad voluntatem, quare &c. Probatio minoris, quia res creatę potiſsime aſsimilātur deo quantū ad rationes ideales, quę pertinēt ad intellectum, & non ad voluntatem, quare &c.

3. IN contrariū arguitur, quia ille actus magis de propinquo ſe habet ad productionem rerum quo poſito ponitur rerū productio, quàm ille quo poſito non ponitur rerum productio. Sed primus eſt actus voluntatis, ſecundus autem eſt actus intellectus, ergo &c. Probatio minoris, quia ſequitur deus vult aliquid producere, ergo illud producetur ſicut eſt volitū produci. Sed nō ſequitur deus ſcit aliquid producere, ergo illud produceretur (multa enim

enim ſcit quæ non faciet) quare &c.

4. RESPONSIO. Circa quęſtionem iſtam eſt duplex modus dicendi. Vnus eſt quòd deus vel angelus immediatius attingunt effectum per intellectum quàm voluntatem, quod declaratur ſic. Duplex eſt exemplar. Vnum quod eſt exemplar tantum ſicut imago quæ eſt in pariete reſpectu imaginis quæ ad eius ſimilitudinem fit in ęre. Aliud eſt exemplar, quod eſt ſimul exemplar & principium factiuum, ſicut eſt figura ſigilli reſpectu figurę per ſigillum impreſſę in cera. Et hoc intereſt inter talia exemplaria, quia reſpectu effectus immediatius ſe habet manus artificis q̄ primum exemplar, ſicut ad imaginem ſculptam in ęre immediatius ſe habet manus artificis imaginē ſculpentis, quàm imago parietis ad cuius ſimilitudinem alia ſculpitur, ſed ſecundum exemplar quod eſt factiuum immediatius ſe habet ad effectum, quàm manus artificis, ſicut figura cerę immediatius fit à ſigillo, quàm à manu arfiticis applicantis ſigillum. 5. Ex hoc ſic arguitur exemplar factiuum immediatius attingit effectum, quā quodcunque applicans ipſum, ſed idea exiſtens in intellectu diuino eſt exemplar factiuum, ergo immediatius attingit effectum quàm voluntas diuina, quę quodam modo quaſi manus applicat ipſam, ſed ſi idea immediatius attingit quàm voluntas, idea autem pertinet ad intellectum, patet quòd intellectus immediatius ſe habet ad effectum quàm voluntas. Maior patet, minor probatur quia exē plar non factiuum prius imprimit ſuam ſimilitudinem in oculis artificis quàm imprimatur eius ſimilitudo in materia exteriori (vt patet in exēplo poſito) nunquam enim ſimilitudo imaginis exiſtētis in pariete fieret per artificem in ęre niſi primo imprimeretur in oculis, vel in mente artificis. Vnde artifex cęcus nunquam faceret imaginem in ſigillo ad ſimilitudinem imaginis in pariete, ſed idea diuina non prius imprimitur artifici quàm effectui, quia intellectus diuinus qui eſt quaſi diuinus oculus nullam impreſſionem recipit, nec ab intellectu diuino imprimitur in voluntate, quia voluntas non eſt talis impreſſionis ſuſceptiua, ergo ipſa non eſt exemplar tantum, ſed exemplar factiuum, & hæc fuit minor, ſequitur ergo concluſio. 6. Hic autem eſt multiplex defectus. Primus eſt quia hæc opinio nō ſolum nititur probare q̄ intellectus ſe habeat magis de propinquo ad productionem rerū quàm voluntas, ſed etiam quòd per actum intellectus res immediatè producantur. Accipit enim quòd ſicut per applicationem ſigilli immediatè producitur figura eius in cera, ſic per applicationē ideæ ad intellectum pertinentis efficitur res extra: oſtenſum eſt autem diſt. 38. quòd neque per actum intellectus, neque per actū voluntatis aliquid extra producitur immediatè. 7. Secundus defectus eſt, quia diſtinctio quam ponit de exemplari nulla eſt, nullum enim exemplar manens ſub ratione exemplaris poteſt eſſe factiuum vel impreſsiuum: cuius ratio eſt, quia omne illud quo agens agit, non vt inſtrumento, ſed vt ratione agendi, eſt in agente ſubiectiuè vel intrinſecè ſaltem, & non ſolum ſe habet ad ipſum obiectiuè & extrinſecè. ſicut agit ignis per calorem & ſecuris per acutiem, & ſic de cæteris, ſed exemplar retentum ſub ratione exēplaris, ſolum ſe habet ad artificem obiectiuè (eſt enim illud ad quod artifex inſpiciens operatur, vt dictum fuit ſuprà, diſt. 36. quum ageretur de ideis,) ergo nullum exemplar retentum ſub ratione exemplaris poteſt eſſe principium factiuum, ſicut illud quo agens formaliter agit. 8. Quod autem dicitur de figura ſigilli, quod habet rationem exemplaris factiui reſpectu figuræ, quæ mediante ſigillo imprimitur cerę, non eſt verum, in tali enim impreſsione figura ſigilli nullo modo habet rationem exemplāris, quia ad figuram ſigilli non oportet inſpicere ſigillantem, immo ſi ſigillum caſu caderet in aquam, ipſa conſiguraretur ſigillo. & cęcus qui omnino ignoraret, an eſſet aliqua figura in ſigillo ęquè bene ſigillaret ſicut videns, non eſt ergo exēplar, quum ad ipſam artifex operans non inſpiciat, ſed eſt merè principium factiuum, ſicut acuties in ſecuri, de qua nullus diceret quod eſſet exemplar in ſecando. falſa eſt ergo illa diſtinctio, & per conſequens falſa eſt maior propoſitio, quæ in hoc fundatur. Minor etiam falſa eſt, quia idea diuina vt idea non vt eſſentia diuina (quia ſic omnia abſoluta ſunt idem cum potentia, quæ eſt principium factiuum) ſed retenta ſub ratione ideæ eſt tantum exemplar, & quum dicitur quòd non, quia quod eſt exemplar tantum, prius imprimit ſimilitudinem ſuam artifici quàm materiæ exteriori, verum eſt ſolum vbi artifex talis eſt, quòd oportet eum accipere cognitionem rei fiendæ ab extrinſeco. Deus autem qui ex ſe omnia nouit habet apud ſe omnium rerum exemplaria abſque hoc quòd ipſi aliquid imprimatur. 9. Alius eſt modus dicendi quem credo veriorem, quòd in omni agente à propoſito creato vel increato, voluntas magis de propè ſe habet ad productionem rei, quàm intellectus, vel ſecundum rem, vbi intellectus & voluntas realiter differunt, vel ſecundum rationem, vbi differunt ſolum ſecūdum rationem vt in deo, quod patet primo, quia in habentibus ordinem plus diſtant extrema ab inuicem, q̄ diſtet medium ab extremis, ſed in agente à propoſito ſiue liberè, hęc ſe habent per ordinem, ſcire, velle, & operari, ita quòd ſcire & operari ſunt extrema inter quæ medium eſt velle, ergo magis de prope ſe habet velle ad operari quàm ſcire. Maior de ſe patet. probatio minoris. quòd enim operari ſit vltimum ſupponens ſcire & velle, patet quia aliter non eſſet opus à noſtro propoſito. Item conſtat quòd velle ſupponit ſcire, ergo velle eſt medium inter ſcire & operari. 10. Secundo patet idem ſic. qualem ordinem realem habent actus voluntaris, & intellectus in illis, in quibus differunt realiter, talem ordinem rationis habent in illis in quibus differunt ſolum ſecundum rationem, ſed in nobis, in quibus differunt realiter habent talem ordinem realem q̄ actus voluntatis immediatus ſe habet ad operationem artis quàm actus intellectus etiam ſecundum iſtos, ergo in deo in quo actus intellectus & voluntatis ſolum differunt ſecundum rationem, talis eſt ordo rationis, q̄ actus voluntatis immediatius ſe habet ad productionem rerum creatarum quæ producuntur per artem diuinam, quàm actus intellectus.

11. AD Primum argumentum dicendum quòd oppoſito modo comparantur res ad nos, & ad deum quoad ſcire, quia ſcientia noſtra cauſatur à rebus, ſcientia autem dei eſt cauſa rerum, ſed ſuppoſito ſcire, ſimili modo ſe habet deus ad producendum res creatas, ſicut nos ad producendum res artificiales quantum ad hoc quòd vtrobique immediatius ſe habet ad productionem rerum voluntas, quàm intellectus.

12. AD ſecundum quum dicitur quòd per illud agit immediatius, per quod magis aſsimilatur effectui, vel effectus ipſi. Dicendum quòd hoc non habet veritatem in his quæ fiunt per artē, quia artifex non aſsimilat ſibi, vel alicui quòd in ipſo ſit principium agendi effectum quem facit: ſed exemplari vel ei quod concipit (quod idem eſt) exemplar autem nihil eſt ſuiipſius artificis, niſi per accidens inquantum poſſet contingere quod aliquis vellet ſeipſum depingere vtens ſeipſo vt exemplari, ſed ea quæ ſunt per accidens non cadunt ſub arte. Vnde actio artis non eſt vniuoca: & per aſsimilationem artificiati ad artificem. vel ad aliquid quod in ipſo fit principium agendi, ſed eſt per aſsimilationē artificiati ad exemplar quod artifex inſpicit, vel cōcipit, quia exemplar inquantum huius nullo modo eſt principium factiuum, quum ergo deus perducat res per artem nulla eſt quærenda aſsimilatio rerum ad deum ſecundum id quo agit, ſed ſecundum exemplar quod inſpicit, & illud eſt idea quæ primo & principaliter pertinet ad intellectum, non vt principium quo agit, ſed ſolum vt exemplar quod inſpicit. In naturalibus etiam maior propoſitio non habet veritatem, quia ſicut effectus magis aſsimilatur principali agenti, q̄ inſtrumentali, ſicut filius plus aſsimilatur patri, quàm ſemini, licet inſtrumentum immediatius ſe habeat ad effectum quàm principale agens, ſic effectus magis aſsimilatur principali principio agendi, licet ſit remotius, quàm minus principali, licet ſit propinquius: vnde in nulla materia maior propoſitio habet vniuerſaliter veritatem. Poſſet etiam dici ad minorem, quòd res non magis aſsimilatur deo quantum ad intellectum, q̄ quantum ad voluntatem, quia idea ad quam eſt aſsimilatio nihil eſt ipſius intellectus niſi obiectiuè, ſecundum quem modum ipſa ſe habet (licet ſecundario) ad voluntatem: ſicut enim intellectus diuinus apprehendit eſſentiam ſuam vt imitabilem à creaturis, ſic voluntas diuina vult eam imitari à creaturis.

Vide Cai. 1.q.19.artic.2.

quæſt.1.

quæſt.3.

Quæſtio.III.

Vtrum voluntas congrue diſtinguatur in voluntatem ſigni & beneplaciti.

Tho.1.q.19.ar.11.

TErtio quæritur vtrum voluntas congruè diſtinguatur in voluntatem ſigni & beneplaciti. Et videtur quòd non, quia deus nihil operatur niſi volens, omnis ergo operatio dei pertinet ad voluntatem beneplaciti, ſed voluntas ſigni diſtinguitur contra voluntatem beneplaciti, ergo operatio non pertinet ad volūtatem ſigni, cuius oppoſitum dicitur in litera. 2. Item aut illud quod deus vult voluntate ſigni, vult volūtate beneplaciti, aut non, ſi non falſa ſunt ſigna quibus ſignatum non concordat, ſi ſic fruſtra diſtinguitur vna contra alteram.

3. IN contrarium eſt commune dictum: & magiſter in litera.

4. RESPONSIO, communiter dicitur quòd diſtinctio voluntatis diuinæ in voluntatem beneplaciti, & in voluntatem ſigni eſt diſtinctio voluntatis in voluntatem propriè dictam, & metaphoricè, nam voluntas beneplaciti eſt voluntas propriè dicta,

cta, vel actus ſuus volendi quo aliquid ſibi placet, ſed voluntas ſigni dicitur metaphoricè voluntas dei, eo modo quo ſignum nominatur metaphoricè nomine rei cuius eſt ſignum, vt imago Herculis vocatur Hercules. 5. Et hoc poteſt eſſe dupliciter, vno modo ratione ſimilitudinis inter ſignum & ſignatum, vt in exemplo iam poſito. Alio modo ratione proportionis quaſi arguendo, quòd ſicut ſe habent ſignum & ſignatum in vno, ſic ſe habeant in alio. Et ſic eſt in propoſito noſtro. Quia enim in nobis ille qui præcipit, vel conſulit aliquid fieri videtur illud velle: ſimiliter qui prohibet aliquid fieri videtur velle illud non fieri: qui autem aliquid facit, vult illud fieri, qui verò permittit aliquid fieri, cùm poſsit impedire, videtur illud velle. Ideo in deo idé ponitur, ſcilicet, quòd præceptum, conſilium, prohibitio, operatio, & permiſsio ſunt vel dicuntur voluntas diuina propter dictam ſimilitudinem vel magis proportionem. 6. Sufficientia autem ſignorum vel voluntatum ſigni (quod idem eſt) dupliciter accipitur. Vno modo ex parte volitorũ. Alio modo ex parte volentis. Ex parte volitorum ſic, quia ſignum aut eſt reſpectu boni, aut mali: ſi reſpectu mali, aut negatiuè, & ſic eſt prohibitio, aut affirmatiuè, & ſic eſt permiſsio, Si reſpectu boni aut boni præſentis, & ſic eſt operatio, aut futuri, & ſic ſunt præceptũ & conſiliũ: præceptum quidem reſpectu boni neceſſarij ad ſalutem, conſiliũ verò reſpectu boni ſupererogationis. Ex parte vero volétis ſic, quia ſignum voluntatis diuinæ aut ſignificat id quod deus vult facere per ſeipſum, aut per alium. Si per ſeipſum aut directè tanquam per ſe agens, & ſic eſt operatio, aut interpretatiuè, & ſic eſt permiſsio, ſicut dicimus illum facere, qui permittit quum poſsit impedire. Si vero ſit ſignum eius quod vult facere per aliũ, aut hoc eſt reſpectu boni faciendi, aut mali vitandi, ſi reſpectu boni faciendi, vel eſt reſpectu boni neceſſarij ad ſalutem, vel reſpectu boni ſupererogationis, Si reſpectu boni neceſſarij ad ſalutem, ſic eſt præceptum, ſi reſpectu boni ſupererogationis, ſic eſt conſiliũ, ſi verò ſit reſpectu mali vitandi, ſic eſt prohibitio. Et ſic in vniuerſo voluntas ſigni in quinque diuiditur, in præceptum, conſilium, prohibitionem, operationem, & permiſsionem, quæ in hoc verſu continentur, Præcipit & prohibet, permittit, conſulit, implet. 7. Vel aliter ſic, quòd quum duplex ſit voluntas di-
q.1.nu.11. uina, ſcilicet antecedens & conſequens (vt patebit ſequente diſtinctione.) quædam ſunt ſigna voluntatis antecedentis, & quædam conſequentis: ſigna autem voluntatis antecedentis aut ſunt reſpectu boni proſequendi, aut reſpectu mali fugiendi, Si reſpectu boni proſequendi aut reſpectu boni neceſſari ad ſalutem, & ſic eſt præceptum, aut reſpectu boni ſupererogationis, & ſic eſt conſilium: Si verò ſint reſpectu mali fugiendi, ſic eſt prohibitio. Sunt autem duo ſigna reſpectu boni, & vnum tantum reſpectu mali, quia nullum malum licitum eſt fieri, propter quod omne malum eſt prohibitum. Sed bonorum quoddã eſt, quod non poteſt licitè omitti, & de hoc eſt præceptum. Aliud vero poteſt licitè omitti, & de hoc eſt conſilium. Signum autem voluntatis conſequentis aut eſt reſpectu boni quod fit, & ſic eſt operatio, vel reſpectu mali quod fit, & ſic eſt permiſsio.

8. AD primum argumentum dicendum quòd voluntas ſigni, quæ eſt operatio non diſtinguitur à voluntate beneplaciti, quaſi non ſint vniformiter de eodem, ſed quia voluntas beneplaciti eſt voluntas propriè, & operatio non dicitur voluntas dei niſi metaphoricè ſicut ſignum, quemadmodum vrina dicitur ſana. 9. Ad ſecundum dicendum quòd illud quod deus vult voluntate ſigni quandoque vult voluntate bene placiti, nec tamen propter hoc fruſtra diſtinguitur vna contra alteram, quia nõ ſecundum eandem rationem conuenit nomen voluntatis vtrique vt dictum eſt, quandoque verò non vult deus voluntate beneplaciti quod dicitur velle voluntate ſigni, nec tamen propter hoc ſigna dicenda ſunt falſa, quia non ſumuntur propriè, ſed metaphoricè vt quia ſic eſt in nobis, ſimiliter attribuimus deo, non quidem intendentes illud idem eſſe in deo, ſed aliquid correſpondens, prout naturæ diuinæ conuenit: quemadmodum deo attribuimus eſſe iratum (metaphoricè quidem) ſed non falſe.

Diſtinctio. XLVI.

Sententia literæ huius diſtinctionis in generali & ſpeciali.

HIc oritur quæſtio. Superius determinauit magiſter de voluntate diuina in ſe, hic determinat de eius impletione. Et diuiditur in duas partes. Primo determinat de quibuſdam quę videntur impedire impletionem diuinæ voluntatis. Secundo probat eam efficacem in omnibus. Secunda incipit in principio. 47. diſt. volũtas quippe dei prima eſt principalis lectionis. Et diuiditur in duas ſecundũ duas quæſtiones quas mouet. Primo enim quærit vtrum omne quod vult deus fiat. Secundo vtrum aliquid fiat quod deus non vult fieri. Secunda ibi. Ideoque cum conſtet. Secunda iſtarum diuiditur in tres partes. Primo mouet quæſtionem. Secundo tangit ſuper hoc diuerſas opiniones. Tertio proſequitur. Secunda ibi: Super hoc diuerſi. Tertia ibi. Qui enim dicunt deũ. Hæc vltima diuiditur in tres partes. Primo enim proſequitur opinionem primam. Secundo iſtam. Tertio elicit alteram iſtarum. Secunda ibi, Illi vero. Tertia ibi. Hęc igitur & alia. Secunda iſtarum diuiditur in tres partes. Primo enim ſecũdum opinionem illam reſpondet ad rationes alterius partis. Secundo confirmat opinionem iſtam, Tertio determinat quoddam dubium. Secunda ibi: Si quis igitur diligenter. Tertia ibi. Iam ſufficienter dictum eſt. Et hæc eſt diuiſio lectionis & ſententia in generali.

2. IN ſpeciali vero ſic procedit. Et proponit primo quòd voluntas beneplaciti ceſſari non poteſt. Deinde quærit vtrum deus aliquid voluerit quod factum non fuerit, & probat quòd ſic, quia vult omnes homines ſaluos fieri non tamen ſaluantur. Voluitque congregare omnes filios hieruſalem qui tamen non fuerunt congregati. Et reſpondet magiſter ꝙ omnino quæcunque vult fiunt illa autem de quibus obiectum eſt non ſimpliciter voluit, ſed magis quòd verba illa proferantur ad denotandum ꝙ quicunque ſaluantur & congregantur ſola dei voluntate ſaluantur & congregantur ſicut dicitur Ioan. pri. Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, non quia omnes illuminentur à vero lumine gratiæ, ſed quia non illuminantur niſi ab ipſo. Poſtea quærit vtrum mala fiant ipſo volente. Poſtea ponit opiniones iuxta hoc dicens, quòd quidam dicunt quòd ſic vult deus mala eſſe vel fieri, quidam verò dicunt contrarium, vtrique tamen in hoc concordant quòd deus non vult mala. Poſtea iuducit tres rationes per quas prima opinio confirmatur. Quarum prima eſt potentiæ omnipotentis reſiſti non poteſt, ſed ſi deus vellet mala non fieri cum tamen fiant voluntas dei non impleretur. ſed ei reſiſteretur quod eſt inconueniens, vult ergo deus mala fieri. Secunda ratio talis eſt, aut deus vult mala fieri aut non fieri, ſed non vult non fieri, ergo fieri vult. Minor patet, ſcilicet hoc quod non vult non fieri, quia ſi vellet non fieri, nunquam fierent, volũtati enim eius nihil reſiſtit. Tertia ratio talis eſt, deus vult omne bonum, ſed bonum eſt mala fieri, niſi enim eſſet bonum, non permitteretur fieri, ergo deus vult fieri mala. Poſtea ponit obiectiones eorum quæ ſunt de altera opinione. Ad iſtas rationes, reſpondet autem ad duas primas, quia non eſt concedendum quòd deus velit fieri mala, quia ſic eſſet iniquus, nec quòd vult non fieri, quia ſic nunquam fierent: ſed eſt dicendum quòd non vult ea fieri. & ꝙ arguitur tertio, quòd mala fieri eſt bonum. Dicendum quòd non eſt bonum ſimpliciter, ſed eſt bonum inquantum ex malis poſſunt elici bona: & etiam incidenter dicitur quòd aliquid eſt bonum in ſe, & facienti, & ei cui fit, vt prædicare fidelibus veritatem propter deum. Aliud eſt bonum in ſe & ei cui fit, ſed non facienti. vt dare eleemoſynam pauperi, non propter deum. Aliquid eſt in ſe malum & facienti, ſed ex eo proueniunt aliqua bona, vt mala quæ faciunt ad pulchritudinem vniuerſi & perfectum peccantis, ex malis enim penè multa bona proueniunt. Poſtea confirmat hanc opinionem, ſcilicet quòd deus non velit mala fieri, quod probat per hoc quòd ſi deo volente fierent mala, fierent deo auctore: ergo deus eſt auctor, quòd homo ſit deterior, quod inconueniens eſſet de quolibet ſapiente. Item probat expreſſe per auctoritatem Auguſtini, quòd deus non eſt auctor, quòd homo ſit deterior vel peccator. Item deus non eſt cauſa tendendi in non eſſe, malum tendit ad non eſſe, ergo deo auctore non fiunt mala. Poſtea ſecũdo arguit quòd ſecundum quoſdam verum eſt à deo, ſed mala fieri eſt verum, ergo ipſo facto malum eſt à deo. Et reſpondet quòd ipſa res dicta (ſcilicet malum) non eſt à deo, ſed locutio quæ eſt vera. Vltimo probat magiſter primum, ſcilicet quòd deus non vult mala fieri. Et in hoc terminatur ſententia in ſpeciali.

Quæſtio Prima.

Vtrum voluntas dei ſemper efficaciter impleatur.

Thom. 1. q. 19. art. 6.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur, vtrum dei voluntas ſemper efficaciter impleatur. Et videtur quòd non, quia omnis effectus qui eſt cauſa quæ impediri non poteſt, eſt a neceſſarius, ſed non omnia quæ ſunt à deo ſunt neceſſaria, ergo voluntas dei mediante qua producit quicquid producit, poteſt impediri, non ergo ſemper efficaciter impletur. 2. Item primę ad Timo. 2. dicitur quòd deus vult omnes homines ſaluos fieri,

fieri, ſed non ſaluantur, ergo voluntas dei non ſemper impletur.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Sapientiæ. 12. ſubeſt enim tibi quum volueris poſſe, ſed voluntas cui ſubeſt poteſtas, efficaciter impletur, ergo &c.

4. RESPONSIO, Dicenda ſunt duo. Primum eſt quòd voluntas dei ſemper infallibiliter impletur, loquendo de voluntate beneplaciti, non ſigni. Secundum eſt, quòd licet infallibiliter impleatur, tamen non imponit neceſsitatem rebus.

5. PRIMVM patet ſic, illa voluntas quæ agit per talem potentiam, quæ impediri non poteſt, nec in ſe, nec in mediis per quæ agit, ſemper infallibiliter producit ſuum effectum, ſed voluntas diuina agit per talem potentiam quæ impediri non poteſt, nec in ſe, nec in mediis per quæ agit, ergo ſemper & infallibiliter producit ſuum effectum. Maior eſt clara de ſe, ſed minor probatur, quia voluntas diuina agit per potentiam diuinam exe- 9.1 nu.4. cuentem illud quod ſcientia dictat, & voluntas imperat, vt dictũ fuit ſuprà, diſt. 38. potentia autem diuina non poteſt impediri in ſe (non enim poteſt deficere omnino, ſicut ignis poteſt extingui, nec minui, ſicut calor vel alia qualitas poteſt remitti in tantum, vt non poſsit in effectum in quem aliàs poſſet) nec poteſt impediri in mediis per quę agit, tum quia ſine quocunque medio agẽte, potẽtia diuina producere poteſt omne producibile quod non implicat contradictionem, in productione etiam rerum non ſupponit neceſſario ſubiectum, tum quia ſi quandoque agat mediante alio, & ſuppoſito ſubiecto, tamen excludere poteſt omne impedimentum incidens circa medium per quod agit, vel circa ſubiectum in quod agit: Nam deus poteſt omne quod non implicat contradictionem (vt dictum fuit ſuprà) ſed non poteſt velle ali- d.42.q.2. quid quod implicet contradictionem, quia illud non poteſt habere rationem entis aut boni, ergo nihil quod deus velit fieri, poteſt habere impedimentum cuius amotio implicet contradictionem, poteſt ergo omne tale impedimentum per diuinam potentiam amoueri, & ſic impediri non poteſt, nec in ſe, nec in mediis per quæ agit, nec per ſubiectum in quod agit: & hoc eſt quod dicit Ariſt. 9. met. quòd volens & eligens ſtatim agit ea, quorum habet potentiam, nec oportet addere ſi non aliquid impediat, quia potentia ſimpliciter excludit omne impedimentum, & ſic patet primum.

6. QVANTVM ad ſecundum (ſ. q̃ voluntas dei nullam neceſsitatem imponit rebus volitis) ſciendum q̃ loquendo de neceſsitate ſimpliciter, voluntas diuina, nec imponit, nec imponere poteſt rebus neceſsitatem, nec res creatæ ſunt capaces talis neceſsitatis. Cuius ratio eſt. Primo ex parte voluntatis diuinæ, quia agens liberè, per actionem liberam non poteſt tribuere rei productæ, quòd non poſsit non eſſe ſimpliciter & abſolutè quocunque agente, ſed voluntas diuina liberè producit res creatas (vt probatum fuit ſuprà) ergo non poteſt conferre rebus creatis, q̃ non poſsint non eſſe ſimpliciter & abſolutè quocunque agente. Minor iam patet, ſed maior probatur, quia hæc eſt natura agentis liberè, quòd agens quantum eſt de ſe poteſt agere & non agere, & per conſequens res poteſt eſſe & non eſſe, propter quod per talem actionem nunquam poteſt habere abſolutam neceſsitatem. Per idem patet quòd res creatæ non ſunt capaces talis neceſsitatis, quia illud quod ſecundum ſe totum dependet ab alio in fieri & in eſſe non poteſt eſſe neceſſarium ſimpliciter & abſolutè, niſi illud à quo dependet influat in ipſum ex neceſsitate, ſed res creatæ totaliter dependent à deo in fieri, & in eſſe, ergo non poſſunt eſſe neceſſariæ, niſi dicatur quòd deus influat in eas ex neceſsitate, quod non eſt verum: ſolum ergo illa ſunt neceſſaria ſimpliciter & abſolutè, ad quæ eſt actio diuina ex neceſsitate, & tales ſunt ſolæ perſonæ diuinæ. 7. Si verò loquamur de neceſsitate quam res creatæ habere poſſunt ſub libertate diuina per cauſas medias. Sic dicendum eſt quòd non omnes res de neceſsitate eueniunt, ſed quædam ſic, & quædam non. Cuius ratio eſt, quia agens per intellectum & voluntatem producit effectum, non qualis eſt ipſe, ſed qualem præconcipit & vult producere, alias non ageret per intellectum & voluntatẽ, ſed deus qui eſt agens per intellectum & voluntatem eadem ſcientia & volũtate poteſt præconcipere, & velle quædam euenire mediantibus cauſis neceſſariis, & hæc vocantur inter res creatas neceſſaria, & alia euenire mediantibus cauſis contingentibus, & hæc dicuntur contingentia, ergo voluntas diuina non imponit omnibus rebus volitis neceſsitatem: ſed quibuſdam imponit neceſsitatem, qualem capere poſſunt res creatæ, & permittit libertas voluntatis diuinæ, aliis autem imponit contingentiam duplicem, vnam reſpectu ſui (quia liberè vult) & hæc eſt communis omnibus creatis, aliam reſpectu cauſarum mediarum, quæ eſt quibuſdam ſpecialis. 8. Ex quo patent duo. Primum eſt, quod non bene dicunt illi qui dicunt quòd omnia de neceſsitate eueniunt per comparationem ad voluntatẽ diuinam, quia vt viſum eſt, omnia reſpectu voluntatis diuinæ eueniunt liberè, & ideo abſolutè loquendo poſſunt non euenire quanuis (ſtante ſuppoſitione q̃ ſint volita) non poſſunt non euenire, ſed hæc eſt neceſsitas ſuppoſitionis tantum. 9. Secundum eſt quòd neceſsitas & contingentia quæ eſt in rebus per comparationem ad cauſas medias eſt intenta & ordinata à voluntate diuina, propter quod male dicunt qui eam reducunt ſolum in cauſas medias, ſequeretur enim quòd non eſſet intenta, ſed caſualis quod non eſt verũ. 10. AD primum argumentum dicendum quòd nõ omnis effectus qui eſt à cauſa quæ impediri non poteſt eſt neceſſarius, niſi cauſa illa agat ex neceſsitate naturæ, ſi vero agat libere non eſt verum, quia quod agit libere poteſt non agere, & per conſequens effectus poteſt non eſſe, talis autem eſt voluntas diuina (vt declaratum eſt,) quare &c. 11. Ad ſecundum dicendum q̃ verbum apoſtoli propter quod forte introducta eſt quæſtio tripliciter exponitur. Vno modo ad Aug. in fine enchiridij. ſc quòd talis modus loquendi eſt in dicto apoſtoli ſicut ſi in vna ciuitate eſſet tantum vnus magiſter qui doceret pueros, tunc enim poſſet dici quòd ille magiſter doceret omnes pueros ciuitatis, nõ quia omnes docerentur, ſed quia nullus doceretur niſi per eum. Simili modo dicit Apoſtolus quòd deus vult omnes homines ſaluos fieri, non quia omnes velit ſaluari, ſed quia nullus ſaluatur niſi per eius voluntatem. Secundo modo exponitur ab eodem ibidem (ſcilicet quòd ibi fit diſtributio pro generibus ſingulorum & non pro ſingulis generum) vt ſit ſenſus quòd de ſingulis generibus hominum vult deus aliquos ſaluos fieri. Tertio modo exponitur à Damaſceno lib. 2. cap. vltimo & penultimo, vbi diſtinguit voluntatem dei in antecedentem & conſequentem, & dicit q̃ deus vult oẽs homines ſaluos fieri voluntate antecedente, non autẽ voluntate conſequente. Quid autem vocetur ſecundum ipſum voluntas antecedens & conſequens, notandum quòd in voluntate diuina cum ſit ſumme ſimplex non poteſt diuerſitas inueniri, ratione tamen voliti nihil prohibet eam diuerſimode conſiderari, ſecundum diuerſas conditiones volitorum. Volitum autem de quo nunc loquimur eſt creatura rationalis quæ eſt ordinabilis in beatitudinem in qua eſt duo cõſiderare, ſcilicet id quod ordinatur, & auxilia quibus iuuatur ad conſequendum finem ad quem ordinatur: & ſecundum vtrumque iſtorum accipi poteſt diſtinctio voluntatis in antecedentem & conſequẽtem, in eo enim quòd ordinatur ad beatitudinem eſt conſiderare naturam & perſonam, quantum ad naturam deus vult omnes homines ſaluos fieri inquantum dedit omnibus naturam capacem beatitudinis, & ordinabilem ad beatitudinem. Quantum vero ad perſonam non vult omnes homines ſaluos fieri. Actiones autem ſunt perſonę & ſuppoſiti, & quia multi deuiant à fine vltimo per ſuas actiones prauas, ideo quantum ad ea quæ ſunt perſonæ non vult deus omnes ſaluos fieri. Prima autem voluntas dicitur antecedens. Secunda conſequens, quia prius eſt conſiderare naturam ordinabilem in finẽ quàm actiones perſonæ quibus finem conſequitur vel ab ipſo deuiat, & ſic patet quòd quantum ad id quod in finem vltimum ordinatur, deus voluntate antecedente vult omnes ſaluos fieri: & non voluntate conſequente, patet itẽ quod ſit ibi voluntas antecedens & conſequens. Item ſecundo quantum ad auxilia quibus creatura iuuatur, poteſt eadem diſtinctio voluntatis ſumi, ſunt enim quædam communia auxilia quæ dantur omnibus vt ſalui fiant, ſcilicet liberum arbitrium, præcepta, cõſilia & huiuſmodi quibus omnes poſſunt dirigi in his quæ pertinent ad ſalutem ſunt nihilominus quædam ſpecialia, vt gratia, virtutes, perſeuerantia in bono & huiuſmodi quæ dantur quibuſdã ſpecialiter & ſingulariter. Quia autem commune precedit ordine naturæ id quod eſt ſpeciale, volũtas diuina pro vt reſpectu cõmunia dicitur antecedẽs pro vt ſpecialia dicitur cõſequens, & iſto modo vult deus omnes homines ſaluos fieri voluntate antecedente non autẽ voluntate conſequente. Voluntas autem antecedens non ſemper impletur quia non eſt voluntas ſimpliciter, nec volitum voluntate antecedente ſolum, eſt volitum ſimpliciter, ſed ſecundũ quid. Nam voluntas de ſalute alicuius eſt voluntas practica quæ nec eſſario reſpicit conditiones particulares ſuppoſitorum quorum ſunt actiones, hoc autem non facit antecedens ſed conſequens, & ideo quæ vult deus voluntate antecedente ſolum, non ſimpliciter vult propter quod non oportet impleri.

Inf.d.47. q.3. nu.4.

Quæſtio Secunda.

Vtrum deus velit mala fieri.

Tho. 1. q. 19. ar. 9.

SEcundum quæritur vtrũ deus velit mala fieri. Et videtur quòd ſic, quia deus vult omne bonum, & omne quod cõfert ad perfectionem vniuerſi quã principaliter intendit, ſed mala fieri eſt bonum, cõfert etiam ad perfectionem vniuerſi, ergo &c. Minor probatur per Auguſt. in enchiridio vbi dicit ſic. Quanuis ea quæ mala ſunt inquantum mala ſunt non ſint bona

bona,tamen vt non ſolum bona, ſed etiam ſint mala: bonum eſt. Et rurſus Auguſti.in enchiridio dicit quòd illud quod dicitur malum bene ordinatum & loco ſuo poſitum'eminentius commendat bona vt magis placeant & laudabiliora exiſtant. Malum etiã confert ad perfectionem vniuerſi(dicente Diony.3.de diui.no.) malũ erit ad omnes,id eſt,quod vniuerſi perfectionẽ conferens.

2. Item ſicut deus eſt auctor gratiæ ita & naturæ, ſed deus vult mala pœnæ fieri,quę tamen priuãt bonum naturæ,ergo vult ſimiliter fieri mala culpæ,quæ priuant bonum gratiæ.

3. IN CONTRARIVM eſt, quia voluntas dei ſequitur ſolam notitiam approbationis,ſed per notitiam approbationis deus neſcit mala fieri, iuxta illud Abachuc primo, Mundi ſunt oculi tui, ne videant malum, & ad iniquitatem reſpicere non poteris, ergo voluntas dei non poteſt eſſe malorum vt fiant.

4. RESPONSIO, Quum omnis motus & actio ſortiatur rationem ex termino,mala autem facere vel fieri nominet actionem,vel motum ſeu paſsionem tendentem in malum tanquã in terminum,clarum eſt quòd mala facere vel fieri eſt malũ,propter quod ſicut mala poſſunt eſſe à deo volita, ſic mala fieri poteſt eſſe volitum à deo,aliter non. Dicenda ſunt ergo tria ad quæſtionem propoſitam. Primum eſt, quòd nullum malum culpæ vel pœnæ,poteſt eſſe per ſe volitum à deo ſeu quocunque alio. Secũdum eſt, q̃ mala pœnæ vel naturæ poſſunt eſſe volita à deo per accidens. Tertium eſt,quòd mala culpæ non poſſunt eſſe volita à deo,nec per ſe,nec per accidens.

5. PRIMVM patet,ſcilicet quòd mala culpæ vel pœnę, non poſſunt eſſe per ſe volita à quocunque, quia malum eſſe per ſe volitum,eſt malum eſſe volitum ſub ratione mali, ſic enim malum per ſe ſumitur, & non aliter, ſed malum eſſe volitum ſub ratione mali implicat contradictionem,quum omne volitum ſit volitum ſub ratione boni quę eſt communis & formalis ratio obiecti voluntatis, ergo nullum malum poteſt eſſe à quocunque per ſe volitum. Huic concordat dictum Dionyſ.4.de di.no.quòd nullus aſpiciens ad malum operatur, quod tamen eſſet poſsibile, ſi malum poſſet eſſe volitum per ſe, quia ad velle ſequitur operari.

6. SECVNDVM patet, ſcilicet quòd mala pœnæ vel naturæ poſſunt eſſe volita à deo per accidens, quia omne quod poteſt habere rationem boni ſecundum iudicium rectæ rationis poteſt habere rationem rectè voliti, ſed malum naturæ & pœnæ poteſt habere rationem boni per accidens ſecundum iudicium rectæ rationis,ergo talia poſſunt per accidens eſſe volita. Maior patet,ſed minor declaratur,quia malum ex quo maius bonum ſequitur quàm ſit bonum,quod per ipſum priuatur,habet rationẽ boni ſaltem per accidens, ſi tamen vtrunque bonum non poſsit ſimul haberi, bonum enim eſt propter maius bonum dimittere minus bonum,quando ſimul vtrunque haberi non poteſt, ſed ex malo naturę & pœnę,ſequitur maius bonum,quàm ſit illud quod per talia mala priuatur: ergo malum naturæ vel pœnæ habet vel habere poteſt rationem boni. Adhuc minor iſtius proſyllogiſmi probatur, quia niſi elementa quantum ad aliquid corrumperentur mixta non generarentur, & ſic perirent multæ ſpecies vniuerſi, niſi etiam multa ex mixtis corrumperentur viuentia (vt iumenta & homines) non permanerent, nutriuntur enim ex eis, & ſic ex corruptione talium ſequitur maius bonum quàm priuetur. Similiter per malum pœnæ puniuntur culpæ, & ſic ordinantur ad bonum iuſtitiæ,multo autem magis bonum eſt bonum iuſtitiæ communis,quod reſultat ex malo pœnæ, quo culpa punitur, quàm ſit bonum naturæ in perſona ſingulari quod per pœnam priuatur, & ſic patet minor: ſequitur ergo concluſio, ſcilicet quòd mala naturæ & pœnæ poſſunt eſſe volita à deo per accidens.

7. TERTIVM patet,ſcilicet quòd mala culpæ non poſſunt eſſe à deo volita, nec per ſe,nec per accidens,& idem eſt de quacunque voluntate ſequente rectam rationem: Quod non per ſe,patet iam ex dictis: Quod nec per accidens probatur ſic, ſicut ſe habet appetitus ſenſitiuus ad malum, quod non eſt conueniens ſecundum ſenſum,ſic ſe habet voluntas ad malum, quod non eſt conueniens ſecundum intellectum, & voluntas recta ad malum,quod non eſt conueniens ſecundum intellectum rectum,ſed appetitus ſenſitiuus nullo modo poteſt appetere illud quod non iudicatur conueniens ſecundum ſenſum, nec voluntas abſolutè poteſt velle illud quod ab intellectu non iudicatur conueniens: ergo nec voluntas recta poteſt rectè velle illud quod non iudicatur conueniens ſecundum intellectum rectum, ſed malum culpæ non poteſt iudicari conueniens intellectui recto, quia ſicut malum pœnæ ſenſibilis conſiſtit in hoc quod eſt eſſe repugnans ſenſui,ita malum culpæ conſiſtit in hoc quod eſt eſſe repugnans rectæ rationi,propter quod impoſsibile eſt & contradictionem implicans quod malum culpæ ſit conſonum rectæ rationi,quum oppoſitum ſit de ratione eius, ergo voluntas bona non poteſt velle malum culpæ,& ſic patet tertium.

8. AD RATIONES in oppoſitum dicendum. Ad primam concedendo maiorem, ſed negando minorem,& quum probatur per Auguſtinum in Enchiridio, qui videtur innuere q̃ mala eſſe vel fieri ſit bonum: & pertinet ad perfectionem vniuerſi. Dicendum quòd illud primum eſt intelligendum per accidẽs, & non per ſe, & ſolum de malo naturæ & pœnæ, non autem de malis culpæ: Quod autem mala poſita iuxta bona reddant ea cõmendabiliora, verum eſt ſecundum apparentiam,non autem ſecundum exiſtentiam, & illud non eſt tantum bonum ſicut eſt illud quod per culpam priuatur: & ideo propter illud bonum apparens malum culpæ non eſt licitum,nec eligendum. Quod autem dicit Dionyſ.quòd malum erit ad omnes,id eſt,ad vniuerſi perfectionem conferens, non dicit aſſerendo, ſed ducendo ad inconueniens, vnde & habet pro inconuenienti, quòd malum ſit de perfectione vniuerſi. 9. Ad ſecundum dicendum q̃ non eſt ſimile de malo pœnæ quod priuat bonum naturæ, & de malo culpæ quod priuat bonum gratiæ,quia bonum naturę,quod priuatur per malum pœnæ, poteſt recõpenſari per maius bonũ naturæ vel gratiæ: poteſt etiam eſſe conſonum rectæ rationi, & ſic habere rationem boni, ſed bonum gratiæ quod priuatur per malum culpæ non poteſt recompenſari per maius bonum naturæ, nec poteſt eſſe conſonum rectæ rationi (vt declaratum eſt) propter quod nunquam poteſt habere rationemboni, nec rectè voliti. num.7.

Diſtinctio XLVII.

Sententia literæ huius diſtinctionis in generali & ſpeciali.

VOluntas quippe dei. Superius magiſter remouit ea quæ videntur effectum voluntatis diuinæ impedire, hic vero determinat quomodo ipſa voluntas efficaciter impleatur. Et diuiditur in duas partes. Primo determinat ſuum intentum. Secundo excludit dubitationem incidentem circa determinata. Secunda ibi, Sed attendendum. Hæc ſecunda diuiditur in tres. Primo mouet dubitationem. Secundo ſoluit. Tertio ex ſolutione concludit ſuum principale intentũ. Secunda ibi, Vnum vt ſuprà diximus. Tertia ibi, Ex prædictis liquet. Et hæc eſt ſententia lectionis in generali.

2. IN SPECIALI vero ſic procedit,& proponit primo quòd voluntas dei eſt efficax, & nihil fit contra eam, multa tamen fiunt præter eam, & dicit quòd voluntas dei ſemper impletur quando bene facit creatura, aut quando de mala faciente ordinat deus vt vult. Poſtea mouet dubitationem, quomodo poſſet aliquid fieri contra voluntatem dei, quum dictum ſit quòd voluntati eius nihil reſiſtat. Item quomodo quod eſt contra voluntatem, non eſt præter eam. Poſtea reſpondet, dicens quòd ſolutio apparet diſtinguendo voluntatem. voluntas enim aliquando nominat ipſam diuinam eſſentiam, aliquando præcepta vel prohibitiones, aliquando autem eius permiſsionem. contra ipſam voluntatem nihil fit, contra præcepta vel prohibitiones quæ ſunt ſigna voluntatis, bene poteſt aliquid fieri, præter voluntatem tamen quæ deus eſt, aliquid fit vt mala, ſed non præter eius permiſsionem. Oſtendit enim per auctoritates, quòd mala voluntati diuinæ reſiſtentia ei obſequantur. Vltimo recapitulat determinata. Et oſtendit quòd non omnia quæ deus præcepit voluit, vel quæ prohibuit noluit ita fieri, ſed ex alia ratione, quia ad illa ſe habuit ad modum volentis. Et in hoc terminatur ſententia in ſpeciali.

Quæſtio Prima.

Vtrum aliquid poſsit fieri præter voluntatem diuinam.

Nihil Thom.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur, vtrum aliquid poſsit fieri præter voluntatem diuinam. Et videtur quòd non, quia nullus effectus poteſt ſubterfugere cauſalitatem cauſæ vniuerſaliſsimæ, ſed voluntas diuina eſt cauſa vniuerſaliſsima, ergo nullus effectus poteſt eius cauſalitatem ſubterfugere: nihil ergo poteſt fieri præter eam. 2. Item nihil poteſt fieri contra voluntatem diuinam (alioquin ipſa non ſemper impleretur

d.46.q.1. retur cuius oppoſitū prius probatū eſt) ſed quod fit præter eam fit contra eam, ſecundum illud Mat.12. Qui non eſt mecum contra me eſt, ergo nihil poteſt fieri præter eam.

3. IN contrarium eſt, quia idem eſt fieri deo volente & deo auctore, ſed multa fiunt quæ deus non facit, vt mala culpę, ergo illa non vult, fiunt ergo præter voluntatem dei.

4. RESPONSIO. Videndum eſt primo quid eſt fieri contra voluntatem dei vel prꝛeter eam, & tunc applicabitur ad ad quæſtionem. Sciendum ergo quòd ſicut eſt in naturalibus, ſic aliquo modo eſt in propoſito noſtro. In naturalibus autem ſic eſt quòd illud dicitur eſſe vel fieri ſecundum naturam quod eſt vel fit ſecundum inclinationem naturæ, vt quòd graue, puta lapis, moueatur deorſum, ſed contra naturam fit quod fit contra inclinationem naturæ, vt lapis moueatur ſurſum, ſed præter naturam fit quod nec fit ſecundum inclinationem naturæ, nec contra, eo ꝙ natura nullam inclinationem habet ad hoc vel ad ſuum oppoſitum, ſicut cum ex ligno fit ſtatua. Similiter eſt circa voluntatem, quia illud dicitur fieri ſecundum voluntatem quod fit ſecundum inclinationem voluntatis, & cum inclinatio voluntatis ſit finis actus volendi, oē quod fit ſecundū voluntatem, eſt volitū, fieri illud autem fit contra voluntatem, quod fit contra inclinationem voluntatis quando aliquid fit quod volūtas vult non fieri, ſed præter voluntatem fit id de quo non eſt inclinatio voluntatis vt fiat vel non fiat. 5. Modo ad propoſitum voluntas diuina diſtinguitur in voluntatem beneplaciti & in voluntatem ſigni & rurſus voluntas beneplaciti diſtinguitur in antecedentem, quæ eſt ſolum quædam velleitas, & conſequentē quæ eſt voluntas ſimpliciter. Si ergo loquamur de voluntate antecedēte, ſic multa fiūt præter eam & contra eā. Cuius ratio eſt, quia potentia ad vnū oppoſitorū ſtat cum actu alterius. poſſe enim non currere ſtat cū hoc quod eſt actu ſedere, ſed voluntas antecedens eſt de euentu rerū ſolum in vniuerſali & in potentia, ſicut deus dicitur velle omnes homines ſaluos fieri, quatenus dedit omnibus naturā ordinabilē in beatitudinē, & omnibus quantū in ipſo eſt prębet auxilia cōmunia quibus poſſunt ad beatitudinē dirigi & eā mereri, ergo talis voluntas poteſt ſtare cū actuali euentu oppoſito, vtpote ꝙ iſte non ſaluetur. 6. Si vero loquamur de voluntate conſequente ſic nihil fit nec fieri poteſt contra eam, quia illud quod eſt volitum voluntate conſequente eſt volitum ſimpliciter quod
q.1. ſemper impletur, vt patuit in præcedenti diſt. ſed nihil dicitur fieri contra voluntatem niſi quando non impletur quod eſt volitum
hic.nu.4. fieri vel non fieri (vt expoſitum eſt) ergo nihil poteſt fieri contra voluntatem conſequentem, poteſt tamen aliquid fieri prætereā quia aliqua ſunt de quibus nullo modo eſt voluntas conſequens vt fiant vel non fiant, ſicut ſunt mala culpę. Non enim vult deus talia mala fieri, quia ſam eſſet auctor malorum. Nec rurſus vult non fieri, quia nullo modo fierent, & ideo nullo modo talia fiunt ſecundum voluntatem diuinam, neque contra voluntatem, ſed præter voluntatem. Et idem forte diceret aliquis de quibuſdam bonis quæ fiunt mere à libero arbitrio, ſed non de omnibus, quia bona quæ fiunt à prædeſtinatis & eos quoquo modo iuuant ad ſalutem, cadunt ſub voluntate dei, ſicut ſub prædeſtinatione (quē
d.41.ar.2. admodum dictum fuit prius) ſed de bonis pure moralibus & non meritoriis in non prædeſtinatis, quòd hæc ſint volita à deo, ratio naturalis non habet, nec fides cogit ad hoc quin reſpectu talium & malorum oppoſitorum voluntas diuina poſsit ſe habere per indifferentiam vt non ſit plus de vno quàm de alio, & de malis quidem omnes concordant, de bonis vero pauci ſic loquuntur.

7. Loquendo autem de voluntate ſigni cum ſint quædam ſigna voluntatis antecedentis, & quędam voluntatis conſequentis contra ſigna voluntatis antecedētis, & præter ea multa fiunt,
hic.nu.5. quemadmodum dictū eſt de voluntate antecedente. Multa enim fiunt contra præceptum, prohibitionem & conſilium, & etiam præter ea, quia nullum eorum, eſt de omnibus. Signa vero voluntatis conſequentis ſunt operatio & permiſsio, contra operationem nihil poteſt fieri, quia contradictionem implicat quòd aliquid ſit operatum & non ſit factum, multa tamen fiunt præter eā quia operatio vt eſt ſignum voluntatis diuinæ prout nunc loquimur, aut eſt ſolum eorum quæ deus facit per ſe & immediate (vt
d.45.q.3. num.6. dictum fuit ſupra, aut ſolum eorum quæ facit per ſe, vel inſpirat fieri per alterum, ſed conſtat quòd præter hæc ſunt omnia mala & forte aliqua bona, ergo præter operationem vt ſumitur tanquam ſignum voluntatis diuinæ multa fiunt. 8. De permiſsione vero clarum eſt quod nihil poteſt fieri contra eam, quia nihil poteſt fieri quod deus velit impedire, permittit ergo fieri quicquid fit. Sed vtrum aliquid poſsit fieri præter permiſsionem: patet quòd ſi accipiatur permiſsio ſecundum generalem rationem nominis (pro vt permitti dicit quicquid non impeditur) ſic præter permiſsionem nihil poſſet fieri: non enim poteſt fieri niſi quod non impeditur fieri. Sed non videtur permiſsio vt diſtinguitur contra alia ſigna voluntatis diuinæ ita generaliter accipi, ſed ſolum accipitur pro eo quod non eſt impedire malum, & ſic omnia bona fiunt præter permiſsionem diuinam.

9. AD RATIONES dicendum eſt. Ad primam cùm dicitur quòd nullus effectus, poteſt ſubterfugere cauſalitaté cauſæ vniuerſaliſsimæ, concedatur, multi tamen defectus poſſunt eā ſubterfugere, mala autem culpæ inquantum ſunt mala, importāt ſolum defectum, & ſic ſolum ſubterfugiunt cauſalitatem diuinæ voluntatis. Vel aliter, quòd nullus effectus poteſt ſubterfugere cauſalitatem vniuerſaliſsimæ cauſæ, quin ſubſit ei aliquo modo mediatè vel immediatè, modo ſic eſt, quòd voluntas diuina eſt cauſa omnium naturarum, & mediantibus naturis eſt cauſa omnium actionum, ſed differenter, quia actiones rerum naturalium quum ſint determinatè ad vnum, & ſequantur naturas, neceſſario poſito obiecto, & excluſo omni impedimento ſunt volitę à deo, ſicut naturæ: actiones verò liberi arbitrij quum non ſint determinatę ad vnum, nec neceſſario ſequantur liberum arbitrium, etiam præſente obiecto, & excluſo omni impedimento, non oportet quòd obiecto volito à libero arbitrio ſint volitæ à deo, niſi ſicut exiſtunt in ipſa natura liberi arbitrij, præexiſtunt autem in ea ſolum in potentia, & ſecundum indeterminationem, & ideo ſic ſunt volitæ à deo (ſcilicet in vniuerſali & in potentia, & ſecundum indeterminationem) & hęc videtur eſſe voluntas permiſsionis ſecundum generalem rationem nominis, præter quam nihil poteſt fieri, ſed præter voluntatem antecedentem & conſequentem multa fiunt.

10. AD SECVNDAM dicendum quòd illud Matth. 12. qui non eſt mecum, contra me eſt, intelligitur in materia prꝛeceptorum, in qua quicquid fit præter voluntatem antecedentem, fit contra eam, non tamen contra voluntatem conſequētem, nec præter permiſsionem.

11. AD ALIVD in oppoſitum patet ſolutio.

Quæſtio Secunda.

Vtrum illud quod fit præter voluntatem diuinam, vel contra eam obſequatur voluntati diuinæ.

Thom. nihil.

SEcundo quæritur vtrum illud quod fit præter voluntatem diuinam vel contra eam obſequatur voluntati diuinæ. Et arguitur quòd non, quia quicunque obſequitur deo vel voluntati eius conformat voluntatem ſuam voluntati diuinæ, ſed qui facit præter voluntatem dei vel contra eam non conformat voluntatem ſuam voluntati eius, ergo non obſequitur ei.

2. IN contrarium eſt quod habetur in litera.

3. RESPONSIO, Aliquid poteſt obſequi voluntati diuinæ dupliciter. Vno modo, vt materia de qua vel circa quam fit voluntas diuina, ſecundum quem modum lapides dicuntur obſequi ædificanti de lapidibus. Alio modo vt agens ſecundarium, cuius actio tēdit ad illud quod dictat, & vult principale agens, ſecūdum quem modum manuartifices obſequuntur voluntati principalis agentis.

4. QVANTVM ad primum modum, dicendum quòd illud quod fit præter vel contra voluntatem dei antecedentem, ob ſequitur voluntati diuinæ conſequenti, vt materia de qua vel circa quam fit voluntas diuina, quia ſicut deus vult voluntate conſequente ſaluare perſeuerantes in bono, ſic vult per iuſtitiam punire peccantes, & in peccato perſeuerantes, ſed peccantes, vel in peccato perſeuerantes faciunt contra voluntatem antecedentē: dum autem puniuntur, fit de eis voluntas conſequens, ergo quod fit contra voluntatem antecedentem obſequitur voluntati conſequenti, ſicut materia de qua vele irca quam fit voluntas conſequens.

5. QVANTVM ad ſecundum modum, quo ſcilicet aliquid dicitur obſequi alteri, vt agens ſecundarium, principali, ſic agens contra voluntatem antecedentem quoad genus operis nō poteſt obſequi voluntati conſequenti. Cuius ratio eſt, quia nihil eſt contra voluntatem antecedentem quoad genus operis, niſi opus malum ex genere, ſed tale non poteſt eſſe volitum voluntate conſequente, ergo agens contra voluntatem antecedentem quoad genus operis non obſequitur voluntati conſequenti. Agens tamen contra voluntatem antecedentem non quo ad genus operis, ſed quoad aliquam circunſtantiam operantis, bene obſequitur voluntati conſequenti, poteſt enim deus aliquid velle fieri bona volūtate, quod homo vult facere mala voluntate, quēadmodum deus voluit bona voluntate, quòd Iudæi captiuarentur, captiuantes tamen eos, hoc fecerunt mala voluntate, & in

hoc

hoc obſequuti ſunt diuinæ voluntati, quoad genus operis, facientes contra voluntatem antecedentem ratione malæ intentionis: & hoc habetur expreſſe Eſaiæ decimo, vbi dicitur ſic, væ aſſur virga furoris mei, & baculus ipſe eſt in manu eorum indignatio mea, &c. Poſtea ſequitur, ipſe autem non ſic arbitrabitur, & cor eius non ita exiſtimabit, ſed ad conterendū erit cor eius, &c. Veruntamen non propriè obſequitur aliquis voluntati alterius per modum agentis, niſi quando ex intētione facit aliquid quod credit voluntati alterius placere, & reuera placet, & hoc faciens nō agit contra voluntatem antecedentem, nec præter eam, ſed ſecū dum eam: & hoc modo fit voluntas diuina à nobis, ſed primo modo fit ſolum de nobis, vt Aug. dicit in Enchiridio, & habetur in litera.

6. ARGVMENTVM in oppoſitum procedit de eo, qui ex intentione obſequitur voluntati diuinæ per modum agētis, talis enim non agit contra voluntatem diuinam, ſed conformat ſe ei, ſed aliis duobus modis poteſt aliquis facere contra voluntatem antecedentem, & obſequi voluntati conſequenti, per modum materiæ, vel agentis, vt declaratum eſt.

Quæſtio Tertia.

Vtrum deus poſsit præcipere quod non vult.

Thom. nihil.

TErtio quæritur vtrum deus poſsit præcipere quod non vult. Et videtur quòd non, quia præceptum indicat voluntatem præcipientis, ſed quicunque indicat ſe velle quod non vult, fictus eſt: quod non poteſt conuenire deo, ergo deus nihil præcipit niſi quod vult. 2. IN contrarium eſt, quia præcepit Abrahæ quòd immolaret filium, Gen. 22. ſed noluit immolationem eius (vt patebit ibidem) ergo &c.

3. RESPONSIO, Hic eſt duplex modus dicendi. Primus eſt, quòd poteſt præcipere, & quandoque præcipit aliquid quod non vult, nec voluntate antecedente, nec voluntate conſequente, ſicut fuit de immolatione Iſaac: non enim fuit volita voluntate conſequente, quia illa ſemper impletur, nec voluntate antecedente. Quod patet tripliciter. Primo quia quum voluntas antecedens & conſequens non ſint oppoſitæ, non poſſunt eſſe de oppoſitis, ſed oppoſitum immolationis Iſaac fuit volitum voluntate conſequente, ergo immolatio quæ fuit præcepta, non fuit volita voluntate antecedente. 4. Secundo, quia voluntas antecedēs reſpicit ordinem creaturæ rationalis in finem: voluntas autem conſequens reſpicit executionem ordinis, ſed ordo & executio ordinis non poſſunt eſſe de oppoſitis, immo quod deuiat ab ordine, deuiat ab ordinis executione, & quod contrariatur executioni, contrariatur ordini: ergo impoſsibile eſt quòd oppoſitum illius, quod eſt volitum voluntate conſequente, ſit volitum voluntate antecedente, & ſic idem quod prius.

5. Tertio quia ſi voluntas conſequens poſſet eſſe de oppoſito eius quod eſt volitum voluntate antecedente, quum deus voluntate antecedente velit peccata non fieri, poſſet voluntate conſequente velle ea fieri, quod eſt falſum, quum ergo voluntas conſequens fuerit de non immolando Iſaac, voluntas antecedens non potuit eſſe de eius immolatione, quæ tamen fuit præcepta: & ita poteſt deus præcipere, & iam præcepit illud quod non vult, nec voluntate antecedente, nec conſequente.

6. ET RESPONDENT ad primum argumentum, dicentes quòd nō propter hoc oporter ponere fictionem in deo, quia ſicut eſt in his quæ pertinent ad intellectum, ſic in his quæ pertinent ad voluntatem, nunc eſt ita, quòd ad hoc quòd ſigna intellectus ſint vera, non oportet quòd ſint vera, quantum ad illa quæ principaliter importātur per ſigna, ſed ſufficit quòd ſint vera, quantum ad illa propter quæ dicuntur, ſicut eſt in omnibus ſermonibus parabolicis, vt Iudicum. 9. dicitur, quòd ierunt ligna vt vngerent ſibi regem, quod non fuit verum, quantum ad illud quod principaliter ſignificabatur, ſed ſolum quantum ad illud, pro quo figuratiuè dicebatur (ſcilicet pro Abimelech & viris Sichen, & eodem modo eſt in parabolis euangelicis (vt quum dicitur de decem virginibus & pluribus aliis) ſimiliter in præceptis quæ ſunt ſigna voluntatis, non oportet quòd præcipiens velit illud quod præcipitur, ſed ſufficit quòd velit illud pro quo præcipitur, & ſic fuit in præcepto de immolatione Iſaac, quia deus noluit quod præcepit (ſcilicet immolationem Iſaac,) ſed volebat illud pro quo præcipiebatur (ſcilicet quòd obedientia Abrahæ manifeſtaretur).

7. ALIVS eſt modus totaliter contrarius, quantum ad tria quæ ponit prima opinio: ponit enim primo, quòd deus aliquid præcipit, quod nullo modo vult, nec voluntate antecedente, nec voluntate conſequente. Secundo aſſumit ad probandum principale propoſitum, quòd deus non poteſt velle voluntate conſequente oppoſitum eius quod vult voluntate antecedente. Tertio dicit quòd in ſic præcipiendo non eſt fictio. 8. Sed contra hæc tria quæ ponit prima opinio, arguunt iſti de ſecundo modo. Cōtra primū quidē, quod eſt principale dupliciter. Primo ſic deus dicitur velle voluntate antecedente oē illud ad quod aliquē ordinat, ſed quicunque præcipit aliquid alicui, ipſo facto ordinat illum cui præcipit, ad illud quod præcipitur, ergo ex ipſo quod deus aliquid præcipit, vult illud voluntate antecedente. Secundo ſic, conſtat quòd deus vult voluntate antecedente omnes homines ſaluos fieri, ſed impoſsibile eſt aliquem ſaluum fieri, niſi velit implere quod ei à deo præcipitur, ergo deus vult voluntate antecedente, quòd ille cui aliquid præcipitur, velit facere id quod ei præcipitur, ſed quicquid deus vult nos velle aliquo modo vult, ergo deus vult aliquo modo quicquid præcipit.

9. Contra ſecundum verò ſic, deus vult voluntate antecedente omnes homines ſaluos fieri, vt dicitur. 1. ad Tim. 2. Sed cō ſtat quòd voluntate conſequente vult multos non ſaluari, ſed potius damnari, ergo deus vult voluntate conſequente oppoſitum eius quod vult voluntate antecedente. cuius contrarium primi dicunt. 10. Contra tertium autem, ſcilicet quòd non ſit fictio, quando aliquis præcipit quod nō vult arguūt ſic, ex eadē maiore cum primæ opinionis aſſertoribus. Sicut eſt in ſignis intellectus, ſic eſt in præceptis reſpectu voluntatis, ſed ſigna intellectus non ſunt vera, niſi ſic ſit in re, ſicut dicitur, quia ab eo quòd res eſt vel non eſt, dicitur oratio vera vel falſa, ergo ſimiliter præcepta ſunt ficta, niſi præcipiens aliquo modo velit illud quod præcipitur. Quod autem inducitur de illa parabola libri iudicum, & de conſimilibus reſpondēt, quòd aliquid dupliciter ſignificatur propriè & metaphoricè: in parabola ergo illa de lignis & rhāno verba accipiuntur, non pro eo quod ſignificant propriè, ſed pro eo quod ſignificatur metaphoricè, ſcilicet malos electores, & malum electum, & in hoc ſermo verificatur, pro eo quod dicitur figuratiuè, non propriè, quia quod figuratiuè ſignificatur, vel dicitur, non eſt ſolum id pro quo dicitur (vt alij accipiunt) ſed eſt illud quod dicitur. 11. Ad primam rationem aliorum reſpondent iſti, quòd voluntates quæ ſunt de oppoſitis non ſunt oppoſitæ, niſi ſint ſimpliciter de illis: ſi autem vna ſit de vno cōditionaliter, alia vero ſit de oppoſito ſimpliciter, non oportet q̄ ſint contrariæ: nunc eſt ita, quòd voluntas antecedens non eſt ſimplex voluntas, ſed conditionata (vtpote quòd omnes ſaluentur) intelligendum eſt ſi agant ea quæ congruunt ordini naturæ in finem, voluntas autem conſequens eſt voluntas ſimpliciter (ſcilicet quòd ſaluetur iſte qui hoc fecit, & damnetur ille qui non fecit) quæ bene ſtat cum prima, vt de ſe patet. 12. Ad ſecundum reſpondēt, quòd voluntas conſequens non ſolum eſt de executione ordinis pertinentis ad volūtatem antecedentem, ſed eſt de omni eo quod iuſtè euenit, & iſtud poteſt contrariari voluntati antecedenti, quia non ſolum iuſtè euenit, quòd boni ſaluentur (quod conſonat voluntati antecedenti) ſed etiam quòd mali damnentur, quod non pertinet ad executionem ordinis ſpectantis ad voluntatem antecedentem. 13. Ad tertium argumentum reſpondetur, quòd hoc ſolum probat, quòd non eſt verum vniuerſaliter, quòd deus poſsit velle voluntate conſequēte omne oppoſitum eius quod vult voluntate antecedente, quia ſic ſequeretur quòd poſſet velle mala fieri, tamē non probat quin in aliquo caſu poſsit velle voluntate conſequente, oppoſitum eius quod vult voluntate antecedente, & ſi ex vno concludatur omne, eſt fallacia conſequentis: ſequitur enim, iſtud non poteſt fieri, ergo non omne, ſed non econuerſo. Non enim ſequitur, nō omne poteſt fieri, ergo non iſtud. 14. Iſtæ ſunt opiniones, quarum ſecunda videtur magis accedere ad veritatem, licet in aliquo deficiat. Ad quod ſciendum, conſiderandum eſt q̄ diſtinctio voluntatis diuinę per antecedentem & conſequentem non eſt ex parte ipſius voluntatis, ſed potius ex parte volitorum. Dicitur enim aliquid volitum volūtate conſequente quando eſt volitum in ſe, ita quòd ſuper illud fertur voluntas diuina, ſed dicitur volitum voluntate antecedente, quando non eſt volitum in ſe, ita quòd ſuper ipſum feratur voluntas, ſed ſuper ſuum antecedens, ad quod natum eſt conſequi, licet non ex neceſsitate. Sicut quia deus vult ſimpliciter homini dare talem naturam (ſcilicet rationalem) ad quam ſequuntur vel natæ ſunt conſequi tales operationes, per quas poteſt acquirere beatitudinem, ideo deus volendo antecedens ſimpliciter dicitur in ipſo antecedente velle cætera quæ nata ſunt conſequi ad illud antecedens ſecundum conuenientiam, licet non ex neceſsitate. Similiter cùm deus præcipit aliquid vel omnibus generaliter, vel alicui ſpecialiter, vult quidem ipſum præceptum ſimpliciter & in ſe, & in ipſo præcepto, quaſi in quodam antecedente, vult voluntate antecedente quicquid natum eſt conuenienter ſequi ad præceptum, licet non

cet non ſemper & ex neceſsitate ſequatur, quia ergo ad præceptum dei ſequi debet obedientia hominis ſubditi in executione præcepti: ideo deus præcipiendo quodcunque & cuicunque vult voluntate antecedente obedientiam & executionē rei quę præcipitur, niſi quòd diſtinguendum eſt de præcepto, quia aut proponitur vt præceptum, & ſic verum eſt quod ſtatim dictum eſt, aut proponitur vt documentum ſolum, & hoc præcipitur ab eo cui fit præceptum, & tunc prȩcipiens non vult aliquo modo rem quę præcipitur, nec in ſe, nec in ſuo antecedente, quia non proponitur vt præceptum, antecedens ad executionem, ſed vt documentum ad aliorum inſtructionem, & tale fuit præceptum domini, Marci.7. qui poſtquam ſanauerat ſurdum & mutum, præcepit ne cui dicerent, quanto autem magis eis præcipiebat, tanto magis prædicabant, nec tamen peccauerunt vt tranſgreſſores prȩcepti, quia illud proponebatur magis vt documentum, quàm vt præceptum, vt patet ex gloſa Auguſtini: per hoc enim inſtruuntur benefacientes, vt non quærant gloriam mundi, & beneficiati vt nō ſint ingrati, nec tamen eſt in tali modo loquendi fictio, quia ſic loquendo figurabat Chriſtus in ſe, & in illis quibus loquebatur, membra eccleſiæ, in quibus debet eſſe fuga propriæ gloriæ, quātum ad benefacientes, & fuga ingratitudinis quantum ad beneficiatos, quæ duo figurabantur in illo facto, vt dictum eſt. propter quod verus eſt ſermo figuratiuo modo: puto etiam quòd non eſſet falſitas, nec fictio in præceptis diuinis per modum præcepti ſumptis, dato quòd deus nullo modo vellet voluntate conſequēte illud quod præcipitur. præceptum enim non eſt directè & ſem per ſignum, quòd præcipiens velit rem præceptam fieri, ſed ſolum quòd velit ſubditum obligare ad faciendum illud quod prȩcipitur. Et hoc clarum eſt in præceptis diuinis, per quæ deus vult ſimpliciter nos obligare, ſed nō vult ſimpliciter rem præceptam fieri, alioquin ſemper fieret. 15. Similiter in præceptis humanis. Prælatus enim religioſus, quandoque præcipit ſubdito aliquid graue, volens eum per præceptum ligare, & tamen nec vult, nec intendit, quòd res quam præcipit fiat. vnde quando ſubditus parat ſe ad exequendum præceptum, prælatus reuocat, ita quòd præceptum eſt directè ſignum voluntatis præcipientis, quod velit obligare ſubditum ad exequendum præceptū, ſed non eſt directè ſignum, quod velit rem prȩceptam impleri: talia enim præcepta ſunt vel ad ſumendum experimentum de obedientia ſubditi, vel ad oſtendendum pluribus obedientiam vnius, quaſi pro exemplo.

16. AD primum argumentum patet ſolutio ex eo quod ſtatim dictum eſt, quòd prȩceptum non ſemper indicat voluntatem præcipientis, qua præcipiens velit rem præceptam fieri, ſed illam qua præcipiens vult obligare illum cui præcipit ad faciendum quod præcipitur, & hoc eſt ſemper. Vel dicendum ratione materiæ, quòd deus nihil præcipit quin velit illud fieri (ſaltem voluntate antecedente.) Ad illud in oppoſitum per idem, quia immolatio Iſaac fuit volita voluntate antecedente, non conſequente.

Quæſtio quarta.

Vtrum deus poſsit præcipere malum fieri.

Nihil Thom.

QVarto quæritur vtrum deus poſsit præcipere malum fieri. Et videtur quòd ſic, quia occiſio innocentis eſt mala, ſimiliter concubitus fornicarius, & ſpoliatio alienum re ſua, ſed omnia hæc inueniuntur prȩcepta à deo, primum Gen.22. de occiſione Iſaac. Secundum Oſeæ.1. accipe mulierem fornicariam, &c. Tertium Exodi.11. ergo deus poteſt præcipere mala fieri.

2. CONTRA, nullus obediens diuinis præceptis malè facit, ſi ergo deus poſſet præcipere mala fieri, tunc malè faciens obediret diuinis præceptis, & ita non malè faceret, quod implicat contradictionem. ſ. q malè faciēs non malè faciat, quare &c.

3. RESPONSIO, Quæſtio iſta non intelligitur de malo pœnæ, conſtat enim q illud cadit ſub præcepto diuino & humano, diuino vt illud Exod.22. maleficos non patieris viuere, humano vt illud idem ſecundum leges ciuiles in multis caſibus: intelligitur ergo de malo culpæ, & de hoc dicendum quòd aut quæritur de malo culpæ coniunctim (hoc eſt, remanente ſub conditione mali) aut diuiſim. Si coniunctim dicendum quòd non, quia ſicut eſt in naturalibus, ſic ſuo modo eſt in moralibus, ſed in naturalibus, ſic eſt quòd bonitas & perfectio rei naturalis conſiſtit, & conſeruatur in ſequendo motum ſibi inditum à natura ſuperiore (vt patet in motibus grauium, & leuium, & aliarum rerum naturalium) ergo ſimiliter eſt in moralibus, quòd bonitas moralis noſtræ voluntatis conſiſtit in ſequendo motum ſibi inditum à ſuperiore voluntate diuina: hic autem motus eſt ſecundum præceptum naturale nobis diuinitus inditum, vel aliud ſuperadditum, ergo voluntas noſtra ſequens vel faciens ſecundum præceptum diuinum non male facit, non præcepit ergo nec præcipere poteſt deus mala fieri coniunctim, accipendo ſcilicet quòd remaneant ſub conditione mali.

4. Si vero intelligatur diuiſim an deus poſsit præcipere aliquid non quòd ſit malum fieri dum prȩcipitur, ſed quod eſſet malum fieri, niſi à deo præciperetur, ſic quæſtio iſta eſt eadem cum illa qua quęritur VTRVM DEVS POSSIT DISPENSARE IN PRECEPTIS DECALOGI, quia cum diſpenſatio faciat de illicito licitum, & quæ ſunt contra præcepta ſint illicita & mala, ſi deus poteſt diſpenſare in præceptis, tunc deus poteſt facere de malis & illicitis bona & licita, & tunc poteſt ea præcipere, & ſic deus poſſet præcipere mala fieri non quæ tunc eſſent mala, ſed quæ eſſent mala excluſa diſpenſatione diuina, aliàs non poſſet præcipere mala fieri. *Tho.1.2.q 110.ar.8.*

5. CIRCA quæſtionem ergo iſtam tria videbuntur. Primum eſt quid ſit diſpenſatio. Secundum erit quæ præcepta ſint diſpenſabilia & quæ non, loquendo in generali. Tertium erit ſpecialiter an in præceptis decalogi cadat diſpenſatio, & ex his patebit quod quæritur, ſcilicet vtrum deus poſsit præcipere mala fieri diuiſim modo prius expoſito.

6. QVANTVM ad primum ſciendū eſt quòd hæc tria diſerūt, interpretatio præcepti, diſpēſatio & reuocatio. Interpretari enim præceptum eſt dare rationabilem intellectum præcipientis & præcepti nō tollendō obligationem in aliquo, ſicut interpretamur quòd ieiunium quadrageſimę non obligat pueros impuberes, nec grauiter infirmos, nec propter hoc tollitur aliqua obligatio ab illis qui huic præcepto ſubduntur, & talem interpretationem poteſt quælibet facere in valde manifeſtis, vt in caſu iam dicto de grauiter infirmis, & de pueris quòd non teneantur ieiunare, ſed in dubiis pertinet ad illum ſolum quæ condidit, aut ad parem vel ſuperiorem. Diſpenſatio vero & reuocatio important amotionem obligationis præcepti, ſed differenter, quia diſpenſatio importat amotionem obligationis præcepti in caſu & quo ad aliquid vel aliquos, non autem quo ad omnes, ſed reuocatio abſoluta importat amotionem obligationis quo ad omnes, amota autem obligatione ſiue quo ad aliquem ſpecialiter per diſpenſationem, ſiue quo ad omnes generaliter per abſolutam reuocationem efficitur licitum quod prius fuiſſet illicitum, & ſic habemus tria circa præceptum, ſcilicet reuocationem quæ tollit obligationem ſimpliciter quo ad omnes, ſicut ſi papa reuocaret ieiunium quadrageſimę nullus obligaretur tunc ad ieiunandum, habemus etiam diſpenſationem quæ tollit obligationē quo ad aliquem vel aliquos ſolum, ſicut ſi diſpenſaretur cum aliquo q̄ non ieiunaret in quadrageſima. Habemus tertio interpretationē quæ non tollit aliquam obligationem, ſed declarat ſolum intentionem præcipientis & præcepti, iſta tamen declaratio quandoque vocatur diſpenſatio, non quia tollat aliquam obligationem prȩcepti ſecundum rem, ſed ſolum ſecundum apparentiam inquātum conſcientia dubitantis eſt ligata quouſque fiat declaratio, & ſic patet primum.

7. QVANTVM ad ſecundum notandum quòd præceptorum quędam ſunt affirmatiua & quædam negatiua quæ vocantur prohibitiones, & fiunt de malis de quibus prius dicemus. Horum enim prȩceptorum quædam ſunt in talibus malis quæ nō eſſent mala niſi eſſent prohibita, ſicut comedere carnes feria ſexta non eſſet malum niſi eſſet ab eccleſia prohibitum. Alia ſunt de talibus malis quę ſecundum ſe ſunt mala, & ideo prohibentur ſicut furtum & ſimilia. De primis præceptis quæ ſunt de talibus malis quæ non eſſent mala niſi eſſent prohibita. Tenendum eſt generaliter quòd omnia ſunt diſpenſabilia, cuius ratio eſt, quia illa à quibus poteſt amoueri conditio ponens totam rationem illiciti ſunt diſpenſabilia, ſed ab illis quæ ſolum ſunt mala, quia prohibita poteſt amoueri conditio ponens totam rationem illiciti, ergo omnia illa quæ ſolum ſunt mala, quia prohibita ſunt diſpēſabilia. Maior apparet ex dictis, quia diſpenſatio eſt amotio obligationis per quam aliquid fieri erat illicitum quantum ad præcepta negatiua de quibus loquimur. Minor probatur, quia in illis quę ſolum ſunt mala (quia prohibita) tota ratio illiciti eſt prohibitio, ſed prohibitionem poteſt amouere qui fecit, deus videlicet vel homo ſecundum varietatem præceptorum diuinorum vel humanorum, ergo ab omnibus quæ ſolum ſunt mala, quia prohibita deus vel homo poteſt amouere conditionem quæ ponit totam rationem illiciti. omnia ergo talia ſunt diſpenſabilia.

8. De illis autem præceptis quibus prohibentur ea quæ ſunt mala ſecundum ſe, & non ſolum, quia prohibita hoc tenendum eſt in generali, quòd ſi ab illis poteſt amoueri ratio mali ipſa ſunt diſpenſabilia per rationem iam factam. Si vero conditio apponens rationem mali non poſsit à talibus amoueri ipſa non ſunt diſpenſabilia, talia autem videntur communia præcepta iuris naturalis

turalis vtpote quòd non eſt iniuſtè agẽdum, & debitum non eſt ſubtrahendum & conſimilia, quia enim hæc continent formaliter ipſam rationẽ iuſti & debiti, oppoſitum non poteſt habere rationem liciti, ſed habet ſe per rationem iniuſti & indebiti, propter quod deus non poteſt diſpenſare quod iniuſtè agendum ſit.

9. Similiter dicendum eſt de præceptis affirmatiuis, quia quædam ſunt quibus præcipiuntur talia bona quę non ſunt neceſſaria fieri, niſi quia ſunt præcepta ſicut dicere tales pſalmos in eccleſia, vel extra, & hæc ſunt diſpenſabilia per eandem rationem, per quam & præcepta negatiua quę prohibent illa quę non ſunt ſecundũ ſe mala, quia ſicut in illis tota ratio mali eſt ex prohibitione, ſic in iſtis tota ratio boni neceſſarij eſt ex præceptione, propter quod ſicut amota prohibitione ab illis poſſunt fieri licitè, ſic in iſtis amota præceptione poſſunt omitti licitè.

10. Alia vero ſunt præcepta quibus præcipiuntur talia bona, quæ ſecundum ſe ſunt neceſſaria vel debita fieri ſemper, vel loco & tempore, vt iuſtè agere, diligere deum, honorare parentes, & cõſimilia. & inter hæc ſi qua ſint talia, à quibus poſsit amoueri ratio debiti, illa ſunt diſpenſabilia, ſi qua verò ſint talia, à quibus non poſsit amoueri ratio debiti, illa non ſunt diſpenſabilia: Et talia ſunt vniuerſalia pręcepta iuris naturalis, vtpote quòd eſt iuſtè agendum. Sicut enim oppoſita principiorum vniuerſalium in ſpeculatiuis non poſſunt eſſe vera, nec ea poteſt concedere aliquis ſanus mente, vt dicitur .4. metaphyſicæ, ſic oppoſita principiorum vniuerſalium, in practicis non poſſunt eſſe bona aut licita, nec eis tanquam bonis poteſt aſſentire aliquis ſanus mente. De ſpecialibus autem præceptis patebit in ſequenti articulo, ſic igitur patet ſecundum.

11. Quantum ad tertiũ, ſcilicet vtrum præcepta decalogi ſint diſpenſabilia. Dicunt quidam quòd non, quantum ad illa quæ primo & per ſe, & directè pertinent ad talia præcepta, ſed ſolum quantum ad illa quę pertinent ad ea ſecũdario, & per quandam deductionem. Quod declarant ſic, quia pręcepta decalogi quantum ad ea de quibus ſunt primo & directè, non ſunt quòd ad talem habeatur talis ordo, puta ad parentes ordo ſecundum honorem, & ad innocentem ordo in non inferendo nocumentum, occidendo, furando, & ſic de aliis, ſed ſunt de hoc, quòd manente debito talis ordinis, homo non ſe habeat inordinatè vel indebitè ſubtrahendo alicui bonum quod debet impendere, vel inferendo malum vel nocumentũ quod debet non inferre, & conſtat quòd hoc non eſt diſpenſabile, eo quòd oppoſitum per ſe habet rationem mali & illiciti, & non poteſt habere rationem boni vel liciti, quòd enim homo ſe habeat indebitè vel inordinatè, ſiue ſubtrahendo bonum debitum, ſiue inferendo nocumentum indebitum, ſemper eſt malum & illicitum.

Vide Th. & Caieta. vbi ſuprà.

12. Alia autem pertinent ad dicta præcepta ſecundario, & per quandam deductionem, illa ſcilicet quæ determinant & applicant ad ſpecialem materiam prædictam rationem iuſti, & debiti, iniuſti & indebiti: Verbi gratia, ad præceptum decalogi affirmatiuum directè pertinet, quòd debitum exhibeatur manente ratione debiti, ſed quòd tali perſonæ debeatur hoc debitum (puta parentibus honor) eſt quædam deductio ex illo præcepto. Similiter ad præceptum negatiuum decalogi pertinet directè quòd nihil iniuſtum vel indebitum fiat, quod autem occiſio innocentis ſit iniuſta, eſt quædam deductio ex illo præcepto, & talia pertinent ad præcepta decalogi ſecundario, & ſunt diſpenſabilia, quia eorum oppoſita poſſunt eſſe in caſu bona propter aliquid magnum manifeſtãdum, circa ſtatum gratiæ, ſicut fuit de acceptione mulieris fornicariæ, & potuit eſſe de immolatione Iſaac. Cauſa autem eſt, quia à materia talium præceptorum maximè ſecundæ tabulæ, quæ ordinant hominem ad proximum, ſeparabilis eſt (ſaltem virtute diuina) ratio debiti, quoad præcepta affirmatiua, vt quòd filius non debeat honorare parentes, vel ratio indebiti quoad præcepta negatiua, vt quòd non ſit indebitum, quòd iſte interficiat illum innocentem, vel q̃ accedat ad mulierem pręter legem matrimonij, & ſic de aliis pręceptis ſecundæ tabulæ, propter quod omnia talia ſunt diſpenſabilia. Sed à materia præceptorũ primæ tabulæ quæ ordinant hominem ad deum non poteſt amoueri ratio debiti, quoad perſonas inter quas attenditur talis ordo, licet poſsit amoueri quantũ ad ea ſecundum quæ attenditur ille ordo, vt ſunt determinata ſacrificia, vel alij ritꝰ ſeu cerimoniæ (vt poſtea plus patebit) & ideo hæc præcepta non ſunt diſpenſabilia quantum ad primum, ſed ſolum quantum ad ſecundum.

13. Sed illud non videtur bene dictum, quia aut iſti intendunt quòd ad præcepta decalogi non pertinent directè, niſi vt debitus ordo ſeruetur ſtante debito habendi abſque determinatione ad ſpecialem materiam, aut intendunt quòd ad pręceptum decalogi nihil poteſt pertinere niſi prout includit rationem talis debiti. Si intendant primo modo, ſicut & videntur intendere (vt apparet ex verbis eorum) malè dicunt, quia ſecundum hoc ſolum eſſent duo præcepta decalogi, vnum affirmatiuum, ſcilicet quòd homo ſe habeat iuſtè, ordinatè & debitè ad illos ad quos tenetur ſic ſe habere, & aliud negatiuum, ſcilicet quòd homo non ſe habeat iniuſtè, inordinatè, & indebitè ad illos ad quos tenetur oppoſito modo ſe habere. In his enim duobus tota ratio debiti ordinis ſeruatur. Iſtud autem eſt expreſſe contra intentionem ſcripturæ Exod. 22. vbi ponuntur decem præcepta decalogi applicata ad ſpecialem materiam, à quorum numero decalogus nominatur. Eſt etiam contra opinionem illius, cuius opinionẽ dicunt ſe ſequi.

14. Si vero intelligant ſecundo modo, ſcilicet quòd nihil pertinet directè ad præcepta decalogi, niſi vt ſtat ſub ratione prædicti debiti. Iſtud non ſufficit ad hoc quòd ſint indiſpenſabilia, niſi plus dicatur. cuius ratio eſt, quia nihil poteſt pertinere ad quodcunque præceptum, vt materia illius præcepti, niſi prout ſtat ſub ratione debiti fieri vel nõ fieri quoad præceptum affirmatiuum vel negatiuum, alioquin nulla obligatio eſſet in præcepto, ſi ergo illa præcepta eſſent indiſpenſabilia, quia materia eorum includit rationem debiti, qua ſtante oppoſitum neceſſario eſt indebitum & illicitum, ſequitur q̃ omnia pręcepta de mũdo eſſent indiſpenſabilia, quia omnia idem includunt, hoc autem eſt abſurdum.

15. Item diſpenſatio importat amotionem debiti & obligationis à præcepto in quo diſpenſatur (vt dictum fuit prius). Ex hoc ſic arguitur, oppoſitorum oppoſitæ ſunt cauſæ, ſed cauſa diſpenſabilitatis eſt, quia à materia præcepti eſt ſeparabilis ratio debiti vel obligationis, ergo cauſa indiſpenſabilitatis eſt, quia à materia præcepti non poteſt ſeparari ratio debiti vel obligationis, & non quia materia præcepti includat rationem debiti. Hoc enim commune eſt omni præcepto diſpenſabili & indiſpenſabili. numer. 6.

16. Dicendum eſt ergo aliter conſequenter his quæ dicta ſunt prius, quòd aliqua præcepta decalogi ſunt indiſpẽſabilia, alia vero non. Cuius ratio eſt, quia illud præceptum eſt indiſpenſabile, cuius materia includit intrinſecè vel inſeparabiliter rationem debiti (ſi ſit affirmatiuum) vel indebiti ſi ſit negatiuum, iſta apparet ex ratione indiſpẽſationis prius dicta: propter hoc etiam dictum eſt quòd vniuerſalia principia iuris naturalis ſunt indiſpenſabilia, ſed quędam præcepta decalogi ſunt talia, quædam vero non, ergo &c. Minor declaratur, quia ꝓxima & immediata materia illorum trium præceptorum nominata mox inuoluta eſt cũ malo (vt furari, mœchari, mentiri) quæ ſunt proxima & immediata materia illorum trium præceptorum, non mœchaberis, non furtum facies, non falſum teſtimonium dices. Furari enim eſt accipere rem alienã inuito domino. Mœchari eſt accedere ad mulierem non ſuam. Mẽtiri eſt aſſerere vel negare aliquid cuius oppoſitum mente tenetur. Qui enim vtitur re non ſua, vt ſua, manente hac conditione abutitur re illa. Et idem eſt de muliere nõ ſua. Qui etiam inſinuat voce ſe tenere mente quod non tenet abutitur voce, vt eſt ſignum conceptus mentis, ita quòd manente tali natura, & tali conditione rerum, ipſe actus includit abuſum ex ratione terminorum, & ideo ratio indebiti inſeparabilis eſt à proxima materia iſtorum præceptorum ea manente, propter quod omnino ſunt indiſpenſabilia.

17. Idem eſt de illo præcepto negatiuo primæ tabulæ, non periurabis in nomine meo, quia periurium includit mendacium, & pręter hoc irreuerentiam diuinam, quæ non poteſt habere rationem liciti, vt ſtatim dicetur.

18. De alio autem pręcepto ſecundę tabulæ, ſcilicet, non occides, non eſt ita clarum, quòd materia eius contineat inſeparabiliter rationem indebiti, immo clarum eſt, q̃ ſi ſumatur generaliter ſecundum rationem nominis non eſt ſic licitum occidere quin in multis caſibus ſit licitum, & ſecundum legem diuinam, quæ dicit Exod. 22. maleficos non patieris viuere, & ſecundum leges humanas, quæ idem dicunt in pluribus caſibus, ergo non pertinet ad præceptum decalogi non occidere ſecundum generalem rationem nominis, nec vt quidam dicunt ſub hac additione, non occides iniuſte, quia quum præcepta decalogi negatiua prohibeant ea quæ ſunt mala ſecundum ſe, oportet quòd materia præcepti ſecũdum ſe includat rationem iniuſti vel mali, & non ſolum generali & extrinſeca additione, quia ſimilis additio poteſt fieri circa quamcunque materiam, quæ non eſt de ſe illicita, vtpote ſi dicatur, non ibis per campum iniuſtè, vel non equitabis equum alterius iniuſtè, & ſic erunt tot præcepta decalogi, quot erũt actus qui poſſunt iniuſtè fieri, quod eſt abſurdum.

19. Reſtat ergo quòd illud præceptum, non occides (vt pertinet ad decalogum) aut intelligatur de occiſione innocentis (vt lex videtur exponere dum excipit maleficos) & ſic illud præceptum poteſt capere diſpenſationem non hominis, ſed dei, qui cũ ſit dominus vitæ & mortis, eius auctoritate poteſt licitè occidi nocens & innocens, aut oportet q̃ intelligatur de occiſione quæ fit auctoritate priuata, quod etiam videtur haberi ex lege quæ excipit occiſionem quæ fit auctoritate publica, quando dicitur, maleficos non patieris viuere Exod. 22. Ibi enim loquitur de iudiciis, quorum executio pertinet ad perſonas fungentes auctoritate publica, & ſic non eſt diſpenſabile, quia nunquam licet auctoritate priuata hominem occidere, & ſi de mandato diuino aliquis alium occidat, non diſpenſatur in præcepto, quia non occidit

dit auctoritate priuata, quod prohibetur ſolum per illud præceptum non occides, ſed occidit auctoritate publica dei qui eſt vniuerſalis iudex & dominus, & ſic patet de præceptis negatiuis an ſint diſpenſabilia an non. 20. Alia enim duo ſcilicet nõ concupiſces rem proximi tui, non vxorem &c. Sunt eiuſdem rationis quo ad diſpenſabilitatem vel non diſpenſabilitatem, ſicut illa duo, non mœchaberis, & non furtum facies, quia non differũt niſi ſecundũ actũ interiorẽ & exteriorẽ. 21. De præceptis autem affirmatiuis dicendum quod quædam ordinant hominem ad deum, vt illa quæ ſunt primę tabulæ, & vnum ordinat hominem ad proximum, & pertinet ad ſecundam tabulam ſcilicet honora patrem & matrem, & vtrobique materia præcepti habet annexã rationem debiti, debitũ enim eſt vt homo credat in deũ vnũ & verũ quod pertinet ad primum præceptũ quod quandoque proponitur negatiuè, vt Exo. 20. Non habebis deos alienos, quãdoq; vero affirmatiuè, vt Deut. 6. Audi iſraël dominus deus tuus vnus eſt &c. Et recitatur à domino Matt. 12. Debitũm etiam eſt vt homo honoret deum quod pertinet ad tertium præceptum illud ſcilicet memento vt diem ſabbati ſanctifices. debitum etiam eſt vt filius honoret parentes, Veruntamen ratio debiti differenter annexa eſt materię præceptorum quæ ordinant nos ad deum, & materiæ illius præcepti quod ordinat hominem ad proximum, quia primis præceptis annexa eſt ratio debiti inſeparabiliter, alij autẽ præcepto nõ. Cuius ratio eſt, quia ſicut eſt in eſſe naturali rerum ſic eſt in eſſe morali, nunc eſt ita quòd in eſſe naturali rerum dependentia quam res habent ad cauſam primam inſeparabilis eſt à rebus, dependentia autem quam res habent ad ſe inuicem ſeparabilis eſt ab eis, ſaltem virtute diuina, poteſt enim deus facere accidens ſine ſubiecto, quòd tamen ſecundum naturam dependet ad ſubiectum, & effectum cauſæ ſecundæ ſine cauſa ſecunda, ergo ſimiliter eſt in moralibus quòd ordo debitus creaturæ rationalis ad deum eſt inſeparabilis à creatura, ſed ordo debitus creaturæ ad creaturam ſeparabilis eſt ab ea (ſaltem auctoritate diuina) & ideo nulla auctoritate poteſt debitè fieri quòd non credatur in deum, vel quòd deus non honoretur, quia oppoſita horum includunt inſeparabiliter rationẽ debiti, ſed bene poteſt fieri ꝙ pater nõ honoretur aliquo modo, quia debitum filij ad patrẽ ſeparari poteſt auctoritate diuina non humana, ſicut ſolus deus poteſt tollere naturales rerum dependentias, propter eãdem rationem poteſt licitè fieri quòd innocens occidatur auctoritate dei (vt prius dictum fuit) & idem poſſet dici de omnibus præceptis ſecundæ tabulæ ſi materia eorum non includeret intrinſecè rationem indebiti, ſed ſolum extrinſecè quemadmodum materia iam dictorum præceptorum, vt magis patebit in ſolutione argumenti. 22. Ex his patet illud quod proponitur in titulo quæſtionis, ſcilicet quòd deus poteſt præcipere, quædam mala fieri non coniunctim, ſed diuiſim, quia quædam quę aliàs eſſent mala & illicita ex præcepto diuino fiunt bona & licita, non autem eſt hoc verum vniuerſaliter de omnibus malis, & cauſa dicta eſt.

23. AD argumentum in oppoſitum dicendum quòd occiſio innocentis non ſic eſt mala quin ratio mali ſit ab ea ſeparabilis auctoritate dei, qui eſt plenus dominus vitę & mortis, & ideo potuit à deo præcipi. De concubitu autem fornicario, & ablatione rei alienæ dicendum eſt quod nunquam fuerunt præcepta à domino cum includant intrinſecè & inſeparabiliter rationẽ indebiti, ſed deus poteſt mutare naturas & conditiones rerum, potuit ergo facere ꝙ mulier quæ non erat Oſeæ per perpetuum vinculum matrimonij eſſet eius ad temporanęum vſum, & ſic acceſſit ad ſuam, nec eſt fornicatus, quia fornicari eſt accedere ad non ſuam, ſimiliter potuit deus facere quod res quæ erant egyptiorum fierent hebręorum, vel ex mero dono dei qui eſt dominus omnium, vel in recompenſationem laboris & ſeruitij quod impenderant Hebræi Egyptiis, & ſic Hebræi non abſtulerunt rem alienam, ſed ſuam, & ideo non ſunt furati. Nullo ergo modo facta eſt diſpẽſatio in illis præceptis nõ mœchaberis, & nõ furtũ facies, quia non eſt factum quod à mechia & furto manentibus in natura ſua ſit ablata ratio illiciti quod pertinet ad diſpenſationem, ſed ſolum mutata eſt natura vel conditio rei vt iam in ea nõ habeant locum mechia & furtum, nec eſt ibi aliqua diſpenſatio, ſi enim alicui eſſet prohibitum bibere vinum, & vinum ipſi oblatum muraretur in aquam, certe poſſet bibere illud vinum conuerſum in aquam abſque diſpenſatione. Semper enim diſpenſatio fit quando manente materia præcepti in ſua natura & cõditione amouetur ab ea ratio obligatiõis vel illiciti. Hoc autẽ amoueri nõ poteſt à materia illorum præceptorũ, quia includitur in ea intrinſecè vt dictum eſt. Si autem forma præcepti eſſet talis non accedas ad hanc mulierẽ, vel non accipias hanc ouẽ, licet in veritate mulier ſit nõ tua, &, ouis nõ tua, quia tamẽ in materia præcepti nõ includuntur intrinſecè, ſed ſunt conditiones extrinſecæ in talibus præceptis, poſſet cadere diſpenſatio per hoc ꝙ de non tuo efficeretur tuum, quia tunc non eſſet mutatio materiæ præcepti. ſed ablatio conditionis adiunctæ, quæ ponebat rationem illiciti.

24. ARGVMENTVM adductum pro altera parte ſolum probat quòd deus non poteſt præcipere mala fieri conjunctim (ſcilicet quòd remaneant ſub conditione mali) quod conceſſum eſt.

Diſtinctio XLVIII.

Sententia literæ magiſtri in generali & ſpeciali.

SCiendum quoque eſt. Superius determinauit magiſter de cauſalitate diuinæ voluntatis, hic verò determinat quomodo ſe habeat voluntas noſtra in conformitate ad diuinam. Et diuiditur prima pars in duas. Primo determinat intẽtum. Secundo excludit quaſdam obiectiones. Secunda ibi, Ex quo ſoluitur. Prima diuiditur in tres. Primo oſtendit quòd voluntas noſtra bona non ſemper conformatur voluntati diuinæ in volito. Secundo quòd voluntas diuina per voluntatem noſtram malam adimpletur. Tertio mouet cõtra hoc obiectionem, & ſoluit. Secunda ibi, Illud quoque. Tertia ibi, Sed adhuc opponitur. Hæc eſt diuiſio & ſententia in generali.

2. IN SPECIALI ſic procedit, & proponit primo ꝙ aliquando eſt mala voluntas hominis idem volentis quod deus vult, ſicut mali filij volunt mortem patris quam deus vult. Poſtea dicit quòd bona voluntas dei per malas hominum volũtates adimpletur, ſicut fuit in morte Chriſti: volebat enim deus Chriſtum mortem ſuſtinere, ſed non Iudæos inferre. Poſtea mouet circa hoc obiectionem, & ſoluit, vt patet in litera. Poſtea excludit quaſdam obiectiones, & dicit quòd paſsio Chriſti placebat ſanctis, non inquantum fuit pœnalis, ſed inquantum fuit ſalutifera, & ꝙ paſsiones ſanctorum diuerſis cauſis poſſunt ſanctis placere. In fine verò epilogat imponens finem primo. Et in hoc terminatur ſententia lectionis, & per conſequens concluſionis primi libri ſententiarum.

Quæſtio Prima.

Vtrum voluntas noſtra poſsit conformari voluntati diuinæ.

Nihil Thom.

CIrca diſtinctionem iſtam duo quæruntur. Primum eſt, vtrum voluntas noſtra poſſit conformari voluntati diuinæ. Secundũ eſt vtrum omnes teneantur ad conformãdum voluntatem ſuam diuinæ voluntati, maximè quantum ad volitum. Ad primum ſic proceditur. Et videtur quòd voluntas noſtra non poſsit conformari voluntati diuinæ, quia conformitas eſt conuenientia duorum in vna forma, ſed voluntas diuina & noſtra non poſſunt in aliqua forma vna conuenire, neque ſecundum ſpeciem, neque ſecundum genus, ergo non poteſt inter eas eſſe aliqua cõformitas. 2. Item relatiua æquiparentiæ ad conuertẽtiam ducuntur, ſed conformitas eſt relatio æquiparentiæ, ergo ſi voluntas noſtra diceretur conformari voluntati diuinæ, ſequeretur ꝙ voluntas diuina poſſet dici conformari voluntati noſtræ, quod non dicimus.

3. IN contrarium eſt, quia voluntas verè obedientis conformatur voluntati præcipientis, ſed multi ſunt verè obedientes diuinis ꝑceptis, ergo volũtas multorũ cõformatur volũtati diuinæ.

4. RESPONSIO, Cùm quærimus de conformitate voluntatis noſtræ ad diuinam, aut quærimus de conformitate earũ ſecundum eſſe reale vel in eſſendo, prout quælibet eſt quædam res ſecundum ſe, aut quærimus de conformitate earum ſecundũ tendentiam in obiectum. Primo modo, quælibet voluntas creata conformatur voluntati diuinę. Cuius ratio eſt, quia omnis imago eſt aliquo modo conformis rei, cuius eſt imago, ſed omnis voluntas creata eſt imago voluntatis diuinæ, ergo eſt aliquo modo ei conformis. hæc autem conformitas non eſt participando eandem naturam ſpecificam, ſed in participando aliam, ſpeciei tamẽ demonſtratiuam, ſicut expoſitum fuit ſupra, diſt. 3. & lib. 2. diſ. 16. Sed de hac conformitate non quærimus nunc, ſed de illa quę eſt ſecũdum tendentiã in obiectũ, ſecũdum quã ſortitur eſſe morale ſecũdum quod dicitur bona vel mala moraliter. Circa quã cõſiderandũ eſt ꝙ talis cõformitas pluriũ volũtatũ ſẽper attẽditur ſecũdũ aliquid vnũ: illud autẽ vnũ aut ſe habet ad vtrãq; volũtatẽ cõſimiliter, vtpote quãdo duo volũt idem, vel propter idẽ, vel ſecũdũ eũdem habitum, aut ſe habet diſſimiliter, ſed tamen correſpondenter (ſicut quum aliquis vult aliquam rem, alius autem nõ vult eam)

q. 1 nu. 8. partis ſecundæ.

q. 1 nu. 4.

eam) vult tamen, & placet ei quòd primus eam velit, ſicut Abraham voluit occidere filium, deus autem hoc non voluit ſimpliciter, tamen voluit quòd Abraham illud vellet. 5. Quãtum ad primum modum attenditur triplex conformitas, vna quãtum ad obiectum, quando idem eſt volitum, quæ vocatur conformitas ſecundum cauſam materialem, vocando materiam, non in qua fit actus voluntatis, ſed circa quam eſt obiectiuè. Secunda conformitas eſt, quantum ad habitum, quando duo eodem habitu aliquid volunt, puta iuſtitia vel charitate, & hæc vocatur conformitas ſecundum cauſam formalem, quatenus habitus eſt quædam forma potentiæ dans modum actui. Tertia eſt ſecundum cauſam finalem, vt quum plures volunt aliquid propter eundem finem. Cõformitas autem quæ attenditur penes ſecundum modum vocatur à quibuſdam conformitas ſecundum cauſam efficientem, ſcilicet quando aliquis vult illud quod alius vult eum velle. & iſtud eſt verum, vbi velle vnius eſt cauſa mouens & inclinans voluntatem alterius, quia tunc vnum velle eſt aliquo modo cauſa efficiẽs alterius, vbi autem non eſt ſic locum non habet quod dicitur.

6. Ex his patet quod quæritur, ſcilicet ꝙ voluntas noſtra poteſt conformari voluntati diuinæ, primo modo. ſ. quoad volitum, poteſt enim homo idẽ velle quod deꝰ vult, vt de ſe patet, ſed ſecũdo modo propriè non poteſt, quia nõ poteſt eſſe in deo & homine habitus vnius rationis, ſecũdum analogiã tamẽ dicitur in deo charitas & in nobis. Quantum autem ad tertium modum, poſſibilis eſt conformitas inter nos & deum, quia ſicut deus vult omnia propter ſe, & nos poſſumus velle eadem vel etiam alia propter deum. De quarto autem modo, ſcilicet quòd velimus illud quod deus vult nos velle clarum eſt, quod eſt poſsibile, quia ſi loquamur de voluntate antecedente illa innoteſcit nobis per prę-cepta iuris naturalis vel diuini. Conſtat autem quòd poſſumus velle ea quæ deus nobis præcepit, non enim præcipit impoſsibile ad faciendum, & multo minus ad volendum. Si verò loquamur de voluntate conſequente, clarius eſt quòd poſsimus ei conformari, quia quicquid deus vult tali voluntate totum fit. Patet ergo qualiter poſsibilis eſt conformitas voluntatis noſtrę ad diuinam.

7. AD primum argumentum dicendum quòd non omnis conformitas eſt ſecundum participationem eiuſdem formæ ſpecificæ inhærentis vel non inhærentis, ſed ſecundum plures alios modos qui tacti ſunt in corpore ſolutionis. 8. Ad ſecundum dicendum quòd conformari plus importat, quàm eſſe conforme, quia conformari dicitur ſolum illud quod habet quaſi ratione imaginis, vel effectus proportionati reſpectu alterius, quia conformari eſt fieri quaſi ad alterius formam, & iſtud non poteſt competere voluntati diuinæ reſpectu voluntatis noſtræ, ſed ecõuerſo, propter quod voluntas noſtra dicitur conformari voluntati diuinæ, & non econuerſo, ſed eſſe conforme dicit abſolutè participationem, vel proportionem plurium in vno, & ſic voluntas noſtra dicitur conformis voluntati diuinæ, & econuerſo, quanuis hoc quidam negant accipientes pro eodem eſſe conformem & conformari, quæ tamen non ſunt idem, ſicut nec eſſe ſimile, & aſsimilari.

Quæſtio Secunda.

Vtrum omnes teneantur ad conformandum voluntatem ſuam diuinæ voluntati.

Nihil Thom.

AD ſecundum ſic proceditur. Et videtur quòd non omnes teneantur ad conformandum voluntatem ſuam voluntati diuinæ, maximè quantum ad volitum, quia ſicut ſe habet intellectus ad intellectum, ſic voluntas ad voluntatem, ſed nos non tenemur conformare intellectum noſtrum intellectui diuino, alioquin omnis homo habens opinionem falſam peccaret, quod non eſt verum, ergo non tenemur conformare voluntatem noſtram voluntati diuinæ. 2. Item nullus tenetur ad impoſsibile, ſed impoſsibile eſt quandoque conformare voluntatem noſtram voluntati diuinę, ergo &c. Minor probatur, obſtinati enim vel damnati hoc non poſſunt facere propter conditionem ſui ſtatus: nunc etiam ignoramus quid deus vult in multis quæ occurrunt facienda. finis etiam ad quem deus ſingula opera ordinat, latet nos, & ideo in talibus non poſſumus conformare voluntatem noſtram voluntati diuinæ. 3. Item deus vult damnationem multorum, ſed nullus tenetur velle ſuam damnationem, ergo &c. Probatio minoris, quicquid eſt volitum, eſt volitum vt finis aut propter finem, ſed nullus poteſt rectè velle damnationem ſuam vt finem, quia non habet rationem boni ſecundum ſe, nec propter alium finem, quia damnatio eſt oppoſita debito fini creaturæ rationalis.

4. IN contrarium eſt, quia amicorum eſt conformis voluntas, ſed omnes tenentur eſſe amici dei, ergo omnes tenentur ad conformandum voluntatem ſuam voluntati diuinæ. Item ſuper illud, quod non adhęſit mihi cor prauum, dicit gloſa. Prauum cor habet, qui non vult quod deus vult, ſed quælibet tenetur non habere cor prauũ, ergo quilibet tenetur velle illud quod deus vult, & hæc eſt conformitas in volito.

5. RESPONSIO, Dicenda ſunt duo. Primum eſt, an omnes teneantur conformare voluntatem ſuam voluntati diuinæ. Secundum eſt, ſecundum quos modos teneamur ad hanc conformitatem.

6. QVANTVM ad primum dicẽdum eſt quòd omnes tenentur conformare voluntatem ſuam voluntati diuinæ in aliquo. Cuius ratio eſt, quia nihil eſt rectum, niſi conformetur ſuæ regulæ, ſed voluntas diuina eſt regula voluntatis noſtræ, ergo voluntas noſtra non eſt recta, niſi conformetur voluntati diuinæ, quatenus eſt eius regula. Maior de ſe patet, ſed minor declaratur, quia ſi lex quæcunque naturalis vel diuina eſt regula voluntatis, fortiori ratione voluntas diuina, à qua pro libito deriuata eſt omnis lex, ſicut enim voluntas diuina pro libito naturam inſtituit, ita pro libito leges quaſcunque naturæ dedit, propter quod ipſa eſt prima regula omnium, & ſic patet primum.

7. QVANTVM ad ſecundum, ſcilicet de modis conformitatum. Dicendum quòd tenemur ad conformitatem, quæ eſt ſecundũ genus cauſæ efficientis, vt ſcilicet velimus illud quod deus vult nos velle quando nobis innoteſcit. cuius ratio eſt, quia ſecundum illud potiſsimè debet voluntas noſtra conformari diuinæ, ſecundum quod ipſa eſt potiſsimè regula voluntatis noſtrę, ſed voluntas diuina eſt regula voluntatis noſtræ inquantum vult nos aliquid velle, ergo ſecundum hoc potiſsimè debemus voluntatem noſtram conformare diuinæ. Maior patet ex dictis, quia tenemur conformare voluntatem noſtram diuinæ, quatenus illa eſt regula voluntatis noſtræ, ergo maximè tenemur ſecundum illud quod eſt maximè regula. Minor probatur, quia in habentibus cognitionem & libertatem vnum non regulat aliud, niſi quatenus proponit vel imponit quid & qualiter agat, ſed voluntas diuina in hoc quòd vult nos aliquid velle, & illud nobis innoteſcit, imponit nobis quid velimus, ergo ſecundum hoc voluntas diuina eſt potiſsimè regula noſtræ voluntatis, immo nullo alio modo eſt regula, quia quicquid deus velit, & qualitercunque, & propter quemcunque finem, niſi velit nos illud velle, non propter hoc regulat voluntatem noſtram, ſed ſi vellet nos aliquid velle, dato ꝙ ipſe illud nollet in ſe, nihilominus voluntas noſtra ex ſolo primo regulam haberet. regulans enim voluntatem eſt dictans & imperans quid ſit volendum: & hoc expreſſe dicit Anſelmus de lib. ar. cap. 6. dicens ſic, nulla eſt iuſta voluntas, niſi quæ vult quod deus vult illam velle, tenemur ergo potiſsimè conformare voluntatem noſtram voluntati diuinæ in hoc quod vult nos velle, quando nobis innoteſcit. Innoteſcit autem hoc nobis per præcepta & prohibitiones quæ ſunt ſigna voluntatis antecedentis. per conſilium autem, quod ſimiliter eſt ſignum voluntatis antecedentis, innoteſcit nobis non quid velle teneamur, ſed quid expedientius eſt ad profectum, propter quod non tenemur velle illud quod eſt conſilij, ſicut illud quod eſt præcepti vel prohibitionis, ſicut ergo eſt de illis quæ deus vult nos velle voluntate antecedente, idem eſt de his quæ deus vult nos velle voluntate conſequente, ſi nobis innoteſcant per reuelationem, vel per quamcunque inſpirationem, alium enim modum non video. Per operationem enim diuinam bene innoteſcit nobis, quòd deus velit tale quid facere, ſed non quòd velit nos illud velle. Quando autem non innoteſcit nobis quid deus velit nos velle voluntate conſequente, tunc quidem non tenemur, quia voluntas non obligatur niſi ad cognita, & nihilominus illud volumus quod deus vult nos velle, quia illa voluntas ſemper impletur, ſiue ſcientibus nobis, ſiue neſcientibus. 8. Ad conformitatem autem quę eſt ſecundum genus cauſæ formalis, non tenemur abſolutè, ſed ex ſuppoſitione ſcilicet ſi volumus mereri vitam æternam. Primum patet, quia ad illud dicitur aliquis ſimpliciter & abſolutè teneri, quod ſi non facit, incurrit peccatum, ſed ſi non facimus ex charitate quicquid facimus, non propter hoc peccamus, exiſtens enim in peccato mortali, & honorans parentes vel dans eleemoſynam ex naturali pietate non peccat, vt patebit. 2. lib. & tamen non operatur ex charitate, ergo &c. d. 28. q. 2.

9. Secundum patet, quia omne meritum dependet ex charitate, vt patet. 1. ad Cor. 13. ſi ergo aliquis vult mereri vitam æternam oportet ꝙ operetur ex charitate, & tunc conformat voluntatem ſuam voluntati diuinæ quãtum ad cauſam formalẽ, licet valde impropriè, vt dictum fuit ſuprà. Idem penitus videtur eſſe dicẽdum de conformitate ſecundũ cauſam finalem, quia ad illam non tenemur ſimpliciter & abſolutè, ſed ſolũ ex ſuppoſitione. ſ. ſi volumus mereri vitã æternã. Primũ patet, quia opꝰ virtutis moralis debitè circũſtantionatũ prout virtus exigit, eſt bonũ, vt patet ex diffinitione virtutis, ſed per virtutem q. præced. num. 6.

tutem purè moralem opus non ordinatur in gloriam dei ex intẽtione operantis, ad quam tamen deus ordinat quicquid vult, & operatur, ergo non oportet omnem volũtatem bonam conformari voluntati diuinæ quantum ad finem, propter quem aliquid vult. 10. Secundum patet eodem medio quo ſuprà, quia ad merendum requiritur ꝙ opus ordinetur in deum per fidem & charitatem. Iuxta dictum Apoſtoli. 1. ad Corrinth. 10. Omnia in gloriam dei facite. Et eſt hic notandum quòd ad has duas conformitates ſecundum cauſam formalem & finalem, non tenemur etiam ex ſuppoſitione, niſi quatenus includunt illam quæ eſt ſecundum cauſam efficientem, cuius ſignum eſt, quia ſicut illa quæ deus vult nos velle abſolutè innoteſcunt nobis per præceptum abſolutè factum, ſic & hæc innoteſcunt nobis per præceptum cõditionatum: vnde Matt. 19. dictum eſt cuidam, ſi vis ad vitam ingredi, ſerua mandata, quod intelligitur non ſolum de obſeruantia quantum ad ſubſtantiam operis, ſed quantum ad modum & finem charitatis. 11. De conformitate autem quæ attenditur quantum ad obiectum volitum, quę dicitur conformitas ſecundum cauſam materialem eſt maior difficultas, vtrum ad eam ſemper teneamur. Et dicendum ad hoc, quòd in nobis eſt duplex voluntas, extendendo nomen voluntatis ad appetitum ſenſitiuum, ſicut tertio Ethicorum dicitur, quòd bruta voluntariè agũt, hoc eſt, ſponte. Eſt ergo in nobis voluntas ſequens cognitionem ſenſitiuam, & voluntas ſequens cognitionẽ intellectiuam, & hæc eſt duplex, vna naturalis, & alia deliberatiua, nec ſunt duæ potentiæ, ſed vna dupliciter dicta ſecundum duplicem eius actum. Dicitur enim voluntas naturalis, qua appetimus abſolutè, & ſecundum ſe aliquod bonum conueniens naturæ, deliberatiua autem, quatenus fertur in aliud, quod eſt deliberatum eſſe bonum ex fine & circunſtantiis: & hæc voluntas contrariatur quandoque in volito appetitui ſenſitiuo & voluntati naturali, ſicut ſecari propter ſanitatem eſt triſtabile ſecundum ſenſum, nec ſecundum ſe bonum eſt, ſed tantum ex fine, & ideo ſectionem ſola voluntas deliberatiua eligit, ſed voluntas naturalis, & appetitus ſenſitiuus refugiunt. 12. Tunc ad propoſitum, ſi loquamur de voluntate naturali vel appetitu ſenſitiuo. Dicendum ꝙ non tenemur nec poſſumus ſemper conformare voluntatem talem voluntati diuinæ, quia volũtas diuina poteſt eſſe de eo quod non cadit ſub apprehenſione ſenſus, nec eſt ſecundum ſe naturæ conueniens, ſed appetitus ſenſitiuus non poteſt ferri, niſi in illud quod iudicatur conueniens per ſenſum, nec voluntas naturalis poteſt ferri, niſi in illud quod eſt ſecundum ſe naturæ conueniens, ergo impoſsibile eſt quòd appetitus ſenſitiuus, vel voluntas naturalis reſpectu voliti talis, conformetur voluntati diuinæ. 13. De voluntate autem deliberatiua ſecus eſt, quia ſecundum quoſdam, ſi innoteſcat nobis diuinum volitum, tenemur illud velle voluntate deliberatiua, ſed differenter viatores & comprehenſores, quia enim in viatoribus retardatur motus voluntatis ex motibus inferioribus, ideo ſufficit non repugnare diuinę ordinationi vel voluntati, & de ea non triſtari, nec oportet gaudium experiri de hoc, ſicut philoſophus dicit tertio Ethicorum de forti, quòd ſufficit eum non triſtari in periculis mortis, quanuis non gaudeat, ſed in beatis eſt motus voluntatis deliberatiuæ integer & perfectus, nec in aliquo retardatur ſeu impeditur: & ideo videndo id quod deus vult, ipſi volunt illud, & gaudent ſecũdum illud Pſalmiſtæ, Lætabitur iuſtus quum viderit vindictam.

14. Alia eſt opinio, quòd non ſemper tenemur conformare voluntatem noſtram voluntati diuinæ, quantum ad volitum, etiam ſi nobis innoteſcat: & iſta pars videtur probabilior, propter duas rationes. Prima eſt, quia ſi tenemur conformare voluntatem noſtram voluntati diuinæ quantum ad rem volitam, hoc eſt, aut ex natura rei volitæ, aut ex præcepto dei, ſicut enim nihil eſt malum, niſi ſecundum ſe, & ex natura rei, vel ex prohibitione ſuperioris, ſic nihil eſt bonum neceſsarium fieri vel neceſsario volitum, niſi ex natura rei, vel ex præcepto ſuperioris, & in propoſito ex præcepto dei, ſed rem volitam à deo non ſemper tenemur velle ex natura rei, puta damnationem patris, quia tunc teneremur eam velle, etiam ſi deus eam non vellet, quod nullus diceret, nec ex præcepto dei, quia nuſquam legimus tale præceptum, ergo non ſemper tenemur conformare voluntatem noſtram voluntati diuinæ in volito, etiam ſi nobis innoteſcat.

15. Secunda, quia ſicut tenemur conformare voluntatem noſtram voluntati diuinæ, ſic ſubditus tenetur conformare voluntatem ſuam voluntati prælati, in illis, in quibus eſt ei ſubditus vice dei, ſed ſubditus non tenetur conformare voluntatem ſuam voluntati prælati, de aliquo faciendo quod prælatus vult fieri ex hoc ſolo ꝙ prælatus vult illud fieri, ſed ex hoc quòd vult ſubditum illud velle & facere: non enim ſi prælatus dicat coram ſubdito, volo quòd illud fiat, ex hoc obligatur ſubditus ad volendum vel faciendum, niſi prælatus inſinuet quod vult ſubditum hoc vel le vel facere: ergo ſimiliter eſt de voluntate noſtra reſpectu dei. non tenemur ergo velle quicquid deus vult, etiam ſi nobis innoteſcat, niſi deus velit nos illud velle, & hæc eſt conformitas ſecundum cauſam efficiẽtem, ſine qua (vt patet ex deductione prius facta) non tenemur conformare in aliquo volũtatem noſtram voluntati diuinæ, & fortè ab hoc non diſcordat ſecundum rem, illud quod dicit opinio præcedens, ſcilicet quòd viatori ſufficit nõ repugnare diuinæ ordinationi, & non triſtari de ea, quia non repugnare vel non triſtari non importãt conformitatem in volito, quanuis non contrarientur.

16. AD RATIONES vtriuſque partis reſpondendum eſt. Ad primam, quum dicitur quòd ſicut ſe habet intellectus &c. Dicendum quòd non eſt ſimile de intellectu, quia defectus intellectus non eſt in poteſtate noſtra, cogimur enim quandoq; rationibus ad aſſentiendum falſo, & ideo non peccamus, ſed voluntas deliberatiua eſt in poteſtate noſtra, & ideo peccamus, niſi eam conformemus voluntati diuinæ, prout & in quibus tenemur conformare. De intellectu etiam quantum ad ea quæ ſunt fidei, & neceſsaria ad ſalutem, oportet quòd conformetur intellectui diuino, quia illud eſt in poteſtate noſtra, alioquin peccamus.

17. Ad ſecundam rationem dicendum, quod obſtinati ſimpliciter (vt damnati) non tenentur conformare voluntatem ſuam voluntati diuinæ, & ideo non merentur, nec de nouo peccant, ſed in peccato, in quo mortui ſunt, perſeuerant: nos etiam pro ſtatu viæ non tenemur conformare voluntatem noſtram voluntati diuinæ, niſi prout & quantum nobis innoteſcit, ſiue quoad volitum, ſiue quoad finem, & modis quibus dictum eſt.

18. Ad tertium dicendũm quòd in tali volito ſicut eſt damnatio propria, non tenetur quis conformare voluntatem ſuam voluntati diuinæ, aut quia ſi reuelaretur alicui ſua damnatio, deberet accipi illud dictum ſecundum comminationem, & non ſecundum præſcientiam, aut ſi conſtaret eſſe dictum ſecundum præſcientiam, non decet tamen aliquem hoc velle, nec deus vult nos hoc velle, quum velle oppoſitum, ſcilicet beatitudinem, ſit finis, propter quem debemus velle omne aliud volitum.

19. AD PRIMAM rationem alterius partis dicendum eſt quòd amicorum eſt conformis voluntas in illis ſolum, in quibus decet vtrunque idem velle, & in hoc caſu tenemur conformare voluntatem noſtram voluntati diuinæ quando congruit nos velle illud quod deus vult, tunc enim deus vult voluntate antecedẽte nos illud velle, quia voluntas antecedens eſt de his quæ nobis congruunt. 20. Per idem patet ad illam gloſam ſuper pſalmum, quia prauum cor habet, qui non vult illud quod deus vult, ſcilicet eum velle. Deus enim qui ſummè bonus eſt, non vult aliquem velle, niſi quod neceſſarium eſt ad ſalutem, aut quod promouet ad ſalutem, & primum præcipit, ſecũdum conſulit, qui à primo diſcordat, peccat: & de hoc intelligitur prædicta auctoritas, qui autem ſecundo non acquieſcit (licet non peccet) tamen minus ad propinquat ad illum qui ſummè bonus eſt, qui eſt deus benedictus in ſecula ſeculorum. Amen.

Explicit ſcriptum ſuper primum ſententiarum compilatum per fratrem Durandum de ſancto Portiano Epiſcopum Auicienſem, & doctorem ſacræ Theologiæ.

RESOLV-

TISSIMI PATRIS, ET VE-

ritatum Theologicarum solidi sectatoris Magistri Durandi de sancto Portiano, Liber secundus sententiarum incipit.

EST DEVS in cœlo reuelans mysteria. Sicut dictum fuit à principio nomine cœli designatur causa finalis sacræ scripturæ generaliter, & specialiter materia secundi libri sententiarum, quod potest sic videri. In secundo enim libro agitur de tribus principaliter, scilicet de creaturarum productione, de earum distinctione, & de aliquarum deuiatione, seu exorbitatione per culpam. Et hæc conuenienter signantur nomine cœli, secundum tria quæ in cœlo possumus considerare, habet enim cœlum capacitatem præ omnibus, diuersitatem in partibus, difformitatem in motibus. Generalis capacitas facit, vt cœli productio significet vniuersorum productionem. Nomine enim continentis sæpe significantur contenta. Partium diuersitas repræsentat creaturarum distinctionem. Sed motuum diuersitas aliquarum significat deuiationem. Dico primo quòd cœlum habet capacitatem præ omnibus. Nihil enim in corporalibus est cœlo capacius. Continet enim omnia, quod innuit Salomon. 2. Paral. 6. arguens à maiori sic. Si cœlum & cœli cœlorum te capere non possunt, quæ tamen sunt summæ capacitatis, quanto magis domus hæc? Et ideo per productionem cœli omnia continentis & ambientis vniuersorum productio designatur. De hoc Hester. 13. Tu fecisti cœlum, & quicquid cœli ambitu continetur. Secundo cœlum habet diuersitatem in partibus. Est enim quædam pars ipsius totaliter lucens (vt sol) quædam omnino non lucens (vt pars cœli non stellata) Quædam partim lucés, & partim non lucens (vt luna quæ nunquam secundum se totam lucet). Sic in vniuersitate creaturarum est quędam creatura purè spiritualis, & hæc est quasi omnino lucens. Nomen enim lucis ad cognitionem transfertur, & talis est angelus. Est & alia purè corporalis, quasi nihil lucens, eo quòd caret cognitione. Et est alia partim corporalis, & partim spiritualis, quasi secundum quid lucens, & secundum quid non lucens (vt homo) De prima agit magister à secunda distinctione vsque ad duodecimam. De secunda à duodecima vsque ad sexdecimam. De tertia à sexdecima vsque ad finem. Et sicut pulchritudo cœli resultat ex diuersitate istarum partium, sicut apparet intuenti cœlum. Sulpice enim cœlum & intuere. Iob. 35. Sic pulchritudo vniuersi resultat ex supradictarum creaturarum distinctione, ad commendationem & gloriam creatoris. Sic enim cœli enarrant gloriam dei, vt in psalmo dicitur, Nunquid ergo nosti ordinem cœli? Iob. 38. Ecce magister docet hunc ordinem & distinctionem. Tertio, cœlum habet difformitatem, vt in motibus, est enim ad præsens duplex motus in cœlo. Vnus regularissimus, qui est diuinus, & alius quasi oppositus huic, & respectu ipsius obliquus. Per hos autem duos motus significatur conuersio, & auersio creaturæ. Per primum enim, qui est regularissimus, significatur conuersio bonorum angelorum, ad deum ex qua fuerunt illuminati, & confirmati in gloria. De quo Ecclesiast. 42. Species cœli in visione gloriæ. Per secundum, qui est obliquus, significatur deuiatio angelorum & hominum à deo, ratione cuius obtenebrati sunt secundum illud Hieremiæ quarto, Aspexi cœlos, & non erat lux in eis. Et iterum Ioelis secundo dicitur, Moti sunt cœli (homines, scilicet, & angeli) per electionem. Sol & luna obtenebrati sunt, sol quantum ad angelicam naturam, luna quoad naturam humanam. Et de vtroque agit magister, scilicet, de peccato angelorum, & de peccato primorum hominum, & occasione horum de omni peccato generaliter. Et quia peccatum hominum fuit remediatum per gratiam, ideo incidentaliter agit magister de gratia, per quam spiritus sanctus cœlum obtenebratum illuminauit, de quo potest intelligi illud Iob. 26. Spiritus eius ornauit cœlos, in præsenti quidem per gratiam, sed in futuro ornabit per gloriam, quam nobis concedat, &c.

Sententia literæ magistri sententiarum in generali & speciali valde ingeniosa & vtilis, & primo in primam distinctionem.

CReationem rerum insinuans, scriptura &c. In hoc secũdo libro principalis intẽtio magistri circa trita versatur, scilicet circa rerum creationem, creationem creaturarum, dotationem siue perfectionem, & creaturę sic dotatę cõuersionem, siue auersionem. Et secũdũ hoc iste liber diuiditur in tres partes. Primo enĩ determinat de creaturarũ productione. Secũdo spiritualiter de creaturæ rationabilis dotatione. Tertio de eius auersiõe. Secũda pars incipit ibi in principio. 29. disti. Solẽt quęri plura de hominis statu ante peccatũ. Tertia in princ. 21. di. vidẽs igitur diabolus hominẽ. Prima igitur diuiditur in duas. Primo determinat quædam pertinentia ad rerũ omniũ creationẽ in generali. Secũdo prosequitur de quibusdã creaturis in speciali Secũda incipit ibi in principio. disti. 2. De angelica itaq; natura. Prima diuiditur in duas. Primo inquirit creatiõis principium. Secũdo creationis motiuum, Secũda ibi. Credamus igitur rerũ creatarũ. Prima diuiditur in partes tres. Primo cõfirmat auctoritate scripturæ creationẽ rerum habuisse principiũ. Secundo ostẽdit ex illa auctoritate plures errores elidi. Tertio ostẽsum cõcludit. Secũda incipit ibi. his & enim verbis. Tertia horũ igitur & similiũ. Secũda istarũ diuiditur in tres partes. Primo enim excludit errorem Pla. Secũdo remouet quandam dubitationẽ. Tertio excludit erroré Ari. Secũda pars incipit ibi verũtamẽ. Tertia. Ari. vero duo principia. Tunc sequitur illa pars Credamus igitur rerũ. Superius magister determinauit de creationis principio, Hic vero determinat de creationis motiuo, & secũdum hoc ista pars diuiditur in duas partes. Primo enim determinat de motiuo creationis. Secũdo ex illo motiuo ostendit rerum distinctionem. Secũda pars incipit ibi, & quia non habet. Hæc secunda diuiditur in partes tres. Primo ostendit causam distinctionis rerum. Secũdo mouet quãdam incidẽtem quęstionẽ & ponit eius triplicẽ solutionẽ. Tertio epilogat circa determinata. Secunda incipit ibi, solem esset quari. Tertia ibi, ex præmissis apparet, prima istarũ diuiditur in quatuor partes. Primo ponit rerum distinctionem. Secundo ex hoc ostendit causam productionis creaturæ rationalis. Tertio addit aliqua & determinat ostensum. Quarto remouet quoddam dubium. Secunda pars incipit ibi. Ideoque si quæretur. Tertia ibi, cũ igitur quæritur. Quarta ibi de homine quoque. Et hæc est diuisio lectionis in generali.

2. IN speciali sic procedit mag. & proponit ꝙ ex auctor. Gen. qua dicitur in principio &c. Probatur creatio rerum in principio temporis nõ ab æterno esse facta. Deinde ostẽdit ꝙ ex hoc eodem error est elilius ponentiũ plura principia, quorũ fuit vnus ipse Plato qui plura principia posuit ab æterno increata, & sine principio, nec cõcedit rerũ creationẽ, sed potius dicit ex materia factam, Quã positionem siue errorem excludit mag. ex verbo creandi, siue creare. Et ex hoc verbo faciendi siue facere. Nam dicit ꝙ creare est aliquid de nihilo facere, facere vero nõ de nihilo, sed de materia. Deinde ne aliquis posset credere creationem temporalẽ aliquã mutationem in deo ponere, dicit ꝙ verba temporalia dicta de deo nullã mutationem ponunt in ipso, siue nouitatẽ, sed solum nouũ effectum in creatura. Vnde eius operatio, factio, vel actio non dicitur propriè actio quia per eam nõ agitur aliqua nouitas in agente, licet sine dei mutatione aliqua nouitas sequatur in effectu, sicut ex calore solis sequitur aliqua nouitas in effectib⁹ inferioribus (vt puta aliqua nebula generatur nulla mutatione facta in sua causa, scilicet in sole.) Postea excludit opinionem seu errorem Aristotelis, qui ponit prima principia rerum materiam & formam, qui etiam mundum ponit esse ab æterno. Vltimo cõcludit magister, & dicit quòd istorum phylosophorum opinionem siue errorem scriptura euacuat, quæ dicit creationem rerum initium temporis habuisse. Vnde & subdit quòd temporalis effectus nõ ponit mutationem in deo, quia à sola voluntate eiusdem dependet. Consequenter in illa parte Credamus, proponit quòd causa creationis rerum est sola bonitas creatoris commnnicari volens, & potens, etiã diminui nõ valens. Deinde dicit quod quia pfecta bonitas in creatura est vt ei perfectè adiũgatur, ideo fecit deus rationalẽ creaturã & sic distinxit vt pars corpori vniretur & alia pars s. angelica in sua puritate non vnita remaneret. Deinde ostendit quòd hõ, & vniuersaliter omnis creatura facta est ꝓpter dei bonitatem. Vnde etiã subdit quòd bonitas dei est causa existendi creaturis, & quòd ex ea sequitur bonitas creaturarum. Creauit enim deus hominem ad se laudandum & sibi seruiendum ex qua laude & seruitio homo potest perficere & perfici habet. Postea concludendo determinat quòd creatura rationalis facta est propter dei bonitatem & sui vtilitatem. Vbi etiã addit ꝙ mũdus creat⁹ est propter hominem, quia multa vtilitas ex rebus aliis prouenit homini. Addit etiam quòd non solum creaturę corporales, sed etiam ipsi angeli ad hominis perpetuum profectum faciunt. Deinde quia alicubi legitur in scriptura quòd homo creatus sit propter ruinas angelorum, propter hoc subdit quòd illa non

fuit tota cauſa ſed concauſa. Poſtea quærit qualiter anima ſit conIuncta corpori, & dat de hoc cauſam triplicē. Primo quia ſic deo placuit. Secundo in ſignum futuræ beatitudinis (vnio enim ſpiritus cū carne repreſentat poſsibilem fore vnionē animæ ad deū.) Tertio propter animæ meritū vt ſcilicet in corpore mortali maius meritū acquireret. Vltimo concludit quòd circa omne genus creaturæ vertitur ſua intentio, ſcilicet circa ſpiritualem creaturā non vnitam corpori, & circa corpoream pure. Et circa ſpiritualem corpori vnitam. Et in hoc terminatur ſententia &c.

Quæſtio. I.

Vtrum creatio ſit poſsibilis.

Th.1.q.45.ar.1.&.2.

CIrca principium ſecundi libri ſententiarum, Quæritur primo de tribus in generali. Primum eſt de poſsibilitate creationis. Secūdū eſt de eius communicabilitate. Tertium eſt de actione, & de intētione creantis. Adhuc circa primum quærūtur tria. Primum eſt de poſsibilitate creationis, abſolutę. Secūdum vtrum creatura habēs eſſe permanēs potuerit ab æterno produci. Tertium vtrum aliquid ſucceſsiuum puta motus potuerit eſſe ab æterno, vel aliqua creatura ſub motu. Ad primum ſic proceditur. Et arguitur quòd creatio non ſit poſsibilis, quia actio eſſentialius reſpicit ſubiectum quàm terminum dicente auctore 6.prin. quòd actio non requirit quid agat, ſed in quid agat. Eſt autem impoſsibile, & cōtradictionem implicans ꝙ aliqua actio ſit ſine termino (Alioquin actio eſſet vbi nihil ageretur) ergo impoſsibile eſt aliquam actionē eſſe ſine ſubiecto. Cùm igitur creatio dicatur eſſe ſine ſubiecto, videtur ꝙ creatio non ſit poſsibilis. 2. Itē creatio videtur eſſe aliquid mediū inter deū creantē, & ipſam creaturam, ſed conſtat quòd non eſt ſubſtantia ergo eſt accidēs. Omne autē accidēs requirit ſubiectū, igitur &c. 3. IN contrariū eſt quod dicitur Macha.7. Peto nate vt aſpicias in cœlum & terram, & inſpicias vel intelligas quòd ex nihilo creauit ea deus.

4. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam primo videndum eſt quid importatur per nomen creatio nis, quo viſo reſpondebitur ad quæſtionem.

5. QVANTVM ad primum intelligendum eſt quòd per creationem, ſecundum quòd nomen creationis cōmuniter accipitur importatur actio per quam aliquid producitur ex nihilo. Hoc autem poteſt intelligi tripliciter, vno modo materialiter .ſ. quòd nihil ſit materia rei productę quod eſſe non poteſt, quia quod nihil eſt nullius poteſt eſſe materia. Ineſt enim materia rei factæ tanquam pars eius. Eſt enim materia exqua aliquid fit cum inſit vt dicitur, primo phyſicorum, Alio modo ordinabiliter vt ſit ſenſus creaturas fieri ex nihilo. i. poſt nihil, ita vt maneat ordo affirmatiuus à nihilo tanquam à termino à quo. 6. Quē ſenſum licet quādoque doctores accipiant tanquā verū imaginātes quoquo mō licet improprie loquendo ens & nihil eſſe terminos creationis, tamen propriè loquendo iſtud nō eſt verum, propterea ꝙ non eſt poſsibile ponere terminos in actione in qua nō eſt ſubiectū commune vtrique termino niſi vterque terminus ſit poſitiuus (quod dico propter tranſubſtantationem panis in corpore Chriſti) Cuius ratio eſt, quia neceſſe eſt in omni actione habente terminos quòd termini ſint incompoſsibiles: & quòd vnus neceſſario præcedat alium (videlicet terminus à quo terminum ad quē) ſed negatio vel priuatio non poteſt ſecundum ſe præcedere habitum, natura vel duratione cum ſecundum ſe & in ſe non ſit aliqua natura, nec durationē habeat, ergo ſi aliquo modo præcedit hoc eſt ratione alicuius naturæ ſibi ſubiectę, igitur in actione non habente cōmune ſubiectum ſicut eſt creatio, ens & nihil nō poſſunt eſſe termini, cum terminorū alter ſit pura negatio. 7. Item oportet quòd virtus agentis in omni actione attingat vtrūque terminū, vnus enim abiicitur & alter acquiritur, & vtrunque fit virtute agentis, & ideo oportet quòd virtus agentis vtrumque attingat, vterque autem poteſt attingi quādo vterque eſt poſitiuus, ſed quādo alter eſt poſitiuus & alter eſt negatiuus, cum illud quod nihil eſt attingi non poſsit ſecundū ſe oportet quòd attingatur ratione alicuius ſubſtrati quēadmodū fit in illuminatione aëris, cū de non illuminato fit illuminatus, & vbicunq; alter terminorū eſt priuatio, alter vero forma, nunquā enim attingi poteſt terminus negatꝰ niſi ratione ſubſtrati ſubiecti à quo expellitur priuatio per introductionē habitus. Cū igitur in creatione nō ſupponatur ſubiectū commune impoſsibile eſt quod proprie loquendo demus ei duos terminos. ſ. ens & nihil. 8. Relinquitur igitur tertiū. ſ. ꝙ creatio dicitur eſſe de nihilo ſolū negatiue quia nō eſt de aliquo nec in rōe ſubiecti, nec in ratione termini. Vnde ſicut non habet ſubiectum, ſic neque terminum ex quo, vel à quo ſit. Non enim eſt motus vel mutatio quæ ſunt à quodam in quoddam.

9. HOC viſo dicendum eſt ꝙ creatio eſt poſsibilis, hoc eſt, productio alicuius de nihilo modo quo expoſitū eſt. Quod probatur dupliciter. Primo modo ſic, materia eſt aliquid productum, ſed hoc non poteſt eſſe, niſi per creationem, igitur &c Minor patet, quia materia eſt vltimum ſubiectū, propter quod ad eius productionem non poteſt aliquid prius ſubiici. Probo maiorem, omne quod ſibi derelictum eſſet non ens habet cauſam deducētem ipſum de non eſſe ad eſſe (Alioquin nunquam eſſet ens, ſed ſemper non ens) ſed materia prima ſi ſibi derelinqueretur, eſſet non ens, ergo habet cauſam deducentem ipſam de non eſſe ad eſſe. Talis autem eſt ſola cauſa agēs, ergo &c. Maior iam patet. minor ſatis eſt clara, quia materia prima non poteſt eſſe ſine forma, igitur &c. Si dicatur ꝙ immo virtute diuina, habetur propoſitum, quia ſi non poteſt eſſe ſine forma, niſi deo hoc faciente, ergo ſibi derelicta non eſſet ens. 10. Secundo ſic, nulla productio ſupponit ſubiectum, niſi quatenus terminus productionis non poteſt eſſe ſine ſubiecto. Fieri enim ordinatur ad eſſe, ſed deus poteſt facere ꝙ accidens ſit ſine ſubiecto (vt in ſacramento altaris) ergo poteſt facere quòd accidens fiat ſine ſubiecto, ſed tunc eſſet vera creatio, ergo &c. Et ratio hæc partim innititur fidei, & ſic patet primum.

11. AD primum argumentum dicendum eſt per interemptionem maioris. Omnis enim actio realis eſt eadē cum ſuo termino, vel ſaltem illa quæ eſt ſine motu, qualis eſt creatio. Et ideo eſſentialiorem ordinem habet ad ſuū terminum, q̄ ad ſubiectum. Quod autem dicit author. 6. principiorū. quod actio non requirit quid agat, ſed in quid agat, intelligendum eſt ſic, quòd actio naturalis de qua loquimur, quæ habet ſubiectū & terminum ſupponit ſubiectum, tanquam aliquid præexiſtens, non autem ſupponit terminum, ſed producit. 12. Ad ſecundum eſt dicendum quòd creatio non eſt aliquid medium inter deum & creaturam, ſed eſt ipſamet creatura ſub reſpectu vel denominatione reſpectiua ad dantem eſſe. Eſt enim creari idem quod habere eſſe ab alio ſecundum ſe totum.

Infr. q.4. num.3.

Quæſtio Secunda.

Vtrum creatura habens eſſe fixum & permanens potuerit ab æternō produci.

Th.1.q.46.ar.2. Henr. quod.1.q.7.& quod.9.q.17. Holcot.2. q.2.ar.5. uide hic Scotum.

AD ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quòd creatura habens eſſe fixum & permanens non potuerit ab æterno produci, omnis duratio incluſa inter duo nunc neceſſario eſt finita, ſicut omnis linea quæ eſt inter duo puncta, neceſſario eſt finita, ſed omnis duratio creaturæ neceſſario clauditur inter duo nunc, ergo &c. Minor probatur. Creatio enim cuiuſlibet creaturæ, neceſſario eſt in aliquo nunc. Non eſt enim in tempore, quum ſit ſubita, modo etiam eſt accipere aliqua duo nūc, inter quæ duo nūc tota duratio creaturæ clauditur, ergo &c. 2. Item creatura aut ſimul fit & facta eſt, aut prius fit, & poſterius facta eſt. Si dicatur ꝙ prius fit & poſterius facta eſt, æterna eſſe non poteſt, quia haberet aliquid prius ſe duratione. Si vero ſimul fit & facta eſt, aut hoc erit verū pro quolibet inſtanti, aut pro vno tantum. Non pro quolibet, quia nunc eſſet verum dicere ꝙ mundus fit & factus eſt, creatur, & creatus eſt, quod videtur inconueniens. Si pro vno nunc tantum, quum nullum nunc tranſiens, quemadmodum eſt nunc menſurans creationem quæ tranſit, ſit æternum, impoſsibile eſt creaturā eſſe ab æterno. 3. Item ſecūdum philoſophum .1. perihermenias. Omne quod eſt quādo eſt neceſſe eſſe, ſicut ſortem ſedere quando ſedet, ita ꝙ pro tempore illo quo eſt, non eſt potentia vt non ſit, nec ex parte rei, nec ex parte alicuius agentis. Et ſimiliter quod fuit quando fuit, neceſſario fuit. Quod autem eſt neceſsario iſto modo non eſt neceſsario abſolutè, quia erat potentia in tempore præcedenti, per quā ille actus potuit impediri. Ex hoc ſic arguitur quod aliquādo fuit nec erat potentia præcedens, per quam potuit impediri, tale neceſsario fuit neceſsitate abſoluta, ita ꝙ nulla eſt potentia, nec ex parte dei, nec ex parte rei ꝙ illud non eſset. Sed ſi ponatur creatura fuiſse ab æterno nunquā fuit duratio præcedens, ratione cuius exiſtentia eius, poſset impediri, ergo ipſa fuit neceſsario neceſsitate abſoluta, ita ꝙ nec ex parte dei, nec ex parte rei fuit poſſibile eā nō eſse. hoc autē eſt hæreticum, quare &c. 4. Item omnis creatura habet de ſe non eſse, ſi ergo ab alio habeat eſse, aut ſimul habebit vtrunq; (.ſ. eſse & non eſse) aut prius non eſſe, quàm eſse. Non ſimul, quia implicat contradictionem, ergo

prius

prius habet non eſſe quàm eſſe. Aut ergo natura aut duratione. Si duratione habetur propoſitum. ſ. ꝙ non fuit ab æterno. Si natura ſolum, ergo ſimul duratione, & pro eodem inſtanti, habet eſſe & non eſſe, quod eſt impoſsibile. 5. Item verſio in nihilum opponitur creationi quæ eſt ex nihilo, ſed omne annihilatum habet non eſſe poſt eſſe duratione, ergo omne creatũ habet eſſe poſt non eſſe duratione, ſed tale non poteſt eſſe æternũ, quare &c. 6. Item natura & duratio ſunt idem in deo, ſed deus neceſſario præcedit res naturaliter, ergo duratione. Sed nihil habens aliquid prius duratione poteſt eſſe æternum, ergo &c.

7. Ad idem eſt Dama. lib. 4. cap. 9. qui dicit, non aptum natum eſt, quod ex nõ eſſe ad eſſe deducitur, coæternũ eſſe ei quod eſt ſine principio & ſemper eſt. 8. Et Hugo de ſan. Vict. lib. 1. de ſa. dicit ꝙ ineffabilis potentiæ virtus non poteſt aliquid præter ſe habere coæternum.

9. IN contrarium arguitur, quia non minus eſt potens eſſentia diuina, quàm perſona. Sed perſona diuina poteſt aliã perſonam diuinã coæternam producere, ſicut & produxit, ergo eſſentia diuina poteſt aliam eſſentiam ſibi coæternam producere, non niſi creando, ergo &c. 10. Item creatura poteſt ſtatim cùm eſt, effectũ ſuum producere, ſicut ſtatim cùm eſt ignis, eſt ſplendor eius, ergo multò fortius hoc poteſt facere deus, qui eſt potentior omni creatura.

11. RESPONSIO, Quæſtio iſta habere poteſt duplicem ſenſum, ſecundum ꝙ ly ab æterno poteſt duo determinare. ſ. hoc quod eſt potuit, vel hoc quod eſt creare. Primo modo quæritur de poſsibilitate creatiõis abſolutę: Eſt enim ſenſus, vtrũ deus potuit ab æterno creare (.i. vtrum ab æterno habuerit potentiam creandi aliquid) Et cùm conſtet ꝙ deus habuerit ab æterno potẽtiam ad omne quod eſt poſsibile (nulla enim potẽtia aduenit ei ex tẽpore) ideo hoc modo nõ quæritur de poſsibilitate creationis abſolutè, de qua in præced. queſt. dictũ eſt. Sed ſecundo modo quæritur de poſsibilitate creationis non abſolutè, ſed reſpectu æternitatis, an. ſ. actus creandi potuit eſſe ab æterno. 12. Circa quod eſt intelligendum ꝙ creaturam fuiſſe ab æterno poteſt intelligi dupliciter, vno modo ꝙ ſemper fuerit, nec habuerit ſuæ æternitatis cauſam, ſeu principium, & iſto modo eſt impoſsibile ſecũdum philoſophiã & hæreticũ ſecũdum fidem aliquid præter deũ fuiſſe vel poſſe fuiſſe ab æterno. Alio modo ꝙ creatura ſemper fuerit, non habens ſuæ durationis initium, habens tamen ſuę æternitatis cauſam & principiũ. Et hoc modo negari non poteſt niſi propter defectum diuinæ potentiæ, vel propter repugnantiã creaturæ. Primũ nullus dicit, quia potentia diuina ad omne poſsibile ſe extendit. 13. Nec ſecũdum poteſt dici, quia repugnantia ex parte creaturæ, ne ab æterno poſſet fieri, aut eſſet propter defectũ potentiæ paſsiuę ab æterno, aut quia eſſet repugnãtia intellectuũ. Primũ non poteſt dici, quia pari ratione nihil poſſet omnino creari, nec ab æterno, nec de nouo. Cùm creatio nihil omnino ſupponat ex parte facti. Solũ ergo reſtat videre ſi ex repugnantia intellectuum. i. ſi contradictionem implicat creaturam ab æterno fuiſſe. 14. Et dicendũ ad hoc, ꝙ res permanens, cuius eſſe non conſiſtit in ſucceſsione, vt cœlum, homo, angelus potuit à deo produci ab æterno. Quod patet tripliciter, ſecundũ tria quę ſunt de ratione creaturæ. Eſt enim creatura ens productum ab alio, de nihilo, Iam ratione qua creatura eſt ens nõ poteſt ſibi repugnare, fuiſſe ab ęterno, quia potiſsimè repugnaret deo, in quo veriſsimè ſaluatur ratio entis, ergo ſi repugnat ei hoc erit vel ratione cauſæ producẽtis, quia eſt ab alio, vel ratione productionis, quia eſt ens productũ, vel ratione termini, quia de nihilo. Et de his omnibus tactæ ſunt difficultates in argumentis.

12. Quod autem ei non repugnat ratione cauſæ producẽtis, quia eſt ab alio patet. Quia non eſt neceſſe cauſam agentem præcedere duratione ſuũ effectũ, quia ſi illud eſſet de ratione agẽtis, aut ergo inquãtum eſt agens abſolutè, aut inquantum tale agẽs. ſ. per volũtatem. Primũ non poteſt dici, quia inueniũtur multa agẽtia, quorum effectus ſunt ſtatim cum ſuis cauſis. Statim enim cùm eſt ignis lumẽ eius eſt in domo, & ſol in eodẽ inſtãti, in quo creat' eſt hemiſperiũ illuminauit. Itẽ nec de ratione agẽtis per voluntatẽ eſt, ꝙ præcedat duratione ſuũ effectũ, niſi volũtas ſit de nouo accedẽs, ita vt de nõ volẽte fiat volẽs, aut volũtas ſit deliberationẽ ſequẽs, neutrũ autẽ iſtorũ eſt in deo, quare &c. 13. Itẽ volũtas diuina nõ minuit eius potẽtiam, ſed ſecũdũ omnes, ſi deꝰ ageret ex neceſsitate naturæ res ſuiſſent ab æterno, ergo nõ obſtãte ꝙ deus agat per volũtatẽ res poterũt eſſe ab æterno. Nõ eſt ergo repugnãtia intellectuũ, ſi dicamus cauſam agentẽ non precedere ſuum effectũ. 14. Quod autẽ non ſit repugnãtia ex parte productionis, quin creatura potuerit eſſe ab æterno, inquirendũ eſt nũc, quia in hoc depẽdet maior pars quæſtionis. Quicquid enim detur de productiõe creaturæ, ſiue ꝙ ſit in inſtãti, ſiue in tẽpore, ſemper videtur ſequi ꝙ creatura ſit de nouo. Si enĩ creatio ſit ſucceſsiua, & in tẽpore, ipſa duratione præcedet creaturã. Si autẽ ſit in inſtãti inter illud inſtãs, & inter aliud quod nũc accipitur, includetur tota duratio creaturæ, & in illis finitur tanquam in ſuis terminis. Et ideo licet ad probãdum ꝙ agẽs creatũ nõ precedat duratione ſuũ effectũ ſufficiat probare ꝙ agat ex neceſsitate naturæ, & actione ſubita, tamẽ nõ ſufficit hoc circa agẽs increatũ. Quãuis enĩ nõ repugnet actioni momẽtaneæ ꝙ ſit in eodẽ inſtãti, in quo eſt cauſa agẽs, quæ ætiã in inſtãti incipit eſſe, tamen repugnat actioni momentaneæ, ꝙ ſit æterna vt videtur.

15. Ad tollendũ igitur hanc difficultatẽ diſtinguẽdi ſunt modi quibus aliquid habet fieri, qui ſunt quatuor in vniuerſo. quidã enĩ fiunt per motũ ſolũ, ſicut aqua fit calida per motũ caleſactionis. Alia fiunt per mutationẽ ſequẽtem motũ de neceſsitate, ſicut forma ſubſtãtialis introducitur in materia per generationẽ ſequentem alterationem præuiam, cuius ipſa eſt terminus ſaltẽ extrinſecus. Tertio modo aliqua fiunt per mutationẽ quidẽ ſequentẽ motum, ſed nõ per ſe, nec ex neceſsitate, ſicut illuminatur hemiſperiũ noſtrũ à ſole, quam illuminationẽ præcedit motus localis ſolis, per quẽ fit nobis præſens. In primo autẽ inſtanti, quãdo factus eſt ſol, fuit aer illuminatus à ſole, ſed nõ per præcedẽtem motum. Quarto modo fiunt aliqua, non per motum aut mutationem, ſed per ſimplicem emanationem, ſicut illa quæ creãtur. 16. In his autẽ quatuor modis fieri & factũ eſſe, non eodẽ modo ſe habent. Nam in illis quæ fiunt per motum, factum eſſe ſe habet ad fieri, ſicut eius terminus. Et ſimili modo menſura ipſius facti eſſe ſe habet ad mẽſuram fieri, ſicut eius terminus. Propter quod ſicut motus vel fieri mẽſuratur tẽpore, ſic factũ eſſe mẽſuratur nũc tẽporis, quod eſt nũc fluens. Et ſicut verũ eſt dicere de tali re, ꝙ fit, ſolum pro tẽmpore mẽſurante motum, Sic verum eſt dicere ꝙ factum eſt ſolum pro illo inſtanti, in quo terminatus eſt motus.

17. In illis vero quæ fiunt per mutationem ſequentem motum per ſe, idẽ eſt iudicium, quia enim vnũ eſt propter alterũ (.ſ. motus præcedẽs propter ſequẽtem mutationẽ) iudicandũ eſt ꝙ vtrobiq; eſt vnũ tãtũ quoad mẽſurã, ita. ſ. vt talis res dicatur ſolũ fieri pro tẽpore mẽſurãte motũ, facta autẽ pro nũc quod eſt terminus illiꝰ tẽporis, quãuis factũ eſſe vel fieri ſecũdum ipſam mutationẽ præciſe ſimul ſint & vnum & idem. 18. In his verò quæ fiũt per mutationem ſequẽtem motum localẽ, ſed non ex neceſsitate vt dictũ eſt de illuminatione eſt aliter, quia propter motum precedentem non dicitur res fieri, quia per motum localem nec forma acquiritur ſubiecto, nec aliqua diſpoſitio ad formam. Et ideo factum eſſe per ſequentem mutationem non eſt terminus precedentis motus, niſi per accidens, quia eſt quando terminus præcedentis motus eſt. Nec menſura eius eſt eadem cum menſura termini motus, niſi ſecundum accidens. Inquantum ei coexiſtit primo. Alio enim nunc menſuratur terminus motus localis, quia nũc temporis fluente, alio menſuratur illuminatio, quia nunc ſtante, & non fluente. Quod patet ſic. idem manens idem ſecundum idem, & reſpectu eiuſdem ſemper natum facere idem, ſi agat ex neceſsitate naturæ. Sed ſi ſol accedens ad primum punctum hemiſperij noſtri ſtaret ibi, ita quòd ibi terminaretur motus localis præcedens, & inciperet illuminare noſtrum aerem, tunc ſol maneret idem reſpectu aeris, & ſecundum idem ageret, & id ex neceſsitate naturæ. Aer etiam maneret in eadem diſpoſitione, vt ſuppono, ergo ſol ſic manens ſemper faceret idem. Sicut igitur in primo inſtanti verum fuit dicere de eodem lumine quòd fit, & factum eſt, ita in quolibet alio verum eſt dicere de eodem lumine quòd fit & factum eſt. Propria ergo menſura talis fieri non eſt nunc fluens, quod non contingit bis accipere, ſed nunc ſtans, quod poteſt pluribus partibus temporis coexiſtere. Veruntamen, quia motus præcedit eſt dare aliquod nunc temporis, cui primo coexiſtit nunc menſura illuminationis, quod non eſſet, niſi motus præcederet. 19. In his verò quæ fiunt per ſimplicem emanationẽ abſq; motu præcedente (ſicut illa quæ creantur) fieri & factum eſſe ſimul ſunt & vnum, & menſurantur nunc ſtante, quod non neceſſario coexiſtit primo alicui nunc temporis. quod patet, quia actio & paſsio ſunt vnus motus ſub diuerſis reſpectibus, à quo & ad quem, ergo circunſcripto motu actio & paſsio dicunt ſolos reſpectus inter producens & productum. Cùm ergo creatio ſit ſine motu, creare & creari dicunt ſolos reſpectus inter deum & creaturam, ita quòd creare nihil aliud eſt quàm dare eſſe alteri nullo ſuppoſito, & creari, quàm ſic habere eſſe à deo. Et ideo quum pro quolibet inſtanti ſit verum dicere quòd creatura habet eſſe à deo, pro quolibet eſt etiam verum dicere, quòd creatur & creata eſt. Nec oportet menſuram creationis coexiſtere primo alicui nunc tẽporis, quia non oportet aliquem motum præcedere creationem, ſicut fit in illuminatione noua, ratione nouitatis. Sed ſicut in diuinis ſemper eſt verum dicere ꝙ filius gignitur & genit' eſt à patre ex neceſsitate naturæ, & in identitate eſſentiæ, ſic verum eſt dicere de creatura (quandiu eſt) quòd creatur à deo, & creata eſt ex libera tamen voluntate diuina, & in diuerſitate eſſentiæ, vt ſit eadem actio creationis rerum, & conſeruationis earum. Et licet ſit ſentiendum ſic, tamen aliter eſt loquendum, ſecundum quod plures loquuntur, quia enim

Inf. in. 4. d. 43. q. 3. num. 16.

actiones notiores nobis ſunt illæ quę ſunt cum motu,aut quę ſequuntur motum,vt generationes rerum naturalium: & in his res non dicitur fieri poſt primum inſtans, in quo accepit eſſe.Ideo ſecundum hanc ſimilitudinem , nec nos dicimus quòd cœlum nũc creetur,aut angelus,quum tamen ſecundum rei veritatem ſit ſentiendum ſic. Menſura igitur creationis eſt nunc ſtans, quod poteſt pluribus nunc temporis coexiſtere.Nec eſt neceſſe dare aliquod nunc temporis,cui primo coexiſtat,quum nullus motus creationẽ præcedat,ſicut non eſt neceſſe dare à parte poſt vltimum nunc temporis,cui duratio creaturæ vltimo coexiſtat.

20. Ex his formatur talis ratio,actio quæ non eſt ſucceſsiua, nec menſuratur nunc fluente , quod non contingit pluries accipere , ſed nunc ſtante , talis actio non impedit quin productum per eam poſsit coexiſtere producenti.Et hoc manifeſtum eſt ex prędcedentibus.Si enim eſſet ſucceſsiua,impediret coexiſtentiam reſpectu cuiuſlibet agentis. Rurſus ſi eſſet ſubita, & menſuraretur nunc fluente non impediret coexiſtentiam reſpectu agentis temporalis,impediret tamen reſpectu ęterni,quia tale nunc non cõtingit pluries accipere . Et ideo cùm ſemel acceptum ſit,prius accipi non potuit,& ſic ab æterno non fuit. Sed his amotis nihil impedit ex parte actionis coexiſtentiam effectus cum agente æterno.Sed creatio eſt talis actio quæ non eſt ſucceſsiua,ſed ſubita,nec menſuratur nunc fluente,ſed ſtante,vt deductum fuit,ergo non repugnat creaturæ ratione ſuæ productionis , quin poſſit ab æterno coexiſtere deo producenti, quod fuit ſecundum.

21. Quod item non ſit repugnantia ratione termini (quod erat tertium) ex eo ſcilicet quòd creatura dicitur eſſe ex nihilo. (Ex hoc enim fortè videretur quòd creatura haberet eſſe poſt nihil duratione)hoc ſic oſtenditur,Illud quod non præcedit creaturam duratione vel natura , non impedit eam quin poſsit eſſe æterna,ſed eſſe nihil vel ex nihilo non præcedit eſſe creaturæ duratione vel natura,igitur &c . Maior patet etiam ſi poneretur ſolum quod non præcederet duratione.Minor probatur,quia creatura non dicitur fieri ex nihilo materialiter,tanquam nihil ſit materia facti , nec ordinabiliter, ita vt maneat ordo affirmatiuè ad nihil ſub hoc ſenſu,quod fiat ex nihilo,id eſt, poſt nihil,ſed dicitur fieri ex nihilo purè negatiuè,id eſt,non ex aliquo,& iſto modo nulla anteceſsio durationis,aut naturę intelligitur ipſius nihil ad eſſe creaturæ . Vnde non eſt neceſſe creaturã prius tẽpore vel natura fuiſſe nihil quàm aliquid. 22. Quod autem cõſueuit dici quòd creatura prius eſt naturaliter nõ ens quàm ens, quia de ſe habet quòd ſit non ens , ab alio autem habet quòd ſit ens , prius autem eſt quod ineſt alicui ex ſe , quàm quod ineſt ab alio.Non intelligo qualiter poſsit eſſe verum , quia quod ineſt alicui ex ſe,vel ex natura ſua,naturam non deſtruit,ſed ponit vel ſupponit,non ens autem vel nihil naturam deſtruit:ergo impoſsibile eſt, quòd aliqua res ex natura ſua ſit non ens vel nihil.

23. Nec obſtat ſi dicatur quòd res de natura ſua non eſt ens,& proinde eſt non ens,quia aliud eſt dicere naturam rei non habere eſſe de ſe,& habere de ſe non eſſe.Primum enim iſtorum eſt verum, ſecundum autem falſum & impoſsibile . Et ita patet quòd non repugnat creaturæ (quia eſt ex nihilo) quin ſit vel eſſe poſsit ab æterno,quia per hoc quòd creatura eſt ex nihilo,nullus ordo naturæ aut durationis importatur ad nihil. Sic igitur appareret,quòd creaturæ permanenti non repugnat fuiſſe ab æterno.

Inf.d.44. q.1.

24. Sed contra arguitur ſic , Creatura habet cauſam priorem ſe ſaltem ordine naturæ , in illo ergo priori creatura non fuit ens, ergo non ens , vel nihil:& ſic inter creaturam & nihil, eſt ſaltem ordo naturæ. Et dicendum ad hoc quòd ponendo ordinem prioris & poſterioris ſecundum naturam inter creaturam & nihil, non propter hoc ſequitur quin creatura poſsit eſſe æterna, niſi poneretur inter ipſa ordo durationis , ſicut prius dictum fuit. Et nihilominus nec ordo naturæ eſt inter ipſa , quanuis ſit inter creaturam & ſuam cauſam: Et quum dicitur quòd in illo priori cauſæ creatura non fuit ens , non eſt verum , quia prius & poſterius ſecundum naturam non attenduntur ſecundum entitatem, & non entitatem , vt verum ſit dicere quòd vnum ſit alio non exiſtente , quia nunquam eſt verum dicere quòd ſol ſit lumine non exiſtente , & tamen ſol eſt prior ſecundum naturam, quàm ſuum lumen,ſed attenduntur ſecundum entitatem dependentem & independentem, quia illud eſt prius ſecundum naturam,cuius entitas eſt independens, & illud poſterius, cuius entitas eſt dependens,& tamen iſtę duæ entitates ſunt ſemper ſimul. Sed prioritas cauſæ non competit effectui,ſicut nec independentia . Non eſt ergo verum quòd in illo priori cauſæ ſuæ creatura non ſit ens:immo eſt ens,ſed quia eſt dependens,ideo non attribuitur ei illa prioritas.

25. AD PRIMVM ARGVMENTVM principale dicendum q̃ duratio creaturæ incluſa inter duo nunc fluentia , vel quæ imaginamur in motu fluente eſt neceſſario finita , ſed duratio creaturæ permanentis , non accipientis eſſe per motum,nec per mutationem ſequentem motum, non neceſſario includitur inter talia duo nunc, ſed menſuratur nunc ſtante quod poteſt pluribus partibus temporis coexiſtere , immo quòd plus eſt poteſt toti tempori coexiſtere . & ideo non oportet talẽ durationem eſſe finitam. 26. Ad ſecundum dicendum eſt quòd creatura dum creatur ſimul ſit, & facta eſt. Et hoc non ſolum verum eſt pro vno nunc fluente,ſed pro nunc ſtante quod poteſt toti tempori coexiſtere, & præexiſtere. 27. Ad tertiũ dicendum quòd cum dicitur illud quod aliquando fuit nec erat tempus præcedens pro quo potuit impediri illud eſt neceſſarium neceſsitate abſoluta.Dicendum quod falſum eſt.Siue enim creatura ſit ab æterno producta , ſiue ex tempore ſemper eſt à deo libere producta,& non ex neceſsitate abſoluta. Quod patet quia illud quod non eſt neceſſario volitum à deo non eſt neceſſario à deo productum(cum deus agat per voluntatem) ſed deus nihil aliud à ſe vult ex neceſsitate. Non enim neceſsitatur voluntas niſi reſpectu finis,vel eorum ſine quibus finis haberi non poteſt,vel conſeruari,nihil autem tale inuenitur in creaturis reſpectu diuinæ bonitatis quæ eſt finis omnium, & ideo nihil creatum eſt à deo neceſſario volitũ vel productũ , q̃ enim tẽpus præcedat nihil vel nõ præcedat facit ad hoc q̃ aliquid procedat à deo libere,vel neceſſario.Tota enim ratio libertatis vel neceſsitatis ſumẽda eſt ex habitudine potentiæ ad obiectum . Quod patet.quia omnis prædeſtinatus eſt ab æterno prædeſtinatus, & tamen quilibet prædeſtinatus libere eſt prædeſtinatus,ita quòd ab æterno potuit non prædeſtinari,& ſimiliter eſt in propoſito.Et ſi aliquis dicat quod non eſt ſimile quia prædeſtinatio ratione eius quod eſt præ , importat anteceſsionem ad effectum prædeſtinationis , & ideo quod prædeſtinatum eſt non neceſſario eſt quia reſpicit determinatum tempus, non ſic autem eſt illud quod eſt ab æterno.Non valet,quia non ſolum effectus prędeſtinationis qui euenit in tempore contingenter euenit & non ex neceſsitate puta ſortem ſaluari,ſed ipſum eſſe prædeſtinatum ſaluari quòd eſt æternum & non reſpicit determinatum tempus , liberum fuit , & non neceſſarium niſi ex ſuppoſitione,ſicut ſortem currere ſuppoſito quod currat. num.22.

28. AD quartũ patet ex iam dictis. falſum enim eſt illud quod aſſumitur videlicet q̃ creatura habet de ſe non eſſe quanuis de ſe nõ ſit ens eo modo quo deus de ſe eſt ens. 29. Ad quintũ dicendum quòd non eſt ſimile de creatione & de verſione, quia verſio ſupponit creationem , non enim eſt vertibile in nihil niſi quod eſt creatum ex nihilo , propter quod omnis verſio ex tempore eſt cum ipſam prędcedat creatio duratione . Creatio autem nihil ſupponit nec ſubiectum,nec terminum ratione cuius oporteat in ea ponere nouitatem. Si vero argueretur ſic,verſionem in nihil, ſequitur aliqua duratio,ergo creationem ex nihilo præcedit aliqua duratio,quia ſic ſe habere videtur verſio ad nihil in ratione termini ad quem eſt,ſicut creatio ad nihil in ratione termini à quo . Dicendum quòd nihil non eſt terminus à quo creationẽ,nec terminus ad quem verſionis vt ſupra probatum fuit . Item quod aſſumitur nõ eſt verum ſcilicet quòd verſionem in nihil neceſſario ſequatur aliqua duratio.Eſt enim verſio aliquid nõ habere eſſe à deo poſtquam habuit eſſe ab ipſo. Sicut enim creare eſt alicui dare totum ſuum eſſe,ita vertere in nihil eſt non dare eſſe cui prius dabatur. Iſtud autem verificatur toto tẽpore quo res non eſt poſtquam fuit,& ideo verſio poteſt coexiſtere infinitę durationi à parte poſt,ſicut creatio à parte ante. q.1.qu.6.

30. Ad ſextum negatur conſequentia.Et ratio eſt quia licet eſſentia diuina & eius duratio ſint idem,tamen eſſe ſimul natura cum deo & eſſe ſimul cum eo duratione differunt realiter propter reſpectum connotatum in hoc quod dico ſimul . Aliqua enim ſimul eſſe duratione eſt vnũ eſſe dum aliud eſt quod quidẽ poteſt conuenire creaturæ reſpectu dei vt oſtenſum eſt . Eſſe autem ſimul natura eſt vnum non præintelligi alteri , nec ſupponi ab altero, ſed eſſe ſimul naturali intelligentia abſque dependentia vel præſuppoſitione vnius ab altero quod non poteſt competere creaturæ reſpectu dei,ergo &c. 31. Ad ſeptimũ quod vltimo adducitur de Damaſ.& Hug.dicendum eſt quòd licet creatura ab æterno fuiſſet,tamen non eſſet dicendum eam ęquari deo in æternitate quod importat nomẽ coęterni quaſi coęquatum æternitati, quia æternitas creatoris eſt ſemper ſimul tota vniformiter ſe habens , nec poteſt aliquam variationem ſuſcipere,quælibet autem creatura mutabilis eſt aliqualiter, etiam ſi ab æterno eſſet, propter quod æternitas creaturę nõ poteſt æquari ęternitati creatoris , & hoc modo intelligendum eſt creaturã non poſſe eſſe coęternam creatori, non quin creatura ab ęterno eſſe potuerit , ſed quia æternitas eius deficit à perfectione æternitatis diuinæ,nec duratio eius eſſet proprie ęterna,quia non mẽſuraretur æternitate,ſed ęuo,coexiſteret tamen ſemper ęternitati,& ſic exponendę ſunt auctoritates Damaſceni & Hug. Hanc reſponſionem tangit Boetius vltimo de conſol . dicens ſic, non rectè inquit cum audiunt viſum Platoni mundum hunc nec habuiſſe initium temporis, nec habiturum eſſe defectum, hoc modo

do conditori mundum fieri coæternum putant. Aliud enim eſt per interminabilem vitam duci quod mundo Plato tribuit. Aliud interminabilis vitæ totam pariter complexam eſſe præſentiam.

Quæſtio.III.

Vtrum entia ſucceſsiua potuerint fuiſſe ab æterno.

Tho.1.q.46.ar.2.ad.6.& 7.

TErtio quæritur, vtrum entia ſucceſsiua, vt motus, & tempus potuerint fuiſſe ab æterno. Et arguitur quòd ſic, quia quando aliqua ſunt eiuſdem rationis quod non regnat vni non repugnat alteri, ſed partes motus ſunt eiuſdem rationis, ergo cum non repugnet huic vel illi parti habuiſſe ante ſe aliam, videtur nec ꝙ alicui parti motus, & ſic ante quælibet potuit eſſe alia, & ſic fuiſſent infinitæ, quare & ab æterno. 2. Itē probatur de generatione ſic. in his quæ ſunt eiuſdem naturæ eſt idē modus acquirendi naturam, ſed indiuidua eiuſdem ſpeciei ſunt eiuſdem naturæ ſpecificę, ergo habent eundem modum accipiendi naturam, vel ſaltem habere poſſunt. Hic autem modus eſt per generationem, ergo omnia ſunt genita & nullum creatum, vel ſaltem ſic eſſe poteſt quo poſito non eſſet dare primum genitum, quare &c. 3. Ad idem eſt intentio Ariſtote. 8. phyſi. & primo cœli & mundi vbi ſentit quòd non ſolum talia potuerint eſſe ab æterno, ſed etiam quòd fuerunt. 4. Item ſi motus cœli non poſſet fuiſſe ab æterno hoc eſſet propter aliquod impedimentum quod eſſet ex parte mouentis, vel mobilis vel ſpatij. Non ex parte mouentis quia æternū. Nec ex parte mobilis quod poteſt eſſe æternum, vt dictum fuit in præcedenti quęſtione. Nec ex parte ſpacij tanquam oporteat dare aliquod ſignum à quo primo incipiat motus, cum motus cœli non ſit rectus, ſed circularis, ergo nihil impedit quin motus cœli poterit eſſe ab æterno. 5. IN contrarium arguitur, quia ſi motus fuiſſet ab æterno infinitę reuolutiones fuiſſent pertranſitę, hoc eſt impoſsibile, ergo &c. 6. Item ſi mundus ab æterno fuiſſet heri præceſsiſſent infiniti dies. Similiter & hodie, ſed infinito nihil eſt maius, ergo tot præceſsiſſent heri ſicut hodie: ſed hoc eſt impoſsibile cum hodie ſit noua dies addita, ergo &c. 7. Item tępus ab heri eſt pars temporis ab hodie, ſed pars non poteſt æquari toti (Equaretur autem ſi infiniti dies præceſsiſſent) ergo &c. 8. Item ſi mundus fuiſſet ab æterno fuiſſent infiniti homines, Sed corrupto homine anima remanet, ergo eſſent infinitę animæ. Hoc autem videtur impoſsibile, ergo &c.

9. RESPONSIO. Repugnat motui & cuicunque creaturæ ſub motu fuiſſe ab æterno. Quod patet primo ſic, In quibuſcunque eſt dare primū & vltimum illa ſunt finita. Sed in reuolutionibus cœli acceptis ſeu præteritis quæ ſunt præteritæ, vel eſſe potuerunt neceſſe eſt dare primam reuolutionem & vltimā, ergo neceſſario præceſſerunt reuolutiones finitę, & non infinitę, ſed motus conſtans ex reuolutionibus finitis quantitate & numero non poteſt eſſe ab æterno, ergo &c. Maior patet, Sed minor probatur, quia in omnibus præteritis reuolutionibus fuit ordo durationis ita ꝙ nunquā fuerunt plures ſimul ſed ſemper vna poſt aliā in poſt ſumēdo, vel vna ante aliam in ante ſumēdo, ergo cū quælibet accepta ſit & omnes ex quo quælibet & omnes ſunt præteritę, & prius neceſſario fuerūt præſentes, aut eſt accepta aliqua antequā nulla, aut non. Si ſit accepta aliqua antequā nulla habetur propoſitum, quia illa erit prima, nunc vero eſt dare vltimā acceptam. ſ. hodiernam, ergo &c. Si vero nō ſit dare aliquā reuolutionem antequam alia non ſit accepta. Contra, ante omnes coniunctim acceptas nulla fuit prior. Perinde autē eſt ꝙ ante omnes etiā coniunctim acceptas fuerit aliqua alia ab omnibus cōiunctim acceptis, & ꝙ ante quālibet acceptam fuerit aliqua alia quia nō ſunt acceptę niſi quodā ordine vna ante aliam, & nunquā ſimul plures, ergo non ſunt omnes acceptę niſi ſit aliqua accepta quæ includat omnes. Alioquin inter cōiunctim acceptas non eſſet ordo. 10. Et confirmatur quia in poſt ſumendo non eſſent acceptę omnes niſi eſſet aliqua claudens omnes, ergo nec in ante ſumendo. Fieret autem hoc magis manifeſtum ſi loco cuiuſlibet reuolutionis præteritę ſumeretur aliquid permanens puta granū milij, & deduceretur in eis ratio præinducta. In tota enim multitudine granorum acceptorum ordine quodem ſcilicet, quòd vnum fuerit acceptum ante aliud vel poſt aliud, & nullum aliter, neceſſe eſſet dare aliquod granum antequam nullum eſſet acceptum, vel non omnia grana eſſent accepta propter ordinem acceptionis, ratione cuius vnum includit aliud. Sic ergo patet quòd in reuolutionibus cœli eſt dare primam & vltimam, & hoc fuit minor. Vel poteſt ſic formari ratio, quod neceſſarium eſſet ponere in accipiendis ſi deueniretur ad hoc quòd eſſent acceptæ illud idem neceſſariū eſt ponere in iam acceptis. Sed in accipiendis ſi deueniretur ad hoc vt eſſent acceptæ vna poſt aliam, eſſet dare vltimam, ergo &c. 11. Secundo patet eadem minor ſic, aut inter reuolutiones præteritas fuit aliqua à qua reuolutio hodierna diſtat in infinitum, aut non. Si ſic, illa fuit neceſſario prima, quia non poteſt eſſe maior diſtantia quàm infinita: Si non, ergo non præceſſerunt infinitæ reuolutiones, quia quanto plures præceſſerunt tanto eſt maior diſtantia alicuius illarum à reuolutione hodierna. ſi ergo à nulla earum diſtat reuolutio hodierna in infinitum, ſequitur quòd non pręceſſerunt infinitæ reuolutiones. Et ſic quicquid detur ſemper, ſequitur ꝙ nullo modo potuerunt præceſsiſſe reuolutiones infinitæ. Et iſta ratio ſimilis eſt, & eiuſdem efficacię cum illa per quam probatum fuit primo libro quòd in entibus eſt dare neceſſario primum & perfectiſsimum, quia ſicut in ſpeciebus eſt ordo perfectionis per ſe, ita in partibus eiuſdem motus eſt per ſe ordo durationis. Et ſicut ex diſtantia finita, vel infinita ſecūdum gradus perfectionis ſemper neceſſario concluditur quòd ſit dare primum & ſummum in perfectione, ſic ex diſtantia finita vel infinita in reuolutionibus motus cæli neceſſario concluditur quòd eſt dare primam in duratione. 12. Ad hoc autem reſpondent quidam dicentes, ꝙ argumentum procedit ex falſa imaginatione, hac, ſcilicet quòd in motu cæli ſint plures reuolutiones, quod non eſt verum cùm ſit vnus, & continuus. Iſtud autem in nullo impedit rationem, quia etſi in motu non ſint plures reuolutiones diſtinctę per interpoſitionem quietis, ſunt tamen plures per ſignationem ſenſus & rationis. Sicut in quanto continuo, puta in linea ſunt plures partes æquales, non quidem actuali diuiſione, quia iam non eſſet ibi cōtinuitas, ſed ſignatione. Sicut ergo ad probandum lineam continuam non eſſe infinitam ſufficit probare quòd in linea non poſſint ſignari infinitæ partes æquales, puta bipedales, nec tamen propter hoc oporteret actu ſecare lineam, ſic ad probandum ꝙ motus nō fuerit infinitus ſufficit probare quòd in ipſo non poſſunt ſignari infinitæ partes ęquales reuolutiones, nec oportet eas ſic ſignare quòd actu diuidantur interiecta quiete. Patet ergo ꝙ motus, vel creatura ſub motu non potuit eſſe ab ęterno impediēte ordine partium acceptarum in quibus neceſſarium eſt ſignare primam & vltimam. 13. Quod autem probatum eſt de motu cæli poteſt deduci in ſucceſsiua generatione hominum, accipiendo ſortem genitum à Platone, & Platonem genitum à Cicerone, & ſic vltra ſecūdum lineam aſcendentium, & ſecundum ordinem ſucceſsionis vnius ab vno, quia in talibus neceſſe eſt dare primum & vltimum, vt patet applicanti ad hanc materiam rationes prius factas. 14. Præter hoc probari poteſt propriis rationibus quòd generatio non potuit eſſe ab æterno, quia & ſi eſſet poſsibile generationem fuiſſe ab æterno, hoc maximè fuiſſet ponendo virū & mulierem creatos ab æterno in quantitate perfecta, & virtute generandi, ſed iſto modo non fuit poſsibile, ergo non quocūquè alio modo. Maior probatur, quia ſi alio modo fuiſſet poſsibile generationem fuiſſe ab æterno, ponendo videlicet omnes homines fuiſſe genitos, quślibet ab alio priore, & ſic ſemper ita vt non eſſet deuenire ad aliquem creatū, & non genitum, ſi inquàm hoc modo fuit poſsibile, ſimiliter fuiſſet poſsibile primo modo, quia homo creatus ab æterno coextitiſſet cuilibet homini genito, & omnibus. Et ideo ſecundum ipſum potuit generatio fuiſſe quandocunque potuit fuiſſe ſecundum alios. & ſic probata eſt maior. Probatio minoris, homo creatus ab æterno, aut prius fuiſſet, & poſterius genuiſſet, & ſic generatio non fuiſſet ab æterno, aut non prius fuiſſet quàm genuiſſet, ſed mox cùm fuiſſet genuiſſet. Sed hoc non poteſt eſſe: Probatio, quia agens per motum præexiſtit termino motus non ſolum natura, ſed duratione, ſed generās agit per motum alterationis, cuius terminus extrinſecus eſt generatio, ergo homo generās neceſſario præexiſtit omni generationi non ſolum natura, ſed duratione. Et ſic generatio non potuerit eſſe ab æterno, quia nihil præcedit æternū duratione 15. Concludit autem hæc ratio non ſolum de hac generatione, vel illa, ſed de generatione ſimpliciter ſi bene aduertatur, quia quodlibet generans præcedit omnia genita ab eo etiam coniunctim accepta. 16. Item illud quod eſt de ratione geniti conuenit omni genito non ſolum per ſe accepto, ſed cōiunctim cum aliis, ſicut quia de ratione medij eſt quòd ſit inter extrema, conuenit omni medio non ſolum per ſe ſumpto, ſed omnibus ſimul ſumptis. Nūc eſt ita quòd de ratione geniti per motum ſeu alterationem præcedentem eſt quòd ſequatur duratione ſuum generantem, ergo hoc cōuenit omnibus genitis ſimul ſumptis, ſed hoc eſſe non poſſet ponendo generationem ab æterno, quare &c.

17. AD rationes in oppoſitum dicendum eſt, ad primam ꝙ maior eſt vera accipiendo diuiſim & non coniunctim. Quod patet, quia ficut non repugnat vni parti motus habuiſſe vnam alteram

d.44.q.2.

ram ante ſe,ita nō repugnat ei aliam habuiſſe poſt ſe. Vtrumque enim conuenit reuolutioni heſternæ, quia alia eam prꝛceſsit, & alia eam ſecuta eſt,ſcilicet hodierna, & idem eſt de qualibet alia, quia nulli repugnat ſecundum ſe aliam prꝛcedere & aliam ſequi, & tamen impoſsibile eſt quòd omnes quæ poſſunt ſequi ſint ſecutæ, & eodem modo impoſsibile eſt quòd omnes quæ potuerūt prꝛcedere prꝛceſſerint, & cauſa eſt, quia in his quæ accipiuntur ſucceſsiuè & ordine quodam poteſt eſſe proceſſus in infinitum in accipiendo,ſed nunquā in accepto eſſe, neque in ante ſumendo, neque poſt. 18. Ad ſecundum dicendum per idem,quia in indiuiduis afini, vel alterius ſpeciei non eſt dare indiuiduum ſignatum quin potuerit eſſe per generationem à ſimili ſecundum ſpeciem,ſed in tota multitudine indiuiduorum coniunctim accepta neceſſe eſt dare aliquod indiuiduum (quodcunque ſit illud) quod non eſt à ſimili ſecundum ſpeciem. Cuius ratio eſt,quia tota ſpecies cauſam habet. Hæc autem non poteſt eſſe aliquid illius ſpeciei,neque vnum, neque plura,niſi eſſet circulatio. Non vnum quidem,quia cùm illud ſit aliquid ſpeciei,nec ſit cauſa ſui, non eſt cauſa totius ſpeciei, nec plura ſi non ſit circulatio. 19. Ad tertium dicendum eſt quòd Ariſt. ponendo mundū æternum errauit non ſolum contra fidem, ſed etiam contra rationem naturalem,& rationes per quas probat ſuum intentum octauo phyſicorum,ſunt omni homini intelligenti faciles ad ſoluēdum. Et quædam earū modicū probabiles, quas non pertractamus ne prolixitas pariat tædium legenti. 20. Ad quartum dicendum eſt quòd æternitas motus non impeditur aliquo illorum impedimētorum,ſed ex natura motus qui requirit ordinem partium in quibus acceptis neceſſe eſt dare primam & vltimam,vt deductū fuit. 21. RATIONES autem quæ ſunt contra æternitatem motus factæ in arguendo ſatis ſunt efficaces ſaltem prima & vltima. Secunda enim & tertia non procedunt, quamuis concluſio ſit vera, quia licet infinito ſecundum quòd infinitum non poſsit fieri additio, nihil tamen prohibet quòd infinito ex ea parte qua non eſt infinitum poſsit aliquid addi. Verbi gratia, ſi poneremus columnam infinitam ſecundum longitudinem & non ſecundum latitudinem,poſſet ei aliquid addi ſecundū latum, ſed non in longum. Si autem poneremus corpus vndiquaque infinitum nihil omnino poſſet ei addi. ſimiliter dato quòd motus ſemper fuiſſet, nec habuiſſet durationis initium(habet tamen à parte poſt durationis terminum. Poſſumus enim nunc ſignare vltimam reuolutionem quæ fuit.) Et ideo ante nihil poſſet addi,quia infinitus eſſet. Sed à parte poſt continue aliquid poteſt addi,& additur quotidie. Ex hac autem parte vnum eſt maius altero,& vnum pars,& aliud totum. Et ideo argumenta illa non bene cōcludunt, quamuis concluſio illa ſit vera. 22. Ad primum autem argumentum reſpondent quidam ſic. quòd non eſt inconueniens infinitas reuolutiones eſſe pertranſitas quæ nunquam fuerunt pertranſeundę,ſed ſemper pertranſitæ. Sed hoc non valet,quia contradictionem implicat quòd aliquid ſit pertranſitum aut præteritum quod nunquam fuit præſens aut futurum. 23. Ad vltimam rationem quidam dicunt quòd ratio non concludit,quia vel poteſt dici quòd vnus intellectus ſit in omnibus hominibus ſicut poſuit commentator,vel potuit mundus fieri ſine hominibus, vel finitæ animæ perfeciſſent, & animaſſent infinita corpora ſucceſsiuè. Poteſt enim deus facere quòd anima quæ ſeparatur ab vno corpore perficiat aliud. & ſecundum hoc non erit neceſſariū ponere infinitas animas actu. Sed iſtud non valet, quia non debet defendi veritas per illud,quod eſt falſum,& erroneum. Ponere autem vnam animam omnium hominum eſt falſum,& impoſsibile,etiam ſecundum philoſophiam,vt patebit infra. Eſt nihilominus erroneum ſecudum fidem. Et ideo per hoc non poteſt,nec debet defendi veritas de poſsibilitate æternitatis mundi. Quod autem ſubditur quòd deus potuit facere mundum ſine hominibus,aut quod vna anima duo vel plura corpora animaret, verum quidem eſt,ſed non ſoluit argumentū. Quęratur enim quare non potuit facere mundum cum hominibus ita quòd vna anima non informaret plura corpora,nec ſimul,nec ſucceſsiuè, & tunc corruptis hominibus remanerent infinitæ animę. Nec erit aſſignare rationem quare non ſit poſsibile vnū ſicut aliud. Non enim eſt magis impoſsibile homines fuiſſe ab æterno,quàm quodcūque aliud niſi quia aliquid eſt in homine incorruptibile per naturam, ſcilicet anima intellectiua. In aliis autem nihil. Sed illud non valet, quia quod eſt corruptibile per naturam poteſt deus conſeruare per gratiam ne corrumpatur(ſicut lapidem) & tunc concludetur illud quod de animabus. 24. Alij ſoluunt dicentes quòd in qualibet reuolutione ſignata potuit deus animam vnam creare, ſed nō in omnibus abſolutè loquēdo,quia deus nihil poteſt producere niſi ſub aliquo ordine, infinitum autem omnem ordinem ſubterfugit, ideo per nullam potentiam poſſunt infinita produci. Sed illud videtur abſque ratione dictum. Si enim in qualibet reuolutione per ſe accepta & ſignata potuit deus vnam animam creare,potuit & in omnibus. Omnes enim poſſunt & potuerunt ſignari, etſi non à nobis accipientibus vnam poſt aliam, tamen à deo conſignante ſimul & actu quamlibet earum & omnes, quare ergo deus (qui quamlibet & omnes ſignauit) in qualibet ſimpliciter vnam animam producere non potuit, vt eſſent tot animæ quot reuolutiones pertranſitę,non video. 25. Item ſi anima defineret eſſet ceſſante reuolutione, ſiue per naturā, ſiue per voluntatem diuinam ſubſtrahētem influentiam ſuam, nullus negaret quin deus potuiſſet tot animas produxiſſe quot reuolutiones. Non enim conceditur infinitas in reuolutionibus,& negatur in animabus,niſi quia reuolutiones tranſeunt, & animæ manent, & ideo infinitas animarum eſſet actu,& ſimul quod non credunt poſsibile. Infinitas autem reuolutionum non eſt ſimul,ſed ſucceſsiuè,quod eſt poſsibile(vt putāt.) Poteſt ergo deus producere tot animas quot fuerunt reuolutiones, quarum quęlibet ceſſaret ceſſante reuolutione. 26. Ex hoc ſic arguitur, quæcunque ſunt talia,quòd nulli eorum repugnat eſſe,nec habent oppoſitionem adinuicem per quam vno poſito aliud deſtruatur,nec ſucceſſionis in eſſe neceſſarium ordinem, talia poſſunt ſimul eſſe ſicut ſucceſsiuè. Quid enim impediret eorum ſimultatem? nihil,vt videtur. Sed infinitarum animarum productarum vel poſsibilium produci in infinitis reuolutionibus modo quo ſtatim probatum eſt,etiam nulli earum repugnat eſſe,nec cōparata ad alteram habet oppoſitionem per quā vna excludat aliam, nec habet ſucceſſionis neceſſarium ordinem,ergo poſſunt eſſe ſimul ſicut poſſunt eſſe ſucceſsiuè. Non valet ergo ſolutio quā iſti dant ad argumentum,nec motiuum eorum eſt ſufficiens, quia ſi eſſent infinitæ animæ quælibet earum haberet eundem ordinem ad deum, & alias res,quem habent animæ quæ modo ſunt,ipſius autem infiniti ſecundum multitudinem ſecundum ſe non oportet quærere aliquē ordinem cùm ſecundū ſe non ſit aliquid vnū,nec ens. 27. Et eſt notandum quòd Ariſt.qui poſuit motum ab æterno 8.phyſic. videtur cōtradicere ei quod dixerat in.3. libro determinando de infinito. Ibi enim dicit quòd infinitum nō eſt aliter poſsibile eſſe niſi in potentia accipiēdo vnum poſt alterum, ſic tamen quòd omne acceptum ſit finitum ſemper in ſucceſsiuis, de quibus poſuit exemplum,vt ſunt dies & agon,& anni. Vnde ſecundum ipſum in illo paſſu dies accepti non poſſunt eſſe infiniti, quamuis non ſint ſimul,quicquid ipſe dicat poſtea in.8. libro.

Quæſtio Quarta.

Vtrum potentia creandi poſsit communicari creaturæ.

Thom.1.q.45.ar.5.Scot.in.4.d.1.uide magiſtrum.2. d.18.cap.Solet etiam.

SEcundo principaliter quæritur, Vtrum potentia creandi poſsit communicari creaturæ. Arguitur quòd non.primo ſic, Cui non poteſt communicari quòd ſit primum agens ſimpliciter ei non poteſt cōmunicari ꝙ agat nullo ſuppoſito, ſed creaturæ non poteſt communicari ꝙ ſit primū agens ſimpliciter,quia iam non eſſet creatura ſed creator,ergo &c. Minor patet. Probatio maioris,quia quanto agens eſt ſuperius tanto pauciora ſupponit (ſicut pauciora ſupponit natura quæ ſolū ſupponit materiam q̄ ars quæ ſupponit ens actu.) Et hoc eſt,quia ars naturę innititur tanquā priori agenti. Sed agens ſupremū vt deus ſicut nulli alij agēti innititur,ita nihil ex parte facti ſupponit. Ex quo videtur ꝙ per hoc competit alicui agenti ꝙ nihil præſupponat ex parte facti, quia eſt primū agens ſimpliciter non innixum alteri,& ideo cui non poteſt communicari vnum nec alterum, & hæc fuit maior. 2. Item ſuper infinitam diſtantiam non poteſt niſi virtus infinita,ſed inter terminos creationis eſt diſtantia infinita,ergo &c. Maior ſupponitur: Sed minor probatur dupliciter. Primo,quia illa diſtantia eſt infinita qua non poteſt dari maior: Sed non poteſt dari maior diſtantia quàm ſit inter ens & nihil,ergo illa eſt infinita. Secundo,quia inter quæcunque contradictoria eſt æqualis diſtantia cùm contradictio ſit vna oppoſitio,ſed inter deum & non deum,& inter totum ens & purū nihil eſt infinita diſtantia, ergo inter quodcunque ens creabile & nihil ſibi correſpondens eſt diſtantia infinita. 3. Item inter ens & nihil nulla eſt proportio, ergo ſimiliter inter virtutem quę producit ens ex ente, & virtutem quæ producit aliquod ens ex nihilo, nulla eſt proportio, ſed cuiuſlibet finiti ad finitum eſt aliqua proportio,ergo neceſſe eſt alteram illarum duarum virtutum eſſe infinitam,illam videlicet quæ producit aliquid ex nihilo per creationem: Sed infinita virtus non poteſt cōmunicari creaturæ,ergo &c. 4. Item ſic, Ad hoc quòd agens creatum producat totam rem debet ſe toto agere. Sed nulla creatura poteſt ſe toto agere,cùm non ſit actus purus, & nihil agit niſi ſecūdum ꝙ ens actu, ergo &c. 5. Item illud cuius actus non

eſt

eſt ſubſtantia non poteſt creare (quia actio eius ſupponit ſubiectum) ſed actio creaturæ non eſt ſubſtantia,ergo &c. 6. Item ſi creatura poſſet creare, aut hoc poſſet vt principale agens, aut vt inſtrumentum.Non vt principale agens,quia illud eſt deus,nec etiam vt inſtrumentum propter duo. Primo, quia inſtrumentum non agit niſi vt motum, & per motum, & tale ſupponit ſubiectū. 7. Secundo, quia inſtrumentum diſponit ad effectum principalis agentis,ſed in creatione non poteſt præcedere aliqua diſpoſitio cùm creatio fiat nullo præſuppoſito, ergo &c.

8. IN contrarium arguitur, quia quanquàm agens poſſet excedere effectum ſecundum ſe,tamen ſemper videntur æquari in actione & paſsione,quia nec aliud nec plus agit agens q̄ recipiat patiens.Sed creatio paſsio nō arguit in creato, nec infinitam potentiam paſsiuam,vel aliquid infinitum productū,ergo nec creatio actio arguit in creante potētiam infinitam actiuam, ſed propter aliud non negatur quin creatio poſsit communicari creaturæ,niſi quia creatio videtur infinitam potentiā requirere in creāte,ergo &c.

9. RESPONSIO,creatio dicitur productio alicuius nullo ſuppoſito.Quod poteſt dupliciter intelligi.Vno modo q̄ nihil ſupponatur ex parte agentis, ſed creans innitatur ſolum ſuæ virtuti, & hoc modo ſecundū omnes creare non poteſt cōmunicari creaturæ & rationabiliter. Cui enim poteſt communicari q̄ non innitatur priori agenti, illi poteſt communicari q̄ non ſit ab alio tanquam à cauſa agente,ſemper enim effectus innititur ſuæ cauſæ,præcipuè ſi ſit cauſa eius conſeruatiua.Tunc enim innititur ei in eſſe, & per conſequens in omnibus perfectionibus quæ præſupponunt eſſe. Sed nulli creaturæ poteſt cōmunicari q̄ non ſit ab alio agēte, quia nomen creaturæ importat oppoſitum, ſcilicet q̄ ſit ab alio,ergo nulli creaturę poteſt cōmunicari quòd creet nullo ſuppoſito ex parte agentis. 10. Alio modo poteſt intelligi quòd nihil ſupponatur ex parte facti, licet creans innitatur priori agenti.Et iſtud poteſt eſſe dupliciter.Vno modo q̄ cōmunicetur creatio ſecundum totum ambitum,& iſtud non poteſt eſſe,quia cui poteſt communicari creatio ſecundū ſuum totum ambitum illud poteſt creare omne creabile. Sed nulla creatura poteſt creare omne creabile(ſaltē ſeipſam quæ eſt de numero creabilium)ergo &c.Alio modo quòd communicetur creatio ſeu potentia creandi quantū ad aliquē ſpecialem effectum. 11. Et ſic adhuc dicunt quidam quòd nec iſto modo poteſt communicari creaturę q̄ creet. Quod probant inductiuè in diuerſis creaturis.Primo de creatura ſpirituali (ſicut eſt angelus.) Et hoc ſic,nullus actus accidentalis neceſſario requiritur in creante ſubſtantiā tanquam prior neceſſario ipſo termino creationis,ſed intellectio angeli eſt quidam actus ſibi accidentalis qui neceſſario requiritur in angelo tanquam prior quocunque producto per angelum ad extra,ergo angelus nullus poteſt creare aliquā ſubſtantiam. Maior probatur,quia ille actus qui eſt neceſſario prius termino creationis,aut requiritur tanquam actus productiuus termini,aut tanquam formale principiū productiuum eius. Exemplum primi eſt de calefactione reſpectu caloris cauſati in ligno. Exemplū ſecundi eſt de calore in igne reſpectu calefactionis ligni. Primo modo non requiritur aliquis actus accidētalis in creante, quia actus productiuus termini, & terminus productus ſunt in eodem, ergo ad producendum aliquid extra non requiritur in producente aliquis actus manens qui ſit actus productionis. Nec ſecūdo modo,quia actus accidentalis non poteſt eſſe formale principiū creandi ſubſtantiam, quia omnis forma actiua requirens potentiam receptiuam in eſſendo neceſſario requirit potentiam paſsiuam in agendo,alioquin terminus actionis eſſet abſolutior principio ſuo, quod eſt inconueniens, quia abſolutio à materia dicit perfectionē,terminus autē productus nō poteſt eſſe perfectior principio ſuo productiuo. Cùm ergo omnis actus accidentalis in agente ſupponat potentiam receptiuam in eſſendo,ſequitur quòd requirat potentiam receptiuam in agendo, & ita non poterit eſſe principium
Num. 17. creādi cùm creatio nihil ſupponat,& ſic probāta eſt maior. Poſtea probabitur minor. 12. Sed prius excludātur quædam inſtantiæ quæ dantur contra probationem maioris. Vna inſtātia eſt, quia accidens in virtute ſubſtantiæ poteſt eſſe principiū producendi ſubſtantiam tanquam inſtrumentum ſubſtantiæ, quāuis hoc non poſſet virtute ſua.Exemplū de calore qui eſt inſtrumentum generandi carnem,vt patet ſecundo de anima,ergo ſimiliter poteſt eſſe in propoſito reſpectu ſubſtantiæ creandæ. 13. Sed iſtud non valet,quia omne inſtrumentū vel attingit effectū principalem vel diſponit ad ipſum. Neutrum poteſt dari in creatione. Non primum quod accidens poſsit attingere principalem effectum,ſcilicet ſubſtantiam, quia ſi principale agens, eſſet agens vniuocum non requireret neceſſario aliquod agens medium inter formam ſuam & effectum. Agens autem æquiuocum eſt perfectius vniuoco, ergo non neceſſario requireret medium, & per conſequens non habet inſtrumentum per quod agat tantum. Nec ſecundum quod poſsit eſſe diſpoſitio præuia,quia nihil ſupponitur creationi quo diſponatur. 14. Et confirmatur iſtud, quia vbi accidētia ſunt inſtrumēta ſubſtātiæ generātis non attingūt terminū principalē, ſed tantummodo quandam diſpoſitionē ſicut apparet de qualitatibus alterationis etiam elementorū quæ non attingunt formā ſubſtantialem.Alioquin qualitas eſſet principium immediate actiuum in materiam receptiuam formæ ſubſtantialis quod eſt inconueniens,quia quod non poteſt recipi niſi in ſubſtantia compoſita in eſſendo nec poteſt agere niſi in ſubſtantiam compoſitam,& ita nō in materiam. Per hoc patet quomodo ſit illud intelligendum quod dicitur ſecundo de anima de calore. Calor enim pro tanto eſt inſtrumentum animæ generando carnem animatam pro quāto in alteratione præuia ad generationem eſt principium alterandi, non quia in inſtanti generationis attingat formam carnis tanquam termini,ſicut nec attingit materiam ſubſtantialem carnis tanquam paſſum.

15. Alia inſtantia eſt contra eandem materiam per dictum Ariſtotelis.7. metaph. qui dicit quòd domus extra ſit à domo in anima,& tamen domus habet verius eſſe in re extra quàm in anima,quia in re extra habet eſſe reale, ſed in anima non habet niſi eſſe cognitum quod eſt eſſe diminutum, ergo imperfectius puta eſſe in cognitione poteſt eſſe principium productiuum perfecti, ſcilicet eſſe in re extra. 16. Ad hoc dicendum eſt q̄ minor eſt falſa, quia eſſe domus in anima eſt verius eſſe & perfectius quàm eſſe eius in re extra.Eſſe enim domus in anima eſt ipſa cognitio animæ à qua domus denominatur cognita,& hæc cognitio eſt quædam naturalis perfectio animæ, forma autem domus extra non eſt niſi ordo & compoſitio partium quæ eſt aliquid accidētale & imperfectius ipſa cognitione,& ita perfectius non eſt ab imperfectiore ſed econuerſo,verūtamen,quamuis cognitio domus ſit perfectior quàm forma domus,tamē eſſe cognitum domus non eſt verius eſſe domus quàm eſſe eius in re extra, quia non eſt eius eſſe formale ſed cognoſcētis, ſemper tamen eſt ſimpliciter perfectius. vbi autem ſubſtantia eſſet cognita ibi cognitio quæ eſſet accidens ſemper eſſet omnino modo imperfectior ipſa re cognita.Et ideo nulla cognitio quæ eſſet accidēs poteſt eſſe principium producēdi ſubſtantiam, nec per conſequens creandi. Et ſic probata eſt maior rationis principalis, & inſtantiæ contra eam euacuatę. 17. Minor probatur quātum ad duas eius partes.Et primo quātum ad hanc quòd intellectio angeli ſit accidens, quia non repugnat intellectui angeli diſtinctè intelligere quodcūque intelligibile, etiam ſi intelligibilia poſſent eſſe infinita alterius rationis, & ita diſparata quòd nullum eorum eſſet principium cognoſcēdi alterum.Nam iſtis poſitis ex parte intelligibilis,non inuenitur ex parte intellectus repugnātia quin poſsit intelligere diſtinctè & perfectè quodlibet illorum & omnia illa,ſed conſtat quòd repugnātia eſt dicere quòd poſſet hoc facere per vnicam intellectionem,ergo non repugnat angelo habere aliam & aliam intellectionem, hoc autem non poſſet eſſe ſi intellectio eſſet idem realiter cum ſubſtantia angeli,ergo eſt accidens. 18. Aſſumptum probatur tripliciter.Primo ex finitate intellectionis.Secūdo ex finitate intellectus angelici.Tertio ex finitate eſſentiæ angeli.Ex primo ſic.ſi vnicum eſſet intelligere reſpectu infinitorum obiectorum diſparatorū includeret in ſe eminēter perfectiones infinitarum intellectionum quæ natę eſſent haberi reſpectu illorum, ſed non poſſet cōtinere eminēter niſi eſſet in ſe infinitum intēſiue,quia vbi illæ intellectiones eſſent ſecundum proprias rationes,ibi eſſent infinitę perfectiones alterius rationis propter obiecta quæ poſita fūt infinita eſſe, & diſparata, ergo vbi ſunt eminētiori modo oportet quòd inueniatur aliqua infinitas non extēſiua, quia illam tollit vnitas actus, ergo intenſiua quod eſt impoſsibile.

19. Ex ſecūdo ſit arguitur,quorum poteſt eſse vnum intelligere illa poſsūt ſimul intelligi,ſed intellectus finitus non poteſt ſimul intelligere infinita obiecta diſparata, quia maioris virtutis eſt ſimul intelligere plura diſparata q̄pauca,ergo infinitę virtutis eſt ſimul intelligere,& diſtinctè infinita diſparata.

20. Ex tertio ſic,vna intellectio requirit vnum obiectum primum & vnam formalem rationem obiectiuam, ſed hoc non poteſt dari in propoſito,ergo &c. Probatio minoris,illud vnum obiectum non poſſet poni niſi eſſentia angeli, quia omnia ponūtur adinuicem diſparata,ſed hoc non poteſt eſſe propter duo. Primo quia aliquod intelligibile ab angelo eſt infinitum.Nullum autem finitum poteſt eſſe ratio intelligendi perfectè obiectum infinitum. Secūdo,quia nihil poteſt eſſe ratio cognoſcendi plura alterius rationis niſi eminēter contineat omnia illa ſecūdum cognoſcibilitaté,& per cōſequens ſecūdū entitatē, ergo nihil poteſt eſſe principium cognoſcendi infinita diſparata ſi eſſent niſi eminenter contineat infinita. Et ſic erit infinitum quod non ponitur de eſſentia angeli,Et ita probata eſt prima pars minoris. 21. Secūda pars principalis quāuis ſit conceſſa ab Aui. 9.metaphy.cap. 2. tamen adhuc probatur, quia natura intellectualis nihil producit niſi intelligendo & volendo,ſed angelus eſt huiuſmodi,ergo

go &c. Et ſic probatū eſt quòd ſubſtãtia purè ſpiritualis puta angelus nihil poteſt creare. 22. Secũdo probatur principaliter quod nulla forma materialis poteſt creari ab aliqua creatura ſic. Forma quæ creatur prius eſt naturaliter à cauſa efficiente quàm informet materiam, ſed forma materialis non poteſt eſſe ab aliqua creatura prius naturaliter quàm informet materiam, ergo &c. Probatio maioris, quia ſi forma non eſt prius naturaliter quàm informet materiam, ergo non accipit eſſe à ſua cauſa, niſi illa actione qua ſubiectum informaretur ab ea, ſed illa informatio eſt mutatio propriè dicta & non creatio, quare &c. Probatio mi. nulla creatura poteſt dare formę materiali eſſe per ſe, quia ſi poſſet dare eſſe tale poſſet ipſum conſeruare, ita vt per ſe realiter ſubſiſteret, quod non eſt poſsibile, quare &c. 23. His tamen non obſtantibus dicendum eſt quòd quamuis nulli creaturæ ſit communicatum quod creet, tamen non apparet aliqua ratio conuincens neceſſario quòd deus non poſſet facere aliquam creaturam quæ poſsit aliquid producere nullo ſuppoſito in quod agat. Et quia tota repugnantia quæ videtur eſſe in creatura ne creet fundatur in duobus, vnum eſt quòd creatio videtur requirere infinitam potentiam in creante propter infinitam diſtãtiã entis ab non ente. Aliud eſt quòd omnis actio creaturæ videtur eſſe per motum, vel mutationem quæ neceſſario ſupponunt ſubiectum. Ideo hæc duo infringentur per ordinem. 24. Primo ergo oſtendetur quòd non eſt neceſſarium illud quod creat habere virtutem infinitam propter infinitam diſtãtiam non entis ab ente. Quod patet primo per hoc ꝙ ens & nihil non ſunt
Num. 6. termini creationis, vt patet ex prima queſtione. Quod enim creatio dicatur eſſe de nihilo ſolum intelligitur negatiuè, quia nõ eſt de aliquo, nec in ratione ſubiecti, nec in ratione termini. Ex quo poteſt formari talis ratio, quandocunque actio non habet ſubiectum, nec terminum à quo, ſed ſolum effectum productum, niſi effectus productus ſecundum ſe arguat infinitatem virtutis productiuę non poterit ex aliquo quod ſit in actione argui infinitum virtutis productiuę, quia non eſt ibi aliud, nec ſubiectum, nec termini, nec diſtantia terminorum, ſed creatio eſt huiuſmodi, vt declaratum eſt in prima quæſtione, ergo &c. Effectus autem creationis ſecundum ſe non arguit infinitam virtutem agentis cùm ipſe ſit finitus, ergo &c. 25. Secundo, quia dato quòd ens & nihil eſſent termini creationis, tamen nullam habent inter ſe diſtantiam. Sicut enim differentia & diuerſitas non eſt niſi entium inter ſe. (Ens enim non eſt diuerſum nec differens à non ente, quia idem & diuerſum ſunt differentiæ entis) ſic & diſtantia non eſt niſi entiũ, & non entis, à non ente. Quod patet in ſpeciali diſtantia quæ eſt ſecundum locum. Cælum enim non diſtat à nihilo vltra cælum diſtantia locali. Et per eandem rationem illa non diſtant diſtãtia formali, quorũ vnum eſt ens & aliud nihil. 26. Tertio, quia dato etiam quòd diſtarent, illa diſtantia non eſſet infinita. Quod patet dupliciter. Primo, quia illa diſtãtia non eſt infinita qua eſt dare maiorem, ſed eſt dare maiorem diſtantiã quàm ſit illa quæ eſt entis à nõ ente, quod ponitur terminus creationis, eo quòd non ens quod implicat contradictionem multo plus diſtat ab ente q̃ illud non ens, quia ex ipſo nihil plus poteſt fieri, quare &c. Itẽ poſitio vel amotio ſubiecti non auget vel minuit diſtantiam terminorum. Tantũ enim diſtant abinuicem albedo & nigredo ſi ſint ſeparatę, ſicut ſi eſſent in ſubiectis, ſed ens & nihil circa ſubiectum ſuppoſitum, non diſtant in infinitũ, quia forma & priuatio circa ſubiectum ſe habent vt ens & nihil, quorum diſtantiam abſoluit agẽs naturale actione naturali, ergo excluſo omni ſubiecto ens & nihil non diſtant in infinitum.

27. Secundum patet, videlicet quòd non eſt de ratione actionis creaturæ quòd ſit motus vel mutatio quæ ſupponunt ſubiectum, quia non minus eſt poſsibile deo ſeparare accidens à ſubiecto dum producitur ab agente naturali quàm poſtquam productum eſt, ſed ſecundum eſt poſsibile, ſicut fit in ſacramento altaris, ergo & primũ, ſcilicet quòd accidens producatur non ex ſubiecto, nec in ſubiecto ab agente naturali cooperante tamen deo non ad productionem, ſed ad talem exiſtentiam rei productæ, & per conſequens producetur abſque mutatione quæ ſubiectum requirit.

28. AD primum argumentum in oppoſitum dicẽdum quòd nulli creaturæ poteſt communicari quòd agat nullo præſuppoſito ex parte agentis, hoc enim eſt proprium primi agẽtis. Sed agere nullo præſuppoſito ex parte facti poteſt communicari alij à primo agente. Et ad probationem dicendum eſt quòd ſecundum ordinem inſtitutũ agens creatum agens per artem ſupponit aliquid productum per agens naturale, non quia agit per artẽ (cùm deus qui nihil ſupponit agat per artem) ſed quia forma rei artificiandæ ad quam ſolam producendã ſe extendit virtus talis agentis eſt ordo vel cõpoſitio quæ nulla virtute poteſt eſſe niſi in ordinatis & compoſitis. Et ſimiliter agens naturale ſupponit materiam à deo productam, quia agit per ſolam formam (quæ eſt altera pars compoſiti) & quæ non poteſt producere niſi formam quę de natura ſua eſt altera pars compoſiti, ne effectus productus ſit perfectior ſuo principio productiuo. Sed ex hoc nõ ſequitur quin deus poſsit producere aliquam creaturam puta intelligentiã quæ ſe tota ageret producendo aliquid aliud ſecundum ſe totum.

29. Ad ſecundum dicendum per interemptionem minoris, quia creatio non habet propriè terminos, vt ſupra probatum fuit q. 1. nu. 6. vel ſi aliquo modo toleretur quòd ens & nihil ſint termini creationis inter tales terminos cùm non ſint ambo poſitiui nulla eſt diſtantia, vt ſimiliter fuit oſtenſum, vel ſi eſt aliqua diſtantia illa non eſt infinita. Et quamuis hoc fuerit ſufficienter probatum, tamen ad maiorem euidentiam notandum eſt quòd quando extrema diſtãtiæ ſunt mediata, tunc tanta eſt diſtãtia quanta eſt quãtitas medij interpoſiti, ſiue ſit quantitas extenſiua, ſiue intenſiua, vt patet in diſtantia terminorum quantitatiuorum, & in diſtantia qualitatum contrariarum habentiũ medium. Sed quando diſtantia eſt inter extrema immediata, tunc tanta eſt præciſe diſtantia extremorum quantum vnum extremum eſt maius altero. Quod patet, quia vbi non eſt medium inter extrema nihil aliud eſt ibi diſtantia, niſi exceſſus vnius extremi ſuper alterum. Aliter enim non poteſt ibi ſumi. Cùm igitur ens finitum creatum non excedat in infinitum nihil ſibi correſpõdens, quia non excedit niſi tantum quantum ipſum eſt, patet quòd non eſt ibi diſtantia infinita. Ex quo patet ꝙ illud quod aſſumitur ad probationem iſtius minoris, non eſt verum, ſcilicet quòd inter quodcunque ens & nihil ſibi correſpondens ſit tanta diſtãtia ꝙ non poſsit dari maior, quia ſicut eſt maior exceſſus dei ad non deum, vel totius entis, ad totum non ens, quàm ſit iſtius entis puta lapidis ad non ens ſibi correſpondens, ſic maior eſt diſtãtia dei à non deo, vel totius entis à toto non ente, quàm ſit huius entis puta lapidis à non ente ſibi correſpondente. 30. Per idem apparet ad ſecundam confirmationem eiuſdem minoris, ſcilicet ꝙ non eſt eadem diſtantia inter omnia contradictoria, quia maior eſt diſtantia inter deum & non deum, & inter totum ens & nihil, quam ſit inter aliquod ens creatum & nihil ſibi correſpondens. 31. Ad tertium dicendum eſt ꝙ inter ens & nihil nulla eſt proportio, quia alterum eſt poſitiuum & alterum purè negatiuum, & poſitiui ad non poſitiuum nulla eſt proportio. Similiter nulla eſt proportio diſtantiæ quæ eſt inter duo entia creata ad diſtantiam ſi qua ſit inter ens creatum & nihil, non propter infinitatem alicuius earum, ſed quia vna eſt poſitiua & inter extrema poſitiua, altera verò habet vnum extremum negatiuum. Et iſta autem improportione non ſequitur ꝙ virtus quæ poteſt ſuper vnam diſtantiam ſit improportionabilis virtuti quæ poteſt ſuper aliam, vt patet per exemplum ſimile. Nulla eſt enim proportio diſtãtiæ inter lumen & tenebras ad diſtantiam caloris à frigiditate, cùm tamen quælibet ſit finita, & eadem virtus ſolis poteſt ſuper vtramque, quia aërem de tenebra deducit ad lumen, & de frigiditate ad caloré.

32. Ad quartum dicendum quòd non oportet ꝙ illud quod producit totam rem agat ſe toto, ſed ſufficit quòd illud per quod agit contineat virtualiter omne illud quod producitur. Concedendo etiam maiorem. Poteſt dici ad minorem quòd deus poteſt facere creaturam quæ ſe tota agat, puta intelligentiam aliquam quæ non haberet materiam partem ſui, ſed ſecũdum ſe totam eſſet actus & ageret, nec propter hoc eſſet actus primus, quamuis non eſſet actus permixtus potentiæ quæ eſt materia. 33. Ad quintum dicendum quòd actio quæ eſt ſine motu eſt idem cum termino producto, niſi ꝙ includit reſpectũ ad producens. Et ideo Sup. q. 1. num. 11. non eſt neceſſe ꝙ requirat ſubiectum præpter productum, niſi natura producti hoc habeat. Propter quod cùm agere ſine motu poſsit cõmunicari creaturæ, non oportet ꝙ omnis actio eius ſupponat ſubiectum quàtum eſt ex natura actionis ex qua ſola procedit argumentum. 34. Ad ſextum dicendum eſt quòd ſi agens inſtrumẽtale vocetur omne illud quod ſupponit aliquod aliud agens, ſic omnis creatura in actu ſuo quantuncumque naturali eſt agens inſtrumentale, quia ſupponit primã cauſam cui innititur in eſſe, & per conſequens in agere. Et tale inſtrumentum non oportet quòd agat vt motum vel per motum, quia neque angelus mouetur quoquam motu ad hoc vt agat, neque cælum neceſſe eſſet moueri, vt quidã dicunt ad hoc vt ageret. Rurſus agens naturale non oportet quòd diſponat ad effectũ vlterioris agentis. Alioquin omnem actionẽ naturalem ſequeretur effectus qui eſſet à primo agente, quod non eſt verum. Si verò agens inſtrumentale vocaretur ſolum illud quod de ſe non exiret in actũ, niſi ſpeciali * motione facta circa ipſum (ſicut eſt in ſecuri) ſic verum eſt quod aſſumitur, & tale agens non poſſet creare huiuſmodi actione. Non oportet autem quòd omnis creatura ſit inſtrumentum dei hoc modo, quia nec eſt etiam in actionibus naturalibus, vt dictum eſt. *aliàs innouatione.

35. AD rationes per quas probatur idem per inductionem Num. 11. in creaturis diuerſis. Reſpondendum eſt. Et primo ad illam per quam probatum eſt quòd angelus non poſsit creare. Dicendum eſt quòd nec maior probatur ſufficienter, nec minor. maior non, quia

quia aliquis actus pręexigitur termino actionis,qui nec eſt productio termini,nec principium formale productiuum, ſed eſt directiuus vel inclinatiuus ſiue applicatiuus principij productiui reſpectu productionis & termini producti.Et iſtud eſt in omni agẽte per cognitionem ſeu per artem, quia intelligere & velle quæ neceſſario præexiguntur termino producto non ſunt productiones,nec principia formalia productiua, ſed vnum eorum (ſcilicet intelligere) eſt directiuum,& aliud ſcilicet velle eſt inclinatiuum ſeu applicatiuum principij actiui ad agendum,vt patet in actione quæ fit per artem humanam,quia intelligere & velle ſolum applicant membra corporis in quibus eſt virtus ſeu potentia faciendi opera artis, & idem eſt in operibus naturalibus quæ præexigunt cognitionem tam in homine quàm in brutis. Homo enim generat hominem,& equus equum præcognoſcendo & appetẽdo,ſed cogitare & appetere non ſunt generare, nec principia formalia quibus fit generatio,ſed ſolum applicãtia actiua paſsiuis.Et idem eſſet de igne ſi generaret ignem præcognoſcens & volens.

36. Ex quibus patet quòd non omnis actus qui neceſſario præexigitur termino actionis eſt productio vel formale productiuũ termini.Sed eſt quandoque actus directiuus vel inclinatiuus principij actiui reſpectu actionis, & tali actui ſolum per ſe conuenit quòd ſit directiuus & inclinatiuus,ꝙ autem ſit ſubſtantialis vel accidentalis hoc accidit & variari poteſt. Et ſic patet quòd maior propoſitio non eſt probata. 37. Item nec minor ſufficienter probatur.Habet enim duas partes. Vna eſt ꝙ angelus nihil producit niſi intelligendo & volendo,& hæc conceditur.Alia eſt quòd intelligere & velle angeli neceſſario ſunt accidentia, & hoc non bene probatur, immo ad eius probationẽ aſſumitur vnũ manifeſtè falſum,videlicet quòd non repugnat intellectui angelico diſtinctè intelligere quæcunque intelligit,etiam ſi intelligibilia eſſent infinita alterius rationis, & ita ſeparata quod nullum eorum eſſet principium cognoſcendi alterum. Hoc enim eſt impoſsibile, quia aut eſſet per vnicam intellectionem, aut per plures.Non per vnam,quia illa eſſet infinita,vt ipſimet dicunt. Neque per plures, quia illæ neceſſario eſſent infinitæ numero:cùm nullum eorum eſſet ratio intelligendi alterum,& ſic eſſent tot intellectiones quot eſſent intelligibilia. Hoc autem non poſſet eſſe.Primo,quia intelligendo vnum poſt alterum diſtincta intellectione nunquam poterit deueniri ad infinitũ actu. Secundo,quia ſi eſſet deuentum aliqua illarum intellectionũ eſſet infinita, quia cùm intellectiones ſint alterius & alterius rationis, & per conſequens alterius perfectionis, ſi eſſet in eis proceſſus in infinitum eſſet deuentum ad aliquam intellectionem infinitam, quia ſemper procedendo augeretur perfectio, & ſic impoſsibile eſt quòd angelus poſsit intelligere ſimul vel ſucceſsiuè per vnam intellectionẽ vel plures,intelligibilia infinita alterius rationis quin ſemper ſequatur intellectionem aliquam eſſe infinitam, quod eſt impoſsibile, vnde ſicut infinitas ſpecifica repugnat enti, vt probatum fuit primo libro,ſic repugnat cognoſcibilitati. 38. Si autem iſti dicerent quòd non repugnat intellectui angelico intelligere omnia intelligibilia diuerſarum rationum quæ ſunt & eſſe poſſunt cùm talia ſint finita,concedendum eſt eis, ſed nõ eſſet cõcedendum quin hoc poſſet fieri per vnam intellectionem. Nam intellectus beatus humanus vel angelicus videns deum videt in ipſo omnes res creatas & creabiles quantum ad ſuas quiditates ſpecificas,vt probabitur libro.4. Et tamen cognitio beata intellectus angelici vel humani eſt finita,vnde ex ſola finitate nõ poteſt ſufficienter argui quòd angelus non poſsit intelligere omnia intelligibilia naturalia vnica intellectione quæ ſit ſua ſubſtantia. 39. Ad aliam rationem per quam probatur quòd nulla forma materialis poteſt creari ab aliqua creatura.Reſpondendum eſt per interemptionem minoris. Omnis enim forma à quocunque producta prius ordine naturæ, eſt aliquid in ſe quàm vnita materiæ,quamuis ſimul ſint ſecũdum tempus, quia vnio vel compoſitio ſupponit omnia vnibilia ſeu componibilia, ſed non econuerſo, nec propter hoc poteſt forma materialis per ſe exiſtere ſine materia vel ſubiecto, quia multa quorũ vnum eſt prius altero ordine naturæ ſunt inſeparabilia duratione, vt ſubiectum & ſua paſsio,& omnia accidentia quæ dicuntur inſeparabilia.

d.43.q.2. & d.44. q.2.

d.49.q.3.

Num.22.

Quæſtio Quinta.

Vtrum deus agat immediatè in omni actione creaturæ.

Thom.1.q.103.ar.6.& q.105.ar.5. Dur.infr.d.37.q.1.

Circa tertium principale quæruntur duo. Primum eſt vtrum deus agat immediate in omni actione creaturæ. Secundum eſt vtrum deo conueniat agere propter finẽ. Ad primum ſic proceditur. Et arguitur ꝙ deus agat immediate in omni actione creaturæ,quia ſicut ſe habet vnitas ad conſtituendum numeros in ratione cauſę materialis,ſic ſe habet deus ad creaturas in ratione cauſæ agentis.Sed vnitas immediate ſic ſe habet ad numeros quòd ſui additione cum aliis numeris conſtituat omnem numerum præter binarium quem ipſa per ſe ipſam vel in ſe replicata conſtituit,addita enim binario conſtituit ternarium &, addita ternario conſtituit quaternarium,& ſic de omnibus, ergo ſimiliter deus cum aliis agentibus immediate producit omnem effectũ præter primum quem producit per ſe ipſum ſolum.

2. Item ſicut ſe habet eſſe ad eſſe,ſic agere ad agere,ſed creatura omnino non eſſet niſi deus immediate ei adeſſet, ergo creatura aliquid non ageret niſi deus immediate coageret.

3. IN contrarium eſt,quia ſi deus immediate ageret omnia actio creaturæ ſuperflueret, hoc autẽ eſt inconueniens,ergo &c.

4. RESPONSIO. Hæc quæſtio vnum ſupponit,& aliud quærit.Supponit quòd tam deo q̃ creaturę competit agere. Alioquin quæſtio non haberet locum.Et de deo quidem nulla eſt dubitatio cum demonſtratum ſit à Philoſopho totum vniuerſum eſſe ab vno principio quod dicimus deum. De creatura autem q̃uis aliqui pauci quandoque ſenſerint quòd omnino nihil agat,puta quòd ignis non calefacit, ſed deus creat calorem,& ſic de omnibus,tamen quia hęc opinio tollit à rebus proprias operationes tollit etiam iuditium ſenſus quo experimur res creatas inuicem agere, ideo nunc ab omnibus refutatur tanquam improbabilis.

5. Suppoſito ergo ꝙ deus & creatura agant,quæritur vtrum deus agat in omni actione creaturæ immediate, & dicunt aliqui quòd ſic.Et hi biſurcantur. Quidam enim dicunt tales effectus fieri à deo inquantum habent eſſe, à creatura autem inquantum habent eſſe determinatum. Quod nituntur ſic probare.nullius rei totum eſſe ſumit principium ab aliqua creatura cũ ad eſſe rei faciat materia quæ à ſolo deo creatur. Ad diſtinctionem autem eſſe nihil facit materia,ſed ſolum forma quam creatura etiam inpræſuppoſita materia inducit. Ex hoc ſic,deus creans materiam operatur immediate ad eſſe rei, creatura autem dans formam ad eſſe diſtinctum. Eſſe autem eſt magis intimum rei quàm ea per quę terminatur,vnde remanet aliis remotis,vt dicitur prima propoſitione de cauſis,ergo in omni re deus eſt,tam intimius & immediatius operans quàm aliqua creatura. 6. Hæc autẽ reſponſio non videtur eſſe ad propoſitum. Aſſumit etiam falſum. Quod non ſit ad propoſitũ patet,quia aliud eſt dicere quòd deus producat immediatè aliquid quod eſt in creatura,ſcilicet materiã quæ eſt altera pars ſubſtantiæ compoſitæ quod vtique verum eſt, nec hoc quęrit quęſtio.Aliud eſt dicere ꝙ deus immediatè producat omne illud quod producit creatura. Cum enim actio creaturæ attingat formam vt terminum ſuæ actionis & non materiam (vt ipſimet dicunt) quærimus vtrum ipſam formam rei naturalis ad quam immediatè attingit actio creaturæ attingat etiam neceſſario actio dei immediatè,ipſi autem pertractant primum & non ſecundum, vt patet ex medio quod adducunt, & ideo non eſt ad propoſitũ. Aſſumit etiam falſum,quod enim dicunt quòd eſſe intimius eſt rei quã ea quæ ipſum determinant, ſi intelligitur quòd eſſe in potentia ſit intimius rei quàm eſſe in actu per quod determinatur,falſum eſt. Sicut enim per formam quælibet res eſt verius id quod eſt quàm per materiam(vt dicitur ſecundo phyſicorum) ſic eſſe actu eſt verius & intimius eſſe rei quàm eſſe in potentia.Si autem intelligatur quod eſſe actuale in ſua communitate ſumptũ intimius eſt rei quàm ea per quę determinatur ad hoc eſſe vel illud quod eſt eſſe viuẽs vel intellectuale,tũc variatur propoſitum vt de ſe patet.Quod etiam non videtur verum,quia quæ penitus ſunt idem,vnum non eſt intimius rei,ſed eſſe & determinatum eſſe in vna & eadem re,ſicut in planta ſunt idem re,viuere enim in viuentibus eſt eſſe, ergo vnum non eſt rei intimius q̃ alterum loquendo realiter, ſecundum rationem tamen eſſe in cõmuni intimius eſt rei quàm perfectiones determinãtes ipſam. Et ſecundum intellectum noſtrum prius aduenit & poſterius recedit. Separatur enim ſecundum rationem ab aliis,quia communius vt in prælegata propoſitione dicitur. Sed ex hoc non poteſt haberi ꝙ deus immediatius operetur in omni re q̃ aliqua creatura, immo nec quod operatur immediate, quia vniuerſalia non fiunt niſi factione ſingularium,& ideo res non ſunt ab aliquo inquantum habent eſſe niſi quia ſunt ab eodem inquantum habent determinatum eſſe, cuius oppoſitum pro concluſione ponit hæc opinio. 7. Alij tenent eandem concluſionem,ſed alio modo quo ad aliquid.Dicunt enim quod duo ſunt genera effectuum quidam enim ſunt ſolum à ſolo deo creatura nihil cooperante,

1.d.2.q.2. ſecundæ partis.

vt

vt angelus vel cælũ, & tales effectus ſunt à deo immediatè & totaliter, id eſt, ſecundum omnem modum, & de illis non procedit quæſtio. Alij ſunt effectus cauſarum ſecũdarum & non ſolius dei, & de iſtis eſt quæſtio. De quibus dicunt quòd ſunt à deo toti immediatè, non tamen totaliter, hoc eſt, non ſecũdum omnem modum. quod declarãt, quia vt dicunt deus agit vniformiter in omnibus rebus quantum eſt de ſe, ita quòd tota diuerſitas in effectibus eſt ex diuerſitate recipientium influentiam diuinam propter diuerſitatem ſuarum naturarum. Et ideo effectus ex ea parte qua ſunt ex cauſis ſecundis habẽt diſtinctionem, & non ex parte dei. Sic igitur res inquantum ſunt à deo ſunt quia, in hoc non diſtinguntur, inquantum autem habent eſſe diſtinctum ſunt à cauſis ſecundis per quas diſtinguntur: verbi gratia in re viuente idem eſt penitus viuere & eſſe, & ideo totum eſt immediatè à deo, & totum immediatè à ſecundo agente, ſed non eodem modo, quia ex parte ipſius eſſe non eſt diſtinctio in rebus, ſed per viuere diſtinguitur vna res ab alia, propter quod deus dat eſſe & viuere, ſed ſolum ſub ratione ipſius eſſe in quo nihil diſtinguitur. Creatura verò dat totum illud ſub ratione qua eſt viuere ex parte cuius eſt in rebus diſtinctio. 8. Pro hac autem opinione eſſe videtur dictum Ariſtotelis .2 phyſicorum cap. de cauſis vbi dicit ꝙ effectus particularis reducitur in cauſam particularem, & vniuerſalis in vniuerſalẽ, ſed eſſe eſt vniuerſaliſsimus effectus, ergo reduci debet in cauſam vniuerſalẽ quæ eſt deus, viuere autem cùm ſit effectus particularis debet reduci in cauſam ſecundam particularem, vt rationes effectuum correſpondeant rationibus cauſarum. 9. Hæc autem opinio deficit in ſe & in ſua ratione. Quod enim dicit quòd deus vniformiter agit in omnibus, nec eſt diuerſitas in rebus niſi ex cauſis ſecundis, falſum eſt, quia ſecundum hoc impoſsibile eſſet quòd plura & diſtincta fierent à deo ſine cauſis ſecũdis, & ita deus nõ poſſet diuerſa creare quod eſt falſum. Et contradicit primo dicto eorum, ſcilicet quòd effectus qui ſunt à ſolo deo ſunt toti ab eo & totaliter, hoc eſt ſecundum omnem modum inquantum habent eſſe, & inquantum habent eſſe diſtinctum. 10. Item agere ſemper vniformiter, & nullo modo difformiter eſt conditio agentis naturalis & non voluntarij dicere, ergo quòd deus quantum eſt ex parte eius ſemper agat vniformiter, & nullo modo difformiter eſt idem, ac ſi diceretur deus agit ex neceſsitate naturæ & non ex libera voluntate, quod eſt falſum. Ratio etiã per quam probant ſuum propoſitum non valet. Quod enim aſſumunt quòd effectus particularis reducitur in cauſam particularem, & vniuerſalis in vniuerſalem eſt intelligendum de particulari & vniuerſali per prędicationem conſimiliter in cauſa & effectu, vt patet per exempla quę ponit ibidem philoſophus vt ſtatuæ quidam ſtatuam faciens: hic autem huius ita quòd ſicut non eſt aliud re ſtatua & hæc ſtatua, ſed ratione tantũ, ſic non reducitur in cauſas diuerſas re, ſed tantum ratione quæ ſunt ſtatuifica & hæc ſtatuifica. Et ſimiliter in propoſito cùm eſſe & viuere in eodem differant ſolum ratione reduci debent ſolum in cauſas differentes ratione, ita quòd ſolum eſt vna cauſa re quæ dat eſſe & viuere immediatè, ſed ſub diuerſis rationibus eſſe quidem inquãtum ipſa eſt ens actu, & aliud ſolum in potentia, viuere verò inquantum eſt viuens actu, & aliud viuens in potentia. Semper enim quod eſt tale in potentia fit ab eo quod eſt actu tale, & ita nõ oportet quòd eſſe & viuere in eodem ſecundum rationes eorum differentes reducantur immediatè in cauſas realiter diuerſas, puta viuere in cauſam ſecundam, eſſe autem in cauſam primam quæ eſt deus. 11. Ideo dicendum eſt aliter quòd ea quæ fiunt à deo mediãtibus cauſis ſecundis non fiunt ab eo immediatè ſicut ipſæmet rationes terminorum videntur ſonare. Quod apparet primo ſic, ſi deus ageret immediatè ad productionem effectuum cauſæ ſecundæ (vt cùm ignis generat ignem) aut ageret eadem actione qua creatura, aut alia. Non eadẽ propter duo. Primo, quia illam poteſt habere creatura ſine ſpeciali influxu dei (ſuppoſita conſeruatione ſuæ naturæ & ſuæ virtutis actiuę) quia actio quæ non excedit virtutẽ ſpeciei agentis ſufficienter elicitur à ſola virtute ſpeciei, fruſtra ergo poneretur principium aliud immediatum eliciens talem actionem. 13. Secundo, quia impoſsibile eſt eandem actionem numero eſſe à duobus vel pluribus agẽtibus ita quòd à quolibet ſit immediatè & perfectè, niſi in illis ſit eadem virtus numero. Sed in deo & creatura non poteſt eſſe eadem virtus numero, ergo impoſsibile eſt quòd eadẽ actio numero ſit ab vtroque immediatè & perfectè. Actio autem creaturæ, immediatè eſt à creatura & perfectè, cùm non excedat virtutem ſuæ ſpeciei, ergo eadem actio non eſt immediatè à deo. Minor de ſe patet. Sed maior probatur, contingit enim quòd eadem actio numero ſit à duobus & à quolibet perfectè, ſed ab vno immediatè, ab alio verò mediatè, quia eandem actionem quam facit cauſa propinqua immediatè facit cauſa vniuerſalis & remota perfectè inquãtum dat virtutem cauſæ proximæ, & datam conſeruat, & hoc eſt mediatè ſolum. Alio modo contingit eandem actionem numero eſſe duorũ immediatè, ſed à neutro perfectè, vt cum duo trahunt nauem, vel duæ candelę cauſant vnum lumen, quia à neutro eſt perfectè tractus nauis, & à neutra candela eſt per ſe & perfectè illuminatio aẽris, in talibus enim duo agentia imperfecta ſupplent vicẽ vnius agentis perfecti. Si autem actio ſit immediatè & perfectè à quolibet, non apparet modus poſsibilis, niſi in vtroque eorũ ſit idem principium vel eadem virtus numero, propter hoc enim dicimus quòd in diuinis pater & filius vna numero ſpiratione ſpirant ſpiritum ſanctũ & quilibet perfectè, quia in eis eſt vis ſpiratiua vna numero. vera eſt ergo propoſitio maior, ſcilicet ꝙ eadem actio non poteſt eſſe à duobus vel pluribus ita quòd à quolibet ſit perfectè & immediatè, niſi in eis ſit eadem virtus ſecundum numerum. Minor autem de ſe manifeſta eſt, ſequitur ergo cõcluſio, ſcilicet ꝙ deus ad effectum cauſæ ſecundæ non agit immediatè eadem actione cum creatura. 13. Item nec alia, quia aut vna illarum actionum prius attingeret productum quàm alia, aut nõ, ſed vtraque ſimul. Non vna prius quàm alia, puta actio dei prius quàm actio creaturæ, quia ſi deus ſua actione prius rem totã produceret, tunc creatura per ſuam actionem ſequentem nihil faceret, Et econuerſo ſi actio creaturę præcederet actionem dei. Nec poteſt dici ꝙ deus producat partem & creatura partem, quia hoc quærimus, vtrum illud idem quod producit creatura immediatè producat, etiam immediatè deus. Prius enim fuit cõceſſum quòd in qualibet creatura materiali eſt aliquid quod eſt à deo immediatè, ſcilicet materia. 14. Item nec vtraque actio ſimul attingit productum, quia ſi hoc eſſet altera ſuperflueret, cum vna ſufficiat ad totum producendum. Et præterea actiones videntur eſſe idem real iter cum ſuis terminis, vnde & ab illis ſumunt denominationem. impoſsibile eſt ergo ad acquirendum eandem formam numero eſſe diuerſas actiones. Patet igitur ꝙ ea quæ producuntur per actionem creaturę non producũtur à deo immediatè. Poſſet tamẽ deus ea immediatè producere ſi vellet, ſed tunc creatura nihil ibi ageret. 15. Secundo patet idem ſic, ordo agentium correſpondet ordini finium, ſed vnius rei non poſſunt eſſe duo fines immediati & perfecti, ergo nec duo agentia niſi fortè ſupplerent vicem vnius agẽtis modo quo dictũ eſt de trahẽtibus nauem, quia cõſimiliter poſſent eſſe duo immediati fines.

16. AD primum argumentum dicendum eſt per interemptionem minoris. Non enim vnitas ſui additione cum aliis numeris cauſat numeros, immo ipſa ſola ſui replicatione cauſat omnem numerum materialiter. Sex enim non ſunt quinque & vnum, ſed * ſemel ſex vel ſex vnitates, numerus enim non habet aliam materiam quàm vnitatem. Eſt enim numerus ex vnitatibus multitudo collecta. Et eodem modo deus omnia immediatè produceret ſi virtutem producendi aliis non communicaſſet. 17. Ad ſecundum dicendum quòd non eſt ſimile de eſſe & de agere, quia eſſe cauſæ ſecundæ puta intelligẽtiæ vel corporis cæleſtis eſt immediatus effectus cauſæ primæ quæ eſt cauſa eius immediata nõ in fieri ſolum, ſed cõſeruando ineſſe. Et ideo cauſa ſecunda non eſſet niſi ei cauſa prima immediatè coexiſteret. Sed agere cauſæ ſecundæ non eſt immediatus effectus cauſæ primę. Et ideo nõ oportet quòd deus ad talem actionem immediatè coagat, ſed ſolum mediatè conſeruando naturam & virtutem cauſæ ſecundæ.

*aliàs ſolum.

Capreo. d.1.q.2.cõcluſio.11.

Quæſtio Sexta.

Vtrum deo competat agere propter finem.

Thom.1.q.44.ar.4.



D ſecundum ſic proceditur. Et arguitur ꝙ deo non cõpetat agere propter finem, quia omne agens propter finem videtur mouens motum. Finis enim mouet agentem, & ideo appetibile mouet appetentem, vt dicitur.12. metaphyſi.& 3. de anima, ſed deus agit immobilis exiſtens, ergo &c.

2. Item ſi deus ageret propter finẽ aut propter finẽ qui eſt ipſe, aut propter finem alium à ſe, non propter finem qui eſt ipſe, quia habito fine ceſſat actio propter finem, deus autem ſemper ſeipſum habet vt ſic loquamur, nunquã ergo propter ſe agit, nec propter finem alium à ſe, quia finis melior eſt iis quæ ſunt ad finem, deo autem nihil poteſt eſſe melius, ergo &c.

2. IN contrarium eſt quòd dicitur.5. metaphyſicæ, ꝙ omnis intellectus operatur cauſa alicuius. Sed deus agit per intellectũ, vt apparet ex primo libro, diſtin.35. ergo operatur alicuius cauſa, ſed hæc eſt ratio finis (ſcilicet cuius gratia fit aliquid.) ergo &c.

3. RESPONSIO. Dicunt quidam quòd deus agit propter finem qui eſt ſua bonitas. Quod declarant ſic, duplex eſt finis. Finis operis & finis operantis. Et differunt, quia finis operis

eſt

eſt quandoque in alio quàm in operante ſicut finis ædificationis eſt domus, & vniuerſaliter finis operationis eſt res operata vbicunque operatio tranſit in materiam exteriorem. Finis autem operantis eſt illud quod principaliter intendit operans, & eſt ſem per in operante, ſicut finis domificatoris non eſt domus, ſed vtilitas quam domificator intendit ex ea. Et horum duorum finium primus reducitur ad ſecundum. Finis enim operis quæ eſt res operata (vt domus) ordinatur ad finem operantis qui eſt habitare in domo vel aliquid tale. 4. Ex hoc ſic arguitur, vbicunque eſt finis operis ibi eſt dare finem operãtis, ſed in omni actione diuina tranſeunte in materiam exteriorem eſt aliquis finis operis (ſcilicet res operata vel producta) ergo oportet quòd ſit ibi aliquis alius finis operantis qui ſit in ipſo operante. Hoc autem non eſt in deo niſi ſua bonitas propter quam agit quicquid agit non enim agit vt ipſa acquiratur ſed vt communicetur, quia deus non agit ex deſiderio finis non habiti, ſed ex amore finis habiti quem vult communicari & plurificari quantum eſt poſsibile.

5. Hic autẽ videtur eſſe duplex defectus. Primus de diſtinctione quę ponitur, ſcilicet quòd alius eſt finis operis & alius operãtis, hoc enim nõ videtur, quia finis operãtis dupliciter *intelligi poteſt, vnomodo qui eſt ipſius operantis vt quædã res eſt puta ſortes vel plato: & hoc modo impoſsibile eſt in quacunque actione dare finẽ operantis, quia nec res operata, nec aliqua vtilitas inde proueniens eſt illud ad quod ſicut ad finem ordinatur ſortes vel plato. Sed magis ecõuerſo res operata & vtilitas inde proueniens ordinantur ad ſortem operantẽ ſicut ad finẽ, vt poſtea magis patebit. Aliomodo dicitur finis operantis qui eſt ipſius inquantum eſt operans. Et hoc modo non poteſt eſſe alius finis operis & operantis, quia operans non eſt operans niſi operatione, nec operatio eſt niſi alicuius operantis, ergo quod eſt finis operantis inquãtum eſt operans eſt & finis operis vel operationis ratione cuius dicitur operans, & quod eſt finis operis eſt & finis operantis, & nunquam alius huius & alius illius, ſed vnus & idem, & ſi ſint plures vterque eſt finis operis & operantis ordine quodam, quia vnus eſt principalis, alius autẽ non, ſed eſt finis ſub fine vt patet in exemplo adducto de domo & habitatione. 6. Quod autem dictum eſt, intelligendum eſt de fine per ſe. Nã ſecundum accidens aliquid poteſt eſſe finis operantis, hoc eſt intentus ab operante qui nullo modo eſt finis operis per ſe, ſicut aſtutus & calumnioſus ædificat domum in alieno ſolo vt præſcribat, ad quod tamen opus ſecundum ſe non ordinatur, ſed ſolum ex intentione operantis, & ſolũ poteſt hoc eſſe in agentibus à propoſito in quibus agens poteſt ſibi voluntarie finem præſtituere ad quem actio non ordinatur per ſe, in pure autẽ naturalibus nõ video quòd habeat locum. 7. Secundus defectus videtur eſſe in principali concluſione quæ ponit quod deus agit propter bonitatem ſuam vt communicetur, quia idem non eſt finis ſui ipſius, ſed deum producere creaturam & communicare ei bonitatem ſuam eſt realiter vnũ & idẽ, productio enim effectus non ſolũ à deo, ſed etiam à quocunque agente nihil aliud eſt quàm quædam comunicatio formę agentis, ergo vnum non eſt finis alterius.

*alias operata.

8. Dicendum eſt ergo quòd iſta quæſtio poteſt dupliciter intelligi. Vno modo vtrũ deus agat propter finẽ qui ſit finis ipſius dei agentis. Alio modo vtrũ agat propter finem qui ſit finis actionis diuinæ & rei productæ per eã. Primo modo intelligẽdo quæſtionẽ, dicendum q̃ deus non agit propter finem. Cuius ratio eſt, quia finis melior eſt his quæ ſunt ad finẽ, ſed deo nihil eſt melius, ergo deus non poteſt agere propter finẽ qui ſit finis ipſius agẽtis. Si autem intelligitur ſecundo modo, ſic dicẽdum eſt q̃ deus agit propter finem qui eſt ſua bonitas quæ eſt finis omniũ actionum dei & rerum per *eum productarum. Quod patet ſic, cũ deus agat per volũtatẽ illud quod eſt ab eo ꝓpter aliud volitũ eſt ab eo propter aliud productũ, ſed omne aliud à deo eſt ab ipſo volitũ propter aliud (.ſ. propter bonitatem ſuam) ergo quodlibet productũ à deo eſt ab ipſo productũ propter ſuam bonitatem. Maior patet ſed minor probatur, quia ſicut ſe habet entitas diuina ad intellectum diuinũ ſic ſua bonitas ad ſuã voluntatem, ſed obiectum particulare intellectus dei eſt ſua entitas ſiue eſſentia, alia autem nõ niſi inquantũ in ea relucent & eã participant, ergo obiectũ voluntatis diuinæ per ſe eſt eius bonitas tanquã propter ſe volita, alia autem non, niſi propter eam & in ordine ad eam. 9. Sed hic eſt vnum dubium cum enim finis vltimus ſit propter ſe amatus, oportet q̃ ſit illud cui bonum volumus & non bonum quod alij volumus, quia tale non amatur propter ſe, ſed propter illum cui tale bonum volumus. Et ſimiliter cum creatura ametur à deo non propter ſe, ſed propter bonitatem ſuam, oportet quod creatura ſit bonum quod deus vult ſuæ bonitati, hoc autẽ qualiter ſit verum non clare apparet, quia nihil creatum videtur cedere in bonum dei. 10. Dicendum ad hoc quod aliquid eſt bonũ alterius dupliciter. Vno modo formaliter, ſicut ſanitas eſt bonum hominis, & ſic nihil creatum poteſt eſſe bonum dei. Alio modo aliquid eſt bonum alterius non formaliter, ſed quia eſt ſignum bonitatis formalis, & ſic honor dicitur eſſe bonum honorati, quia eſt ſignum reuerentiæ quæ debetur ratione bonitatis. Et hoc modo cùm creaturæ repræſentant diuinam bonitatẽ, creaturæ ſunt bonum à deo volitum, & ſunt bonum ipſius modo quo dictum eſt. Sic igitur deus agit quicquid agit propter finem qui eſt ſua bonitas, & ſicut dictũ eſt de deo quòd agit propter ſe, ſic puto verum eſſe de homine reſpectu eorum quæ producit per artes, quia omnis res artificialis habet rationem boni vtilis, ſicut ſcannum eſt vtile ad ſedendum, liber ad ſtudendum, arma ad protegendum, & ſic de aliis. Ars enim eſt ad ſubueniendum defectibus naturæ. Et ideo omnia artificialia fiunt propter aliquam vtilitatem quam homo ex eis conſequitur. Bonum autem vtile non poteſt habere rationem vltimi finis, ſed ſemper ordinatur ad vlterius bonum. Et ideo omnia artificialia finaliter ordinantur ad hominem, iuxta illud quod dicit Philoſophus ſecundo phyſicorum loquens de artificialibus, quòd nos ſumus quodammodo finis omnium, aliter tamen quàm deus. homo eſt factor artificialium ad ſupplendum indigentiam ſuam, deus verò factor eſt omnium propter ſuam condecentiam. Iuxta quod eſt intelligendum quòd cùm deus agat per voluntatem cuius obiectum eſt bonum, oportet quòd creatura vel productio creaturæ præcõcipiatur ſub aliqua ratione boni, non ſub ratione boni vtilis, quia bonorũ noſtrorum non indiget, bonum enim vtile eſt ad ſupplementum alicuius defectus qui non poteſt eſſe in deo, neque delectabilis, quia bonum delectabile vt diſtinguitur contra vtile & honeſtum pertinet ad ſenſum, ergo ſub ratione honeſti. Honeſtum autem eſt quod cõdecet facientem maximè quando non eſt ad faciendum obligatus, ſicut actus liberalitatis qui non eſt debitus, ſed gratuitus maximè condecet diuitem abundantem. Et ſecundum hunc modum condecet diuinam voluntatẽ quę eſt fœcundiſsima communicari creaturis in earũ productione in quibus relucet & manifeſtatur ſua bonitas, ita quòd talis condecentia eſt ratio propter quam res producuntur. Et ſic eſt intelligendum quod dicitur Prouerb. 16. Vniuerſa propter ſemetipſum operatus eſt dominus. Et illud Diony. 4. cap. de di. no. quòd diuina bonitas non dimiſit eum ſine germine eſſe, hoc eſt condecentia diuinæ bonitatis.

11. AD primum argumentum eſt dicendum quòd finis mouet agẽtem illum dumtaxat qui de non volente ſit volens, quod non eſt dicere de deo qui (& ſi aliquid de nouo producat) non tamen voluntate noua, ſed æterna, & ideo mouet totaliter immobilis exiſtens. Et propter aliud, quia finis principaliter volitus à deo non eſt aliud ab ipſo, & illud non mouet ſeipſum. 12. Ad ſecundum dicẽdum quòd deus agit propter finem qui eſt ipſe. Et quod dicitur quòd habito fine ceſſat actio propter finem, intelligendum eſt de proximo fine operationis quæ eſt res operata qua producta ceſſat actio producentis, ſed non conſeruans niſi ſint eadem. Poteſt etiam verum eſſe de fine qui mediante re operata acquiritur, ſicut eſt habitatio domus, quia & tales actiones, & producta per eas ſunt propter ſupplementũ alicuius indigentiæ quo adepto fruſtra manerẽt actiones. Sed non eſt verum vbi actio eſt agentis perfecti & nullo indigentis quod agit ſolum quod condecet ſuam bonitatem ſicut liberalis facit opus liberalitatis, quia condecet eum dato quòd nihil aliud deberet ſibi propter hoc euenire, & ſic agit ea deus quæ agit in creaturis. Agit etiam deus propter alium finem à ſe, ſed iſte finis non eſt ſimpliciter vltimus vel principalis, ſed eſt finis ſub fine. Sicut producit herbas propter bruta, & vtraque propter hominẽ. Et cùm dicitur quòd finis melior eſt his quæ ſunt ad finem, verum eſt. Sed deus agens non ordinatur ad aliquem finẽ, quamuis res per ipſum acta ordinetur ad aliam rem creatam meliorem, propter quod ſequitur quòd creaturarum vna ſit melior altera. Sed non ſequitur propter hoc quòd aliquid ſit melius deo.

Sententia ſecundæ diſtinctionis in generali & ſpeciali.

DE angelica itaque natura. Superiùs determinauit magiſter de creatione rerum in generali, hic verò determinat de eiſdem in ſpeciali. Et ſecũdum hoc iſta lectio diuiditur in tres partes. Primo enim determinat de creatura purè ſpirituali. Secũdo de creatura purè corporali. Tertio de creatura media ex vtraque compoſita. Secunda incipit in principio diſtin. 12. ibi, hoc de angelicæ naturæ. Tertia in principio. 16. diſt. ibi. His excurſis, quod ſupra de hominis creatione. Prima in duas. Primo determinat in generali creationis angelicę locum & tempus. Secundo proſequitur de conditionibus angelorum. Secunda in principio. 3. diſt. ibi: Ecce oſtenſum eſt. Prima pars eſt principalis lectionis. Et diuiditur in partes quatuor. Primo enim determinat tempus creationis. Secũdo determinat ſeu oſtendit vbi creati fuerunt angeli. Tertio recitat determinata. Quarto mouet incidentem

dentem quæſtionem & ſoluit. Secunda incipit ibi: Iam oſtenſum eſt. Tertia ibi: Simul igitur viſibilium. Quarta ibi: Hic quæri ſolet de cælo empyreo. Prima diuiditur in quatuor. Primo præmittit generale prœmium ad determinanda. Secundo proſequitur de tempore creationis opponens ad vtramque partē quæſtionis intentæ. Tertio determinat veritatem, & determinationem confirmat. Quarto remouet quandam obiectionem quæ poſſet eſſe dictis contraria. Secunda ibi: Quædam auctoritates. Tertia, videtur itaque. Quarta ibi: Hieronymus ſuper epiſtolam. Hæc eſt diuiſio iſtius lectionis in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit magiſter. Et primo proponit q̄ de natura angelica intendit determinare, ſcilicet quando & vbi angeli ſunt creati. Item intendit determinare de creatione angelorum, ſiue quantum ad conuerſionem, ſiue quantū ad ordinem officiorum, & donorum, & nominum differentiam, & diſtinctionē. Deinde probat q̄ ante omnem creaturā creati ſunt angeli, quia prima omnium creatura eſt ſapientia, id eſt natura angelica. Contrarium tamen probat per auctoritatē, Gen. 6. cælum & terra dicuntur primo creata eſſe. Poſtea ſoluit dicens q̄ creatura rationalis ſimul creata eſt & ſpiritualis. ſ. angelica. Quod probat Eccl. 13. vbi dicitur, qui viuit inæternum creauit omnia ſimul. Et hanc ſolutionem confirmat per Aug. ſuper Gen. vbi etiam oſtendit quòd tempus ſimul cum creaturis creatum eſt. Deinde adducit auctoritatem Hierony. quæ videtur contraria. Et dicit quòd Hieronym. non dicit illud quaſi hoc ſentiens, ſed opinionem recitans. Poſtea dicit q̄ in cælo creati ſunt angeli, quia de cælo corruiſſe legūtur, & illud cælum non eſt firmamentū quod videmus, ſed cælū empyreum vel igneum à ſplendore ſic nominatū. Et hoc probat per auctoritatem Aug. Deinde concludit quòd ſimul creata ſunt corporalia & ſpiritualia. Et dicit quòd vtraque creatura creata fuit in formis, quia corporalis creatura prius habuit formam confuſionis, ſiue confuſam antequam eſſet formata & diſtincta per ſpeciem, ſpiritualis verò dicitur informis reſpectu gratiæ per quam formatur. Vltimo quærit, vtrum angelus ſit creatus in cælo in quo dęmon voluit conſcendere quando peccauit. Et reſpondet quòd illud cælum accipitur pro diuina celſitudine. Et in hoc terminatur ſententia in ſpeciali.

Quæſtio Prima.
Vtrum cælum empyreum ſit locus corporeus.

Thom. 1. q. 66. ar. 3.

CIrca diſtinctionē iſtam quæritur de duobus, ſcilicet de cælo empyreo & de æuo. De cęlo empyreo quæruntur duo. Primum eſt, vtrum ſit locus corporeus. Secundum eſt, vtrum habeat influentiam in alia corpora. Quantum ad primum arguitur quòd cælum empyreum non ſit corpus, quia contemplationi non debetur locus corporeus. Nam contemplatio exiſtens in corpore aliqualiter abſtrahit, vnde Augu. 10. de trinit. quando aliquid diuinum mente percipimus non in hoc mundo ſumus. Sed cælum empyreum dicitur deputatum contemplationi beatorum, ergo non eſt locus corporeus.

2. IN contrarium ſunt Strabus & Beda. Dicit enim Strabus ſuper illo verbo Gen. 1. In principio creauit deus cælum & terram. cælum enim dicitur viſibile firmamentum, ſed empyreum, id eſt igneum.

3. RESPONSIO. Videda ſunt tria, an cælum empyreum ſit, ad quid factum ſit, & quale ſit. Quod cælum empyreum ſit, aut q̄ ſit corpus non poteſt per rationes neceſſarias demōſtrari, quia quicquid cognoſcimus de corporibus cęleſtibus, cognoſcimus aut per viſum, aut per motū aut ex aliquo effectu in his inferioribus apparente, ſed illud cælum viſu non compræhenditur nec ſubiacet motui, vt infra dicetur, nec aliquis effectus de illo cælo innoteſcit nobis, & ideo non poteſt efficaciter probari per rationem quòd ſit tale cælum. Tenemus autem hoc auctoritate ſanctorum maximè Strabi & Bedæ, nihilominus poteſt hoc aliqualiter perſuaderi, licet non multum efficaciter: Sic, inter corpora cæleſtia inuenitur aliquid quod eſt partim diaphanum partim lucidum (vt cælum ſtellatum) aliquod quod eſt omnino diaphanū, vt. 9. ſphera ſeu cælum criſtallinum, ergo debet aliquod inueniri quod ſit omnino lucidum, & dicimus hoc empyreum.

4. QVANTVM ad ſecundum, ſcilicet ad quid factū ſit. Quidam dicunt quòd factum ſit principaliter propter ordinem vniuerſi. Quod declarant ſic, inferiora in entibus ſecundū ſui ſupremum attingunt ſuperiora ſecundum ſui infimū, vt vult Diony. nunc eſt ita quòd intelligētia eſt motor immobilis, oportet ergo quòd ſit aliquod corpus attingens ipſam quantum ad immobilitatem quod eſt eius infimum, intellectualitas enim eſt eius ſupremum, oportet ergo aliquod corpus cæleſte eſſe immobile. Et hoc eſt cælum empyreum. Et ita congruebat ordini vniuerſi propter eius connexionem eſſe aliquod tale corpus. Factum eſt etiam (vt dicunt) vt ſit locus corporum glorioſorum. Decet enim corpora glorioſa eſſe in aliqua parte vniuerſi (& maximè in ſuprema) quā dicimus cælum empyreum. Et eadem ratione factum eſt propter angelos quibus congruit eſſe in aliqua parte vniuerſi cùm ſint & ipſi partes vniuerſi. 5. Iſtud autem non videtur ſufficienter dictum, ordo enim in quo inferiora attingūt ſuperiora debet attendi ſecundum ea quæ ſunt rei intrinſeca & eſſentialia, eſſe autem immobile non eſt intrinſecum nec eſſentiale cælo empyreo, immo non eſt immobile (licet ſit immotum.) Poſſet enim moueri & alij orbes quieſcere non mutata huius vel eorum natura, ideo &c. Quod etiam ſubditur quòd factum eſt tam propter homines quàm propter angelos, non video quo ad angelos, quia vt aliqui probabiliter dicunt angelis non conuenit eſſe in loco niſi per operationem quam habent circa locum, & adhuc ſecūdum illam dicuntur ibi eſſe metaphoricè, nec angeli ſunt partes vniuerſi corporei vt propter hoc oporteat eis aptare locum corporeum.

6. Propter quod videtur eſſe melius dicendum quòd propter hoc quòd cęlum empyreum tenet gradum in corporibus qui fortè non eſt ſupremus cùm non ſit corpus viuens, neque attenditur ſecundum ſuam immobilitatem, ſed ſecundum ſua eſſentialia, nihilominus factum eſt propter corpora ſanctorum vt ſit eis locus congruitatis non neceſsitatis. Ex qua congruitate redditur cauſa tertij propoſiti (ſcilicet quale debeat eſſe.) Conditiones enim rei ordinatæ in finem debent congruere fini. Cęlum autem illud ordinatur ad futurum ſtatum beatorū. Et quia illi ſunt in plena fruitione totaliter quietāte appetitū humanum, ideo debet eſſe non motum vel quietum, quia verò ſunt in participatione ęternitatis, debet locus ille eſſe incorruptibilis, quia etiam ſunt in continua viſione lucis æternæ, debuit eſſe æternum lucidum, vnde empyreum dicitur (id eſt igneum) non à calore ſed à ſplendore, lucidū autem dicitur non quia ſit radioſum, quia claritas eius nequaquā latet nos, cùm ſpheræ intermediæ ſint tranſparētes. Sed pro tanto dicitur lucidum, quia in cōpoſitione ſua lucem habet, ſed non ex tanta denſitate partium vt terminet viſum, ſicut faciunt corpora ſolis & lunæ, & aſtrorum.

7. AD argumentum in oppoſitum dicendum quòd ibi eſt locus veræ contemplationis non propter angelos, ſed propter homines, nec propter ſpiritum cōtemplanté niſi quatenus eſt actus corporis cui congruit talis locus pro ſtatu ſuæ glorificationis, & propter adaptationem iam dictam vt corporalia ſpirituali bus reſpondeant.

Quæſtio Secunda.
Vtrum cælum empyreum habeat aliquam influentiam ad inferiora.

Thom. 1. q. 67. ar. 3. ad ſecundum.

AD ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quòd cęlum empyreum non habeat aliquam influentiam in hæc inferiora, quia cælum agit per motum & lumen, vt dicitur. 2. cæli & mundi, ſed illud cælū non agit per motum cùm nō moueatur, nec per lumen cùm non ſit radioſum (vt ſtatim fuit dictū in precedente quæſtione.) quare &c.

2. IN contrarium arguitur, quia locus eſt conſeruatiuus locati, ſed cælum empyreum eſt locus inferiorum corporum, ergo eſt conſeruatiuus eorum, ſed non conſeruat niſi per aliquā actionem, ergo &c.

3. RESPONSIO. Hic eſt duplex modus dicendi non ſolum diuerſorū doctorū, ſed vnius & eiuſdem in diuerſis locis (nec mirū) quia cùm nihil ſciamus de illo cælo an ſit, niſi per auctoritatem, vt dictū fuit in præcedente quęſtione, parū poſſumus ſcire ſi agat vel nō agat cùm nullus effectus eius nobis appareat, nec auctoritates aliquę de hoc expreſsè loquātur. Eſt ergo vnus modus dicendi q̄ illud cælū nihil agat propter duo. Primū eſt, quia illud cælū ordinatur ad ſtatum glorię. Sed ille ſtatus non erit ſtatus generationis & corruptionis propter quas ſunt omnes actiones & paſsiones, ergo illud cælū nihil agit. Secundo, quia nullum corpus videtur habere influentiā ſuper aliud niſi motū, ſed cęlum empyreum non mouetur, ergo non influit in alia corpora. 4. Alius modus dicendi eſt quòd cęlum empyreum influit in alia corpora. Quod poteſt ſic perſuaderi, id conueniens eſt ponere aliquā ſubſtantiam ocioſam ſeu deſtitutam omni operatione, ſed cælū empyreum eſt ſubſtantia quędam naturalis, & inter corporeas eſt nobiliſsima, oportet ergo q̄ ſecundū ſuam naturam habeat aliquam operationem, hæc autē non poteſt eſſe manens in operante, quia huiuſmodi operationes ſunt rerū viuētiū ſolum. Requiritur ergo

quòd

quòd operatio eius transeat in materiam exteriorem, hoc autem nõ esset nisi aliquid influeret in alia corpora, ergo cælũ empyreũ aliquid influit in alia. Quid autem sit illud, potest dici quòd lumẽ cùm sit lucidũ, & si non adeo vt corpora astrorũ, tamen potest in corpus sibi propinquum aliquod lumen influere, & mediante lumine aliquã virtutem quã ignoramus, sicut ignoramus multa alia quæ sunt nobis viciniora, vt cùm magnes attrahit ferrum ignoramus quid influat.

5. AD rationes in oppositũ dicendum quòd illud cælum agit per lumen modo quo dictũ est. Rationes etiam alterius opinionis non cogunt quòd nullus debeat negare ꝙ cælum empyreum (quamuis sit ordinatũ ad statũ gloriæ) non habeat talem influentiam in alia corpora qualem habebunt post resurrectionem cætera corpora inuicem, quia omnia corpora pertinebunt tunc ad eundem statum, sed tunc corpora cælestia influent lumen inuicẽ, sol enim illuminabit lunam & corpora astrorũ & partes diaphanas superiorum, ergo cælum empyreum potest nunc corpus propinquum sibi illuminare, nec tales actiones inducent generationem aut corruptionem substantiarum, quia sic influunt quòd nihil auferunt. 6. Quod autem secundo dicitur quòd nullũ corpus agit nisi motum, falsum est, & hoc nunc supponitur, quia inferius probabitur.

7. ARGVMENTVM pro alia parte cõcedatur propter conclusionem, tamen in hoc deficit quòd dicit omnem locũ esse conseruatiuum locati, nihil enim cõseruatur ab alio per se nisi sit eius causa per se, sicut sol cõseruat lumen in aëre. Per accidẽs autẽ non conseruatur nisi quod est corporale, quia talis conseruatio fit impediendo actionem corrumpẽtis, propter quod cùm cælũ empyreum non sit causa aliorum orbium, nec alij sint corruptibiles, non habet rationem conseruantis, sed solum cotinentis.

Quæstio Tertia.

Vtrum in æuo sit successio.

De æuo uide Thom. 1.q. 10. ar. 4. 5. & 6.

CIrca æuum quærũtur tria. Primum est, vtrum in æuo sit successio. Secundũ est, vtrum nunc æui sit idem quod æuum. Tertium est, vtrum sit aliquod vnum æuum quod sit mensura omnium æuiternorum. Ad primum sic proceditur. Et arguitur ꝙ in æuo sit successio sic, illud quod potest deficere ab esse non habet simul suũ totũ esse (quod enim ab esse deficit non habet totum esse quod habere potuit) quia potuit plus esse, sed angelus cuius mensura est æuũ potest deficere ab esse per substractionem influentiæ diuinę, ergo non habet simul suum totum esse, sed æuum est mensura esse angeli, ergo &c. 2. Item si in æuo non est successio idem est angelo fore & fuisse, sed deus non potest facere angelum non fuisse, ergo non posset ipsum facere non fore, hoc autẽ est falsum, ergo &c. 3. Item in eodẽ instãti non possunt cõtradictoria verificari de eodẽ, sed si totũ esse angeli esset simul mensuraretur vno instanti, ergo de angelo non possent contradictoria verificari, hoc autem falsum est, ergo &c.

4. IN contrarium est, quia simplicius est esse æuiternorum q̃ rerũ generabilium (puta hominis vel equi) sed esse talium non est successiuũ, ergo nec esse æuiternorũ, & per cõsequens nec æuum quod est eius mẽsura. Assumptum probatur, quia omnis successio est essentialiter aliquid fieri vel secundũ formam, vel secũdum locum, si igitur esse rerum generabilium consisteret in successione consisteret & in fieri, & sic quicquid esset etiam causa in fieri esset causa conseruatiua in esse, quod falsum est, ergo &c.

5. RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primo quid importetur nomine æui. Secundo quid sit de veritate quæstionis.

6. QVANTVM ad primum sciendum ꝙ æuum est mẽsura vel duratio esse creati vniformiter & stabiliter se habentis. AEuũ dicitur mensura vel duratio. Ad hoc enim significandum imponitur sicut tempus & æternitas, sed dicitur mensura esse & non essentiæ, quia duratio attenditur secũdum actualem existentiam & non secundum essentiam absolutè, propter quod omnis mensura ad durationẽ pertinens (qualis est æuum, tempus & æternitas) magis respicit esse rei quàm essentiã. C creati dicitur ad differentiam æternitatis quæ mẽsurat esse diuinum increatum, vel est eius duratio ex quo habet quòd nullo modo possit deficere, vniformiter se habentis dicitur ad differẽtiã temporis, quod est mensura motus per quam res semper se habent aliter & aliter, & nunquã vniformiter. Stabiliter dicitur, quia esse rei generabilis quanquam in se vniformiter se habeat quãdiu res est, tamen per adiũctas transmutationes in accidẽtalibus cõtinuè tẽdit ad non esse, & ideo tale esse non est stabile sicut est æuiternorũ esse quod non tendit ad non esse per aliquid sibi adiũctũ vel sibi intrinsecũ quanquã possit deficere per substractionem diuinæ influentiæ. Ex his apparet differentia inter æternitatem, tempus & æuum secundũ differentiam mensurabilium vel durationis eorum quibus competunt.

7. QVATVM ad secundum dicenda sunt duo. Primũ est ꝙ in æuo non est successio. Secundũ est ꝙ esse vnius æuiterni potest alij succedere. Primũ patet dupliciter. Primo ex incorruptibilitate æuiterni, cuius esse proportionatur æuo, quia in omni successione aliquid amittitur & aliquid verè acquiritur, quia cum prius & posterius sine quibus nõ est successio non sint, nec esse possint simul (propter manifestam contradictionẽ quæ in ipsis terminis implicatur) acquisitio posterioris est amissio prioris, & hoc est verum in omni successione siue secundum locum in qua locus vnus acquiritur alio amisso, siue secundũ formam in qua vna acquisita alia amittitur. Sed in esse angeli & cuiuscũque æuiterni (quandiu est) nulla est noua acquisitio vel amissio cùm ponatur simpliciter incorruptibile (dicente Aug. de ciuit. dei) ꝙ immortalitas angelorum non transit in tẽpore: nec est præterita quasi iam non sit, nec futura quasi nondũ sit ergo in esse angeli nulla potest esse successio. 8. Itẽ arguitur secundo sic, esse angeli vel est idem quod essentia, vel proportionatur essentiæ, sed in essentia angeli nulla est successio, sed est tota simul in indiuisibili cõsistens, ergo & esse. Probatur minor, si enim ratio specierũ substãtiæ cõsistit in indiuisibili sicut species numerorũ maximè oportet hoc verificari in separatis à materia vt innuit Philosophus. 8. meta. quare &c.

9. Secundũ patet sic, sicut permanentibus opponitur successio sic successiuis simultas, sed duo motus quorũ quilibet est successiuus secundũ se non obstante successione cuiuslibet eorũ secundũ se possunt simul esse vnus cum alio, sicut idem homo simul currit & febricitat, ergo duo æuiterna quorũ quodlibet est secũdum se manens (non obstante manentia & simultate quam habet vnumquodque eorum secundũ se) possunt sibi succedere, quemadmodũ vnus angelus potest creari alio nõ creato, & hoc adnihilato alius creari, sed hæc successio non est per se, sed per accidens solũ, quæ enim per se sibi inuicem succedunt eorũ naturæ sunt tales ꝙ vni repugnat simul esse cum alio, vt patet in partibus motus & tẽporis. AEuiternis autẽ non repugnat esse simul, ideo inter ea nõ est successio per se, sed per accidens solũ ex beneplacito producentis. Patet igitur ꝙ in æuo non est successio, cùm sit idem iudicium de æuo & de esse æuiterni. Et quamuis in æuo secundũ se non sit successio, potest toti tamen successioni tẽporis coexistere, nec enim est æuũ sicut nunc tẽporis quod non potest bis sumi eo quòd fluens est, sed quasi nũc stans quod multotiens potest significari. Et ob hoc pluribus coexistere, quemadmodũ si quis figat palum in fluuio, durat palus & fluuius, sed in duratione fluuij est successio aquæ postquam, in duratione verò pali nõ, sic durat angelus durat motus, durat æuum, durat tempus: sed in duratione motus & temporis est successio, nõ sic in duratione angeli & æui, & tamen sibi inuicem coexistunt ratione cuius coexistentiæ dicitur angelus fuisse, quia coexistit præterito, & fore, quia coexistet futuro, quamuis de esse angeli nihil amittatur in præterito non acquiratur in futuro.

10. AD primum argumentũ cùm dicitur illud quod potest deficere ab esse non habet simul suum totũ esse. Dicendũ ꝙ falsum est. Ex hoc enim potest aliquid deficere ab esse, quia nõ habet esse ex se sed ab alio, cuius influentia substracta desineret esse. Et cũ probatur, quia quòd desinit esse nõ habet totum esse quod habere potuit. Potuit enim plus esse, dicendum quòd & si potuit plus esse duratione, tamẽ plus essendo non habuisset aliud esse, nec in parte nec in toto, sed illud idem quod prius, vnde in argumento videtur esse figura dictionis ex mutatione prædicamentorũ, scilicet quòd in plus. 11. Ad secundũ dicendum quòd in angelo secundum se non est fuisse & fore, sed solum secundum coexistentiam ad tempus. Et quia non potest fieri quin angelus coexisterit tempori præterito, potest tamen deus facere quòd non coexistet alicui futuro vel adnihilando angelũ, vel faciendo quod nihil erit futurum, ideo deus potest facere angelum non fore, licet non possit facere quòd non fuerit, non propter successionem quam habeat in esse, sed propter coexistentiam eius ad successionem temporis. 12. Ad tertium dicendum quòd in eodem instanti fluenti non possunt cõtradictoria verificari de eodem, nec eidem contradictoria coexistere, quia non cõtingit ipsum bis sumere, sed eidem nunc stanti & permanenti possunt contradictoria coexistere, quia contingit ipsum pluries sumere, tale enim est æuum, & nunc æuiternitas, & nunc æuiternitatis. Et ideo de deo verificamus contradictoria sicut quòd creat & quòd non creat. Et vtrique coexistit nunc æternitatis, neutrum tamen per se mensuratur æternitate. Similiter de angelo verificatur esse beatum & esse non beatum. Et vtrũque coexistit eidem nunc æui quod mensurat esse angeli. Neutrum tamen istorum vel ad minus alterum eorum (scilicet non esse beatum) non mensuratur æuo. Est enim pura negatio cui propriè nulla mensura respondet.

Vtrũ nunc æui ſit idẽ quod æuũ. Quæſtio. IIII.

Th.1.q.10.ar.4.ad.2.

DEinde quæritur vtrum nunc æui ſit idẽ quod æuum. Et videtur quòd non, quia nunc temporis non eſt idem quod tempus, ergo nunc æui non eſt idem quod æuum, conſequentia patet per ſimile. Antecedens probatur, quia nunc eſt indiuiſibile, tempus autem diuiſibile ergo nõ ſunt idem nunc temporis & tempus. 2. CONTRA nunc æternitatis & æternitas ſunt idem, ergo nunc æui, & æuũ. conſequentia patet per ſimile vt prius. Antecedens probatur, quia abſoluta in deo nõ differunt realiter, ſed æternitas & nũc æternitatis ſunt abſoluta, & conueniunt deo ſoli, ergo non differunt realiter.

3. RESPONSIO. Circa quæſtionẽ iſtam aliquid eſt clarum, & aliquid eſt dubium. Clarũ eſt quod principaliter quæritur. Dubiũ eſt quod implicatur. Primũ patet ſic ꝙ nunc æui & æuum ſunt idẽ realiter quod eſt principaliter quæſitũ, quia in duratione indiuiſibili in ſe, neque habẽte aliquã extenſionem non poſſunt differre realiter duratio & nunc illius durationis, quia duratio & nunc durationis non poſſunt differre realiter niſi ſicut indiuiſibile & extenſum, ſed æuũ eſt duratio indiuiſibilis ſecundum ſe, nec habet ſucceſsionẽ, nec quamcũque extenſionẽ (licet habeat permanentiã) ergo &c. Secundo, quia menſuræ & durationes differentes realiter ſunt durationes vel mẽſuræ rerũ differentiũ realiter. ſed in æuiternis nõ ſunt aliqua differentia realiter quibus correſpondeant æuũ & nunc æui, immo vnum & idem eſſe angeli eſt quod correſpõdet vtriq;, ergo æuũ & nunc æui non differunt realiter. Et idẽ eſt intelligendũ de æternitate & nunc æternitatis propter eaſdẽ rationes. 4. Quod autẽ implicatur in argumẽtis magis dubium .ſ. vtrum nunc temporis differat realiter à tẽpore. Circa quod ſciendum eſt ꝙ duplex tempus ponitur à doctoribus ſcilicet continuũ & diſcretum, & hoc tali ratione, tẽpus nominat menſurã ſucceſsionis, nunc eſt ita ꝙ duplex eſt ſucceſsio. Vna cõtinua ſecundũ partes eiuſdẽ actus continui vt in motu. Alia diſcreta ſecundum diuerſos actus ſimul ſibi incõpoſsibiles vt à quibuſdã ponitur de operationibus angelorũ quarũ quælibet ſecũdũ ſe eſt indiuiſibilis & alteri incõpoſsibilis, ergo duplex eſt tempus vnũ quod eſt menſura ſucceſsionis cõtinuę ſecundũ partes eiuſdẽ actus de quo determinat Ariſtotel. 4.phyſico. Aliud eſt quod eſt menſura ſucceſsionis diſcretæ & vocatur tempus diſcretum, de quo primo videbitur qualiter ſe habeat ad ipſum nunc talis temporis, & poſtea inquiretur idem de nunc temporis continui.

5. QVANTVM ad primũ dicendũ ꝙ nunc tẽporis diſcreti differt realiter à tempore diſcreto ſicut pars à toto. Quod patet ſic, ſicut propria menſurata differunt, ſic & proprię menſuræ, ſed propriũ mẽſuratũ tempore diſcreto eſt exiſtẽtia ſucceſsiua actuũ ſibi inuicem incompoſsibiliũ, propriũ autem menſuratum à nunc talis tẽporis eſt exiſtentia vnius talis actus qui ſe habet ad totã exiſtentiam taliũ actuũ ſicut pars ad totũ, ergo nunc tẽporis diſcreti ſe habet ad tẽpus diſcretũ ſicut pars ad totũ. 6. De tempore autem cõtinuo & eius nunc eſt maior dubitatio. Dicunt enim quidã ꝙ nunc temporis continui & tẽpus differunt realiter, quod probant ſic, ſicut differunt propria menſurata ſic & menſuræ, ſed tẽpus continuum eſt menſura motus, nunc vero talis temporis eſt menſura mobilis (dicẽte Philo.4.phyſi. ꝙ ſicut ſe habet tempus ad motũ ſic nunc ad id quod fertur) Cum igitur motus & mobile differãt realiter, videtur ꝙ tẽpus & nunc tẽporis ſimiliter realiter differant, ex quo concludunt ꝙ ſicut in toto motu mobile eſt vnũ & idem ſecundũ rem differens ſolũ ſecundũ rationem pro vt eſt in alia & alia habitudine ad terminũ, ſic nunc temporis eſt vnum & idem ſecundũ rem in toto tempore differens ſolũ ſecundũ rationem prout habet eſſe in alia & alia parte temporis.

7. Quicquid ſit de concluſione, ratio tamen quæ adducitur nõ valet, aſſumit enim vnũ falſum, & aliud cõcludit. Falſum quod aſſumit eſt ꝙ nunc temporis cõtinui menſurat ſubſtantiam mobilis, hoc autem non poteſt ſtare primo, quia menſura durationis nunquã menſurat niſi illud ſecundũ quod attenditur duratio, ſed ſecundum ſubſtantiã non attenditur aliqua duratio, ſed ſolum ſecundum eſſe ſubſtantiæ ſiue ſit idem cum ſubſtantia ſiue nõ, ergo nũc temporis quod eſt mẽſura pertinens ad durationem (ſi quod ſit) non menſurat ſubſtantiã mobilis vt ſubſtantia eſt. 8. Itẽ nec menſurat eſſe exiſtentiæ mobilis, quia menſuræ fluentis nõ debet eſſe nunc ſtans, ſed tempus continuum eſt menſura fluens, ergo nunc eius (ſi quod eſt) non eſt ſtans ſed fluẽs, illud autẽ nũc quod menſurat eſſe ſubſtantię mobilis oportet ꝙ ſit ſtans ſicut & eſſe menſuratum, ergo nunc temporis continui non eſt menſura eſſe rei mobilis, & multo minus ſubſtantię. 9. Item ſicut ſe habet motus ad mutatum eſſe ſic tempus ad nunc, ergo permutata proportione ſicut ſe habet motus ad tempus ſic mutatum eſſe ad nunc, ſed motus eſt proprium menſuratum temporis, ergo mutatum eſſe (ſi quod ſit in motu) eſt proprium menſuratũ ipſius nũc. Sed conſtat ꝙ alterius rationis ſunt quo ad eſſe, & rationem menſurati ſubſtantia mobilis & eſſe eius quę ſunt permanẽtia & poſſunt pluries ſumi, quàm mutatum eſſe quod non poteſt pluries ſumi, ergo & eorũ menſura, cùm igitur nunc temporis cõtinui menſuret mutatũ eſſe, patet ꝙ non menſuret ſubſtantiã mobilis, nec eſſe eius, ſed menſuratur eſſe ſubſtãtiæ mobilis nunc tẽporis diſcreti quod eſt ſtans, & poteſt pluries ſumi. 10. Quod autem dicit Ariſt. 4.phyſi. ꝙ ſicut ſe habet tẽpus ad motũ, ſic nũc ad id quod fertur, non eſt intelligendũ quo ad menſurã ſubſtãtiæ mobilis vel ſui eſſe, ſed ſecundũ ꝙ mutatũ eſt in aliqua vna diſpoſitione. Mutatũ enim eſſe ipſius mobilis ſecundũ quãcũque vnam diſpoſitionẽ menſuratur ſolum ipſo nunc temporis. Et vtrumque iſtorum eſt ſolũ ſecundũ imaginationem & non ſecundum rem. nunquam enim durãte motu mobile eſt in aliqua vna diſpoſitione, quia durante motu mobile ſemper mouetur, ſed non mouetur exiſtendo in vna diſpoſitione, quia continue eſt in alia & alia diſpoſitione, ſicut continuè mouetur, nec eſt dare vnam diſpoſitionem vnitate indiuiſibilitatis, ſed cõtinuitatis quæ habet partes, & menſuratur aliqua parte tẽporis & non nunc indiuiſibili ſecundum rem, ſed ſolum ſecundum actionem imaginationis.

11. FALSVM autem quod cõcludit prędicta opinio eſt ꝙ in toto tempore ſit tantũ vnum nunc ſecundũ rem, differens ſolum ſecundũ rationem: quod patet accipiendo dictũ continuè .ſ. quòd ſicut ſe habet linea ad punctũ ſic ſe habet nũc ad tempus, & quia linea cùm ſit permanẽs eſt nobis notior q̃ ſit ipſum tempus, ideo inquiratur quomodo ſe habet punctus ad lineam ſecundũ identitatem & diuerſitatẽ vt ſimile cõcludatur de tempore & nũc temporis. Videtur autem prima facie ꝙ punctus & linea non ſint idẽ præciſe. Nullus enim dicit hanc veram eſſe, punctus eſt linea, vel linea eſt punctus. Nec poteſt dici quòd punctus ſit aliquid pertinens intrinſecè ad eſſentiam lineæ, quia illud quod non eſt linea tota, ſed aliquid eius oportet quòd ſit pars, & cùm non ſit niſi duplex pars pertinens ad eſſentiam rei, ſcilicet quantitatiua & eſſentialis: ſi punctus ſit pars lineæ, aut erit pars quantitatiua, & ſic ex punctis componetur linea, quod negat Philoſophus. 6.phyſic. Et iterum punctus non erit quid indiuiſibile, ſed potius quantũ, quia quantum non cõponitur niſi ex quãtis. Nec poteſt dici quòd ſit pars eſſentialis, quia tales partes ſolum ſunt materia & forma, linea autem non eſt ex talibus cõpoſita cùm ſit accidens & forma ſimplex, quare &c. Et iterũ ſi eſſet pars eſſentialis eſſet forma lineæ cùm dicatur terminare & finire lineam, hoc autem eſſe non poteſt, quia vnius rei vna eſt forma, vnius autem lineæ dicuntur eſſe duo puncta, quare &c. 12. Ob hoc quidam putant punctum eſſe quid poſitiuum & indiuiſibile realiter terminãs lineam quãuis non ſit de eſſentia lineæ. Iſtud autẽ non poteſt eſſe verũ, quia prẽter terminũ extinſecũ oportet lineam ponere eſſe finitã, quia lineæ quæ de ſe eſſet infinita terminus extrinſecus nõ ponere finitatẽ. Itẽ excluſo puncto ſi ſit terminus extrinſecus adhuc linea remaneret in ſe tanta quãta prius erat, & nõ maior, nec minor. Quid igitur facit ad finitatẽ lineæ pũctus ſi ſit terminus extrinſecus? non apparet immo omnino latet, ꝙ oporteat ponere propter finitatẽ lineæ talẽ terminũ, fatuum enim eſſet imaginari ꝙ niſi eſſent puncta terminãtia lineam, linea ex vtraq; parte flueret in infinitũ. Omne enim quod finitur, finitur ſe ipſo vel alio ſibi intrinſeco, vnde philoſophus. 3.phy. cõtra illos qui probabãt infinitũ eſſe in entibus ꝙ eo quod eſſe finitũ (vt dicebãt) finitur ad aliud & illud ad aliud, & ſic ſemper: dicit quòd aliud eſt finiri & aliud tangi, quod enim tangitur ab alio tangitur, quod verò finitur non finitur ab alio ſed ſe ipſo, nullo ergo modo credendũ eſt ꝙ punctus ſit aliqua natura poſitiua indiuiſibilis terminans lineã, ſed terminatur linea ſe ipſa inquantũ tantum extenditur & non plus, ita quòd terminatio lineæ includit priuationẽ vlterioris cõtinuationis. Et quia priuatio cõtinui & diuiſibilis videtur habere rationẽ indiuiſibilis, immo ideo imaginamur punctũ eſſe quid indiuiſibile cũ tamen nihil indiuiſibile poſitiuum ſit intrinſecũ lineæ, nec ei adiunctũ. 13. Itẽ ſicut punctus dicitur terminus lineæ, ita linea dicitur terminus ſuperficiei, & ſuperficies terminus corporis, & tũc in corpore rotũdo eſſet imaginãda ſuperficies indiuiſibilis quo ad profunditatẽ differẽs realiter à corpore & inuoluens ipſum tanquã terminus extrinſecus, quod eſt abſurdum. 14. Tenendũ eſt ergo ꝙ linea nõ ſe habet ad punctũ ſicut diuiſibile ad indiuiſibile poſitiuum, ſed ſicut ad priuationẽ vlterioris cõtinuationis, & ſic dicitur actu terminari per puncta inquantum priuatur vlteriori extenſione. Quod autem dictũ eſt de linea & puncto intelligendũ eſt de motu & mutato eſſe, quia mutatũ eſſe non eſt indiuiſibile intrinſecũ motui vel ei adiunctũ, ſed eſt priuatio vlterioris continuationis in motu, & tunc dicimus in motu mutatũ eſſe in actu quãdo terminatus eſt, nec vlterius proceditur. Et quia in tempore (quod eſt idem realiter cum primo motu) non eſt dare talem terminationem quæ ſit priuatio vlterioris continuationis, ideo non eſt ibi dare nunc in actu, ſed ſolum in potẽtia

tia, niſi contingeret tempus finiri, & tunc illud nunc non eſſet quid indiuiſibile poſitiuum, ſed priuatio vlterioris continuationis, vt de aliis dictum eſt. Et ſi opponatur quòd tempus non habet eſſe niſi per nunc, quare vt videtur apparet nunc actu eſſe & eſſe quid poſitiuum, quia tempus eſt aliquid poſitiuum, & poſitium non habet eſſe priuatiuum. Dicendum quòd tempus non habet eſſe per nunc, ſed per exiſtentiam ſuarum partium quæ verè & realiter habent eſſe quamuis non ſimul, nec illud eſſe requiritur ad eſſe reale, ſed ſolum ad eſſe permanentium quorum conditio eſt ſimultas, non autem requiritur ad eſſe ſucceſſiuorũ.

15. AD argumentum in oppoſitum dicendum quòd aliter ſe habet nunc æui ad æuum quàm nunc tẽporis ad tempus, quia nũc æui non poteſt differre ab æuo niſi ſecundum rationem, quia in eſſe æuiterni non eſt realis diuerſitas, nec nunc æui dicit priuationem vlterioris durationis, ſicut dicit nunc temporis, propter quod differt realiter à tempore non ſicut indiuiſibile poſitiuum à continuo, ſed ſicut priuatio vlterioris continuationis.

Quæſtio Quinta.

Vtrum vnum ſit æuum quod ſit menſura omnium æuiternorum.

Thom.1.q.10.ar.6.



D tertium ſic proceditur. Et arguitur quòd non ſit æuum vnum quod ſit menſura omnium æuiternorum, quia menſurabile realiter dependet à menſura (vt habetur quinto metaphyſicę) ſed vnus angelus non depẽdet ab alio quantum ad ſuum eſſe, ſed dependent omnes à Deo immediatè, ergo eſſe vnius nõ mẽſuratur per aliquid quod ſit in alio, hoc tamen eſſet ſi daretur quòd vnum æuum eſſet menſura omnium æuiternorum, quia æuum vnius angeli menſuraret eſſe omnium aliorum, quare &c. 2. Item ſicut ſe habet tempus ad temporalia, ſic æuum ad æuiterna, ſed tempus quod eſt menſura omnium temporalium non eſt in aliquo temporali ſicut in ſubiecto, ſed in cælo quod eſt æuiternum & ſuper omne tempus, ergo illud quod eſt menſura omnium æuiternorum non eſt ſubiectiuè in aliquo æuiterno, ſed in aliquo quod eſt ſupra omne æuiternũ, & hoc eſt deus. 3. Item ſi eſſet vnum ęuum menſura omnium æuiternorum illud eſſet æuum ſupremi æuiterni, quia primum eſt menſura omnium aliorum, quemadmodum primus motus eſt menſura omniũ motuum, illud ergo aut erit in primo ſecundum eſſe naturæ, Et tunc cùm Lucifer fuerit primus & ſummus ſecundum opinionem Gregorij per ipſum menſurantur alij, quod videtur aliquibus inconueniens, aut eſſet in ſupremo æuiterno quantum ad eſſe gratię & gloriæ. Et tunc per animã Chriſti quæ eſt ſuprema ſecundũ eſſe gloriæ, alia menſurarentur quod non videtur verum, quia antequam anima Chriſti eſſet æuiterna habebant ſuam menſuram quæ non eſt mutata, ergo nullum ęuiternorum eſt menſura omnium aliorum.

4. IN contrarium eſt, quia ſicut vnum tempus eſt menſura omnium temporalium, ita vnum æuum debet eſſe (vt videtur) menſura omniũ æuiternorum.

5. RESPONSIO. Videndum eſt primo quid ſit de ratione menſuræ, ac deinde videbitur quid ſit de veritate quæſtionis. Circa primum ſciendum quòd de ratione menſuræ eſt quòd per eam habeatur certitudo de re menſurata quantũm ad quantitatem molis vel perfectionis, vel quantum ad permanẽtiam ſui eſſe ſi ſit menſura durationis, vtrumque autem iſtorum contingit dupliciter, quia certificari poſſumus de re aliqua quantum ad id quod eſt, vel quantum ad durationem ſui eſſe, vno modò per ſe & directè, & ſic ſolum certificamur de re per cauſam eius, ſicut de eclipſi lunæ quòd ſit & quandiu ſit, certificamur per interpoſitionem terræ inter ſolem & lunam, & quantitatem interpoſitionis. Et ratio huius eſt, quia per illud per ſe & ſimpliciter & directè certificamur de re per quod rem cognoſcimus ſimpliciter & directè & per ſe, ſed illud eſt tantummodo cauſa rei, quia ipſa ſola eſt per ſe & ſimpliciter principiũ cognoſcẽdi ſicut & eſſendi. Alio modo certificamur de aliqua re indirectè & cõparatiuè, & ſic certificamur de omnibus quæ ſunt in aliquo genere p illud quod eſt in genere illo perfectius, quaſi habens in ſe omnem illius generis actualitatẽ, vt albedo in genere coloris. Nam per albedinẽ menſurantur colores indirectè & comparatiuè, quãto enim perfectius participant naturam coloris tanto propinquius accedunt ad naturam albedinis. 6. Et ratio huius mẽſurationis eſt duplex, quia per notius natum eſt certificari minus notum, quia magis & minus notum habent inter ſe habitudinem qualia ſunt ea quæ ſunt eiuſdem generis. Sed quod eſt actu alius in aliquo genere illud de ſe eſt notius, ergo per illud quod eſt actualius & perfectius in aliquo genere nata ſunt menſurari omnia quę ſunt eiuſdẽ generis, & hæc mẽſura pro tanto dicitur indirecta & comparatiua reſpectu primæ menſuræ, quia non eſt adeò directa & per ſe habitudo quantum ad eſſe & cognitionem eorũ quę ſunt in eodem genere adinuicem, ſicut eſt effectus ad ſuam cauſam. Patet igitur quid ſit de ratione menſuræ quod fuit primum propoſitum. Ex quo patet quòd non eſt de ratione menſuræ vniuerſaliter ꝙ ſit cauſa menſurati, vnde ſi primus motus non eſſet cauſa aliorum motuum, nihilominus eſſet menſura. Nam ſi lapis moueretur ſurſum ab angelo verè talis motus mẽſuraretur per motum primum, & tamen non cauſaretur ab ipſo.

7. HOC ſuppoſito dicendum ad queſtionem, quia aut quæritur menſura omnium æuiternorũ, quæ ſit menſura quidditatis & perfectionis naturæ, aut quæ ſit menſura durationis & permanentiæ. Si primo modo, ſic dicendũ quòd præordinatio diuina & eius voluntas eſt per ſe & directè menſura quidditatis & perfectionis naturæ æuiternorum. Eſſentia autem ſupremi æuiterni eſt menſura eorum indirectè & comparatiuè. Quod patet faciliter ex præcedentibus, quia ſola cauſa habet rationem menſuræ per ſe ſimpliciter & directè. Primũ autem in genere habet rationem menſuræ indirectè & comparatiuè, ſed præordinatio dei & eius voluntas habet rationẽ cauſæ ſuper æuiterna. Eſt etiã dare inter ea ſupremũ quod tamen non eſt eorũ cauſa, ergo præordinatio diuina eſt ſimpliciter per ſe & directè menſura quidditatis & perfectionis æuiternorũ, itaque vnũquodcũque tãtum habet de veritate & perfectione naturæ quantũ præordinatũ fuit ipſum imitari eſſentiam diuinã. Natura autem primi æuiterni eſt eorũ menſura & cõparatiuè, dicimus enim ꝙ vnũquodcũque eorũ tãto eſt perfectioris naturæ quãto magis accedit ad naturã primi æuiterni. Et hæc menſura ſolũ eſt cõparatiua, quia non propter hoc eſt aliquid perfectius, quia plus appropinquat perfectiſsimo in illo genere: Sed ecõuerſo, quia perfectius eſt propter hoc magis appropinquat. Ex hoc autẽ nondũ habemus menſurã quæ eſt æuum, quia æuum nominat mẽſurã durationis & non perfectionis naturæ inquantum huiuſmodi. 8. Si autẽ quæratur menſura durationis & permanentiæ eorũ ſic poſſet alicui videri id quod prius, quia ſicut ſe habet eſſentia ad eſſentiã, ſic eſſe ad eſſe, & ſimultas eſſe ad ſimultatem eſſe, ſed eſſentia primi angeli ſicut perfectiſsima in illo genere eſt menſura eſſentiarũ aliorũ ęuiternorũ (ſaltem cõparatiuè vt dictũ eſt) ergo & eſſe eius & ſimultas eius ſunt menſura eſſe & ſimultatis aliorũ, ſed æuum non eſt aliud q̃ ſimultas eſſe angeli, ſicut tẽpus eſt prius & poſterius in ſucceſſione motus, ergo æuum ſuperioris angeli eſt menſura omniũ æuiternorũ. 9. Et iterũ ſi ſint plura æua, primũ æuum ſicut perfectiſsimũ erit menſura omnium æuorũ inferiorũ, ſed quodlibet æuũ inferius eſt menſura eſſe proprij angeli, ergo à primo ad vltimũ æuum ſupræmi angeli menſurat eſſe cuiuſlibet inferioris. 10. Quicquid ſit de concluſione, rationes tamen iſtæ non valent. quod enim primo dicitur ꝙ ſicut ſe habet eſſentia ad eſſentiã, ita eſſe ad eſſe & ſimultas ad ſimultatẽ, verũ eſt quo ad quantitatẽ perfectionis, ſed non quo ad quantitatẽ durationis, ſicut patet in homine & elephante, excedit enim homo elephantẽ perfectione eſſentiæ & eſſe, ſed non durationẽ, vnde & per hominẽ habẽt menſurari oẽs ſpecies animalis, ſicut per albedinẽ omnes ſpecies coloris quo ad quantitatem perfectionis naturalis, ſed quo ad durationẽ non menſurantur ſpecies animalis per durationẽ hominis, nec ſpecies coloris p durationẽ albedinis, & idem dicendũ eſt de æuiternis, nos autem quærimus menſurã durationis quã importat æuum, ideo nõ valet. 11. Ad ſecundũ dicendũ ꝙ ſi æuũ nominat ſolũ durationẽ æuiterni, plura ſunt æua, ſicut plura æuiterna, ſed nullũ habet rationẽ reſpectu durationis proprij æuiterni cũ ſint vnũ & idem, propter quod ſecũda ꝓpoſitio aſſumit falſum cũ dicit ꝙ quodlibet æuum eſt menſura eſſe vel durationis proprij æuiterni, & prima propoſitio petit principiũ cũ aſſumit ꝙ ſupremũ æuum eſt menſura omniũ æuorũ inferiorũ, hoc enim principaliter queritur. Si verò dicatur ꝙ æuum nominat durationẽ æuiterni quæ habet rationem menſuræ, ſic non ſunt plura æua, immo nullũ cõparando durationem vniuſcuiuſque æuiterni ad ipſum æuiternum, propria enim duratio rei non menſurat ipſam rem, ſed ſecundũ eam res eſt mẽſurabilis per aliã, ſicut propria quãtitas panni non menſurat pannum, ſed ſecundũ eã pannus eſt menſurabilis per quãtitatẽ vlnæ. Si autẽ cõparetur duratio vnius ęuiterni ad durationẽ alterius, ſic quæritur vtrũ aliqua earũ habeat rationẽ menſuræ reſpectu alterius, nec ſecũda ratio probat aliquid de hoc, niſi quia duratio primi æuiterni eſt perfectior cæteris. Sed iſtud non valet, quia plura requiruntur ad rationem menſuræ q̃ eſſe perfectius, vt poſtea patebit & prius aliqualiter patuit. 12. Suppoſito ergo quòd præordinatio diuina & eius beneplacitum ſit per ſe menſura durationis æuiternorum tanquam per ſe cauſa, eſt ne duratio vnius æuiterni menſura durationis aliorũ abſque præiudicio poteſt dici rationabiliter quòd non. Quod patet primo ſic, illud cuius duratio & quantitas durationis eſt notior ex ſua propria ratione,

q̄ ſit ex cōparatione ad alterū,non menſuratur quo ad ſuam duratiōē per alterū,ſed quodlibet æuiternū eſt huiuſmodi, etgo &c. Maior patet,quia per menſuram debemus certificari de quantitate menſurati,quod non habet locū quādo quantitas menſurati ex natura proprij ſubiecti eſt notior q̄ poſſit per alterum notificari.Minor ꝓbatur,quia ratio propria æuiterni eſt non poſſe deficere ſecundū naturā. Ex hoc notū eſt ꝙ duratio eius eſt perpetua,nec ex cōparatione ad quodcūque aliud poteſt hoc eſſe æque certū,quare &c.Secūdo,quia infinitū durationē non habet menſuram durationis,quia cōtra rationē infiniti eſt eſſe menſuratum, ſed duratio æuiterni eſt infinita à parte poſt,eo ꝙ non poteſt deficere,ergo non habet menſurā. 13. Et ſi dicatur ꝙ æuiterna non ſunt perpetuæ ſeu infinitæ durationis à parte antè,ſed ſolum à parte poſt. Et ideo à parte antè poſſunt æuiterna habere menſuram & vnū eſſe menſura omniū aliorū. Dicendum ad hoc ꝙ ſi æuiterna haberent aliquā menſurā per quam innoteſceret quantitas durationis eorum ex nunc in antè, illa tamen menſura non poſſet eſſe aliquid ex æuiternis,quia omnia æuiterna ſimul ceperunt eſſe,& ex natura cuiuſlibet eorū eſt nunquam poſſe deſinere eſſe, propter quod ex natura cuiuſlibet eorum magis notū eſt quod durat quantū aliud q̄ ſit notū per aliud,durauit enim & durabit Raphaël quantū Gabriel,Michaël vel Lucifer. Et iſta quantitas durationis eſt notior ex natura proprij ſubiecti q̄ ex duratione alterius,& ideo duratio vnius nullo modo eſt menſura durationis alterius. 14. Per quid igitur menſurabitur quantitas durationis quā habuerunt æuiterna ex quo creata ſunt vſq; ad nunc?Dicendū ꝙ per nullam menſuram vnigeneam, ſed per heterogeneam,videlicet per tempus. Cuius ratio eſt, quia nihil habet rationem menſurabilis,niſi ſecundū ꝙ induit rationem quanti,ſed duratio æuiterni ſecundū ſe non eſt quāta cùm non habeat partem & partem.Induit autem rationem quāti quatenus coexiſtit durationi quantę puta motui,ergo ſecundū ſe non habet menſuram,ſed ſecūdum eius coexiſtentiam ad motum , & tunc habet eandē quā motus.vnde dicimus ꝙ quilibet angelus durabit quantum durauit mundus ſeu motus & tempus. 15. Quod autē dictum eſt quòd omnia æuiterna ceperunt eſſe ſimul, videtur obuiare ei quod dicitur quòd animæ rationales ſunt æuiternæ , nec tamen inceperunt eſſe ſimul omnes inter ſe,nec cum angelis. Et dicendum ad hoc ꝙ licet omnes animæ intellectiuæ ſint immortales,tamen naturalis exiſtentia animæ eſt non in ſe ipſa,nec per ſe ipſam,ſed in corpore,cùm ſit pars eſſentialis totius compoſiti, duratio autē animæ in corpore corruptibili, vel extra corpus non eſt æuiterna,duratio autem eius in corpore poſt reſurrectionem erit æuiterna,de cuius durationis menſura in poſt eſſendo dicendum,ſicut prius de aliis æuiternis. De efficiētia autem durationis eius à duratione aliorum æuiternorū ſuper durationem reſurgentium,ſimiliter dicendū eſt quòd non habēt menſurā vnigeneam, ſed heterogeneam,propter eandem rationē quæ prius tacta fuit. 16. AD rationes vtriuſque partis reſpondendū eſt,quòd licet aliquæ earū ſint ad veram cōcluſionem, non tamen eam efficaciter probāt. Prima enim ratio probat quòd vnum æuiternum non ſit menſura aliorum per ſe & directè ſicut cauſa . Ad talem enim menſuram dependet mēſurabile,ſed non probat quin ſit menſura indirectè & cōparatiuè ſicut primū in aliquo genere, vt patet ex dictis in corpore ſolutionis. 17. Ad ſecundum dicendum, quòd accidit tempori vt eſt menſura temporaliū quòd ſit in aliquo æuiterno.Si enim cęlū eſſet corruptibile & vniformiter moueretur vt modo,motus eius eſſet menſura aliorum motuum ſicut nunc eſt: verum eſt quòd ad hoc vt talis motus duret & coexiſtat omnibus motibus menſurabilibus qui poſſunt ſibi inuicēm ſuccedere in infinitū,oportet ſubiectum eius non eſſe corruptibile,ſed æuiternum: primum poteſt omnibus æuiternis coexiſtere, propter quod non oportet ex iſta cauſa quòd æuum menſurans omnia æuiterna ſit in aliquo ſubiecto tranſcendente genus æuiternorum. 18. Ad tertium dicendū,ꝙ cùm æuum per ſe reſpiciat durationem eſſe naturalis nihil prohibet malū angelum ſi ſit ſupremus in gradu naturæ eſſe mēſurā aliorū, niſialiud obuiaret. 19. AD argumentum alterius partis dicendum, quòd non eſt ſimile de tempore reſpectu motuum , & æuo reſpectu durationis æuiternorum . Primus enim motus cum quo tempus eſt reciter idem,eſt vniformior & ſimplicior, & notior omnib⁹ motibus ſub ipſo,etiam omnes alij motus accipiunt terminum ſuæ durationis in ante & poſt,vel ſecundū totum,vt motus qui ſunt in rebus generabilibus & corruptibilibus, vel ſecūdum partem vt motus inferiorum orbium qui ſecundum ſui totalitatem non menſurātur, cùm non habeant terminum motus,etiam primus natus eſt certificare quantitatem aliorum per modum adęquationis & replicationis inquantum aliqua pars eius adęquatur alicui parti alterius motus,& replicata reddit totū.Et ideo omnes conditiones menſuræ & menſurabilis reperiuntur in tēpore & in primo motu reſpectu aliorum motuum , propter quod merito eſt vnum tempus quod menſurat omnia temporalia. Non ſic eſt de duratione primi æuiterni reſpectu aliorum, immo ferè omnes conditiones deficiunt,vt patuit in ratione poſitionis, ideo &c.

Quæſtio Sexta.

Vtrum eſſe rei generabilis & corruptibilis menſuretur tempore.

Tho.1.q.10.ar.4.ad tertium.

OCcaſione prædictorum quæritur vtrum eſſe rei generabilis & corruptibilis menſuretur tempore. Et arguitur quòd non, quia tempus eſt menſura ſucceſſiuorum , ſed in eſſe rei generabilis & corruptibilis non eſt ſucceſſio,ergo &c.

2. IN contrarium arguitur,quia eſſe rei corruptibilis non menſuratur æternitate (cum illa ſoli deo conueniat)nec æuo cum ſit corruptibile,ergo per locū à ſufficienti diuiſione vt videtur,menſuratur tempore.

3. RESPONSIO. Ad euidentiam huius quæſtionis ſciendum quòd illa quę dicuntur menſurari reſpiciunt duplicē quātitatem,vnam qua ſunt quanta formaliter in ſe. Aliam extrinſecam per quam menſurantur extrinſecè, & denominantur denominatione extrinſeca: verbi gratia,pannus qui menſuratur ad vlnam reſpicit quantitatem qua formaliter eſt quantus. Item reſpicit quantitatem vlnæ qua menſuratur extrinſecè. Et ſimiliter eſt de duratione in re prout duratio accipitur in ratione quanti. Verbi gratia ,calefactio vel frigefactio quæ ſunt quædam alterationes inferiorum corporum habent quandam quantitatem intrinſecam quæ formaliter dicitur duratio earum tanta circunſcripto quocunque alio extrinſeco,& præter hanc reſpiciunt quantitatem extrinſecam,ſcilicet quantitatem motus primi mobilis ſecundum quam menſurantur menſuratione extrinſeca, & ſecundum hanc denominationem dicuntur diurnæ vel menſales vel annuales,& ſic de aliis.

4. HOC ergo præmiſſo circa hanc quæſtionē ſunt facienda duo principaliter.Primum eſt videre de quantitate intrinſeca talis eſſe ſubſtantiæ corporalis,vtrum ſcilicet quantitas eius ſit ſucceſſiua an non,& quæ ſit illa ſiue ſit ſucceſſiua ſiue non. Secundum eſt videre de quantitate extrinſeca & de menſura extrinſeca talis eſſe.

5. QVANTVM ad primum ſciendū quòd in generabili eſt duplex duratio quædam ſucceſſiua,& quædam non,ſicut motus. Non ſucceſſiua autem ſunt quattuor,ſcilicet æternitas,æuū, nunc tēporis diſcreti,& nunc temporis continui. Duratio autem ſucceſſiua diuiditur in duas,ſcilicet continuam & diſcretam.differentię autem inter durationem ſucceſſiuam & non ſucceſſiuam ſatis patet de ſe,quia ex hoc ipſo differūt,quòd vna ex natura ſua habet ſucceſſionem intrinſecè,alia verò non.Dico autē ex natura ſua,quia ſi aliquid ſuccedit alteri per accidens & non ex natura ſua tali nō cōuenit per ſe duratio ſucceſſiua,vt ſi(verbi gratia) exiſtente aliquo quanto ſuperueniat albedo inter quantitatem & albedinem non eſt per ſe ſucceſſio , quia quantum eſt de ſe ſimul poſſunt ſtare ſecundum eſſe & fieri . Dico autem intrinſecè,quia ſucceſſio indiuiſibilis quæ in ſe nullam habet ſucceſſionem intrinſece poteſt coexiſtere alicui durationi ſucceſſiuæ,ſicut æternitas coexiſtit toti tempori, & nunc temporis diſcreti poteſt coexiſtere tempori continuo . Differentia verò inter ſucceſſionem continuam & diſcretam eſt , quòd ſucceſſio continua conſiſtit in ſucceſſione eiuſdem actus numero . Et hoc vocatur proprie loquendo motus cuius duratio eſt ſucceſſiua & continua quæ pertinent ad tempus continuum .Duratio autem ſucceſſiua diſcreta conſiſtit in receptione ſucceſſiua diuerſorum actuum in compoſitione circa idem ſubiectum quorū vnuſquiſque eſt indiuiſibilis (ſicut patet in actibus intelligendi quorum vnus ſuccedit alteri) quælibet tamen in ſe eſt indiuiſibilis . Et iſta duratio pertinet ad tempus diſcretum ſolum , nec eſt ibi ponenda quantitas ſolum diſcreta quæ eſt numerus ſi talis quantitas ſit in talibus actibus , ſed etiam ibi ponenda eſt quantitas diſcreta quæ eſt tempus , quia non ſolummodo eſt ibi dare plura, quia duo actus ſunt plures quàm vnus,& tres quàm duo . Sed eſt etiam ibi dare plus & minus durare quod pertinet ad tempus. Durationes autem non ſucceſſiuæ cuiuſmodi ſunt æternitas & æuum (de quorum differentia ad inuicem non oportet modo loqui) differunt à nunc temporis diſcreti vel continui , quia in æternitate & æuo non ſolummodo non eſt intrinſecè aliqua ſucceſſio continua vel diſcreta, ſed neque etiam ibi eſt aliquod indiuiſibile ſuccedens alteri , nec aliquod indiuiſibile terminans ſucceſſionem , quia talia non ſunt niſi in illis quæ circa idem ſubiectum habent eſſe , & ſunt incompoſsibilia ſimul eſſe in illo,vel ſaltem aliquod vnum continuum ſucceſſiuum cuius indiuiſibile eſt terminus illius continui ſucceſſiui . Dico in autem illis quæ habent fieri circa idem, quia illa quæ fiunt in diuerſis ſubiectis non habent ſucceſſionem per ſe loquendo , quia ſimul poſſunt eſſe & fieri.Dico autem incompoſsibilia circa idem,quia illa

illa quæ ſunt compoſsibilia circa idem ſubiectũ non habent per ſe ſucceſsionẽ cum ſe cõpatiantur ſimul in eſſe & in fieri, ſicut dictum eſt de quantitate & albedine, quantũ ad nunc temporis cõtinui ſatis patet quòd ſe habet vt terminus continui ſucceſsiui, in æternitate verò & æuo nihil tale poteſt eſſe, quia actus cuius duratio eſt æternitas vel æuum, aut non eſt in ſubiecto, aut non eſt poſsibile ꝙ in eodem ſubiecto actus oppoſitus ſuccedat, nec ibi eſt aliquid indiuiſibile quod ſit terminus continui ſucceſsiui.

6. Ex quo patet quòd eſſe ſubſtantiæ generabilis & corruptibilis, ſiue quantum ad eſſe formæ in materia, ſiue quantum ad eſſe compoſiti quod habet à forma habet durationem nunc temporis diſcreti. Quod patet dupliciter. Primo per locum à diuiſione ſic, quia oportet quòd tali eſſe correſpondeat, vel æternitas, vel æuum, vel ſucceſsio continua, vel diſcreta, vel nunc temporis continui ſucceſsiui, vel nunc ſucceſsiui diſcreti. Non æternitas nec æuum (vt de ſe patet) nec etiam duratio ſucceſsiua continua vel diſcreta, quia in tali actu vno non eſt aliqua ſucceſsio, nec etiam poteſt correſpondere nunc tẽporis continui, quia illud cui per ſe correſpondet nunc temporis continui non poteſt coexiſtere continuo ſucceſsiuo ſed eſſe ſubſtãtiæ corruptilis coexiſtit alicui cõtinuo ſucceſsiuo ſicut tẽpori (vt de ſe patet) relinquitur ergo ꝙ ei correſpondeat nunc temporis diſcreti ſiue ſucceſsionis diſcretæ.

7. Secundo hoc idẽ probatur ex ratione nunc tẽporis, diſcreti ſiue ſucceſsiõis diſcretæ, quia illud nũc reſpicit illud quod in ſe eſt indiuiſibile, & eius ſuſceptio cùm natũ eſt aliud ſuccedere in eodem, & ipſum etiam natum eſt ſuccedere alteri, ſed talis actus eſt actus ſubſtantiæ generabilis & corruptibilis, ergo &c. Maior patet ex ratione nunc temporis diſcreti. Minor etiam patet quantum ad ſuas tres partes. Et primo quantum ad hanc, ſcilicet quòd in ipſo eſſe ſubſtantiæ generabilis & corruptibilis non eſt ſucceſsio aliqua, quia hoc nullus ponit, nec etiã in eius ſuſceptione, quia introductio formæ ſubſtantialis eſt in inſtanti, ei etiã poteſt ſuccedere aliud indiuiſibile incompoſsibile cum eo circa idem, quia vna forma ſubſtantialis in eadam materia ſuccedit alteri, & ei eſt incompoſsibilis, ergo &c. Et ſic patet primum, horum autem aliqua dicta ſunt aſſertiuè, aliqua autem tantum recitatiuè ſecũdum opinionem quæ communiter currere conſueuit, videlicet quòd nunc temporis vel mutatum eſſe in motu ſit aliquod indiuiſibile poſitiuum in motu vel tempore, hoc enim non eſt verum ſicut in præcedentibus probatum eſt, ſed eſt ſola fictio imaginationis.

8. QVANTVM ad ſecundum principale, ſcilicet quantum ad menſuram extrinſecam talis eſſe. Dicunt quidam quòd reſpectu durationis rerum corruptibilium eſt dare menſurã extrinſecam vnigeneam. Quod probatur primo ſic, cui cõuenit per ſe durare conuenit paſsio durationis, ſed omnibus talibus actibus conuenit per ſe durare, ergo eis conuenit paſsio durationis. Sed vna paſsio durationis eſt durare tantum vel quantum, ergo iſtud cõpetit omnibus talibus actibus, ſed cui cõpetit tantum vel quantum ei cõpetit cõmenſuratio quæ eſt paſsio quantitatis, ergo &c. Secundo ſic, tempus diſcretum eſt quãtitas ſucceſsiua, ſed omnia quanta habent cõmenſurationem cùm ipſa ſit paſsio quantitatis, ergo &c. Et confirmatur, quia quãtitates permanentes omnes habent inter ſe cõmenſurationem ſecundũ quam dicitur vna maior altera, vel minor vel æqualis, ergo & quantitates ſucceſsiuę, vt illę quæ pertinent ad tempus continuum vel diſcretum. 9. Propter quod dicunt iſti ꝙ in prædictis de quibus eſt quæſtio, eſt dare vnam menſuram vnigeneam reſpectu omniũ aliorum, addunt tamen ꝙ in iſtis eſt triplex cõparatio. Vna eſt vnius indiuiſibilis ad aliud indiuiſibile. Alia ipſius quanti diſcreti ad partes ſuas (id eſt ad nunc ex quibus cõponitur. Tertia eſt vnius ſucceſsionis diſcretę ad aliam ſucceſsionẽ diſcretam. In prima cõparatione eſt talis commenſuratio, ſicut eſt inter ęuiterna inquantum eorũ durationes ſunt indiuiſibiles. In ſecunda verò cõparatione eſt talis cõmenſuratio quodammodo ſicut menſuratur numerus per vnitatem, quia illud nunc aliquotiens ſumptum reddit totum diſcretũ, in hoc tamen differt inter numerum abſolutè acceptum & tẽpus diſcretum, quia quantum ad numerum pertinet attenditur ꝙ ſint plures vel pauciores vnitates, quantum verò pertinet ad tempus diſcretum non ſolũ attenditur quòd ſint plura vel pauciora nunc, ſed etiam quòd ſecundum ea cõtingat plus vel minus durare. Secundum autem tertiam comparationem eſt ibi ſimilis cõmenſuratio ſicut eſt inter ſucceſsiones diuerſorum motuum, niſi quia in hoc differt ꝙ in motibus eſt ſucceſsio cõtinua, in iſtis verò eſt ſucceſsio diſcreta. 10. Iſtud autem non videtur ſufficienter dictum, quia ſi eſt vna menſura extrinſeca & vnigenea omniũ generabiliũ & corruptibiliũ (vt iſti dicunt) rationabile eſſet ꝙ illa nominaretur vt ſciretur quæ eſt, ſicut philoſophus. 4. phyſi. nominat primum motum eſſe menſurã omniũ aliorum motuum. Cum quo primo motu tempus continuum quod eſt menſura omnium inferiorum motuum eſt idem realiter, hoc autem ipſi non faciunt.

11. Item ſi eſt vna, aut eſt vna numero, aut ſolum vna ſecũdum ſpeciem. Si eſt vna numero, puta duratio vnius rei numero, ſequitur quòd menſura frequenter mutabitur, quia omne corruptibile cito deficit, & per conſequens deſinit eſſe menſura, propter quod alia carebunt menſura, quod eſt contra eos. Aut de nouo habebunt aliam rem corruptibilẽ pro menſura. Et illa corrupta aliam, & ſic ſemper: quod eſt abſurdũ, tum quia non omnia corruptibilia eiuſdem ſpeciei ſunt æqualis durationis, & ſic menſura erit incerta, quod eſt contra rationem menſuræ quæ debet eſſe certa, & per ipſam debent alia certificari, tum quia iam non erit vna menſura numero ſed plures ſaltem ſucceſsiuè. Si verò mẽſura non ſit vna numero, ſed ſolum ſecundum ſpeciem, & plures ſecundũ numerum ſimul cùm ſpecies non habeat eſſe reale, niſi per indiuidua, nec per conſequens realiter mẽſurare, tunc omnia indiuidua ſpeciei eiuſdem erũt menſura aliorum corruptibilium. Non enim apparet quare quædam ſint menſura, & quædam non, ſed ratione ſpeciei competit eis eſſe menſuram, hoc autem eſt manifeſtũ inconueniens. 12. Primo, quia contra rationẽ menſuræ eſt pluralitas. Secundo, quia non omnia indiuidua eiuſdem ſpeciei ſunt æqualis durationis, & ita ſi quodlibet eſſet menſura, ſequeretur ꝙ menſura eſt varia, & per conſequens incerta, quod eſt contra rationem menſuræ. Tertio, quia duratio cuiuſlibet indiuidui corruptibilis eſt ignota & incerta, & ideo ſiue omnia indiuidua ponantur eſſe menſura, ſiue plura, ſiue vnum, totum eſt incertum & contra rationem menſuræ. Item ſi per vnũ corruptibile menſuratur eſſe omniũ aliorum corruptibilium, aut illud eſt ſupremæ ſpeciei quæ eſt humana, aut infimę ſicut eſt elementalis. Et maximè terra, vel alicuius ex mediis ſpeciebus. Et quicquid iſtorũ detur non poterit oſtendi qualiter per quodcũq; iſtorũ poſsit notificari duratio & quantitas durationis aliorum. 13. Comparatio etiam quam faciunt non eſt bona. Quod enim primo dicunt quòd comparatio eſt vnius rei corruptibilis ad eſſe alterius. eſt ſicut comparatio vnius ęuiterni ad aliud ęuiternum, cõtra eos eſt, quia vnum ęuiternũ non menſuratur per aliud, vt patet ex præcedente quæſtione. Et dato quòd menſuraretur adhuc non eſt ſimile, quia omnium ęuiternorum ſecundum naturam eſt eadem duratio. Et ideo quodlibet durat quãtum aliud, ſed inter corruptibilia non eſt ſic. 14. Quod etiam dicunt ſecundo quòd eſſe vnius rei corruptibilis, vel nunc temporis diſcreti eſt menſura ſucceſsionis corruptibilium, vel nunc temporis diſcreti ſicut menſuratur numerus per vnitatem: non valet, quia vnitas aliquotiens ſumpta reddit præciſe totum numerum, & ſic menſurat ipſum. Sed vnius rei corruptibilis duratio quotienſcunque ſumpta non reddit præciſe durationes aliorum, niſi quantum ad numerum, nec hoc facit aliqua duratio ratione rei cuius eſt, ſed ratiõe quia vna eſt. Et ibi vnitas replicata reddit numerũ durationũ, ſed quantum ad quãtitatẽ durationum nihil tale eſt ibi, quia non tantũ durat eſſe vnius rei corruptibilis quantum eſſe alterius. Et ideo replicatio vnius præciſe non reddit omnes durationes aliarum, ſed vel excedit vel deficit. Et talis exceſſus vel defectus non poteſt mẽſurari ex ratione durationis vnius rei corruptibilis, nec ſecũdum ſe, nec ſecundum aliquam partem ſui. Non ſecundum ſe ex quo eſt ibi exceſſus vel defectus ex eius replicatione. Nec ſecũdum partem ſui, quia eſſe talis rei non habet ſecundum ſe partem & partem, ſed eſt totum ſimul duratione, propter quod oportet quòd mẽſura talium aliunde accipiatur. Tertia comparatio eſt clarè falſa quantum ad rationem menſuræ & menſurati, quia inter motus cõtinuos eſt dare vnum motum diurnum cuius duratio eſt notior & certior, & per eam vel aliquam eius partem certificamur de duratione aliorum. Non ſic autẽ eſt in ſucceſsione diſcreta, nec aliquis hoc hactenus aſsignauit, nec aſsignare poteſt. 15. Dicendũ ergo quòd duratio rei corruptibilis, vel ſucceſsionis formarum corporalium circa eandem materiam non habet menſuram extrinſecam vnigeneam. Cuius ratio eſt, quia illud quod non eſt realiter quantum, ſed ſolum ſecundum ratione prout coexiſtit alicui realiter quanto habet menſuram ſuæ quãtitatis ſecundum rationem ab eo quod eſt quantum ſecũdum rem vel eandem cum ipſo, quia cùm quantitas rationis ſumatur totaliter à quãtitate reali cui coexiſtit videtur quòd menſuretur per eam, vel ſaltem habet eandem menſuram cum ea, quia vna dicitur tanta ſecũdum rationem quanta eſt alia ſecundum rem, vnde vel vna eſt menſura alterius vel ambę habent eandem menſuram. Sed eſſe rei corruptibilis & duratio eius non ſunt quanta, ſeu extenſa ſecundum rem, ſed ſolum ſecundem rationem prout coexiſtunt alicui durationi quantæ & extẽſæ (puta motui) ergo habet ipſum * pro mẽſura vel eandem menſurã cum ipſa, puta tẽpus. Et huic cõſentit expreſsè Ariſtoteles. 4. phyſi. vbi dicit ſic, quæcunque generabilia & corruptibilia ſunt & omnino quæ aliquando ſunt, aliquando autem non ſunt, neceſſe eſt in tempore eſſe. Eſt enim quoddam tempus plus quod excellit eſſe ipſorum & menſurat ſubſtantiam, huic etiam alludit communis modus loquendi concors modo loquendi ſacræ ſcripturæ, vtrobique enim dicitur & ſcribitur quòd talis, puta Adam vel quicunque alius vixit tot annis, & mortuus eſt ita quod viuere quod eſt eſſe viuentium generabilium & corruptibi-

* alias rationem.

lium menſuratur diebus, menſibus & annis quę ſunt partes temporis continui. Et ſic patet quòd menſura extrinſeca durationis eſſe rerũ generabiliũ & corruptibiliũ non eſt tempus diſcretum nec nunc eius: ſed tẽpus continuũ cui coexiſtit. 16. Ad rationes alterius opinionis, Reſpondendũ eſt ad primam, quia paſſio durationis realiter quantę & extenſę qualis eſt duratio ſucceſſiua & continua eſt durare tantum vel quantũ. Et omnia talia habent menſuram vnigeneam quæ eſt motus primus ſeu tẽpus, durationi autem quæ non eſt ſecundũ rẽ quanta vel extenſa, ſed ſolum ſecundũ rationem, quia coexiſtit durationi quantę & extenſę non conuenit ſecundũ ſe nec per ſe durare tantũ vel quantum, nec per conſequens habet menſurã ſibi vnigeneam per quam mẽſuretur eſſe tanta vel maior vel minor, quia nihil horũ conuenit ei ſecundum ſe, ſed ſolũ ſecundũ coexiſtentiã ad motum vel ad tẽpus, & tunc illud eſt menſura eius, vel habet eandẽ menſuram cũ illo, Quod etiã additur ꝙ illud cui cõpetit eſſe tantum quantũ eſt aliud cõpetit commenſuratio. Si intelligimus ſic ꝙ vnũ iſtorum ſit menſura alterius, falſum eſt, quia duorum pannorum ęqualium vnus non eſt menſura alterius. Ad rationem enim mẽſurę nõ ſufficit ꝙ æquetur quãtitati alterius, ſed requiritur ꝙ ſit aliquid certius & notius, & quòd per ipſum certificemur de quantitate menſurati: vnde dato quòd eſſe duorũ corruptibiliũ æquaretur in duratione, non tamen propter hoc vnũ eſſet menſura alterius vel ęconuerſo niſi per vnum eorum tanquam per aliud notius certificaremur de duratione alterius quod nõ contingit inuenire inter corruptibilia (vt prius deductũ fuit). 17. Ad ſecundũ dicendum ꝙ tempus diſcretum eſt quantitas, & habet menſuram ad modum numeri, quia plures ſunt durationes plurium corruptibilium quàm vnius, & hæc pluralitas menſuratur vnitate ſicut & numerus, ſed non habet aliam menſuram durationis ſecundum ſe, nec ratione ſuarum partium niſi ſecundum coexiſtentiam ad aliquam durationem quantam & extenſam. Et tunc habet eandẽ menſuram cum ipſa puta tẽpus continuum, vt dictum fuit.

18. Confirmatio autem quæ additur eſt magis ad oppoſitum q̃ ad propoſitum. quia quantitas diſcreta permanens non habet mẽſuram niſi vnitatẽ cuius replicatione menſuratur totus numerus, & idem eſt de quantitate diſcreta ſucceſſiua, quia permanens & ſucceſſiuum in diſcretis vt diſcreta ſunt non habent diuerſas mẽſuras, ſicut enim menſuratur vnitate centenarius lapidum, ſic centenarius int ellectionum ſibi inuicem ſuccedentium.

19. AD rationem principalem dicendũ quòd tẽpus continuum eſt per ſe menſura ſucceſſiuorum continuorũ, per accidens autem menſurat ea quæ ſucceſſiuis coexiſtunt, quorum initium & finis extenduntur tempore, & ſic eſſe generabilium & corruptibilium menſuratur tempore, vt patet quarto phyſicorum.

20. ARGVMENTVM IN oppoſitum concedatur propter concluſionem quanuis ex forma arguendi procedat ab inſufficienti.

Sequitur diſtinctio Tertia.

Sententia Tertiæ diſtinctionis in generali & ſpeciali.

HAcce oſtenſum eſt. Superius magiſter determinauit de tempore & loco creationis angelorum, hic vero determinat de conditionibus ipſorum. Et diuiditur in tres partes. Primo determinat eorum conditionem quantũ ad ea quæ in creatione receperunt. Secundo quantum ad conuerſionem & auerſionẽ poſtea aſſecutam. Tertio quantum ad ordines & officia. Secunda ibi. In princi. 5. diſt. poſt hoc conſideratio. Tertia in princip. 9. di. ibi. Poſt prædicta. Prima diuiditur in tres, Primo determinat eorum conditionẽ vel qualitatẽ quantum ad dona naturalia. Secundo quantum ad dona gratuita. Tertio quantum ad dona perfecta. Secunda ibi. Illud quoque inueſtigatione. Tertia in principio. 4. diſtinctionis ibi, Poſt hoc videndum. Prima pars diuiditur in duas partes. Primo proponit qualia naturalia angeli receperunt. Secundo cõparat eos ad inuicem quantum ad dona recepta. Secunda ibi: Hic autem conſiderandum. Et iſta ſecunda diuiditur in quattuor partes. Primo comparat eos ad inuicem ſecũdum differentiã, declarando per ſimile. Secundo remouet quoddam dubiũ. Tertio cõparat eos ad inuicem ſecundũ cõuenientiam. Quarto excuſat ſe à perfecta determinatione. Secunda incipit ibi: Et ſicut differens vigor. Tertia, & ſicut in prædictis angeli differebãt. Quarta ibi, Has diſt. Illa pars qui incip. ibi. Illud quoque inueſtigatione dignũ habetur in qua determinat eorum qualitatẽ vel conditionẽ, quantũ ad gratuita diuiditur in tres. Ad cuius euidẽtiã ſciendũ eſt ꝙ gratia tria facit, reddit bonã voluntatem, illuminat intellectũ, & elicit dilectionis actũ. Et propter hoc iſta pars diuiditur in tres partes. Primo determinat de bonitate & malitia angelorũ. Secundo de ipſorum cognitione. Tertio de ipſorum dilectione. Secunda incipit: Hic inquiri ſolet Tertia ſolet autem inquiri. Prima in tres diuiditur. Primo mouet quæſtionem. Secundo tangit circa hanc vnam opinionem & ipſam auctoritatibus confirmat. Tertio ponit aliam opinionem. Secunda incipit ibi: Putauerunt enim quidam. Tertia, aliis autem videtur. Et hæc tertia diuiditur in quatuor partes. Primo mouet opinionem. Secundo confirmat eam. Tertio docet quomodo auctoritates cõtrariæ ſoluantur. Quarto hanc opinionem confirmatã cõcludit. Secũda ibi: Et ad hoc confirmandum. Tertia ibi: Ideoque Aug. Quarta, ex prędictis igitur. Hæc eſt diuiſio in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit magiſter, & proponit primo ꝙ quatuor circa qualitatem angelorum ſunt cõſideranda quę acceperũt in principio, ſcilicet eſſentiæ ſimplicitas, diſtinctio perſonalis, vigor cognitionis, & libertas arbitrij. Prima duo pertinent ad ſubſtantiam. Tertium ad formam. Quartum ad poteſtatem. Poſtea dicit ꝙ differentem habent ſimplicitatem & differentem cognitionem ſecundũ magis & minus, ſicut enim quædam corpora digniorem formã & eſſentiã receperunt q̃ alia, ſic & quidã angeli ſimpliciorem & perſpicaciorem cognitionẽ habent q̃ alij. Deinde dicit ꝙ ſicut differentem naturam acceperunt, ſic ſequitur in eis differenter cognitio & differentia liberi arbitrij ſecundũ magis & minus, nulla ſuperfluitas in natura, nulla ignorantia in intellectu, nulla neceſsitas in eorũ libero arbitrio intelligatur. Poſtea dicit quòd omnes conueniunt in natura & ſimplicitate, in generabilitate & corruptibilitate. Vltimo dicit ꝙ eorum diſtinctiones ſolus ipſe cõprehendit qui eos creauit. Deinde proponit primo, vtrum angeli ſint creati boni an mali. Et vtrum aliqua mora fuit inter creationem eorum & lapſum. Deinde ponit vnam opinionem quorundam circa hoc dicentium angelos malos creatos & nullam moram fuiſſe inter creationem & lapſum, & hoc cõfirmant cum auctoritate domini dicentis in Iob, diabolũ fuiſſe homicidam ab initio, & quòd in veritate non ſtetit auctoritate Iob, qui dicit diabolum eſſe initium figmenti dei ad illudẽdum ei, qui etiam dicunt angelos qui perſtiterunt fuiſſe creatos perfectos & bonos, quorum vtrumque confirmat auctoritate Aug. Poſtea ponit contrariam opinionem quæ dicit angelos creatos fuiſſe bonos & iuſtos quantum ad carentiam culpæ. Sed in bono iuſtitiæ per gratiam non confirmatos, & aliquam moram fuiſſe inter creationem & lapſum. Deinde hanc opinionem confirmat auctoritate Aug. ſuper Gene. qui facit talem rationem, quia à creatore optimo non potuit mala creatura fieri, quòd ſi malum angelum feciſſet deus in eo malitiam non puniret, nec feciſſet omnia valde bona. Poſtea ſoluit contrarias auctoritates dicens, ꝙ diabolus dicitur figmentũ, quia præuidit deus ipſum lapſum, & ordinauit quanta bona ex malitia ipſius bonis ſecuta ſunt, quia ipſi ex eius temptatione proficiunt. Subdit etiam quòd diabolus dicitur in veritatẽ non ſtetiſſe, quia à veritate cecidit à qua non cecidiſſet ſi malus creatus fuiſſet: fuit enim creatus bonus ab initio, ſed ſtatim poſt initium temporis apoſtatauit & ſeipſum occidit. Vel dicitur diabolus homicida ab initio creationis hominis quòd per inuidiam fallaciter ſeducendo occidit. Et hanc opinionem confirmat per auctoritatem Origę. Deinde poſt iſtam opinionem ſic confirmatam concludit dicens, quòd angeli ab initio cognouerunt dominum, & ſe & creaturas, & aliquam notitiam boni & mali habuerunt. Vltimo autem dicit qualem dilectionem habuerunt dicens, quòd naturali dilectione deum & ſe diligebant, non tamen meritoriè, quod à multis non tenetur. Et in hoc terminatur ſententia in ſpeciali.

Quæſtio Prima.

Vtrum angeli ſint compoſiti ex materia & forma.

Thom. 1. q. 50. ar. 1.

CIrca diſtinctionem iſtam quæruntur quatuor. Primum eſt de angelorum ſimplicitate. Secundum eſt de eorum perſonalitate ſeu indiuiſione. Tertium eſt de eorum multitudine. Quartum eſt de eorũ cognitione. Quantum ad primũ quęritur. vtrum angeli ſint cõpoſiti ex materia & forma. Et arguitur quòd ſic, quia ſubſtantia diuiditur in materiã & formã & cõpoſitum, ſed angelus non eſt materia, quia eſſet ſolũ potẽtia. Nec forma cũ illa ſit altera pars cõpoſiti, ergo eſt cõpoſitus. 2. Itẽ illud quod eſt per ſe in genere eſt totũ cõpoſitum (quia materia & forma nõ ſunt in genere niſi per reductionem) ſed angelus eſt per ſe in genere, ergo eſt compoſitus. 3. Item Auguſti. dicit in libro de mirabilibus ſacræ ſcripturæ, quòd deus omnipotens ex infor-

mi materia quam prius de nihilo cõdidit cunctarum rerum ſenſibilium & inſenſibilium intellectu carentium ſpecies multiformes diuiſit,ergo materia eſt in cunctis creaturis, quare & in angelis.

4. IN contrariũ eſt quod dicit Dio.4.di.de.no.q̃ angeli ſunt omnino immateriales & incorporales.Et Boëtius in lib.de duab⁹ naturis, quia natura incorporeę ſubſtantiæ nulli innititur materiæ fundamento. Conſtat autem quòd angelus eſt naturæ incorporeæ,quare &c.

5. RESPONSIO.Circa queſtionem videnda ſunt duo. Primum eſt,vtrum angelus ſit compoſitus ex materia & forma. Secundum eſt,vtrum ſit compoſitus ex genere & differentia.

6. QVANTVM ad primum probant aliqui angelum non eſſe compoſitum ex materia & forma duplici ratione. Prima ſumitur ex conditione operationis. Et eſt talis, illud cuius propria operatio eſt per ſe intelligere non habet materiam partem ſui, ſed angelus eſt huiuſmodi, ergo &c. minor patet, maior probatur. Ad cuius euidentiã ſciendum eſt q̃ ſubſtantię materiali non conuenit intelligere non ſolum propter quãtitatem, ſed propter potentialitatem & imperfectionem materiæ, quod ex hoc patet quia in corporibus ſiue in corporalib⁹ ſubiectis illud quod eſt magis materiale & imperfectũ & potentiale magis eſt remotũ à cognitione, vnde corpora inanimata,vel inſenſibilia nõ poſſunt habere maiorem cognitionẽ propter maiorẽ potentialitatẽ & materialitatem.Ex quo poteſt accipi maior iſta,quòd illud cui conuenit nobilior modus cognoſcendi qui poteſt eſſe oportet omnino eſſe liberum ab eo quod eſt pura potentia & ab omni materia quæ ſit ſimpliciter materia & pura potentialitas, ſed illud cui conuenit intelligere eſt huiuſmodi,quia licet in intelligendo ſint diuerſi gradus, comparãdo tamen generales modos cognoſcendi,intelligere eſt nobilior modus,quare &c. 7. Secunda ratio talis eſt,anima non habet materiam partem ſui,ergo nec angelus,cõſequentia patet,quia perfectior eſt angelus q̃ anima. Antecedens ſupponatur nunc, quia probatũ fuit ſufficienter in.1.lib. diſt.8. 8. Iſtæ rationes non concludunt. Quod patet de prima ſic.Operatio enim intelligendi dicitur alicuius eſſe dupliciter.Vno modo ſicut ſuppoſiti operantis. Alio modo ſicut principij elicientis,vel immediatè ſuſcipiẽtis. Primo modo eſt falſa maior propoſitio quæ dicit quòd illud cuius intelligere eſt propria operatio non habet materiã partem ſui, quia homo eſt quod intelligit vt ſuppoſitum cuius operatio eſt intelligere,& tamen homo habet materiam partem ſui. Secundo modo vera eſt, quia illud quod eſt principium elicitiuum,vel ſuſceptiuum actus intelligendi non habet materiam partem ſui.Et hæc in homine eſt anima intellectiua cum ſua potentia. Similiter poteſt dici quòd angelus eſt illud cuius operatio eſt intelligere vt ſuppoſiti operãtis. Et ob hoc non oportet quòd ſit compoſitus ex materia & forma ſicut & homo.Sed angelus non eſt principium elicitiuum, vel ſuſceptiuum operationis intelligendi ſecundum ſe totum, ſed forma eius quæ non habet materiam partem ſui, ſicut nec anima in homine. 9. Ad ſecundam rationem dicendum negando conſequentiã,nulla enim eſt cõſequentia ſic arguere,pars ſpeciei non eſt cõpoſita,ergo neque ſpecies, cùm ergo anima rationalis ſit pars ſpeciei & non completa ſpecies, Angelus autem eſt quid completum in ſpecie,nulla conſequentia eſt,ſi anima non eſt cõpoſita ex materia & forma q̃ angelus non ſit compoſitus eadem cõpoſitione.

10. TENENDO ergo eandẽ cõcluſionem probo eam duplicíter. Primo ſic. Si angelus eſt cõpoſitus ex materia & forma, aut illa forma eſt ſeparabilis à materia, ut non,ſi ſit ſeparabilis, angelus erit corporalis, quod negatur ab omnibus. Si non ſit ſeparabilis, Contra, forma quæ eſt ſeparabilis eſt perfectior quàm illa quæ non eſt ſeparabilis,quia minus dependet.Sed anima quę eſt forma hominis eſt ſeparabilis à materia, forma autem angeli (vt tu dicis) non eſt ſeparabilis, ergo perfectior & nobilior erit forma hominis quàm forma angeli, ergo homo erit perfectior angelo.(Quia perfectio rerum menſuratur ſecundum perfectionem formarũ)hoc autem eſt inconueniens,quare &c. 11. Secundo ſic,illa ſubſtantia quæ non habet aliquã cognitionem prẽter intellectiuam non indiget materia quocunque modo, nec vt parte,nec vt ſubiecto:ſed angelus non ponitur habere cognitionem niſi intellectiuam, ergo non habet materiã quocunque modo.Minor ſupponitur ab omnibus cõmuniter loquentibus, & poſſet probari, quia nulla cognitio ſuperior eſt intellectiua, nec eſt aliqua ea inferior niſi ſenſitiua. Senſitiua autẽ non eſt niſi in organo compoſito ex contrariis q̃d eſt corporale, & ideo repugnat angelo cùm ſit incorporalis,nullam ergo cognitionem habet angelus niſi intellectiuã, & hoc fuit minor. Maior probatur, quia cùm materia ſit ꝓpter formam,vt dicitur.2.phy.forma nunquam vnitur materiæ,niſi indigeat ea quo ad eſſe,vel quo ad operari,forma autem angeli ſi quæ eſſet vt pars non indigeret materia quo ad eſſe niſi poneretur angelus corporalis,vt prius dictum eſt,nec quo ad operari,quia operatio intellectiua quæ eſt propria angeli non indiget materia vt ſubiecto,quia hoc modo nullũ intelligere indiget materia vel corpore. Si autẽ indigeret ea vt obiecto neceſſe eſſet q̃ angelus haberet aliam cognitionẽ inferiorem intellectiua per quam repræſentaretur ſibi ſuum obiectum, ſicut per fantaſiam repræſentatur intellectui noſtro obiectũ,quare &c.& ſic patet primum.

a.2. ſecundæ partis.

12. CIRCA ſecundũ(.ſ.an in angelo ſit cõpoſitio ex genere & differentia.)Notandũ q̃ differt eſſe in genere,& eſſe cõpoſitũ ex genere & differentia. Ad hoc enim q̃ aliquid ſit genus, vel in genere ſufficit q̃ ſit limitatũ re & ratione.Genus enim,vel eſſe in genere important quandam limitationem,etiam ex ſuo nomine. Vnde deum qui eſt illimitatus re,& ens in cõmuni quod eſt illimitatum ratione non dicimus eſſe genere,nec eſſe in genere. Iſtud autem non ſufficit ad hoc q̃ aliquid ſit cõpoſitũ ex genere & differentia,ſed requiritur q̃ ſit compoſitum ex partibus facientibus vnum per eſſentiam,in ſimplicibus enim ſiue ſubſtantiis,ſiue accidentibus non eſt propriè differentia. 13. Quod patet primo,quia differẽtia prędicatur de ſpecie in quale, ſicut apparet ex ipſa ratione differẽtiæ quã aſsignãt Porphirius,& Philoſophus.5. metaphy. Sed illud quod dicit totam rei naturã nullo modo poteſt prædicari in quale, ſed prædicatur in quid, ergo differentia non dicit totum quicquid dicit ſpecies,ſed partem. Hoc autẽ non poteſt eſſe in ſimplicibus, ergo in ſimplicibus non eſt dare differentiam. 14. Secundo,quia quando conceptus ſunt eiuſdem rei ſimpliciter,& æque determinati ſub indeterminato conceptu generis qua ratione vnus eorum eſſet conceptus ſpeciei,eadẽ ratione & alius,ſed in ſimplicibus conceptus ſpeciei & differentiæ conſtituentis ſpeciem(ſi qua eſſet)eſſent eiuſdem rei omnino,nec differrent vt totũ & pars,eſſent etiã æque determinati, ergo qua ratione vnus eſſet cõceptus ſpeciei,eadem ratione & alius.Et ita differentia iam non eſſet differentia,ſed ſpecies,quare &c.

15. Tertio quia in cõpoſitis aliud eſt quod differt,& quo differt, quod cõſtituitur,& quo conſtituitur.(Simplicia autem ſeipſis conſtituuntur,& ſeipſis differunt.) Cùm igitur differentia ſit qua ſpecies ſub genere conſtituitur, & ab alia ſpecie diſtinguitur, patet quòd differentia in compoſitis habet locum,non autem in ſimplicibus.In huius ſignum nullus aſsignauit vnquam differentias accidentium,nec aſsignauit diffinitionem quę eſt ex genere & differentia,niſi in ſubſtantiis compoſitis. Ex hoc apparet ſecundum propoſitũ,ſcilicet q̃ angelus licet ſit in genere, quia limitatus eſt re & ratione,tamen non eſt propriè cõpoſitus ex genere & differentia cùm ſit ſubſtantia ſimplex.

16. AD primum argumentum dicendũ quòd illa diuiſio ſubſtantiæ in materiam,formam, & cõpoſitum eſt ſubſtantiæ materialis & tranſmutabilis, quia per tranſmutationem illa tria innoteſcunt,materia quidem vt ſubiectũ,forma vt terminus, & cõpoſitum quod reſultat ex hoc quòd per tranſmutationem forma ſit in materia. Sed ſubſtantia abſolutè accepta prout conſideratur à metaphyſico non comprehenditur ſub illis membris,quia eſt dare ſubſtantiã ſimplicem per ſe ſubſiſtentem quæ non eſt pars alterius,nec ex alteris compoſita,vt probatur.12.meta.& talis eſt angelus. 17. Ad ſecundum argumentum patet per idem.

18. Ad tertium dicendum q̃ Auguſtinus frequenter ſequi videtur opinionem illorum qui poſuerunt angelos habere corpora, & per cõſequens oportet quòd dicat angelos eſſe compoſitos ex materia & forma non ex intentione hoc aſſerẽdo. Sed ſecundum opinionem aliorum loquendo.

Quæſtio Secunda.

Vtrum perſonalitas ſeu indiuiduatio competat angelis.

Thom.1.q.3.ar.2.ad tertium. Vide Capreolum.

CIrca ſecundum ſic proceditur. Et videtur quòd perſonalitas ſeu indiuiduatio non competat angelis, quia forma indiuiduatur per hoc quòd recipitur in materia ſignata. Sed angelus eſt forma ſubſiſtẽs per ſe abſque materia, ergo ei non competit eſſe indiuiduum. 2. Item Plato formas quas poſuit ſeparatas dicit eſſe vniuerſales.Sed angeli ſunt formæ à materia ſeparatæ,ergo &c.

3. IN oppoſitum eſt quia actiones ſunt ſingularium, angeli aliqua agunt,ergo &c. 4. Item ſecundum Boëtium quicquid eſt ideo eſt quòd vno numero eſt.

4. RESPONSIO.Huic quæſtioni præmittendũ eſt vnũ.ſ. quòd hoc indiuiduum, ſuppoſitum & perſona aliquomodo ſunt idem,& aliquo modo differũt, quęlibet enim natura ſingularis in

quocunque genere ſit poteſt dici indiuidua:ſuppoſitũ autẽ non dicitur niſi natura ſingularis in prædicamento ſubſtantię,nec quęcunque talis,ſed ſolũ completa,perſona dicitur illud idem in natura intellectuali ſolũ,ergo omnis perſona eſt ſuppoſitũ,& omne ſuppoſitũ eſt indiuiduum. Sed non omne indiuiduum eſt ſuppoſitum,nec omne ſuppoſitũ eſt perſona. 6. Nunc ergo tractabitur quæſtio ſecundũ illud quod eſt cõmunius .ſ. quid ſit principiũ indiuiduationis tam in materialibus q̃ in immaterialibus. Et ſunt de hoc duæ opiniones. Prima eſt ꝙ materia eſt primum & per ſe principiũ indiuiduationis in habentibus materiã.Cuius ratio eſt, quia illud quod de ſe eſt indiuiduum videtur eſſe aliis cauſa indiuiduationis.Sed in materialibus materia eſt de ſe indiuidua,ergo &c.Maior patet,quia quod ſecũdũ ſe eſt tale puta calidũ , videtur aliis eſſe cauſa caliditatis.Et ſimiliter in ꝓpoſito noſtro,quia quod ſecundum ſe indiuiduũ eſt videtur eſſe cauſa indiuiduationis in aliis.Minor probatur,quia illud eſt indiuiduum,quod de ſe nõ eſt aptum natum eſſe in multis,quemadmodũ per oppoſitum vniuerſale dicitur quod eſt aptum natum eſſe in multis.Sed ſola materia in rebus habẽtibus materiã eſt huiuſmodi,ipſa enim ſola (ex hoc ꝙ eſt primũ ſubiectũ)habet ꝙ non ſit in alio,ſed alia ſint in ipſa, ergo ipſa de ſe eſt indiuidua.Alia autem indiuiduantur quatenus recipiuntur in ipſa ſicut forma ſubſtantialis & accidentalis. Per eandem rationem forma quæ in alio non recipitur (vt angelus) ſecundum ſe eſt indiuidua,& vna numero.Nec eſt huius alia cauſa quærenda, cùm prædicatum claudatur in ratione ſubiecti.

7. Qui ſic dicunt falluntur æquiuocatione, nam non eſſe in aliquo vno vel pluribus , multipliciter dicitur, ſicut eſſe in aliquo multipliciter dicitur. Eſſe enim in aliquo eſt duplex. Vno modo per inherentiam vt albedo eſt in corpore.Alio modo per identitatem & eſſentialem prædicationẽ vt homo in ſorte. Eſſe in pluribus primo modo,ſcilicet per inherentiã, non eſt de ratione vniuerſalis.Tum quia ſecundũ hoc ſubſtãtiæ cõpletæ,quę non habẽt eſſe in alio per inherentiam nõ poſſent habere rationem vniuerſalis generis,aut ſpeciei,& ſic periret prædicamentum ſubſtantiæ in quo ſunt per ſe ſubſtantiæ completæ. Tum quia ſi eſſe in multis per inherẽtiã eſſet de ratione vniuerſalis,eſſe invno ſolo eſſet de ratione indiuidui & ſingularis. & ſic materia cùm in nullo ſit per inherentiã, nec in vno nec in pluribus non poſſet habere rationem vniuerſalis aut ſingularis.Cuius oppoſitũ aſſumũt. relinquitur ergo ꝙ eſſe vel non eſſe in aliquo vno vel pluribus per inherẽtiam nihil facit per ſe ad hoc quòd aliquid ſit vniuerſale, vel indiuiduum,ſeu ſingulare.Ex quo tamen ſenſu procedit hęc opinio.Eſſe autem in pluribus per realem identitatem, & dici de pluribus per prædicationem eſſentialem eſt de ratione vniuerſalis. Sic enim vniuerſale eſt vnum in multis,& de multis,& per oppoſitum indiuiduum vel ſingulare eſt in vno ſolo , & dicitur de vno ſolo.Iſto autem modo non plus conuenit materię eſſe in vno ſolo, nec plus repugnat ei eſſe in pluribus & dici de pluribus quàm formæ, ſicut enim forma vt albedo dicitur de hac, & de illa,& eſt in illis per modũ quo vniuerſale eſt in ſingularibus,ſic etiam materia dicitur de hac,& de illa,& eſt in illis per modũ quo vniuerſale eſt in ſingularibus, patet ergo ꝙ hæc opinio procedit æquiuocè. 8. Alia eſt opinio ꝙ in materialibus quãtitas eſt principium indiuiduationis, ſubſtantiæ verò ſeparatæ ſeipſis indiuiduantur. Primum patet ſic , quia per illud conſtituitur aliquid in eſſe indiuidui per quod diſtinguitur ab alio indiuiduo eiuſdẽ ſpeciei, ſicut per idem conſtituitur aliquid in ſpecie , & differt ab eis quæ ſunt alterius ſpeciei . Sed vnum indiuiduum differt ab alio eiuſdem ſpeciei primo per quantitatem , ergo quantitas eſt primum principium indiuiduationis.Maior patet,ſed minor probatur, quia duo indiuidua eiuſdem ſpeciei non differunt in quidditale ſeu natura cõmuni,ſed magis cõueniunt,& per conſequens non differunt per materiam & formam abſolutè, quia hæc ſunt partes quidditatis communis & ponuntur in diffinitione , differunt autem per hanc formam,& hanc materiam, ſed forma non eſt hæc niſi quia recipitur in materia ſignata,materia autẽ ſignatur per quantitatem,ergo per quantitatem primo differunt indiuidua eiuſdem ſpeciei: ipſa igitur eſt primum principium indiuiduationis. Et confirmatur, quia per illud indiuiduatur forma per quod habet quòd non ſit multis communicabilis , ſed hoc habet ex eo quòd recipitur in materia ſignata dimenſionibus determinatis , ergo &c. Sicut autem forma materialis habet quod ſit incõmunicabilis per hoc quòd recipitur in materia ſignata, ſic formæ vel potius ſubſtantiæ ſeparatæ à materia à ſeipſis habent ꝙ ſint incommunicabiles pluribus, & ideo ſeipſis ſunt ſingulares & indiuiduæ. 9. Hæc autem poſitio deficit in ſe & in ſuis rationibus. In ſe quia dicit quantitatem eſſe primum principium indiuiduationis,quia ſubiectũ naturaliter prius eſt accidente.Sed compoſitum ex materia & forma ſubiectum eſt quantitatis , non ſolum ſecundum rationem & intellectum qui facit vniuerſalitatem in rebus,ſed potius ſecundũ eſſe in re extra ſecundũ ꝙ vnũquodque eſt ſingulare & vnum numero:ergo cõpoſitũ ex materia & forma prius eſt hoc aliquid , & vnum numero (ſaltem ordine naturæ)quàm ſit quantum,non ergo primum principium indiuiduationis eſt quantitas,immo nec principium,cum ſequatur ſubſtantiam iam indiuiduam exiſtentẽ ſecundũ ordinem naturæ. Et loquor de quantitate quę ineſt rei factæ de qua procedit prædicta opinio. 10. Item quantitatem eſſe principium indiuiduationis & ſignationis materię aut intelligitur per ſe & intrinſecè ita ꝙ quantitas ſit de ratione indiuidui & materiæ ſignatæ, aut ſolum concomitatiue,quia indiuiduatio & ſignatio ſubſtantiæ concomitatur ſignationem quantitatis , eſt tamen vnum non de ratione alterius.Primum non poteſt dici,quia ſub natura communi eſt dare aliquod ſuppoſitum vel indiuiduũ per ſe,non enim poteſt dici quòd omnia ſint per accidẽs.Cũ omne per accidens reducatur ad aliquod per ſe. Sed ſi quãtitas eſſet intrinſecè de ratione indiuidui, vel materię ſignatę nullum ſuppoſitum eſſet per ſe, quia quodlibet includeret res diuerſorum generum ex quibus non poteſt fieri vnum per ſe , quare &c. Sequeretur igitur quòd ſuppoſitum in materialibus(vt ſortes)non eſſet ens per ſe nec vnum per ſe,nec in prædicamento ſubſtantiæ,ſed in duobus(vt homo albus)nec iſta eſſet per ſe ſortes eſt homo,ſicut nec iſta,homo albus eſt homo,nec eſſet aliqua generatio per ſe,generationes enim ſunt ſingularium & non vniuerſalium,quæ omnia ſunt incõuenientia. 11. Si autẽ quantitas non ſit de ratione indiuidui per ſe & intrinſecè , ſed concomitatiue ſcilicet, quia non indiuiduaretur ſubſtantia materialis niſi præcedente indiuiduatione quantitatis.Contra,quia aut illud intelligeretur de quantitate quæ manet in ſubſtantia , aut de ea quæ in generatione ſubſtantiæ præcedit in ſubiecto quod tranſmutatur ad formam,non poteſt hoc intelligi de quantitate quæ manet in re facta,quia omni accidenti præintelligitur ſubiectum ſubſiſtens.Sed quantitas accidens eſt ſubſtantiæ,ergo præintelligitur ei ſubſtantia ſubſiſtens, hæc autem ſunt indiuidua & ſingularia , quare &c.

12. De quantitate autem quæ præcedit in ſubiecto tranſmutationis exiſtimant quidam quòd ſit principium indiuiduationis, quia illud eſt principium indiuiduationis, per quod differt indiuiduum ab indiuiduo. Sed hoc eſt quantitas quo ad fieri * & accidentaliter,ſed non quo ad eſſe, & intrinſece,ergo &c.Minor probatur,quia indiuiduum non differret ab indiuiduo in eadem ſpecie,niſi cõtingeret ea plura eſſe.Ad hoc autem præexigitur quãtitas, quia materia non poſſet ſuſcipere diuerſas formas eiuſdem ſpeciei,nec ſimul,nec ſucceſſiue niſi mediante quantitate ſecundum medium in tranſmutatione, non ſecundum medium in eſſe ſubiectum formæ.Nam ſicut eſſe ſub forma ſanguinis dat ſibi ſpecialem potentiam ad formã ſpecialem in tranſmutari,ita eſſe ſub quantitate dat ſibi generalem potentiam reſpectu plurium formarum recipiendarum ſimul vel ſucceſsiue. 13. Sed iſtud nõ videtur ,quia aliud eſt principium indiuiduationis & aliud eſt cauſa & principium quare materia poteſt eſſe ſub pluribus formis eſto enim quòd materia non poſſet eſſe niſi ſub vna forma nec ſimul , nec ſucceſsiuè,nihilominus adhuc eſſet dare indiuiduum in illa natura, non enim exiſteret vniuerſaliter ſed ſingulariter. Licet ergo quantitas præcedẽs in ſubiecto quod tranſmutatur ſit cauſa plurificationis indiuiduorum ſub eadem ſpecie in his duntaxat quæ per agẽs naturale producuntur,quia in aliis forte non eſt verum, non tamen propter hoc eſt principium indiuiduationis ,quia accidit indiuiduo inquantum huiuſmodi quod ſub eadẽ natura ſit aliud indiuiduum cum quo conueniat, vel à quo differat. Verum eſt igitur quòd vbi contingit eſſe plura indiuidua ſub vna ſpecie per illud differt vnum ab alio per quod conſtituitur in ſeipſo.Sed non conuertitur vt omne illud ſit de conſtitutione indiuidui,etiam accidentaliter * & non intrinſecè,quod requiritur ad hoc vt differat ab alio indiuiduo ſub eadem ſpecie, quia ad hoc præexigitur illud quod eſt cauſa multiplicationis ſine quo tamen vere maneret ratio indiuiduationis.Sic igitur deficit hæc opinio in ſe,deficere etiam in ſuis rationibus patebit ſoluendo eas in fine. 14. Dicendum ergo quod nihil eſt principium indiuiduationis niſi quod eſt principium naturæ & quidditatis.Quod apparet primo ſic.Eorum quæ ſunt idem inquantum huiuſmodi ſunt eadem principia, ſed natura vniuerſalis & indiuidua ſeu ſingularis ſunt idem ſecundum rem,differunt autem ſecundum rationem.quia quod dicit ſpecies indeterminate indiuiduũ dicit determinate,quæ determinatio & indeterminatio ſunt ſecundũ eſſe & intelligi,vniuerſale enim eſt vnũ ſolũ ſecũdũ conceptum.Singulare verò eſt vnum ſecundum eſſe reale.Nam ſicut actio intellectus facit vniuerſale , ſic actio agentis naturalis terminatur ad ſingulare , ergo eadem principia ſecundum rem , & differentia ſolum ſecundum rationem ſunt quidditatis & indiuidui . 15. Secundo quia illud quod conuertitur cum ente & de eiſdem prædicatur non dicit aliquid additum ſuper ea de quibus dicitur. Sed eſſe indiuiduũ conuertitur cum ente accepto ſecũdum eſſe reale. Nihil enim exiſtit in re extra niſi indiuiduũ, vel ſingulare, ergo eſſe indiuiduum non conuenit alicui per aliquid

* alias fieri antecedentis.

q. ſeque. num.10.

* alias antecedẽtes

qđid ſibi additum. Sed per illud quod eſt. Per quid ergo eſt ſortes indiuiduum? per illud per quod eſt exiſtens, & hæc ſunt extrinſece finis, & agens cuius eſt producere ſingulare, ſicut & ipſum ſingulare eſt. Sicut enim actiones ſunt ſingularium ita ad ſingularia terminantur. Intrinſece ſunt hæc materia, & hæc forma. Quod ſi quæras per quid forma eſt hæc? dico quòd per illud per quod eſt in re extra & hoc eſt extrinſecè agens. materia autē concomitatiue inquantum forma pure materialis ſine materia non exiſteret. Idem dico de materia niſi quòd ſua indiuiduatio plus dependet à forma quàm econuerſo, quia forma magis eſt ratio eſſendi materiæ quàm econuerſo, ſubſtantiæ autem ſeparatę nullo modo intrinceſe indiuiduantur niſi ſeipſis. Et eſt hoc intelligendum quòd ſi natura communis pluribus ſuppoſitis eſſet in eis vna ſecundum rem quemadmodum in diuinis, oporteret tunc præter naturam communem & eius principia quærere aliud quod eſſet principium conſtituendi ſuppoſitum quemadmodum in diuinis relatio, eo quòd in natura communi non differunt ſuppoſita. Sed nunc cum natura communis diuerſis indiuiduis ſit ſolū vna ſecūdum rationem, & diuerſa ſecundum rem, Non oportet prętеr naturam & principia naturæ quærere alia principia indiuidui: ſed eadem (vt ſunt exiſtentia) ſicut natura communis & indiuiduum ſolum differunt vt concepta & exiſtens. 16. Ex hoc apparet reſponſio ad rationes ſecundæ opinionis. Quod enim primo dicitur quod indiuidua eiuſdem ſpeciei non differunt in quidditate, vel natura communi, verum eſt vt accipitur ſecundū abſolutam eius rationem. Sed in ea ſic accepta conueniunt quæ tamen conuenientia eſt ſolum ſecundum rationem ſicut & vnitas naturæ ſecundum ſpeciē eſt ſolum vnitas rationis. Sed in natura & quidditate accepta ſecundum realem exiſtentiam differunt & in principiis naturæ cōſimiliter acceptis. Et hæc ſunt hæc materia & hæc forma. Et quod ſubditur quòd forma non eſt hæc niſi quia recipitur in materia ſignata. Materia autem non ſignatur niſi per quantitatem, falſum eſt. Nam forma per ſeipſam intrinſece eſt hæc, & non per hoc quòd recipitur in materia, niſi concomitatiue, quia ꝙ ſit hæc nō habet in materia niſi forte ſit forma ſeparabilis vt anima. Signatio autē materię qua dicitur hęc nō eſt per quantitatē, Sed cōpetit ei per aliquid ſui generis ſicut quòd ſit eus & vnū. Signatio vero qua dicitur tāta puta bicubita, vel tri cubita bene cōpetit materię per quātitatē. Sed hęc ſignatio nō facit eā indiuiduā, ſed ſupponit. 17. Ad ſecundū patet per idē. 18. ET ſimiliter ad primū principale. 19. Ad aliud dicendum quòd Plato errauit ſi intellexit formas ſeparatas eſſe vniuerſales prædicatione, prępter errorem qui eſt in ponēdo eas ſeparatas eſſe à rebus. Et quantum ad hoc reprobatur ab Ariſtotele in pluribus locis.

Quæſtio. III.

Vtrum poſſunt eſſe plures angeli ſub vna ſpecie.

Th.1.q.50 .ar.4.de Palude in.4.d.43.q.3.

QUIRca tertium videlicet pluralitatē angelorū quæruntur duo. Primū eſt, vtrum poſsint eſſe plures angeli ſub vna ſpecie. Secūdū eſt vtrū angeli ſint in aliquo magno numero. Ad primū ſic ꝓceditur. Et videtur ꝙ plures angeli nō poſſunt eſſe ſub vna ſpecie, quia differentia ſecundū formam eſt differentia ſecundū ſpeciem, ſed duo angeli cū non habeant materiam differunt neceſſario ſecundum formas ſuas, ergo neceſſario differunt ſecundū ſpeciem, ſed ea quæ differunt ſecundum ſpeciem eſſe ſub eadem ſpecie implicat contradictionem, ergo &c.

2. Item deus & natura nihil faciunt fruſtra (vt habetur primo cœli) ſed ſi eſſent plures angeli in eadem ſpecie eſſent fruſtra ergo &c. Minor probatur, quia plurificatio indiuiduorū ſub vna ſpecie eſt propter conſeruationem ſpeciei. Sed in incorporalibus (quales ſunt angeli) ſpecies poteſt ſemper in vnico conſeruari, ergo fruſtra eſſent indiuidua plura ſub tali ſpecie.

3. IN contrariū arguitur quia de ratione ſpeciei eſt quòd prædicetur de pluribus differentibus numero actu, vel ſaltem aptitudine, cum autem angeli ſint in genere & ſpecie, ergo in eis ſunt vel eſſe poſſunt plures eiuſdem ſpeciei. Maior patet ex diffinitione ſpeciei quā ponit Porph. Et propter aliud quia ad plura ſe extendit conceptus vniuerſalis quā ſingularis. Sed hoc non eſſet niſi conceptus vniuerſalis eſſet plurium ſecundum actū, vel aptitudinem. Minor de ſe manifeſta eſt, ergo &c. 4. Item deus poteſt annihilare aliquē angelum qu. (vt aduerſa. dicit) ſolus eſt in illa ſpecie. Speciem autem illam conſtat ꝙ deus poteſt reparare creando angelū aliquē ſub ea ſicut à principio fecit. Sed non videtur neceſſario ꝙ reparando ſpeciem iterato recreet angelum nihilatum, nec forte eſt poſsibile repararet ergo creando alium angelum, ergo ſaltem ſucceſsiue poſſunt eſſe plures angeli ſub vna ſpecie. Et per eandem rationem vt videtur poſſunt eſſe plures ſimul. Cum non habeant inter ſe oppoſitionem impedientem nec ſucceſsionis neceſſarium ordinem.

5. RESPONSIO, Hic eſt vnum præintelligendum, ſcilicet quando effectus dependet ſolum ex vna cauſa tota poſsibilitas vel impoſsibilitas illius effectus dependet ex conditione & poſsibilitate cauſæ. Entitas autem angelorum, & per conſequens vnitas & pluralitas immediatè & ſolum dependet à cauſa prima. Et ideo tota poſsibilitas vnitatis & pluralitatis angelorū, in vna ſpecie arguenda eſt ex natura potentiæ diuinæ. Potentia autem diuina ſe extendit ad omne illud quod non implicat contradictionem (vt oſtenſum eſt in primo libro). Et ideo inquirendum eſt vtrum angelos plures eſſe ſub eadem ſpecie implicet cō tradictionem. 6. Et dicunt aliqui quòd ſic, per rationem, quæ tacta eſt in opponendo, ſcilicet quòd differentia ſecundum formam, eſt differentia ſecundum ſpeciem, quam alij ſic cōfirmant, licet differentia ſecundum formam, quando non accipitur ſecundum abſolutam rationem formæ, ſed ſecundum quòd hæc forma non facit differentiam ſpecificam, ſed numeralem, ſicut differunt duæ animæ, & duæ quantitates ſeparatæ: tamen differentia ſecundum abſolutam rationem formæ facit differentiam ſpecificam. Illud enim à quo differt linea ſecundum abſolutam rationem lineæ, oportet eſſe non lineam. Sed differentia formarum totaliter ſeparatarum à materia vt ſunt angeli ſolum poteſt eſſe ſecundum abſolutam rationem formæ, ergo &c. Probo minorem. Omnis forma continens ſub ſe multa, habet quandam latitudinem, quæ poteſt eſſe duplex, vel ſecundum diuerſos gradus formales, quorum vnus ſecundum ſe eſt nobilior & perfectior altero: & hæc eſt latitudo generis, ſub quo ſunt diuerſi gradus ſpecifici & formales, ſumpti ſecundum abſolutam rationem formæ. Alio modo ſumitur hæc latitudo ſecundum plurificationem numeralem in eodem gradu. Prima latitudo conuenit formis ſecundum ſuam rationem abſolutè acceptam. Sed ſecunda non poteſt hoc modo eis conuenire, faceret enim differentiam ſpecificam. Et ideo oportet ꝙ forma cui conuenit hæc latitudo includat vel importet aliquid quod ſit extra abſolutam rationē formæ, & illud eſt aliqua imperfectio & potentialitas. Sic enim plurificari videtur eſſe imperfectionis, & potentialitatis. Nam forma quæ eſt actus purus (vt prima cauſa) non poteſt plurificari. In formis autem vt iſti dicunt, non poteſt eſſe niſi duplex imperfectio, vna quantum ad gradus formales, ſecundum quòd vna eſt in gradu formali inferiori, quàm alia. Alia inquantum forma nata eſt habere rationem partis ſecundum rem, ſicut forma ſubſtantialis vel accidentalis pars eſt compoſiti, vel ſicut quantitas minor nata eſt eſſe pars quanti maioris. Et iſta potentialitas per quam forma nata eſt eſſe pars compoſiti dat animæ & cuilibet formæ ſubſtantiali & accidentali quandam latitudinem vt poſſit plurificari numero ſecundum eundem gradum. Etiam dato ꝙ non informent actu ſubiectum. & quia eſſentia angeli non eſt forma quæ ſit vel eſſe poſsit pars alicuius compoſiti, Ideo in angelis non poteſt accipi differentia, niſi ſecundum ſpecificam rationem formæ, quæ facit differre ſecundum ſpeciem. nu.1.

7. Hæc autem opinio fatetur quòd differentia ſecundū formam, & non ſecundum abſolutam rationem formæ, ſed ſecundū quòd hæc forma, facit differentiam numeralem, & non ſpecificam, & iſtud eſt concedendum, quia verum eſt. Omnis enim differentia eſt per formam ſiue per actum, per materiam enim, quæ eſt pura potentia, res non poſſunt abinuicem differre, nec ſeparatæ à materia, quum (materiam nō habeant,) nec materiales. Cuius ratio eſt, quia differre ſupponit eſſe: Et proportionabiliter differre actu ſupponit eſſe actu, per materiam autem nihil habet eſſe actu, ſed tantum per formam. (Quælibet enim res compoſita ex materia & forma per materiā quidem habet, quòd poſſit eſſe vel non eſſe, per ſolam autē formam habet quòd ſit actu) igitur nulla differentia eſt per materiam, ſed ſolum per formam in habentibus formam & materiam. In his autem quorum vnum habet materiam, & aliud eſt ſine materia, poteſt eſſe differentia penes materiam ſecundum affirmationem & negationem, quia vnum habet, & aliud non habet. Sed in habentibus materiam tenet quod dictum eſt. Concedamus ergo illud quod eſt verum in prædicta opinione. videlicet quòd differentia ſecundum abſolutam rationem formæ eſt ſpecifica: differentia autem formę à forma ſecundum quòd hæc & vna ſiue ſingularis eſt numeralis ſolum. 8. Quod autem additur, quòd in ſubſtantiis ſeparatis non poteſt eſſe differentia, niſi ſecundum abſolutam rationem formæ, negandum eſt. & quum probatur, quia latitudo formæ per quam competit ei, quòd poſsit multiplicari ſecundum numerum eſt imperfectio, & potentialitas formæ per quam poteſt eſſe realis pars alicuius totius. Dicendum quòd non eſt verum. Si enim loquamur de partialitate, ſecundum quam forma ſubſtantialis vel accidentalis eſt pars compoſiti ex materia & forma, vel ex ſubiecto & accidente. & ex ea aſsignetur cauſa plurificationis numeralis, ac per hoc negetur talis plurificatio in ſubſtantiis

ſtãtiis ſeparatis,petitur principium,& nihil probatur.Idem enim eſt dicere quòd ſola forma,quæ eſt altera pars compoſiti plurificatur numeraliter, & quòd ſubſtantia ſimplex per ſe ſubſiſtens non plurificetur numeraliter,vel vnum includitur in altero,& ideo aſſumere vnum ad aliud concludendum ſine probatione eſt petere principium. Et ſi dicatur quòd talis plurificatio venit ex imperfectione formę,verum eſt,ſed non ex illa quòd pars eſt,ſed ex alia communiore (vt poſtea dicetur). Si autem loquamur de partialitate,ſecũdum quam minor quantitas poteſt eſſe pars maioris quantitatis non poteſt ex ea reddi cauſa plurificationis numeralis. 9. Ad cuius euidentiam eſt ſciendum quòd ſi natura ſpeciei eſſet prius vna ſecundum numerum, & poſtmodũ diuideretur in plures ſecundum numerum,quemadmodum lignũ diuiditur in plura ligna quorum quodlibet eſt hoc lignum nullus dubitaret quantitatem eſſe principium huius plurificationis. Cùm ratio quanti ſit quòd diuidatur in ea quæ inſunt (vt dicitur 5.metaphyſi.) Sed nõ ſic diuiditur natura communis in indiuidua tanquam prius ſit vna ſecundum rem,ſed ſolum ſecundũ rationem,immo nec propriè diuiditur in plura indiuidua, ſed potius vnitas eius ex pluribus indiuiduis colligitur per actum intellectus,qui facit vniuerſalitatem in rebus:vnde differt hæc diuiſio ab illa in tribus. Primum eſt, quia quantum eſt vnum ſecundum rem,ſpecies autem ſolum ſecundum rationem. Secundum eſt, q̃ partes quanti diuiſi ſunt per ſe partes integrales,& non ſubiectiuę,nec recipiunt prædicationem eius quod in ipſa diuiditur,non enim partes ligni ſunt illud lignum quod in ipſas diuiditur diuiſione quantitatiua,& licet quęlibet pars ligni dicatur lignum,tũc tamen nõ eſt prædicatio totius quantitatiui de ſuis partibus, ſed totius vniuerſalis:indiuidua autem ſunt partes ſubiectiuę ſpeciei, & nullo modo integrales. Tertium in quo differunt, eſt quia in diuiſione quantitatiua ex reali vnitate præcedente conſurgit multitudo, ſed hic econtrario ex reali multitudine exiſtente vel poſsibili in indiuiduis conſurgit per actum intellectus vnitas ſpeciei.Vniuerſale enim aut nihil eſt,aut poſterius eſt illis ſingularibus,vt dicitur primo de anima. Verum eſt q̃ poſtquam formatus eſt conceptus ſpeciei,iterato diuidi poteſt in pluralitatem indiuiduorum,& ſic vnitas præcedit pluralitatem. Sed ſimpliciter prima formatio vnitatis ſpeciei conſequitur pluralitatem,ergo ex eo quòd paruæ vel minores quantitates ſunt vel eſſe poſſunt partes maioris quantitatis,bene ſequitur quòd competit quãtitati quòd poſsit diuidi in plures quantitates quæ ſunt partes eius integrales,& de quibus non prædicatur. Sed ex hoc non ſequitur quòd ſit cauſa quare ſub ſpecie multiplicentur indiuidua, quia diuiſio quantitatis in ſuas partes,& diuiſiones ſpeciei in indiuidua ſunt diuerſarum rationum,& quaſi oppoſitarum.Et quãuis partes quantitatiuæ diuiſæ ſint indiuidua quantitatis abſolutè ſumptæ,quia quælibet pars quantitatis eſt quantitas. Tamen accidit eis quoad hoc quòd fuerunt vel eſſe potuerunt partes alicuius totius integralis.Tum quia ſi eſſent duę quantitates infinitæ,quarum vna non poſſet eſſe pars alterius, nihilominus ipſę eſſent indiuidua ipſius ſpeciei.Tum quia partes alicuius totius heterogenei non propter hoc quòd ſunt partes, ſunt indiuidua vnius ſpeciei.Non enim quælibet pars equi eſt equus,ſicut quælibet pars quantitatis eſt quantitas,quia hoc eſt heterogeneum, & illud homogeneum,quanuis vtrobique ſit pars & totum, ergo ex hoc quòd aliqua forma poteſt eſſe pars integralis alterius, nõ poteſt reddi cauſa multiplicationis numeralis ſub eadem ſpecie,ſed eſt totaliter extranea applicatio. 10. Eſt autem alius modus qui tactus eſt in præcedente quæſtione, ſcilicet quòd quã
nu.12.& titas eſt cauſa plurificationis indiuiduorum ſub ſpecie in materi-
13. alibus,non quòd diuiſio ſpeciei in indiuidua ſit diuiſio quãnti vnius ſecundum rem,in plura. Sed quia materia quæ eſt alia pars indiuidui in materialibus non poſſet plures formas recipere, niſi mediante quantitate, non ſecundum medium in eſſe ſubiectum formæ,ſed ſecundum medium in tranſmutari,vel fieri vt expoſi-
prçced.q. tum fuit. 11. Sed iſtud non valet,primo quia per eandem rationem quantitas eſſet principiũ plurificationis ſecundum ſpeciem, quia ſicut duæ formæ eiuſdem rationis non recipiuntur in materia,niſi per quantitatẽ diuiſam, ita nec plures formę diuerſa rũ rationũ poſſunt recipi ſimul,niſi in materia eodem modo diuiſa. Sed propter hoc non ponitur quòd quantitas ſit cauſa pluralitatis ſecundum ſpeciem,ergo nec propter hoc eſt ponendum q̃ ſit cauſa pluralitatis ſecundum numerum. 12. Item licet materia non poſsit recipere plures formas,niſi mediante quãtitate ſecundum medium,in tranſmutari ſecundũ curſum naturæ. Alio tamen modo poteſt.Nã in prima rerum productione diuerſæ formæ eiuſdem ſpeciei & etiam diuerſarum, fuerunt productæ in diuerſis partibus materiæ,abſque quantitate media in fieri vel in eſſe. 13. Item ſi concederetur quicquid iſti dicunt,nihil eſt ad propoſitum. Si enim forma quæ recipitur in materia non poteſt plurificari ſecundum numerum, niſi mediante quantitate, nunquid propter hoc poteſt concludi quòd ſubſtantiæ ſeparatæ à materia non poſſunt plurificari ſecundum numerum,quia non habent quantitatem?non videtur,immo contrarium, quia quantitas nihil facit ſecundum eos ad plurificationem formarum etiam ſecundum numerum, niſi quia tales formæ requirunt plures partes materiæ,in quibus recipiantur. quæ pluralitas partium materiæ eſt per quantitatem ſecundum medium in fieri, ergo ad vnitatem vel pluralitatem formarum, quæ non recipiuntur in materia, nihil penitus facit quantitas.

14. Dicendum eſt ergo quòd non repugnat naturæ angelicæ plurificari ſecundum numerum in eadem ſpecie, quod patet ratione & auctoritate,& eſt talis ratio,omnis natura quæ producitur ab agente actione iterabili poteſt plurificari ſecundum numerum. Sed omnis creata natura eſt huiuſmodi (etiam ſubſtantiæ ſeparatæ)igitur &c.Maior patet,quia ſicut agens vna actione producit vnum, ita agẽs pluribus actionibus producit plura,quia ſicut actio eſt iterabilis, ſic & terminus actionis. Minor probatur,quia omnis actio quæ poteſt voluntariè interrumpi manente virtute actiua,quæ eſt principium actionis poteſt iterari maximè ſi tota actio & productum per actionem dependeant ex ſola virtute producentis. In his enim tota potentialitas, vnitas, & pluralitas actionis & producti eſt ex virtute producentis. Et hæc eſt cauſa quare non poteſt eſſe in diuinis, niſi vnus filius, quia actio qua producitur,nec poteſt interrumpi,nec iterari. Sed actio qua deus producit quaſcunque creaturas, maximè autem ſubſtantias ſeparatas voluntariè poteſt interrumpi in eis,etiam tota actio & productum dependent ex ſola virtute producentis, ergo talis actio poteſt iterari,& hæc fuit minor.ſequitur ergo concluſio, ſcilicet quòd omnis creatura, & maximè ſubſtantiæ ſeparatæ poſſunt plurificari ſecundum numerum. 15. Ad idem eſt auctoritas beati Auguſtini.3.de lib.arb.vbi loquitur de peccato angelorum ſuppoſito quòd omnes peccaſſent,dicit ſic, nec bonitas eius,id eſt,dei,quaſi aliquo tædio, nec omnipotentia difficultate deficeret in creando alios,quos in eis ſedibus collocaret,id eſt,in eiſdem gradibus gratiæ.Et per conſequens naturæ, quum angeli receperunt gratuita ſecundum naturalia,quas aliis peccando deſeruiſſent.vnde negare quòd deus non poſsit facere plures angelos ſub vna ſpecie derogat diuinæ potentiæ, quum ex parte rei producibilis non ſit euidens contradictio, nec etiam probabilis, & propter hoc illa opinio condemnata eſt Pariſius pluribus vicibus,& de eius condemnatione ſunt tres articuli,videlicet octogeſimuſprimus,in quo dicitur ſic, quòd quia intelligentiæ non habent materiam deus non poſſet plures eiuſdem ſpeciei facere (ſupple). Error eſt,idem habetur articulo nonageſimoſexto, vbi dicitur ſic, quòd deus non poteſt multiplicare indiuidua ſub vna ſpecie ſine materia error eſt. & ſimiliter articulo centeſimo nonageſimo primo dicitur ſic, quòd formæ non recipiant diuiſionem, niſi ſecundum materiam eſt error, niſi intelligatur de formis eductis de potentia materiæ.Argumenta pro iſta parte concedenda ſunt

16. AD PRIMVM argumentum in oppoſitum, quum dicitur quòd omnis differentia ſecundum formam eſt differentia ſecundum ſpeciem,dicendum quòd eſt falſum,quia omnis differentia eſt ſecundum formam, ſicut declaratum fuit prius. Sed differentia ſecundum abſolutam rationem formæ eſt ſpecifica: differentia autem formæ à forma, non ſecundum abſolutam rationem formæ, ſed ſecundum quòd hæc forma eſt numeralis, & hæc differentia poteſt eſſe in omni natura creata,ſicut oſtenſum eſt. Sola enim natura diuina, quæ nec eſt de ſe plures, nec eſt ab alio plurificabilis,quia non habet cauſam effectiuam eſt de ſe, & ex ſe vna numero,nec poteſt ſecundum numerum plurificari.vnde qui poſuerunt quòd angeli ſeu ſubſtantiæ ſeparatæ non ſunt à deo ſicut à cauſa efficiente,ſed ſolum ſicut à cauſa finali (prout aliqui imponunt Ariſtoteli) dixerunt quòd omnes ſubſtantiæ ſeparatæ differunt ſecundum ſpeciem, nec poſſunt plurificari ſub eadem ſpecie,quemadmodum nec natura diuina,Sed ex quo veritas fidei habet, & etiam veritas prophetiæ, quòd omnes ſubſtantiæ ſeparatæ ſunt à deo,ſicut à cauſa efficiente neceſſe eſt q̃ poſſunt plurificari ſecũdum numerum ſub eadem ſpecie,quia dependent à deo, ſicut à cauſa efficiente eas actione voluntaria & iterabili.& hæc eſt imperfectio propter quam conuenit eis quòd poſſunt plurificari, & non ſolum illa imperfectio per quam forma poteſt eſſe pars alterius (vt alij dicebãt) .17. Ad ſecundũ dicendum quòd licet conſeruatio ſpeciei ſit quędam cauſa propter quam plurificantur indiuidua ſub ſpecie, non tamen eſt tota cauſa,quia tunc non multiplicarentur vltra quàm neceſſe eſſet ſpeciem conſeruari, quod non eſt verum: plurificatur ergo propter multas alias vtilitates, quas deus præordinauit prouenire ex eis, tam in corporalibus,q̃ in incorporalibus.Et ideo nõ ſunt fruſtra.

Quæſtio quarta.

Vtrum angeli ſint in aliquo magno numero.

Thom.1.q.50.ar.3.

Poſtea

POſtea quæritur. Vtrum angeli ſint in aliquo magno numero, videtur quòd non, quia ſicut eſt in corporalibus, ita in ſpiritualibus (vt videtur) Sed in corporalibus nobiliſsima corpora (vt cęleſtia) ſunt in minori numero quã alia, ergo ſimiliter angeli qui ſunt inter creaturas ſpirituales nobiliores ſũt in minori numero quã animæ rationales. 2. Item res procedunt à deo, ſicut numeri ab vnitate aliquo modo. Sed in numeris accedentibus ad vnitatem minor eſt pluralitas, ergo in rebus maximè accedẽtibus ad cauſam primã quę eſt maxime vna, debet eſſe minor pluralitas, talis eſt natura angelica, ergo &c.

3. IN contrarium eſt quod dicit Dionyſius. 4. capi. de angelica Hierar. quòd numerus intelligentiarum excedit omnem numerum ſubſtantiarum materialium. Et Danielis. capit. 7. milia milium miniſtrabant ei, & decies milies centena milia aſsiſtebant ei.

4. RESPONSIO. Intelligendum eſt quòd ſicut vnum dicitur dupliciter ſic & numerus qui non eſt aliud quàm multitudo ex vnitatibus aggregata. Vnum autem dicitur dupliciter. Primo modo pro vno quod conuertitur cum ente: & pro vno quod reperitur in ſola quantitate. Similiter eſt quidam numerus qui conſtituitur ex vnitatibus quæ conſequuntur ens generaliter, & alius qui conſtituitur ex vnitatibus quantitatis quarum pluralitas eſt ex diuiſione continui. Primus numerus reperitur in quocunque inuenitur natura entis p lurificata, & ideo reperitur in angelis. Secundus reperitur ſolum in habentibus quantitatem mobilem quales non ſunt angeli. Suppoſito hoc primo remouendus eſt error aliquorum circa materiam iſtam. Deinde determinanda eſt veritas quæſtionis.

5. QVANTVM ad primum ſciendum quòd Ariſtote. & eius commentator. 11. metaphyſicę. poſuerunt numerum angelorum iuxta numerum orbium, vel motuum celeſtium, & ideo cum ſecundum vnam opinionem ſint. 47. orbes vel motus orbium vel. 55. ſecundum aliam, dixerunt tot eſſe angelos & non plures, ratio huius opinionis fuit hæc, Intelligentia ſemper videtur eſſe in optima diſpoſitione (cum ſit ſuprema natura creata in vniuerſo) ſed optima eius diſpoſitio videtur eſſe in mouendo, quia per hoc aſsimilatur maximè cauſę primæ. Per motum enim eſt cauſa rerum ſicut & cauſa prima, ergo omnis intelligentia ſemper cauſat aliquem motum propter quod numerus & diſtinctio earum ſumitur ſecundum numerum & diſtinctionẽ motuum. 6. Hæc autẽ opinio habet falſum fundamentum .ſ. q̃ optima diſpoſitio intelligentię ſit in mouendo, hoc enim non eſt verum, quia quanto aliqua intelligentia plus recedit à cauſa prima tanto minus eſt perfecta. Et quanto plus accedit tãto eſt perfectior natura & operatione. Sed videmus quòd intelligentia maxime recedens à cauſa prima (vt anima rationalis) maximè vnitur corpori (ſcilicet in ratione motoris & formę) ſuperior autem & perfectior vt angelus minus vnitur, quia non in ratione formę ſed motoris. Solum ergo illa quæ eſt ſuprema minus vnietur (ſcilicet nec in ratione motoris, nec in ratione formæ) ergo non eſt ex optima & perfectiſsima diſpoſitione intelligentiæ quòd ſemper moueat. Et quod ſubditur quòd intelligentia in mouendo maxime deo aſsimilatur falſum eſt, quia potior eſt aſsimilatio quæ eſt intelligendo, & amando quàm illa quæ eſt in mouendo. Perfectior eſt enim aſsimilatio quæ eſt ſecundũ potiorem perfectionẽ. Sed intelligere & amare ſunt perfectiores operationes in deo q̃ mouere: in intelligẽdo enim ſeipſum & amando conſiſtit eius beatitudo, & nõ in mouendo, ergo &c. 7. Quicquid autẽ ſit de veritate quæſtionis duplex eſt modus dicendi. Primus eſt q̃ plures ſunt angeli ſpecie differentes q̃ ſint ſpecies rerum materialium, quod declarant ſic. Ordo naturæ videtur exigere q̃ illa quæ ſunt nobiliora excedant quantitate vel numero ignobiliora, vnde videmus q̃ corpora cęleſtia in tantum excedunt hæc inferiora, vt hæc non habeant notabilem quantitatem ad illa. Sicut autẽ corpora celeſtia digniora ſunt ceteris corporibus, ita ſubſtantiæ intellectuales digniores ſunt omnibus corporibus. Excedunt igitur corporales ſubſtantias nõ in quãtitate (cũ illa non habeãt,) ſed in numero. Sũt igitur plures ſpecies angelorũ quàm rerum materialium. 8. Sed iſtud non valet. perfectiora enim nõ excedũt alia naturaliter niſi perfectione. Perfectio autẽ non eſt in numero, (Alioquin plures eſſent perſonæ diuinę q̃ creatę). Sed in quantitate non molis ſolũ ſed virtutis magis. hic autẽ exceſſus virtutis in ſubſtantiis ſeparatis poteſt (quari in eis reſpectu inferiorũ abſque maiori numero, immo in vnica ſubſtantia ſeparata, ergo propter perfectionẽ ſubſtantiarũ ſeparatarũ non oportet eas ponere in numero excedente ſubſtantias corporales. Sed ſicut corpora cęleſtia excedunt inferiora non numero ſed magnitudine molis, ſic ſufficit quòd ſubſtantiæ ſeparatæ excedant ſubſtantias corporales non numero, ſed magnitudine virtutis.

9. Alij autem declarant eandem concluſionem aliter, & dicunt quòd debemus imaginari totum ordinem rerum in vniuerſo, ſicut vnam lineam inter duo puncta (ſcilicet inter deum & materiam primam) intra quæ continentur omnia quæ ſunt vel eſſe poſſunt, & omnia habent per ſe ordinem inter hæc duo extrema, ſicut ſpecies numerorum inter ſe, imaginemur autem hanc lineam diuidi in pũcto, qui eſt anima rationalis, à qua ſit vna linea, aſcendendo ab ipſa ad deum per naturas ſubſtantiarum intellectualium. Item ab ipſa vſque ad materiam primam conſtituitur alia linea, deſcendendo ab anima vſque ad materiam per naturas rerum corporalium, nunc eſt ita, quòd vbi in linea eſt maior diſtantia inter duo puncta, ibi ſunt plures partes lineæ, partes dico eiuſdem quantitatis, vbi eſt minor diſtantia, ibi ſunt pauciores partes. Sed inter animam intellectiuam & deum eſt maior diſtantia, quàm inter animam & materiam, quare inter deum & animam ſunt plures partes vniuerſi quàm inter animam & materiam primam. Sed inter deum & animam ſunt ſpecies angelorum, inter ipſam verò & materiã primã ſunt ſpecies ſubſtantiarũ corporalium, ergo plures ſunt ſpecies angelorum, quàm ſubſtantiarum corporalium, & hoc eſt quod dicit Dionyſ. quòd cæleſtes mentes incomparabiliter excedunt rerum mundanarum coartatam multitudinem, id eſt, multitudinem ſecundum ſpeciem, quæ dicitur coartata, vel quia in vna ſpecie plura indiuidua. q. coartantur, & ſunt vnum, quemadmodum dicit Porphi. quod participatione ſpeciei plures homines ſunt vnus homo, vel quia ſpecies rerum materialiũ ſunt inter duo extrema finita, & ita ſunt quaſi coartata inter illa. Species autẽ angelorũ non ſic, ſed ſunt inter deum & animam, inter quæ non eſt artata diſtantia, ſed infinita.

10. Hæc ratio autem nihil concludit, niſi ſupponatur quòd omnes gradus quib⁹ deus poteſt imitari à creatura ſpirituali ſunt actu producti, quod poni non poteſt ſi ſunt infiniti gradus imitabilitatis, ſicut & illa linea imaginatur infinita. Talia autem infinita ponere in actu eſt impoſsibile (vt probatum eſt libr. 1. diſtinct. 43.) Si verò dicatur quòd non ſunt infiniti gradus imitabilitatis, ſed finiti, tunc eſt omnino incertum an plures ſunt gradus imitabilitatis in deo reſpectu creaturarum ſpiritualium, quàm reſpectu corporalium, an pauciores, quia non arguuntur eſſe plures, niſi propter maiorem diſtantiam inter animam & deum, quàm ſit inter animam & materiam primam. Et illa nullo modo probatur maior, niſi quia infinita, propter quod non ſequitur quòd ſint plures gradus, niſi ponantur infiniti. q. 2.

11. Quicquid ſit tamẽ de hoc, ſi ſolum ponãtur ſpecies angelorum plures quàm rerum materialium, & non ponantur plures angeli in eadem ſpecie, non oportet dicere quòd angeli ſint in numero multum exceſsiuo, quia non ſunt ſpecies rerum in tam exceſsiuo numero, ſicut de angelis dicitur Danielis ſeptimo (vt dictum eſt in argumento) & in Iob. 25. Nunquid eſt numerus militum eius? & propter hoc fortè ſunt omnes eiuſdem ſpeciei, vel ſaltem plures ex eis. Non enim videtur omnino congrua ciuilitas differentium ſecundum ſpeciem. Pluralitas autem talis, quæ eſt differentium ſecundum numerum totaliter eſt ex beneplacito producẽtis, qui tot produxit, quot producere voluit, cuius voluntatem ſcriptura nobis exprimit in locis præallegatis. num. 3.

12. AD PRIMVM argumentum in oppoſitum dicendum quòd nihil prohibet minorem eſſe numerum angelorum, q̃ animarum quæ fuerunt, quæ ſunt, & erunt: Creantur enim quotidie, nec illæ quæ prius creatæ fuerunt, deſinunt eſſe corruptis corporibus. Omnes enim angeli ſimul creati fuerunt. Quod autem maior numerus angelorum ponitur, quàm corporum cæleſtium cauſa eſt, quia corpora cæleſtia ſolum habent ordinem ad inferiora ſecundum eſſe naturæ, & in ratione actiui, & ideo tot ſunt, & non plura, quot ſufficiunt ad agendum. Sed angeli præter ordinem quem habent ad corpora cæleſtia in mouendo ea (quod pertinet ad curſum naturæ) habent etiam ordinem alium quoad eſſe gratiæ. Sunt enim quidam ex eis in miniſterium miſſi propter eos qui hæreditatem capiunt ſalutis, vt dicitur Hebr. 1. & ſecundum Hieronymum vnaquæque anima à ſui exordio habet angelum ad ſui cuſtodiam deputatum.

13. Ad ſecundum dicendum quòd in rebus maximè accedentibus ad cauſam primam debet eſſe minor pluralitas quantum ad partes quæ veniunt in compoſitionem rei, ſicut in binario qui maximè accedit ad vnitatem ſunt pauciores vnitates quàm in quoquam alio numero. Sed nihil prohibet quin in eis ſit maior pluralitas ſecundum ſpeciem, vel ſecundum indiuidua eiuſdem ſpeciei, ſunt enim plures binarij. quàm nouenarij. Et ſimiliter poſſunt eſſe plures angeli eiuſdem ſpeciei, vel diuerſarum, quàm ſint ſpecies vel indiuidua aliarum rerum, ſunt tamen tot & non plures, quot deus producere voluit ſecundum ordinem ſuæ ſapientiæ.

Quæſtio

Quæſtio quinta.

Vtrum potentia cognitiua angeli ſit illud idem quod eſt ſua eſſentia.

Thom.1.q.54.ar.4.

CIrca cognitionem naturalem angelorum quæruntur quatuor. Primum eſt, vtrum potentia cognitiua ſit id quod ſua eſſentia. Secundum eſt, vtrum angeli cognoſcãt res per ſuam eſſentiam, vel ſpecies. Tertium eſt, vtrum cognoſcant ſingularia. Quartum, vtrũ intellectus angeli ſit ſemper in actu. Ad primum ſic proceditur & arguitur quòd virtus ſeu potentia intellectiua angeli differat realiter ab eius eſſentia, quia ſecundum diuerſitatem actuum eſt diuerſitas potentiarum. Sed eſſe eſt actus eſſentiæ, & intelligere eſt actus potentiæ intellectiuæ. In angelo autem intelligere non eſt ſuum eſſe, ergo nec intellectiua potentia eſt ſua eſſentia. 2. Item Dionyſius. 11. cap. Hierarchiæ angelicę, dicit quòd angeli diuiduntur in ſubſtantiam, virtutem, & operationem, ergo in eis aliud eſt ſubſtantia, aliud eſt virtus, & aliud operatio.

3. IN contrarium arguitur, quia mens & intellectus nominant potentiam intellectiuam, ſed Dionyſ. & Damaſ. in pluribus locis nominant angelos intellectus & mentes, ergo angelus eſt ſua potentia intellectiua.

4. RESPONSIO, Nos pauca nouimus de angelis, & eorum cognitione. Et illa pauca debemus coniecturare ex conditione animæ noſtræ, quæ eſt de numero ſubſtantiarum intellectualium, quanuis in illo ordine infima. Et ſecundum hæc de quæſtione propoſita videtur eſſe dicendum quòd potentia intellectiua angeli ſit realiter idem quod ſua eſſentia, quod poteſt perſuaderi ſic, quòd enim potentiæ cognitiuæ animæ noſtræ differant ab eſſentia potiſsimè conuincitur ex duobus (vt patet ex dictis in primo libro) vnum eſt, quòd aliquæ potentiæ animæ ſunt ad actus totaliter diuerſos, & ſeparatos nullum ordinem inter ſe habẽtes, vt ſunt audire, videre, & huiuſmodi: propter quod oportet eos reducere in proxima principia realiter diuerſa, & non in vnum ſolum vt eſt eſſentia. Aliud eſt, quia eſſentia animæ eſt actus corporis, aliquæ autem potentiæ eius non ſunt actus corporis vt intellectus & voluntas: propter quæ oportet eſſentiam animæ à prædictis potentiis differre realiter. Neutrum tamen iſtorum eſt in angelis, quia in eis non eſt niſi vnica cognitio (videlicet intellectiua) quæ poteſt reduci ad vnicũ principium. Eſſentia etiam angeli non eſt actus corporis, ſed eſt ſeparata ab omni corpore, ſicut & intellectus, propter quod ex nulla parte poteſt conuinci, quòd potẽtia intellectiua angeli differat realiter ab eius eſſentia. fruſtra autem ponuntur plura, vbi vnum ſufficit, ideo &c.

d.3.q.2.ſe cũdæ ptis

5. AD PRIMVM argumentum dicendum eſt per interemptionem minoris, quia quanuis intelligere ſit actus potentiæ actiuæ intellectiuæ angeli realiter ab ipſa differens, quando intelligit alia à ſe, tamen eſſe non eſt actus eſſentiæ realiter ab ipſa differens, immo ſunt realiter vnum & idem vtroque accepto ſecundum potentiam, vel ſecundum actum, ſicut oſtenſum fuit in primo libro, diſtinctione octaua. 6. Ad ſecundum dicendum, quòd in angelis eſt ſubſtantia, virtus & operatio, ſecundum Dionyſ. ſed non dicit quòd omnia hæc differant realiter, nec oportet de ſubſtantia & virtute.

Quæſtio ſexta.

Vtrum angeli cognoſcant res per ſuam eſſentiam, vel per ſpecies.

Thom.1.q.55.ar.1.&2.

AD ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quòd angeli intelligant per ſpecies, & non per ſuam eſſentiam, quia cognitio angeli ſe extendit ad omnia quæ ſunt, ſed eſſentia angeli quum ſit limitata ad certum genus & ad certam ſpeciem non poteſt omnes res repræſentare, ergo angelus nõ intelligit per eſſentiam ſuam. 2. Item ſi angelus intelligeret per ſuam eſſentiam, ſequeretur quòd ſemper & actu cognoſceret omnia, videlicet ſe, & alia. conſequens eſt falſum, ergo & antecedens. Probatio conſequentiæ, quia ſi eſſentia angeli eſſet ei ratio repræſentans alia, quũ angelus ſemper & actu & perfectè ſuam eſſentiam cognoſcat, ſequeretur quòd ſemper, & actu cognoſceret omnia alia quæ per ſuam eſſentiam repræſentarentur ei, & ſic patet conſequentia. 3. Item decima poſitione de cauſis dicitur, quòd omnis intelligentia plena eſt formis, ſed illas formas vocamus ſpecies, ergo angeli intelligunt per ſpecies, non ergo per ſuam eſſentiam. 4. Item Dionyſius dicit quòd angeli illuminantur rationibus rerum, ergo cognoſcunt res per rationes earum, & non per ſuam eſſentiam.

5. IN contrarium arguitur, quia non minoris perfectionis eſt intelligere, quàm intelligibilia repræſentare, ſed eſſentia angeli quanuis ſit finita, poteſt omnia intelligibilia intelligere, ergo poteſt ea repræſentare, non obſtãte quòd ipſa ſit finita, ſed propter aliud non negatur quòd angelus non intelligat alia per ſuam eſſentiam, ergo &c.

6. RESPONSIO, Hæc præpoſitio (per) poteſt denotare vel principium intellectiuum, ſicut dicimus quòd homo intelligit per intellectum, vel illud quod eſt ſubiecti repræſentatiuum, ſicut dicimus quòd homo intelligit cauſam per effectum. primum tenet ſe ex parte intelligentis, & ſecundum ex parte intelligibilis. Primo modo quæſtio ſoluta eſt in præcedente articulo, vbi oſtenſum eſt ꝙ intellectus angeli eſt ſua ſubſtãtia, & ſic angelus intelligit quicquid intelligit per ſuã ſubſtantiã tanquam per principiũ intellectiuũ & ideo quæſtio ſolũ eſt dubia ſecundo modo, videlicet vtrum angelus intelligat omnia per ſuam eſſentiẽ, tã quã per repræſentatiuum. 7. Circa quod eſt aduertendum ꝙ angelus cognoſcit ſe & alia à ſe. Sed cognoſcendo ſe, ſeu ſuam eſſentiam non indiget alio repræſentatiuo, ſed immediatè cognoſcit ſe per ſe, ſeu per ſuam eſſentiam. Cuius ratio eſt, quia per hoc fit intelligere in nobis, & in quibuſcunque aliis, ꝙ intelligibile eſt præſens intellectui, nihil autem eſt adeo præſens intellectui angelico, ſicut ſua eſſentia, ergo angelus intelligit ſe per ſuam eſſentiam. 8. Et ſi dicatur quòd eodem modo concludit ratio de intellectu noſtro quòd intelligat ſe per ſuam eſſentiam, quia eſt ſibiipſi præſens. Dicendum quòd non, quia obiectũ primo proportionatum noſtro intellectui eſt aliquid prius ſenſatum, quia intellectus noſter eſt cum ſenſu, propter quod intellectus noſter (licet ſit ſibi præſens) non tamen in ratione primi intelligibilis ab eo, quia non eſt aliquid quod cadere poſsit ſub ſenſu. Sed intellectus angelicus, qui à ſenſu non dependet, ſtatim apprehendit omne intelligibile ſibi præſens. Eſſentia autem angeli ſecundum ſe eſt intelligibilis, ideo &c. Et in hoc conſentiũt tam theologi, quàm philoſophi. 9. De aliis autem ab angelo qualiter intelligantur per ipſum. Eſt aduertendum quod ſi opinio Auicennæ eſſet vera videlicet quod prima cauſa creauit intelligentiam ſibi proximam & immediatam, & hæc aliam, & ſic vſque ad infimam quæ creauit cælum, & mediante cælo omnia inferiora ſic poſſet dici quod quilibet angelus cognoſcit omnia per ſuam eſſentiam, ſicut & cauſa prima, quia ſicut cauſa prima ratione ſuæ cauſalitatis repreſentat ſufficienter omnia (vt dictum fuit libro primo), Sic quælibet intelligentia repræſentat ſufficienter omnia quæ ſub ipſa eſſent, quia eſſet cauſa eorum, & omnia quia eſſent ſupra ipſam quæ eſſet cauſata ab eis, & hanc viam tenet author de cauſis, qui dicit octaua propoſitione ꝙ omnis intelligentia ſcit id quod eſt ſub ſe, & illud quod eſt ſupra ſe: veruntamen ſcit illud quod eſt ſub ſe, quoniam eſt cauſa eius. Et ſcit quod eſt ſupra ſe, quia acquirit bonitates ab eo. d.35.q.1.

9. Sed quia hæc opinio non eſt conſona veritati, nec fidei: idcirco quæſtio maiorem habet dubitationem. De qua quidam alij dicũt quod angelus intelligit alia à ſe per ſpecies, non quidẽ à rebus acceptas, ſed concreatas, ſeu à deo influxas, quæ repreſentant intellectui angelico alias res tam ſpirituales quàm corporales, & rationes iſtorum tactæ ſunt in arguendo ad quæſtionem. Iſtæ autem ſpecies originaliter introductæ videntur eſſe propter ſenſum viſus, & ſenſibilia illius ſenſus. Color enim videtur facere ſpeciem ſuam in medio, & in organo ſicut ſenſibiliter apparet in refractione, quæ eſt in ſpeculo. niſi enim iſtud fuiſſet forſitan nunquam fuiſſet facta mentio de ſpeciebus requiſitis ad cognitionem. Sed quia quidam credunt quod ſpecies coloris in oculo repræſentat viſui colorem, cuius eſt ſpecies, ideo ponunt tam in intellectu noſtro quàm, angelico quaſdam ſpecies ad repræſentandum res, vt cognoſcantur tam à nobis quàm ab angelis.

10. Hoc autem non reputo verum eſſe, nec in ſenſu, nec in intellectu noſtro, nec in angelico. Et quod non ſit ponere ſpeciẽ in ſenſu, puta in viſu ad repræſentandum viſui colorem vt videatur, patet ſic, omne illud per quod tanquam per repræſentatiuũ potentia cognitiua fertur in alterum eſt primo cognitũ. Sed ſpecies coloris in oculo non eſt primo cognita, ſeu viſa ab ipſo, immo nullo modo eſt viſa ab ꝙ, ergo per ipſam tanquam per repræſentatiuum, viſus, non fertur in aliquid aliud. Probatio maioris, quia quicquid ſe habet obiectiuè ad potentiam cognitiuam, vt eſt cognitiua, eſt ab ea cognoſcibile ſeu cognitum. Sed omne quod repræſentat aliquid potentię cognitiuæ ſe habet ad eam obiectiuè (Supplet enim vicem rei quam repræſentat, quæ ſi ſecundum ſe præſens eſſet, haberet ſe obiectiuè ad potentiam cognitiuã)

cognitiuam,ergo omne tale eſt cognoſcibile vel cognitum. Et cũ ducat in cognitionem alterius eſt prius eo cognitũ tempore, vel natura. Et hæc fuit maior. minor de ſe manifeſta eſt. Species enim coloris exiſtens in oculo nullo modo videtur,nec videri poteſt ab ipſo ſicut quilibet experitur, ergo &c. 11. Item talis ſpecies ſi duceret in cognitionem alterius hoc faceret ratione ſimilitudinis. Vnde communiter vocatur ſimilitudo rei,& ſic haberet rationem imaginis, imago autem ducẽs in cognitionem illius cuius eſt imago eſt primo cognita quod non poteſt dici de tali ſpecie,ergo &c. Et ſine dubio de ſe videtur abſurdum quòd potentia cognitiua ducatur in cognitionem alicuius per tale repræſentatiuum,quod eſt ſibi totaliter incognitum. Contrarium enim veriſimum eſt,videlicet quòd per notum ducitur in cognitionem ignoti. Et ſic patet quòd nulla ſpecies eſt in oculo ad repræſentãdum viſui colorem vt videatur, quanuis enim color imprimat in medio, & in oculo ſuam ſpeciem propter ſimilem diſpoſitionem diaphaneitatis quæ eſt in eis,illa tamen nihil facit ad viſionem,neque viſui repræſentat colorem vt videatur.

12. Quod autem in intellectu noſtro non ſit ponere ſpeciem talem patet per eandem rationem,quia oporteret quòd eſſet ab intellectu primo cognita cuius oppoſitum experimur.Item ſi in intellectu eſſet talis ſpecies, aut eſſet reſpectu primi cogniti ſolum: aut reſpectu omnium, non reſpectu omnium,quia ſpecies in intellectu noſtro ſiqua ſit,poteſt abſtrahi à fantaſmatibus. Sed fantaſmata non ſunt omniũ,ſed ſolum rerũ ſenſibilium, & quantum ad accidentia ſecundum quæ ſolum ſunt ſenſibilia, ergo reſpectu aliorum nulla eſt in intellectu noſtro ſpecies. Item cognitio rei per ſpeciem ſecundum ponentes ſpeciem non eſt diſcurſiua,ſed multa cognoſcuntur à nobis per diſcurſum,talia ergo non cognoſcuntur per ſpeciem. 13. Si autem dicatur quòd ſpecies requiratur in intellectu reſpectu primi cogniti. Contra, quia in potentiis ordinatis obiectum præſentatur poſteriori potentiæ per actum prioris(ſicut appetitui repræſentatur ſuum obiectum,videlicet bonum per cognitionem præuiã. Per hoc enim ſolum præſentatur appetitui bonum quia eſt cognitum. Sed ſenſus & intellectus in nobis ſunt potentię ordinatę, ergo per ſolum actum prioris potentiæ(videlicet ſenſus)præſentatur ſufficienter intellectui ſuum obiectum,neque oportet ponere aliquã ſpeciem Item intellectus cũ ſit virtus refluxiua cognoſcit ſe & ea quę ſunt in eo per certitudine,& quaſi experimentaliter.Vnde experimur nos intelligere & habere in nobis principiũ quo intelligimus. Si ergo in intellectu noſtro eſſet aliqua talis ſpecies, videtur quòd poſsimus per certitudinem cognoſcere eam eſſe in nobis. Sicut cognoſcimus per certitudinem alia quæ ſunt in intellectu noſtro tam actus quàm habitus,quod nõ eſt verum. Non videtur ergo ꝙ in intellectu noſtro ſit aliqua ſpecies ad repræſentandum ſibi ſuũ obiectum,nec in ſenſu vt prius probatum eſt, ergo &c.

14. Eſt tamen aduertendum quòd licet in nulla potentia ſenſitiua,vel intellectiua ſit ſpecies ad repræſentandum ei ſuum obiectum. Tamen in ſpiritibus corporeis nõ ſentiẽtibus remanent quandoque ſpecies,ſeu impreſsiones ſenſibiles abeuntibus ſenſibilibus quæ dum nobis dormientibus, vel vigilantibus obiiciuntur organis interiorum ſenſuum apprænduntur, & ſi in eis ſiſtat cognitio, decipimur exiſtimantes rerum imagines eſſe veras res exteriores. Si vero cognitio non ſiſtat in eis, Sed apprænduntur vt imagines aliarum rerum non decipimur, ſed ſunt nobis principium memorandi. 15. In ipſis autem organis ſenſuũ interiorum ſi fiant ſpecies vel huiuſmodi impreſsiones nullo modo percipiuntur ab eis, nec aliæ res per ipſas,quia non ſe habent ad potentias cognitiuas obiectiue,ſicut impreſsio quam aliquis videt in oculo alieno non percipitur ab oculo in quo eſt, nec mediante ipſa percipit ille oculus rem cuius eſt ſpecies.

17. De intellectu autem angelico de quo principaliter quæritur idem dicendum eſt,videlicet quòd in ipſo non ſunt aliquæ ſpecies per quas repræſentantur ei res quas cognoſcit.Quod patet ſic,ſpecies repreſentans rem aliquam & res cuius eſt ſpecies ſunt eiuſdem rationis ſpecificę licet differant in modo eſſendi. Sed nulla ſpecies exiſtens in intellectu angeli cum ſit accidens poteſt eſſe eiuſdem rationis ſpecificæ cum ſubſtantiis rerum tam ſpiritualium quàm corporalium quas angelus intelligit ergo ſaltem angelus non intelligit per ſpecies ſubſtantias ſpirituales vel corporales. Minor de ſe patet quia ſubſtantia & accidens non poſſunt eſſe eiuſdem rationis ſpecificæ cũ differant genere.

18. Sed maior probatur in ſenſibilibus quæ ſunt nobis notiora & ex quibus introductę ſunt ſpecies vt dictum eſt. Et primo ſic, ſicut ſe habet lux in corpore luminoſo ad lumen cauſatum in medio, ſic videtur ſe habere color in corpore terminato ad ſpeciem cauſatam in medio, quia ſicut proprium ſubiectum lucis ſecundum ſuum perfectum eſſe, eſt corpus denſum (vnde & ſtella lucens dicitur eſſe denſior pars ſuæ ſphęræ ſecundo cæli). Sic proprium ſubiectum coloris, qui in ſe continet aliquid de natura lucis ſecundum ſuum perfectum eſſe, eſt perſpicuum terminatum per opacum, ſubiectum autem vtriuſque ſecundum eſſe imperfectum eſt perſpicuum non denſum nec determinatum.propter quod ſicut ſe habet lux ad lumẽ, ſic color ad ſpeciem.Sed lux in corpore denſo &lumen in medio ſunt eiuſdem rationis ſpecificæ, licet differant in modo eſſendi, ſecundum rationem perfecti & imperfecti, propter diuerſitatem ſubiecti recipientis,ergo ſimiliter color in corpore terminato & ſpecies eius in medio ſunt eiuſdem rationis ſpecificæ,licet differant ſecundum perfectum & imperfectum propter diuerſitatem ſubiectorum recipientium. 19. Secundo probatur eadem maior ſic.actio omnium aliorum ſenſibilium in medio & organo eſt vniuoca,calor enim diſtans ad hoc vt ſentiatur,oportet quòd calefaciat medium vſque ad organum, & ipſummet organum vt experimur, & idem eſt de ſapore, & de quocunque alio ſẽſibili, ergo à ſimili videtur ꝙ actio coloris in mediũ & organũ ſit vniuoca,ꝙ nõ eſſet niſi color, & ſua ſpecies eſſent vniº rationis.Tertio quia ſpecies non ducit in cognitionem alterius(vt videtur) niſi ratione ſimilitudinis, vnde & ſimilitudo dicitur per quandam expreſsionem.Similitudo autem non eſt differentium, ſecundum ſpeciem:ergo ſpecies quæ eſt medium quo res cognoſcitur, & dicitur ſimilitudo rei non differt ſecundum ſpeciem à re quã immediatè repręſentat.Et ſic probata eſt ſufficienter maior. 20. Sequitur ergo concluſio principalis, ſcilicet, quòd angelus non intelligit ſubſtantias rerũ ſpiritualium vel corporalium per aliquam ſpeciem,& per eandem rationem non intelligit accidentia rerum corporalium per ſpeciem,quia in angelo, qui eſt ſubſtantia meręe ſpiritualis, non poteſt eſſe aliquod accidens eiuſdem rationis cum accidentibus corporalibus. Contra rationes autem prius poſitas ſunt aliquæ inſtantiæ quæ ponentur in quarto libro,& ibidem ſoluentur. 21. Per quid ergo intelligit angelus alia à ſe Dicendum ꝙ non per aliud repræſentatiuum, quàm per ipſammet præſentiam rerum in ſe vel in ſuis cauſis vel vtroque modo. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt ꝙ quanuis in nobis ſit duplex cognitio(ſcilicet ſenſitiua & intellectiua) tamen in angelo eſt ſola intellectiua, per quam perfectius & efficacius cognoſcit quicquid cognoſcimus nos per ſenſum & intellectum quàm cognoſcamus nos:Sicut ergo ſenſibilia ſecundum ſe præſentia ſenſui cognoſcuntur per ſenſum, puta omnia colorata,& omnia lucentia, quæ ſecundum ſe præſentialiter obiiciuntur viſui ſtatim videntur,quia vnum eſt viſiuum, & aliud viſibile,propter quod eis approximatis ſtatim ſequitur viſio à quocunque ſit effectiuè. Et ſimiliter eſt de aliis ſenſibus. Sic tam res ſpirituales vt alij angeli quàm corporales vt cælum & aſtra,& huiuſmodi,quæ ſecundum ſe ſunt præſentes intellectui alicuius angeli propter ordinem & gradum, quem angelus habet inter partes vniuerſi ſtatim intuitiuè cognoſcuntur ab angelo abſque alio repræſentatiuo.Et in hoc cognitio angelica continet modum & perfectionem noſtræ cognitionis ſenſitiuæ, & plus, quia non ſe extendit ſolum ad accidentia (vt ſenſus) ſed etiam ad quidditates ſubſtantiarum. Sicut etiam præſentato intellectui noſtro aliquo obiecto per actum ſenſitiuæ partis ſit intellectio à quocunque illa ſit effectiuè, & ex illo cognito intellectus noſter alia intelligit propter habitudinem cauſæ ad effectum, vel econtrario, & ſic de aliis habitudinibus, ſic angelus ex his quæ intuitiuè cognoſcit per ipſarum rerum actualem præſentiam, cognoſcit alia propter habitudinem quam habent ad prima cognita,ſiue illa habitudo ſit cauſæ ad effectum ſiue alia, & in hoc aſsimilãtur noſtræ cognitioni intellectiuæ. Sed eam excedit in hoc quòd intellectus noſter cognoſcit vnum per aliud diſcurrendo de noto ad ignotum. Intellectus verò angelicus, licet cognoſcat vnum per aliud,non tamen diſcurrendo de noto ad ignotum.Sed ſtatim & ſimul tempore vtrunque cognoſcit(licet vnum per aliud.

d.49.q.2.

22. Ad primum argumentum dicendum quòd eſſentia angeli non repræſentat ei omnes alias res ab angelo cognoſcibiles, ſed hoc non eſt propter limitationem angeli ad certum genus,& ad certam ſpeciem,ſicut bene probat argumentum factum in oppoſitum.Sed hoc eſt quòd ipſa non eſt cauſa aliorum ſub ſe,quẽadmodum eſſentia diuina eſt cauſa omnium ſicut prius declaratum fuit libro primo,diſtinct.35. 23. Ad ſecundum dicendum quòd concludit æqualiter quòd angelus non cognoſcit alia à ſe per ſpecies, ſicut concludit quòd non cognoſcat per eſſentiam ſuam,& vtrunque conceſſum eſt.Quòd autem ita ſit patet, quia ſi ſint ſpecies in angelo, per quas repræſententur ei res intelligibiles, quum illæ ſpecies ſint ſemper ei præſentes, videtur quòd ſemper intelligat omnes res, quarum habet ſpecies, ſicut ſi repræſentarentur ei per ſuam eſſentiam. Nec valet ſi dicatur ꝙ angelus poteſt vti vna ſpecie, & non altera, & quandoque nulla quum ſit ſubſtantia volens & libera, quia idem poſſet dici de eſſentia ſua,ꝙ non vteretur ea ad repræſentandum res,niſi quàdo vellet,quorum neutrum eſt verum, quia licet in poteſtate hominis vel angeli ſit quãdoq; applicare,vel non applicare ea, quibus applicatis neceſſario ſequitur actio(verbi gratia)In poteſtate ho

quæſt.1.

minis

minis vel angeli,eſt applicare ignem ſtupæ, tamen non eſt in poteſtate eorum, quin facta applicatione ſequatur actio. ſic quum ad præſentiam illius quod ſufficienter repræſentat obiectum potentiæ cognitiuæ ſequatur neceſſario cognitio, non eſt in poteſtate angeli quòd non cognoſcat illud quod ei repræſentatur,ſicut non eſt in poteſtate hominis, quòd repræſentato obiecto in fantaſmate intellectus non intelligat. Et ideo ſiue res intelligibiles repræſententur angelo per ſubſtantiam ſuam, vel per ſpecies idem ſequitur:nos tamen dicimus,quòd per neutrum eorum eis repræſentantur. 24. Ad tertium dicendum quòd nũ quam fuit intentio authoris de cauſis,quòd in angelo vel in intelligentia ſint ſpecies,de quibus alij loquuntur, ſed quum ipſe fuerit platonicus poſuit tales formas eſſe in intelligẽtiis quales ideas
c.d.36.q.3 poſuit Plato, quas etiam quandoque vocauit formas. Plato autẽ ſecundum veritatem vocauit ideas cognitiones rerum, vel res vt cognitas, & non aliquas formas intellectui inhærentes, vel per ſe ſubſiſtentes,ſicut fabuloſe impoſuit ei Ariſtoteles: & tales formas, hoc eſt rerum cognitiones dicit author de cauſis eſſe in intelligentiis. 25. Per idem patet ad quartum,quia ſecundum Dionyſium angeli illuminantur rationibus rerum & cognitionibus earum,quia ipſa cognitio eſt earum illuminatio.

26. ARGVMENTVM in oppoſitum bene probat q̃ eſſentia angeli per hoc quod eſt limitata ad genus,& ad ſpeciem non impeditur quin poſsit alias res repræſentare, quia quum inter res diuerſorum generum ſit certa habitudo vna poteſt per aliam repræſentari. vnde & accidentia magnam partem conferũt ad cognoſcendum quod quid eſt(vt dicitur primo de anima)veruntamen quòd angelus cognoſcit perfectè & diſtinctè omnes res naturales,ſpirituales,& corporales ad talem diſtinctã & perfectam repræſentationem non ſufficit eſſentia angeli, quia non continet alias res diſtinctè,nec formaliter, nec virtualiter quum non ſit eorum cauſa,ſicut eſſentia diuina eſt cauſa omnium.

Quæſtio ſeptima.

Vtrum angelus cognoſcat ſingularia.

Thom.1.q.57.ar.2.

AD tertium ſic proceditur. Et arguitur quòd angelus non cognoſcat ſingularia, quia infinitum ſecundum quòd infinitum ſit ignotum (vt dicitur tertio phyſicorum) ſed ſingularia ſecundum q̃ ſingularia ſunt infinita ſaltem ſucceſsiuè, ergo ſunt angelis ignota. 2. Item angelus alia à ſe per eorum præſentiam cognoſcit(vt dictum fuit prius in præcedente queſtione)ſed aliqua ſingularia ſaltem futura non poſſunt eſſe præſentia angelo,ergo non ſunt ab eo cognita.

3. Ad idem eſt quod communiter allegatur ex dicto Boetij, quòd ſingulare eſt dum ſentitur, vniuerſale dum intelligitur, ſed in angelo non eſt cognitio ſenſitiua, ergo non cognoſcit ſingularia.

4. IN contrarium eſt, quia cognitio angelica perfectior eſt quàm noſtra,ſed nos cognoſcimus ſingularia,ergo inconueniens eſt dicere quòd angeli non cognoſcant ea. 5. Item operationes ſunt ſingularium, & circa ſingularia,ſed angeli habẽt circa nos operationes & actiones cuſtodiæ & adminiſtrationis ſecundum illud Pſalm. Angelis ſuis deus mandauit de te &c. Et ad Hebræos.1.cap. Omnes ſunt adminiſtratorij ſpiritus,& in miniſterium miſsi: & hoc non faciunt,niſi mediante cognitione,ergo cognoſcunt ſingularia.

6. RESPONSIO, Duo ſunt quæ videntur facere difficultatem circa quæſtionem iſtam. Primum eſt, quia videtur ali-
Th.1.q.85 ar.1. ad.1. & ar.3. quibus quòd primum cognitum ab intellectu ſit vniuerſale,quod ſe habet per indifferentiam ad plura ſingularia,propter quod duũ eſt qualiter cognito vniuerſali cognoſcatur determinatè hoc ſingulare vel illud.Secundum eſt,quia ſingularium quædam ſunt neceſſaria,& quædam contingentia,& quædã præſentia,& quædam futura,& futurorum quædam dependent ex cauſis purè naturalibus, quædam verò dependent ex libero arbitrio,in toto vel in parte: de quorum omnium cognitione non videtur q̃ poſsit eadem ratio aſsignari.

7. AD tollendum ergo hæc duo dubia, aduertendum eſt quantum ad primum,q̃ primum cognitum ab intellectu non eſt vniuerſale,ſed ſingulare. Quod patet primo,quia primum obiectum,& omnis per ſe conditio obiecti præcedit actum potentiæ. Potentia enim per ſuum actum non facit ſuum obiectum,ſed ſupponit, ſicut viſus quoad actum videndi præſupponit colorem. Sed vniuerſale vel conditio vniuerſalis non præcedit actum intelligendi, immo fit per actum intelligendi, eo modo quo poteſt ſibi competere fieri,eſſe enim vniuerſale non eſt aliud quàm eſſe intellectum abſque conditionibus ſingularitatis & indiuiduationis,ita quòd eſſe vniuerſale eſt ſola denominatio obiecti ab actu ſic intelligendi, ſicut dictum fuit prius libro primo, diſtinctione quæſt.5.
3.ergo vniuerſale non eſt primum obiectum intellectus,nec vniuerſalitas eſt eius conditio per ſe, &ita primum intellectum non eſt vniuerſale. 8. Si dicatur quòd eſſe vniuerſale non eſt eſſe ſic intellectum, immo præcedit omnem intellectionem, quia ſecundum commentatorem, intellectus agens facit vniuerſalitatem in rebus, & eius actio præcedit intellectionem, ſaltem ordine naturæ. Non valet, quia vt viſum fuit libro primo fictitiũ d.3.q.5. eſt intellectum agentem ponere, & friuolum eſt dicere quòd vniuerſalitas fiat in rebus,quia vniuerſalitas non poteſt eſſe in rebus,ſed ſolum ſingularitas. Et ſi intellectus agens eſſet aliquid, & aliquid ageret, illud ſemper eſſet vnum numero, & ſingulare, & non vniuerſale. 9. Et ſi dicatur quòd intellectus agens non facit vniuerſale, niſi quia cum fantaſmate cauſat ſpeciem in Th.1.q.85 ar.1.ad.4. intellectu,quæ repræſentat rẽ in vniuerſali: Non valet,quia probatum eſt ſupra,quòd nulla ſpecies eſt in intellectu, quæ repræ- vide Cai. ſentat ei ſuum obiectum. 10. Item omne reale repræſentatiuum, quod repræſentat naturaliter aliud, repræſentat ipſum ſecundum conditionem eius realem. Sed talis ſpecies ſi eſſet & aliquid repræſentaret, repræſentaret ipſum naturaliter, ergo repræſentaret ipſum,quantum ad eius conditionem realem. Sed eſſe vniuerſale non eſt conditio realis,ſed rationis, ergo talis ſpecies non repræſentaret vniuerſale. 11. Item in potentiis ordinatis, vbi terminatur actus prioris potentiæ, ibi incipit actus poſterioris,ſed ſenſus & intellectus in nobis ſunt potentiæ ordinatæ: ergo vbi terminatur actio ſenſus tanquam prioris potentiæ, ibi incipit actio intellectus. Sed actus ſenſus terminatur ad ſingulare,ergo à ſingulari incipit actus intellectus.

12. Item vniuerſale eſt vnum per abſtractionem à multis,& de multis, de quibus dicitur, & in hac abſtractione ſingularia, à quibus fit abſtractio,habeat rationem quaſi termini à quo, & vniuerſale rationẽ termini ad quem.Sed terminus à quo,præcedit terminũ ad quẽ, ergo intellectus abſtrahẽs prius intelligit ſingularia,quàm vniuerſale. Et ad hanc intentionem dicit Ariſtoteles primo de anima, quòd animal vniuerſale,aut nihil eſt,aut poſterius eſt ſuis ſingularibus. 13. Item ſi intellectus noſter non intelligeret p. ima intellectione ſingulare hoc eſſet, aut quia non repreſentaretur ei,aut quia nõ poſſet,aut quia non vellet.Primum non poteſt dici,quia prima repræſentatio quæ fit intellectui noſtro fit per fantaſma quod eſt repræſentatiuum rei ſingularis, & ſine ea intellectus nihil poteſt de nouo intelligere. Nec ſecundum, quia conſtat quòd potentia intellectus noſtri ſe extendit ad cognitionem ſingularium, alioquin de eis non diſputaremus,nec aliquid faceremus per liberum arbitrium. Cùm factiones ſint ſingularium,& circa ſingularia.Nec tertiũ,quia velle ſequitur cognitionem. Si ergo intellectus vellet non intelligere ſingularia, vel nollet intelligere ea, ſequeretur quòd præcognoſceret ea,& ſic ſequeretur oppoſitum poſiti Relinquitur ergo q̃ intellectus noſter prima intellectione intelligit ſingulare.

14. Item patet ſpecialiter ſecundum alios qui ponunt quòd intellectus per ſe mouetur ab obiecto, quia illud per ſe & primo intelligit quod per ſe & primo mouet intellectum ad intelligendum: Mouet enim cauſando cognitionem ſui prius & principalius quàm alterius: Sed ſingulare primo & per ſe mouet, & non vniuerſale.Quia actiones ſunt ſingularium,& non vniuerſalium, ergo ſingulare primo & per ſe intelligitur, quod concedendum eſt quicquid ſenſerit,vel dixerit Ariſtoteles per verba obſcura & inuoluta,quæ ponit. 3. de anima. 15. Item quicquid eſſet de intellectu noſtro, tamen de intellectu angelico oporteret dicere quòd directè & per ſe intelligat ſingularia, quia vnica Tho.1.q. cognitio angeli, quæ eſt intellectiua, efficacior eſt quàm noſtra 86.ar.1. duplex cognitio,ſenſitiua videlicet & intellectiua,vt dictum fuit prius.Sed conſtat q̃ nos primo & directè, cognoſcimus ſingula- q.præced. ria per cognitionem ſenſitiuam, quæ eſt prima omniũ cognitionum noſtræ intellectiuæ, ergo cognitio intellectiua angeli quatenus comprehendit perfectionem noſtræ cognitionis ſenſitiuæ eſt per ſe & directè ſingularium. Et confirmatur, quia illud quod magis habet de entitate magis eſt cognoſcibile, ſed ſingularia plus habent de entitate, quàm vniuerſalia, ergo magis ſunt cognoſcibilia. Sed ex parte virtutis cognitiuæ ipſius angeli non poteſt eſſe defectus,quum ipſa ſit perfecta, ergo angelus cognoſcit prius & perfectius ſingulare quàm vniuerſale: & ſic excluſum eſt primum dubium.

16. QVANTVM ad ſecundum eſt ſciendum quòd ſingularia ſe habent in duplici differentia, quædam enim dependent, quantum ad ſuum eſſe & fieri ſolum ex cauſis naturalibus, quædam autem dependent vel quantum ad eſſe,vel quantum ad fieri ex liber. arbitr. Singularia autem quæ dependent ſolum ex cauſis naturalibus ſi ſint præſentia cognoſcuntur infallibiliter ab angelo, nec eſt alia cauſa quærenda, niſi quia ſunt ei præſentia.

Sicut

Sicut non eſt quærenda cauſa quare viſus percipit colorem ſibi preſentem,& auditus ſonum.Si verò ſint præterita vel futura contingentia vel neceſſaria adhuc cognoſcuntur infallibiliter ab angelo per hoc quòd talia ſunt præſentia cognitioni angelicæ,non quidem in ſe ſed in ſuis cauſis naturalibus,& angelus perfectè cognoſcit totum ordinem cauſarum naturalium vniuerſi, quod patet ſic,ſicut à cauſa neceſſaria infallibiliter ſequitur effectus, & in ea cognoſcitur quid ſit,& an ſit,ſic à cauſa contingente ei impedibili ſi non ſit impedita infallibiliter ſequitur effectus & in ea cognoſcitur quid ſit & an ſit.Cum igitur angelus cognoſcat perfectè omnes cauſas naturales neceſſarias & contingentes ſeu impedibiles,& omnem cauſarum habitudinem ac per hoc ſciat quæ cauſa aliam impediet vel non impediet,manifeſtum eſt quòd per hoc cognoſcit omnes effectus purè naturales neceſſarios & contingentes quid ſint,& an ſint,ſiue ſint præteriti ſiue præſentes vel futuri.Iſtud autem plenius deductum fuit li.1.diſt. 38. quo ad cognitionem diuinam,& idem eſt de cognitione angelica quantum tangit ad propoſitum. 17. De ſingularibus autem quę vel quantum ad eſſe vel quantum ad fieri dependent à liber. arb. eſt maior difficultas circa quam ſunt duo conſideranda. Vnũ eſt quòd talium ſingularium quædam ſunt futura,quædam præterita quædam præſentia.Aliud eſt quòd liber.arbitriũ reperitur in deo & in agelis & in nobis.Futura autem quæ ex ſolo lib. arb.diuino dependent non poſsunt ab angelis cognoſci quid ſint vel an ſint niſi per reuelationem,de his enim ſunt illuminationes vt patebit inferius, vnde miniſteria gratiæ (ſicut incarnationem Chriſti & ſimilia)non cognouerunt angeli à principio niſi quibus reuelatũ eſt,& qui de hoc illuminati fuerunt.Et cauſa eſt quia rationes talium nullo modo exiſtebant in cauſis naturalibus, ſed ſolum in mente diuina quæ ſibi ſoli pleniſsimè nota eſt, futura autem quæ dependent ex lib.ar.angeli poteſt angelus cognoſcere ſicut & vnuſquiſque ſuam affectionem cognoſcit & ea quæ per affectionem ſeu voluntatem vult producere:quæ autẽ dependent ex lib. arb. alterius angeli vel noſtro non poteſt angelus per certitudinem cognoſcere nec in ſe cum nondũ ſint.nec in cauſis ſuis,hoc eſt in affectione alterius angeli vel noſtra antequam iſtæ affectiones ſint in angelo vel in nobis per eandem rationem.

18. Sed poſtquam in affectione alicuius angeli vel in noſtra eſt actualiter velle facere aliquid in futuro : Alius angelus poteſt hoc præcognoſcere inquantum poteſt cognoſcere noſtram affectionem vel alterius angeli , qualiter autem & quantum poſsit vnus angelus cognoſcere affectionem alterius angeli vel noſtram dicemus inferius. 19. Quæ autem ſunt iam præterita vel præſentia per lib.ar.diuinum facta & ſunt ſupernaturalia(vt incarnatio) non puto quòd poſsint cognoſci ab angelo quid ſint vel an ſint niſi per reuelationem . Et eſt eadem ratio quæ prius, quia rationes talium nullo modo ſunt in cauſis naturalibus, vnde nec Chriſtus agnitus eſt à demonibus niſi per reuelationem vel per aliquam coniecturam ex miraculis & operibus eius ſumptam, quanuis enim cognoſcerent humanitatem chriſti,tamen quod ei eſſet vnita diuinitas neſciuerunt per certitudinem . Quæ autem non ſunt ſupernaturalia ſed infra naturam(vt opera noſtra vel angelica) cognoſcũtur ab angelo per certitudinẽ ex eorum actuali præſentia. Cum enim talia ſint à nobis cognoſcibilia per ſenſum & intellectum, multo fortius poſſunt cognoſci per angelum cuius cognitio vnica exiſtens perfectior eſt omni cognitione noſtra tam ſenſitiua quàm intellectiua. 20. Ex his patet qualiter ſit intelligendum verbũ yſidori quod ponitur infra diſt. 7.ſcilicet quòd demones(& idem eſt de omnibus angelis)vigent triplici acumine ſcientiæ,ſubtilitate naturæ,experientia temporum,reuelatione ſupernorũ ſpirituum.ſubtilitate quidem & enim naturæ cognoſcunt effectus in ſuis cauſis & cauſas in effectibus. Experientia vero temporum cognoſcunt effectus præſentes qui in ſuis cauſis nullam prẽhabent determinationem vt ſunt effectus noſtri lib. arbitr . Per reuelationem autem cognoſcunt effectus ſupernaturales.

21. AD primum argumentum dicendum quòd quodlibet ſingulare eſt ſecundum ſe finitum quanuis ſucceſsio ſingularium poſsit producere in infinitum accipiendo vnum poſt aliud, & ideo quodlibet ſingulare poteſt eſſe notum angelo.Et omnia ſingularia ſimul ſumpta quia illa ſunt finita. Sed ipſa ſucceſsio ſingularium vt potens producere in infinitum non eſt nota angelo niſi ſicut infinitum ſucceſsiuè poteſt ei vel nobis eſſe notum , videlicet , quid illud quod eſt acceptum eſt vere cognitum, quia illud eſt finitum & determinatum, ſed illud quod reſtat accipiendum eſt indeterminatum,quia quodcunque dato adhuc poſsibile eſt dari aliud,& ideo indeterminate cognoſcitur & ſolum in generali ſcilicet quod poſsibile eſt plus accipi. Et quia ſecundum hoc attenditur infinitas ideo infinitum ſecundum quod infinitũ dicitur ignotum. 22. Ad ſecundum dicendum quòd ſingularia futura quanuis non ſint ſecundum ſe præſentia angelo, ſunt tamen ei preſentia ratione cauſarum ſuarum naturalium in quibus præexiſtunt,& ſic poſſunt ab angelo præcognoſci.

23. AD tertium dicendum quòd intentio Boetij non fuit, quòd intellectus non poſsit cognoſcere ſingularia , ſicut & ſenſus ,ſed quòd vniuerſale non cognoſcitur , niſi per ſolum intellectum.

Quæſtio octaua.

Vtrum intellectus angelicus ſit quandoque in potentia.

Thom.1.q.58.ar.1.

AD quartum ſic proceditur.Et videtur quòd intellectus angelicus ſit quandoque in potentia , quia contingit ſcire multa, intelligere vero vnum ſolum.2. Topicor. igitur angelus non ſimul omnia intelligit , ergo intelligẽdo vnumquodque eſt ſimul in potentia ad intelligendum alia.

2. Item intellectus qui non eſt quandoque in potentia , ſed ſemper in actu eſt actus purus,ſed nullus actus eſt talis, niſi diuinus,quare &c.

3. CONTRA, in omni natura intellectiua,quæ quandoque eſt in potentia quandoque in actu eſt inuenire intellectũ agẽtem & poſsibilem, ſed in angelo non diſtinguimus hos duos intellectus, quare &c.

4. RESPONSIO, Hæc quæſtio, & illa qua quæritur.An angelus ſimul omnia intelligat,quę ſubſunt ſuæ naturali cognitioni videntur mutuo ſe includere , & quaſi vna quæſtio eſſe.Et ideo notãdum ſoluendo vtranque quæſtionem,quòd cũ potentia dicatur in habitudine ad actum, & actus ſit duplex,ſcilicet primus & ſecundus : eſt etiam duplex potentia, ſcilicet ad actum primum,& ad actum ſecundum. actus primus vt quidam dicũt,eſt forma intelligibilis vel ſpecies.Actus ſecundus eſt conſiderare.Ad actum primum intellectus angeli nunquam eſt in potentia,quia illum gradum tenent angeli in ſpiritualibus ſubſtantiis,quem tenent corpora cæleſtia in corporalibus Corpora autem cæleſtia non ſunt in potentia ad formam, quæ non ſit completa per actum , ergo nec potentia intellectiua angeli eſt , quæ non ſit totaliter completa per formas intelligibiles.Ad actum autem ſecundum, qui eſt conſiderare,eſt in eis potentia ſeparata ab actu,non enim ſemper actu cogitant omnia,quorum ſpecies habent. Sed poteſt angelus, quum ſit ſubſtantia volens & libera, vti vna ſpecie,& non altera , ad intelligendum vnum, & non aliud.

5. Hęc autem opinio ponit quòd angelus intelligat per ſpecies,quod prius improbatum eſt. Et adhuc improbari poteſt communi ratione,quæ talis eſt. ſicut corpus non poteſt ſimul figurari diuerſis figuris,ſic vt videtur,nec intellectus noſter vel angelicus poteſt ſimul informari diuerſis ſpeciebus . Nec valet ſi quis dicat ꝙ nõ ſunt ibi ĩ actu ſimpliciter, nec ſimpliciter ĩ impotẽtia ſed medio modo.ſ.in habitu quomodo nihil prohibet plures ſpecies eſſe in eodem , quia quantum ad actum informandi omnes ſpecies ſunt ſimpliciter in actu ſiue intellectus conſideret actu ſiue non. 6. Dicendum eſt ergo quòd angelus ſicut dictum eſt intelligit ſe & alia à ſe.Reſpectu autem ſui ſemper eſt in actu ſecundo,quia vnũquodque per hoc intelligitur quia præſens eſt intellectui,angelus autẽ ſemper ſibi ipſi præſens eſt,quare &c. Et idem eſt de omnibus incorruptibilibus quia ſemper ſunt ei potentia. Reſpectu autem futurorum quæ dependent ex ſolis cauſis naturalibus angelus ſemper eſt in actu ſecundo , quia etſi talia non ſint præſentia naturæ angelicę ſecundum eſſe propriè exiſtente,tamen ei præſentia ſunt ſecundum eſſe quod habent in cauſis ſuis . quæ autem dependent ex libero arbitrio noſtro vel angeli,dum futura ſunt,non ſunt actu cognita ab angelo niſi fortè per aliquam coniecturam.Dum autem ſunt actu,cognoſcuntur ab angelo:quæ autem ſunt ſupernaturalia, & ex ſola voluntate dei dependent, nec futura , nec præſentia cognoſcuntur ab angelo,niſi per reuelationem,& horum omnium redditæ rationes ſunt in præced.quæſt. 7. Emergit autem hic vna dubitatio: ſicut enim vnitas motus requirit vnitatem termini, ſic vnitas operationis requirit vnitatem obiecti , ergo non videtur poſsibile ꝙ angelus vno actu & ſimul intelligere plura poſsit quod eſt contra ea quæ dicta ſunt.Et dicendũ ꝙ cum intelligere fiat in nobis per hoc ꝙ intelligibile ſit præſens intellectui , & ſimiliter in angelo,quam præſentiam iam facit non ſitus,ſed ordo ſicut dictum fuit prius,omnia illa habent rationem vnius intelligibilis,& vno actu intelligi poſſunt ab angelo, quæ ſub vno ordine ei præſentari poſſunt . Omnia autem quæ cognoſcit angelus naturaliter ea ſub vno ordine, & in ordine ad vnũ præſentantur eidem , videlicet in ordine ad eſſentiam ſuam , quæ talem gradum tenet in entibus , ꝙ alia tam ſuperiora quàm inferiora ſunt in ei præſentia , vel in ſe , vel in cauſis ſuis : Et ideo poſſunt ſimul, & vnico

q.3.

Tho.1.q. 57.ar.3.

d.8.q.5.

Vide Cai. 1.q.85.ar. 4.

Confer hæc cũ iis quæ dixit in primo, d.37.q.1.

& vnico actu ab angelo cognoſci.

8. PER hoc patet ergo ad primū. ſunt enim vnum intelligibile, quæ ſub vno ordine continentur, & quę habent ordinem ad vnum, qualia ſunt omnia naturaliter intellecta ab angelo.

9. Ad ſecundum dicendum quòd nullus intellectus niſi diuinus eſt, quin ſit quandoque in potentia ad intelligendum aliqua (ea ſcilicet) quæ dependent ex libero arbitrio, & quæ ſciuntur per reuelationem.

Diſtinctio IIII.

Sententia huius diſtinctionis quartæ, in generali & ſpeciali.

POſt hoc videndum eſt, &c. Superius oſtendit magiſter, quales creati ſunt angeli quantum ad dona gratuita. Hic oſtendit quales creati ſunt quātum ad dona perfecta. Et diuiditur in tres partes. Primo mouet quæſtionem ſecundo ſoluit. tertio recapitulat determinata. ſecunda incipit ibi, Ad hoc autem q̄. tertia, quales fuerunt angeli. Secunda iſtarum diuiditur in duas, ſecundum duas quæſtiones quas ſoluit. ſecunda ibi, dicitur nanq; perfectum. Prima principalis diuiditur in tres. Primo ſoluit quæſtionem quantum ad malos. ſecundo quantum ad beatos opponendo & veritatem determinando. Tertio concludit quantum ad vtroſque. ſecunda, boni verò qui perſtiterunt. tertia, Ex prædictis conſequitur. Hæc eſt diuiſio in generali.

2. IN SPECIALI ſic procedit magiſter: Et proponit primo quærendo an angeli ſint creati beati an miſeri, perfecti an imperfecti. Deinde reſpondet ad primum, dicens quòd angeli non fuerunt creati mali vel miſeri, quia non ſtatim peccauerunt. Miſeria autem peccatum conſequitur, & qui peccauerunt, & qui ceciderunt, non fuerunt creati beati, quia certitudinem euentus ſui non habuerunt. Poſtea reſpondet quantum ad bonos opponens per Auguſtinum, quòd boni ſuum ſtatum prę ſciuerunt, mali verò non. Sed magiſter dicit quòd Auguſtinus loquitur inquirendo, non aſſerendo. Ante peccatum enim nulla fuit diſcretio malorum angelorum à bonis, & ideo vtrique erant ſui ſtatus incerti. Poſtea reſpondet quòd illi qui corruerunt, nunquam boni fuerunt, niſi perfectione naturali. Illi vero qui perſtiterunt aut beati fuerunt in ſpe, quia aliquo modo beatitudinem præſciuerunt, aut incerti ſui euentus, & tūc nec aliter quàm alij erant beati, & hoc probabilius videtur. Deinde reſpondet ad ſecundam quæſtionem, dicens quòd triplex eſt perfectio, quædam ſecundū tempus, quædam ſecundum naturam, quædam vniuerſaliter. Primam habuerunt in creatione. ſecundam in confirmatione. tertiā vero ſolius dei eſt. ideo quoad aliquid fuerunt perfecti, quoad aliquid imperfecti: vltimo recapitulādo cōcludit ea quæ dicta ſunt.

Quæſtio Prima.

Vtrum angeli fuerunt creati beati, an miſeri.

Thom. 1. q. 62. ar. 2.

IN hac diſtinctione agitur de ſtatu in quo fuerunt creati angeli, circa quam quærunt̄r tria. Primum eſt, vtrum creati fuerint beati an miſeri. Et videtur quòd fuerunt creati beati, quia eſſentia beatitudinis in dei viſione conſiſtit, Ioannis. 17. Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te, &c. Sed angeli in principio ſuę creationis viderunt deum, alioquin non habuiſſent cognitionem matutinam, quæ eſt cognitio rerum in verbo, cuius contrarium ponit Auguſtinus ſuper Geneſ. ad literam, igitur &c. 2. Item cognoſcere deum per eſſentiam & abſque vllo medio, eſt ſolū beatorum, ſed angeli ex ſolis naturalibus cognoſcunt deum abſque vllo medio, quia abſque ſpecie vel quocunque alio, vt deductum quæſt. 6. fuit in præced. diſtinct. quare &c.

3. CONTRA, Angeli non potuerunt creari miſeri (vt infra probabitur) ergo nec beati.

4. RESPONSIO, Beatitudo tam hominis quàm angeli conſiſtit in operatione intellectus & voluntatis circa ſupremum obiectum, ſcilicet deum. Et hoc tam ſecundum theologos, quàm ſecundum philoſophos. Hæc autem eſt duplex: vna ad quā poſſunt ex naturalibus attingere. Alia quam non ſequuntur, niſi ex dono ſuperioris naturæ. Si loquamur de prima, dicendum q̄ in ea vel cum ea creati ſunt angeli. Cuius ratio eſt, quia vt ſæpe dictum eſt, per hoc fit intellectus in actu ſecūdo, quòd fit ei præſens intelligibile, ſed intellectui angelico ſemper eſt præſens ſupremum intelligibile, quod eſt deus, quare &c. Aſſumptum probatur, quia præſentiam intelligibilis intellectui angelico facit ordo vnius ad alterum (vt deductum fuit) ſemper autem extat ordo dei ad alterum, & econtrario quandiu angelus eſt, quare &c.

5. Si autem loquamur de ſecunda beatitudine, illa conſiſtit in duobus, ſcilicet in adeptione omnis boni, per manifeſtam fruitionem (ſicut dictum fuit Moyſi, oſtendam tibi omne bonum) & in carentia omnis mali. Quantum ad primum, non fuerunt angeli creati in beatitudine, quia quicunque ſic beatus eſt, habet quicquid vult, ſicut dicit Auguſtinus. Sicut enim eſt ſic beato prę ſens diuina eſſentia, in qua eſt omnis ratio veri quantum ad cognitionem, ſic ipſa eadem (in qua eſt omnis ratio boni) eſt ei præſens quoad dilectionem. Sed conſtat quòd angeli in principio ſuæ creationis non habuerunt quicquid voluerunt, aliquid enim appetit angelus qui non factus eſt malus, quod tunc non habuit, quare &c. 7. Quantum ad carentiam omnis mali culpæ & pœnæ creati ſunt in beatitudine. Et de carentia mali culpę oſtendetur inferius. De carentia autem mali pœnæ patet, quia omnis pœna vel eſt per ſubſtractionem alicuius perfectionis debitæ vel habitæ, quoad pœnam damni, vel per immiſsionem alicuius diſpoſitionis contrariæ quoad pœnam ſenſus. Angelis autem in ſua creatione nihil ſubſtractum eſt quod ab eis eſſet habitum, quia antequam crearentur nihil habere poterant, nec aliquid quod eis eſſet debitum, quia ſi ponerentur angeli in ſolis naturalibus creati, adhuc nihil eſt eis ſubſtractum quod eſſet eis debitum, quia naturæ nihil debetur præter naturalia. Si vero ponātur in gratia creati, multo melius habemus propoſitum, quia eis conueniens eſt additum, & nihil debitum ſubſtractum.

8. Item nec in eis fuit malum pœnæ per immiſsionem alicuius diſpoſitionis contrariæ, quia ſublimioris naturæ eſt natura angelica quàm cælum, ſed cælum non eſt ſecundum naturam ſuſceptiuam peregrinæ impreſsionis (vt dicitur. 1. metheororum) ergo multo minus natura angelica. Loquor ſecūdum naturam, quia fortè aliud eſt ſecundum diuinam iuſtitiam, vbi ponunt aliqui in dæmonibus & animabus damnatorum quòd patiantur non ſolum per detentionem, ſed per immiſsionem, &c. de quo inquiretur.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quod angeli in principio ſuę creationis deum non viderunt viſione beata: Et quod opponitur de cognitione matutina, quæ eſt rerum in verbo. Notandum quod hæc nomina, matutinum & veſpertinū, inuenta ſunt ab Auguſtino ſuper Geneſim, ad literam, qui quum poſuiſſet quòd opera ſex dierum ſimul facta fuiſſent (iuxta illud Eccleſiaſt. 18. Qui viuit in æternum creauit omnia ſimul) neceſſariè habuit exponere quomodo intelligantur illi ſex dies, in quibus ſecundum literam videtur quòd res per quandam ſucceſsionem fuerunt creatæ, vbi exponit ſex dies per cognitionem angelicam ſex rerum generibus præſentatam. Et ſicut in vſitato die eſt mane & veſperę, ſic ponit ipſe circa cognitionem angeli, mane & veſpere, ideſt, cognitionem matutinam & veſpertinā. Nō vocat autem veſpertinam cognitionē, cognitionē rerum in proprio genere, & matutinam cognitionem earum in verbo gloriosam, vt exponunt quidam, iuxta quam expoſitionem procedit argumentum, quia ſi cognitio angelorum matutina eſſet glorioſa, omnes pro certo fuiſſent beati, quum omnibus indita fuerit cognitio rerum ſex diebus productarum, etiam antequam producerentur ordine naturæ, in quorum quolibet die diſtinguitur mane & veſpere. ſed vocatur cognitio veſpertina, vt ibi expreſſe dicit cognitio quam habēt angelus de ſe, aut de alia re, quod ſit aliud à creatore. Quum autem hanc cognitionem refert ad laudem creatoris, qui lux eſt, vt vlterius rei fiendæ cognitionem accipiat, dicitur matutina, mane enim creſcit procedendo verſus lucem. Et hæc matutina cognitio non arguit angelos fuiſſe beatos.

10. Ad ſecundum dicendum quòd licet angelus non ſit cauſa rerum quæ ſub ipſo ſunt, propter quod ex cognitione ſuæ eſſentiæ non poteſt eas cognoſcere, ſicut cognoſcitur effectus per cauſam, ſed ſolum modo in præcedentibus expoſito, tamen angelus creatus eſt à deo, & ſic per cognitionem eſſentiæ ſuæ tāquam per effectum cognoſcit deum, & hæc cognitio eſt naturalis, nec extendit ſe ad perfectionem cognitionis beatæ, per quam cognoſcitur deus ſine medio cognito, & quātum ad diſtinctionem perſonarum, quæ non poteſt per aliquam cauſalitatem ſciri.

Quæſtio Secunda.

Vtrum omnes angeli creati fuerint in gratia.

Thom. 1. q. 62. ar. 3.

Secundo

SEcundo quæritur, vtrum omnes angeli fuerint creati in gratia. Et videtur quòd non, quia voluntas angeli non auertitur ab eo cui adhæret. Ex hoc enim redditur à quibuſdam cauſa obſtinationis dæmonum. Sed voluntas angelorum auerſa eſt à deo per culpam, ergo nunquam adhæſit ei per gratiam. 2. Item quod ineſt alicui à creatione ineſt naturaliter, ſed gratia non ineſt naturaliter, alioquin non eſſet gratia, quare &c.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicit Auguſtinus de ciuitate dei, libro duodecimo, quòd deus ſimul erat condens naturam, & largiens gratiam, & loquitur de angelis. Etiam Hieronymus ſuper Oſeæ tertio capitulo, dicit quòd dæmones in magna pinguedine ſpirituſſancti creati ſunt.

4. RESPONSIO, Quanuis per certitudinem ſciri non poſsit quæ pars quæſtionis ſit verior (quum quæſtio ſit de facto) quod ex ſola voluntate diuina dependet. Tamen probabilius videtur quòd angeli fuerint in gratia creati. Tum quia ad hoc ſunt ſanctorum auctoritates expreſſæ, quæ in opponendo tactæ ſunt. Tum quia rationes ſatis probabiles hoc conuincunt. Non enim minoris dignitatis fuerunt angeli quàm primus homo, ſed ille fuit in gratia creatus, ergo & angeli. Minor probatur, quia ſecundum ſanctos primus homo creatus fuit cum iuſtitia originali, ſed iuſtitia originalis non videtur fuiſſe ſine gratia concomitante, quum non potuerit amitti, niſi per culpam, quare &c. 5. Item ſicut eſt in eſſe naturæ, ſic ſuo modo debet eſſe in eſſe ſupernaturali, ſed ſic eſt in eſſe naturæ, quòd quæcunque proceſſu temporis producta ſunt in ſe à principio fuerunt producta ſecundum ſuas rationes ſeminales, vt ponit Auguſtinus ſuper Geneſim, ergo ſimiliter in eſſe ſupernaturali, gloria quæ à proceſſu temporis creaturis rationalibus eſt data fuit à principio ſecundum principium ſeminarium producta: ſed ſeminarium gloriæ eſt gratia, quare à principio fuit homini & angelo concreata. Si quæ autem auctoritates videntur dicere quòd prius fuerunt angeli creati quàm haberent gratiam exponendæ ſunt de prioritate naturæ, non temporis.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd voluntas angeli non auertitur ab eo cui adhæret per electionem, forſan autem angelus malus ſolum habuit gratiam in munere, vel in habitu, & nunquam in vſu. Vnde nunquam per aliquem actum gratuitum vel meritorium deo adhæſit, etiã primum dubium eſt, vt infra patebit. 7. Ad ſecundum dicendum, quòd non omne quod ineſt à principio, alicui rei ineſt ei naturaliter, niſi ex neceſsitate ſequatur principia naturæ. Alioquin vnio humanæ naturæ ad ſuppoſitum diuinum fuiſſet homini Chriſto naturalis, quod falſum eſt, & ſimiliter eſt de gratia angelis concreata.

Quæſtio Tertia.

Vtrum boni angeli fuerunt præſcii ſuæ confirmationis, & mali ſui caſus.

Adam in.3.q.6.

TErtio quæritur, vtrum boni angeli fuerint præſcij ſuæ confirmationis & mali ſui caſus.

2. RESPONSIO, Dicenda ſunt duo. Primum eſt, quòd tam boni, quàm mali angeli potuerunt per coniecturam credere ſe habituros beatitudinem, ſed non per certitudinem. Secundum eſt, quòd mali nullo modo potuerunt caſum ſuum præſcire, neque per coniecturam, neque per certitudinem.

3. PRIMVM patet, quia effectus qui non prouenit à cauſa neceſſaria, ſed contingente, determinata tamen ad producendum effectum magis quàm ad oppoſitum poteſt in ea ſciri per probabilem coniecturam, ſed non per certitudinem, ſed beatitudo eſt huiuſmodi, quia non dependet à cauſa neceſſaria, ſed contingente ſcilicet lib.arb. determinato tamen magis ad conſequendum beatitudinem, quàm ad oppoſitum. Tum quia natura angeli eſt ad hoc creata, & inclinationem habet, tum quia inerat adiutrix gratia, quare &c.

4. SECVNDVM patet quia malum præcognitum aut complacet voluntati, aut non: Si complaceat iam culpa ineſt, ſi non complaceat, pœna ineſt. Sed impoſsibile eſt ante primum peccatum angeli infuiſſe culpam aut pœnam, quia primum implicat contradictionem. Secundum videtur importare iniuſtitiã (ſcilicet quòd pœna præcedat culpam) quare &c. Si autem reuelatus fuiſſet eis caſus ſuus accepiſſent vtique dictum ſecundum comminationem, & non ſecundum præſcientiam.

Sententia huius diſtinctionis quintæ in generali & ſpeciali.

POſt hæc conſideratio adducit inquirere. Superius determinauit magiſter de conditione vel qualitate angelorum. Hic vero determinat de eorum conuerſione. Et primo facit hoc. Secundo de his quæ ad eorum conuerſionem vel auerſionem conſequẽtur. Secunda incipit in princip. 8. diſtinct. præterea ſciri oportet. Prima in duas. Primo inquirit in generali cauſam conuerſionis & auerſionis. Secundo ſpecialiter cauſam conuerſionis. Secunda ibi, habebant enim omnes lib. arb. Et iſta diuiditur in tres. Primo mouet quæſtionem vnam, & iſtam proſequitur. Secundo remouet quoddã inconueniens quod inſequi poſſet. Tertio mouet quandam aliam quæſtionem, & determinat. Secunda ibi, ideo à quibuſdam dici. Tertia hic quæri ſolet. Hæc eſt diuiſio lectionis in generali.

2. IN ſpeciali magiſter ſic procedit, & proponit ſic primo, ꝙ propter creationem angelorũ quidam fuerunt conuerſi, & deo per charitatem adhærentes illuminati. alij verò non. Sed deum habentes odio excæcati ſunt, & eorum à bono auerſio ipſos iniuſtos, & aliorum ad bonum conuerſio iuſtos fecit. Poſtea dicit ꝙ amborum fuit libertas lib.arb. per quam bonum vel malum elegerunt. Deinde quærit vtrum angelis, & ad quid antequam conuerterentur data ſit gratia. Et oſtendit ꝙ non indigebant gratia iuſtificante, ſed gratia eos ad bonum promouente, per quam gratiam conuerſi ſunt. Poſtea dicit ꝙ licet iſta in poteſtate angelorum non eſſet, tamen aliquibus imputatur ad culpam, non quia conuerſi non ſunt, ſed quia auerſi ſunt, quia habere eam potuerãt & appoſita eis fuiſſet ſi perſtitiſſent. Item quærit vtrum in ipſa confirmatione beati fuerunt angeli, & vtrum beatitudinem per gratiam tunc eis datam meruerunt. Primum iſtorum concedit: de ſecundo tangit duas opiniones: quidam enim dicunt ipſos mereri beatitudinem, quam in principio receperunt per obſequia quę faciunt hominibus. Et hanc opinionem magiſter approbat, in his autem conſiſtit tota ſententia lectionis.

Quæſtio Prima.

An angelus peccare poterat.

Thom.1.q.63.ar.1.2.&3.

CIrca diſtinctionem quæritur de duobus in generali de auerſione malorum angelorum, & de conuerſione beatorum. Circa primum quæritur de duobus. Primum eſt, an angelus peccare poterat. Secundum eſt, an peccare potuerit in inſtanti ſuæ creationis. Circa primum ſic proceditur. Et videtur ꝙ angelus peccare non potuerit, quia digniores ſunt angeli, quàm corpora cæleſtia, ſed in illis non eſt malum ſecundum philoſophos, ergo nec in angelis, quare nec peccatum, cùm omne peccatum ſit malum. 2. Item nullus peccat appetendo illud quod verè bonum eſt, ſicut nullus errat cognoſcendo quod verũ eſt. ſed angelus nec appetiit, nec appetere potuit, niſi verum bonum, ergo angelus non peccauit, nec peccare potuit. Maior patet, quantum ad hoc ꝙ angelus non appetat, niſi verum bonum, quia ſecundum ſanctos ſi perſtitiſſet, obtinuiſſet illud quod appetiit, ſed non obtinuiſſet, niſi verum bonum, ergo illud ſolũ appetiit. 3. Item nec aliud appetere potuit quàm verum bonum, quia volũtas non poteſt ferri niſi in cognitum, ſed intellectus angeli nõ potuit iudicare illud eſſe bonũ quod nõ fuit bonũ, aliàs fuiſſet in eo error, qui nõ fuit ante peccatũ, quare &c.

4. IN contrarium eſt quod dicitur Iob.4. In angelis ſuis reperit prauitatem.

5. RESPONSIO, Videnda ſunt duo. Primum eſt an angelus peccare potuerit. Et ſecundum eſt quid appetendo peccauit, vtrum. ſ. æqualitatem dei appetiit.

6. QVANTVM ad primum dicendum ꝙ angelus potuit peccare & peccauit, ſicut patet ex multis locis ſcripturæ ſacræ. Hæc autẽ poſsibilitas probatur hoc modo, illa volũtas poteſt peccare, quæ innititur regulæ, quæ poteſt deficere, qa ſi regula poteſt deficere & regulatũ. Defectus autẽ volũtarius eſt peccatũ, ſed oĩs volũtas creata tã hominis, quàm angeli eſt huiuſmodi: ergo &c. Minor probatur, quia regula angeli, cui innititur voluntas, eſt intellectus vel ratio, quia voluntas non fertur niſi in illud quod eſt ſibi oſtenſum per intellectum & rationem. In omni autẽ intellectu creato poteſt incidere defectus, ſi non erroris vel ignorantię, tamen inconſiderationis. 7. Iuxta quod eſt notandum quòd in hoc differunt error, ignorantia, & inconſideratio. Er-

ror eſt falſum approbare pro veris ſecundum Aug. vnde ſuper includit falſam exiſtimationem. Ignorantia vero eſt neſcientia eorũ quæ quis poteſt & tenetur ſcire. Incõſideratio eſt ſolũ defectus actualis cognitionis eorum quæ quis ſcit in habitu. In angelis vero quanuis non ponatur proprie error aut ignorantia, ponitur tamen in eis inconſideratio, quia non eſt neceſſarium quòd omnia quæ nata ſunt circunſtantionare & rectificare voluntatem angeli in his quæ occurrunt agenda vel eligenda ſubſint ſemper ſuæ actuali conſiderationi præcipue quantũ ad ea quæ ſunt ſupra naturam angeli, vt ſunt iſta per quæ tenditur in beatitudinem. Et propter defectum huius conſiderationis potuit defectus eſſe in electione angeli dum appetit illud quod de genere ſuo erat bonum, non appetendo cum circunſtantia ſine qua non erat appetendum. Quod autem cum circunſtantia illa non appetierit cauſa fuit quia de illa non conſiderauit, & ſic ponitur angelus peccaſſe. 8. Sed contra hoc opponitur ſic, ſicut intellectus eſt verus vel falſus in intelligendo, ſic appetitus eſt bonus vel malus in appetendo. Sed intellectus appræhendens vnum eorum quæ in re coniuncta ſunt non apprehendendo alterum, non eſt falſus niſi iudicaret vnum eſſe ſine altero. (Tunc enim eſſet falſus dicendo compoſita non eſſe compoſita ſed diuiſa) ergo ſimiliter appetitus rationalis vel intellectualis appetens rem aliquam de ſe bonam non appetendo eam cum ſua circunſtantia, puta appetens finem (ſcilicet beatitudinem) non appetendo ea quæ ſunt ad finem (ſcilicet merita, vel aliquid tale) non propter hoc eſt malus niſi appeteret habere finem excludendo ea quæ ſunt ad finẽ. Sed ſecundum poſitionem prædictam angelus non appetit beatitudinem prædictam abſque meritis excluſiue, ita quòd vellet habere beatitudinem & vellet non habere merita. Quia cum voluntas nõ feratur niſi in cognitum oportuiſſet quòd angelus exiſtimaſſet illud fuiſſe poſsibile, & tunc fuiſſet error in cognitione angeli antequam peccaſſet quod negatur à multis. Appetit ergo beatitudinem abſque meritis non excludendo ea ſed nihil cõſiderando de eis, & per conſequens nihil de his volendo, in hoc autem non videtur eſſe aliqua culpa (vt dictum eſt) quare &c.

Inf. d. 24. q. 6. nu. 7. 9. Eſt dicendum ad hoc quòd non eſt ſimile de intellectu & voluntate, quia obiectum intellectus eſt natura rei, ſeu quidditas plures autem quidditates rei quanuis coniungantur in vno ſuppoto ſecundũ exiſtentiam, ſemper tamen diſtinguntur ſecundũ ſuas naturas, ſicut albedo & dulcedo in lacte, & ideo intellectus poteſt ſubſtantiam lactis comparare ad qualitatem dulcedinis non cõparando ad qualitatem albedinis (quanuis illa ſit in lacte ſicut & dulcedo) eritque vera operatio non excludens aliã, ſed ſolũ non includens. Voluntas vero per actum electionis tendit in rem electam & volitam vt habetur ſecundum quod eſt in re, ſicut volens concedere lac (quia dulce) tendit ad habendum lac prout exiſtit in re. Et quia quælibet res exiſtit cum omnibus circunſtantiis ſuis, ideo voluntas per electionem tendit in rem cum omnibus ſuis circunſtantiis, quanuis ratio tendendi ſit ſolum vna propter quod ſi circunſtantia non conſiderata ponit in re volita rationem mali, actus electionis erit malus, ſicut ſi albedo in lacte eſſet conditio mortifera, eligens comedere lac dulce non conſiderando de circunſtantia albedinis mortifere male eligeret & peccaret.

10. Sed adhuc inſurgit alia dubitatio, quia ſecundum hanc viam videtur quòd in angelo præcedat error propriè dictus malam electionẽ, quia voluntas non eligit niſi quod intellectus det eſſe bonum. Sed intellectus dicens aliquid eſſe bonum ex conſideratione rei ſecundum ſe vel conſideratione vnius circunſtantiæ non conſiderando de aliis circunſtantiis errat, cum bonum ſit ſecundum Dionyſium ex tota cauſa. Malum vero ex partibus deficientibus, ergo voluntas ſequens talem intellectum habet errorem præuium, quia intellectus det illud eſſe bonum quod non eſt bonum, quia non habet circunſtantias omnes ad bonitatem eius requiſitas. 11. Eſt dicendum ad hoc quòd quando dicitur quòd in intellectu angeli vel primi hominis non fuit error ante peccatum intelligendum eſt hoc de errore circa principale obiectum ſicut error hominis interprætantis qui iuducat omnem fornicationem eſſe bonam propter vicioſum habitum intemperantiæ. Vel ſicut eſt error incontinentis qui licet habeat rectam rationem in vniuerſali, tamen ſuperueniente paſsione abſorbente rectam exiſtimationẽ prudentiæ iudicat hanc fornicationem eſſe bonam. Et talis error non fuit in angelo ante peccatum vt iudicaret illud eſſe bonum quod ex ſuo genere malum eſt, quia in eo non fuit habitus vicioſus, nec paſsio abſorbens rectum iudicium intellectus, Sed fuit error qui prouenit ex neſcientia, vel ex inconſideratione alicuius circunſtantiæ quo errore iudicatur aliquid eſſe bonum & eligendum quod certe ex genere bonum eſt, & ſic non erratur circa principale obiectum, ſed quia bonum ex genere non eſt bonum ex omnibus circunſtantiis, quare nec ſimpliciter bonum, nec ſimpliciter eligendum, ideo error talis prouenit ex neſcientia vel ex inconſideratione aliquarum circunſtantiarum qui bene fuit in angelo, vel in primo homine ante peccatum, ſicut probat argumentum, & ſic patet primum.

12. QVANTVM ad ſecundũ. ſ. an angelus appetiit equalitatẽ dei dicitur communiter ꝙ ſic. Sed illa æqualitas exponitur tripliciter. Primo ꝙ angelus appetiit propriè equalitatem cũ deo ita. ſ. ꝙ eſſet tantæ excellentiæ in potentia & ſcientia ſicut deus. Secũdo exponitur ꝙ propriè hoc nõ appetiit, ſed indirectè, quia appetiit deo non ſubeſſe, & in hoc quodãmodo appetiit ei equari, ſicut ecõtrario, ille qui eſt ſubditus alicui, nõ dicitur æquari illi cui ſubiicitur. Tertio exponitur ꝙ appetiit æqualitatem diuinam non aliquo dictorũ modorũ, ſed ſolũ ſecundũ quid & interpretatiuè, vt poſtea exponetur. 13. Prima & ſecunda expoſitiones nõ poſſunt ſtare. Primo quia omne illud quod aliquis appetit appetitu ſimpliciter electiuo æſtimat poſsibile, quia electio non eſt niſi poſsibiliũ. Sed angelus non potuit æſtimare tanquã poſsibile ꝙ æquaretur deo in potentia vel ſciẽtia, aut ꝙ ei non ſubeſſet, cũ angelus ſit prædituſ cognitione naturali, per quã ſcit certitudinaliter, ꝙ impoſsibile eſt creaturam æquari creatori aut permanere niſi ſubſit diuinæ virtuti, ergo angelus non potuit appetere appetitu ſimpliciter electiuo, qualis fuit appetitus quo petiit æqualitatem dei prædictis modis. Item ſancti dicunt ꝙ angelus illud appetiit, quod obtinuiſſet ſi perſtitiſſet. Sed angelus nunquã obtinuiſſet æqualitatem cũ deo in ſcientia vel potentia, aut ꝙ non fuiſſet ei ſubditus: ergo id non appetiuit. 14. Sed tertio modo. ſ. ſecundũ quid & interpretatiuè appetiit æqualitatem dei, inquantũ appetiit aliquam excellentiã non recurrendo ad deum apud quẽ merendo, & ex cuius dono illã deberet obtinere. Sed attendẽdo ad dignitatem ſuorũ naturaliũ, non quidem ꝙ æſtimaſſet illã excellentiã ſe poſſe habere ſine deo. Sed quia non conſiderauit de modo habendi eam per meritũ, & à deo. Et in hoc poteſt dici ꝙ appetiit æqualitatem dei, quia ſicut deus habet excellentiam nõ ab alio, ſic angelus appetiit excellentiã, non appetẽdo eã ab alio.

15. Poteſt etiã alio modo appetiuiſſe æqualitatẽ dei, inquantũ aliquam excellentiam appetiit, quæ erat ei prohibita appeti, vel modo quo erat ei prohibita, non conſiderando de prohibitione, ſed ſolum conſiderando de excellentia ſuæ naturæ. Et iſtum modum videtur tangere magiſter ſententiarum, libro. 2. diſtinct. prima, vbi innuit quòd ſicut primo homini ſtatim vt creatus fuit, data fuit lex cuiuſdã obedientiæ, ſcilicet quòd non comederet de ligno vetito, vt dicitur Geneſ 2. Sic angelis data fuit aliqua lex obedientiæ, vt pari lege viuerent, qui ad parem gloriam facti erãt. Vnde dicit, ſic loquens de hominibus & angelis vtriſque regulam proponens obedientiæ, quatenus illi ab eo vbi erant non caderent (ſcilicet angeli de cælo) & iſti, ſcilicet homines ab eo vbi erant, ſcilicet à paradiſo terreſtri, ad illud vbi non erant, ſcilicet ad paradiſum cæleſtem aſcenderunt, & ſecundum hoc ſicut peccauit primus homo appetendo illud quod erat prohibitum, quod tamen non erat ſecundum ſe malum, non conſiderans actu de diuina prohibitione, ſed ſolum conſiderans vt quadam benignitate vxori condeſcenderet, ſic peccare potuit angelus appetendo quod erat prohibitum, vel modo quo erat ei prohibitum non conſiderans de prohibitione delectatus in conſideratione propriæ excellentiæ, quale autem fuit præceptum obedientiæ datum angelis neſcimus, nec ſcriptura loquitur. Et quia inobediens videtur parificare ſe in hoc præcipienti quia non vult ei ſubiici, ideo dicitur appetiuiſſe equalitatem dei. 16. Et eſt aduertendum, quòd niſi poneremus fuiſſe in angelo aliam cognitionem quàm naturalem, fortè non poſſemus ei attribuere talem inconſiderationem, quia ſicut in ſpeculabilibus per naturam ab angelo cognitis, angelus cognoſcendo ſubiectum ſtatim cognoſcit hoc quod ſubiecto attribuitur, & ab eo remouetur propter quod non intelligit cõpõnendo & diuidendo, & intellecto principio ſtatim intuetur concluſionem in ipſo, & ideo non intelligit diſcurrendo. Sicut in eligibilibus & operabilibus ab angelo in puris naturalibus conſiderato, videtur quòd cognoſcendo eligibile, vel agibile ſtatim cognoſcat omnes circunſtantias, quæ poſſunt eum rectificare in eligendo. Et ideo non poteſt circa hæc errare, nec peruerſe eligere, ſicut magis patebit infrà. diſtinctiõe. 23. quæſt. 1.

17. Ad primum argumentum dicendum quòd non eſt ſimile de corporibus cæleſtibus & angelis, niſi quantum ad ea quæ ſunt naturæ, quia quantum ad hoc ſicut non eſt aliquod malum naturæ in corporibus cæleſtibus, ita nec in angelis. Sed quia angeli ſunt liberi arbitrij, ideo in eis poteſt eſſe malum electionis, & præcipuè reſpectu ſupernaturalium, quod malum non poteſt eſſe in eis quæ non ſunt liberi arbitrij, vt eſt cælum.

18. Ad ſecundum dicendum quòd angelus peccauit appetendo illud quod non erat bonum ex omnibus circunſtantiis, licet eſſet bonum ex genere: nec fuit in eo error circa appetibile, ſecundum ſe, quia illud erat bonum, ſed fuit ſolum error ex neſcientia vel inconſideratione circunſtantiarum qui error potuit eſſe, & neceſſario fuit in primo homine, & angelo ante peccatum.

Quæſtio

Quæstio. II.

Vtrum angelus potuerit peccare in primo instanti sui esse.

Thom.1.q.63.ar.5.

AD secundum sic proceditur. Et videtur quòd angelus potuit peccare in primo instanti suæ creationis, quia peccatum opponitur merito, sed natura intellectualis in primo instanti suæ creationis potuit mereri, sicut ponitur de anima Christi, ergo pari ratione angeli in primo instãti suæ creationis potuerunt peccare. 2. Item anima in primo instanti potest peccato maculari, igitur & angelus.

3. IN contrarium arguitur, quia tam meritum quàm peccatũ non videtur posse esse sine actu libero, quę videtur requirere deliberationem. Sed deliberatio non potest esse in instanti, ergo angelus non potuit peccare, vel mereri in primo instanti.

4. RESPONSIO, Ferè omnes concordant in hoc, ꝙ angelus in primo instanti suæ creationis non potuit peccare. Huius autem variæ assignantur rationes. Quidam dicunt sic, quòd cùm voluntas non sit, nisi boni apprehensi, non potest esse aliquid volitum, nisi apprehendatur vt bonum, quòd si verè bonum est, non est peccatum in appetitu, oportet ergo quòd si peccatum est, quòd sit verisimile bonum, & non verè bonum. Sed secundum Augustũ contra Academicos non potest aliquid iudicari verisimile, nisi prius sit verum cognitum, oportet ergo quòd intellectus veri boni, præcedat intellectum verisimilis boni, & sic appetitus æstimati boni (quo malus fit angelus) non potest sequi primum actum intellectus quo verum bonum consideratur, sed sequitur secundum, quo consideratur verisimile bonum: & sic non potuit in primo instanti peccare. 5. Hæc autem positio videtur in duobus peccare. Primo in hoc ꝙ dicit ꝙ in appetendo verum bonum non est peccatum. Contingit enim peccare in appetendo verum bonum, si appetatur absq; debitis circunstantiis (vt dictum est in quæst. præced.) Isti etiam & omnes alij ponunt angelum peccasse appetendo verum bonum. Secundo deficit in hoc ꝙ verisimile bonum non potest esse primum apprehẽsum ab intellectu, quia etsi verisimile bonum non posset esse primum apprehensum sub ratione qua simile, quia verisimile bonum non dicitur tale, nisi quia est vero bono simile, & ideo supponit cognitionem veri boni. Iuxta quam sententiam loquitur Augustũ. talem apprehensionem verisimilis boni, æquè parum sequitur electio mala, sicut apprehensionem veri boni, quia ille qui apprehendit aliquid non esse verum bonum, sed simile vero bono æquè parũ decipitur, sicut ille qui apprehendit verum bonum. Et ideo si peccatum in electione sequitur defectum in cognitione, ita parum potest peccare vnus sicut alius. 6. Alius modus ponitur ad eandem conclusionem, ꝙ angelus peccare non potuit in primo instanti suæ creationis pro tanto, qui a operatio quæ simul incipit cum esse rei inest ab agente à quo habet esse, sicut moueri sursum à generante. Sed actio peccati non potest angelo inesse à deo creante angelum, quia actus defectuosus non est, nisi à defectuoso agente, sicut claudicatio naturalis tibiæ ex debilitate virtutis seminis. In deo autem non possumus ponere alicuius virtutis defectum, quare impossibile est actionem quę simul incipit cũ esse angeli creati à deo esse malam. 7. Nec ista ratio facit fidem, quia ꝙ actio quæ simul incipit cum esse rei attribuatur agenti vel generanti, & ei imputetur, hoc solum est in illis, in quibus non est principium actiuum, sed solum passiuum, non liberum, sed naturale, sicut in grauibus & leuibus: quod patet, in eodem enim instanti in quo est iguis, illuminat domũ. Et hæc actio attribuitur igni, in quo est actiuum principiũ illuminationis, nec attribuitur generanti ignem, nisi sicut causæ remotæ. In grauibus & leuibus in quibus non est actiuum principium sui motus, sed solum passiuum oportet ꝙ sit extra ipsa, & hoc est generans, quod est proxima causa per se mouens grauia & leuia, vt docet Arist 8.physic. In quibus etiam est solum principium passiuum non naturale, sed liberum: si tamen aliquod principium passiuum liberũ esse potest, actio non imputatur agenti, quia generans non causat actionem, nisi dando tale principium, sicut generans non mouet graue, nisi dando ei formam grauitatis, ad quod sequitur naturaliter esse deorsum, nisi sit aliquid prohibẽs. Sed si principium datum à producente sit liberũ, actio sequitur ad tale principium per indifferentiam, propter quod determinatio actionis ad hoc vel illud bonum vel malum non debet imputari producenti, sed rei productæ, quæ ratione libertatis suæ ad alterum se determinat, ergo in re solũ actio attribuitur generanti vel producẽti, in quibus nõ est principiũ actiuũ, sed solũ passiuũ, naturale & nõ liberũ. Sed i angelo vel est principiũ actiuũ sui primi velle, vel si sit passiuũ est tamẽ liberũ, quare primũ velle ãgeli nõ debet attribui deo creãti. 8. Item quãdocũq; actio quæ simul incipit cũ esse rei attribuitur generanti omnes actiones eiusdem rationis attribuuntur eidem, sicut patet in grauibus & leuibus. Non enim solum mouetur graue deorsum à generante quando fit graue, sed etiam postquam est actu graue, & est extra locum suum mouetur per se à generante, per accidens autem à remouente prohibens (vt docetur. 8.phy.) Si igitur primum velle angeli attribuitur deo creãti, & omnia velle sequentia attribuentur eidem, & ita nunquã poterit peccare angelus, quod est falsum. 9. Ideo dicẽdum est aliter, ꝙ angelus fuit creatus in gratia aut non. Si in gratia (cùm impossibile sit eidem simul inesse gratiam & culpam) impossibile est ꝙ in instanti suæ creationis in quo habuit gratiam cõmisit culpam. Si autẽ non fuit creatus in gratia, aut habuit in sua creatione solam cognitionem naturalem, aut præter eam habuit aliquam superadditam. Si habuit solam cognitionem naturalẽ peccare non potuit, quia secundum eam non possumus in angelo ponere inconsiderationem aliquam, cùm angelus nouerit plenè omnes circunstantias cuiuscunq; agibilis vel appetibilis ab eo intẽdo naturam rei vt supra dictum est. Si autem in sua creatione habuerit aliquam supernaturalem cognitionem idem sequitur, quia peccatum angeli non potuit esse, nisi per inconsiderationem. Impossibile est autem & contradictionem implicans ꝙ in instanti in quo data est angelo supernaturalis cognitio in eodẽ fuerit in eo inconsideratio. Nullus enim accipit nouam cognitionem, nisi per actualem considerationem, ideo &c. 10. Sed contra hoc potest sic instari, nonnullum peccatum est non assentire his quæ reuelantur per fidem, sed si in instanti, in quo creatus est angelus proposita fuerint vel reuelata aliqua supernaturalia, pertinentia ad fidem (vt ponit prædicta positio) potuit eis angelus nõ assentire, cum non essent ei manifesta, ergo non assentiendo potuit peccare, & hoc etiam peccatum peruenisset ex quadam nescientia angeli, qui ignorat quantum est de se ea quæ sunt supernaturalia. 11. Sed illud non valet, quia ꝙ angelus non assentiret deo reuelanti hoc esset, vel quia illud quod est reuelatum à deo reputaret falsum, vel saltem dubiũ: vtroque autem modo poneretur error in angelo. quod esse non potest, quare tenendũ est quòd angelus in primo instanti peccare non potuit, quia non potuit in illo instanti habere inconsiderationem illam, quæ ad eius peccatum requiritur. Item patet tenendo aliam viam (scilicet ꝙ angelus peccauit appetendo illud quod malum erat, non secundum se, sed quia prohibitum, quia peccatum angeli prouenit ex inconsideratione, vt dictũ est. Sed angelus in instanti in quo creatus fuit, non potuit habere inconsiderationem de prohibitione sibi facta, quia vel tunc sibi facta fuit, & sic eam tunc agnouit, vel postmodum, & sic in primo instanti eam transgredi non potuit, quia nondum eam acceperat, quare &c. 12. Ad primum argumentum dicendum quòd non est simile de merito, & de peccato pro primo instanti creationis angeli. Quia enim in primo instanti non potest esse in angelo defectus inconsiderationis respectu supernaturalium, respectu quorum potest peccare, ideo in eo non potest esse vitium electionis: potuit tamen in eo esse recta & libera electio, propter quam mereri potuit, si tamen aliquem actum liberum tunc habere potuit. 13. Ad secundum dicendum quòd non est simile de anima & de angelo, quia anima non contrahit peccatum originale ex personali electione, sed ex vnione sui cum corpore cui vnitur statim quando creatur, peccatum autem angeli (si quod fuisset) prouenisset ex personali electione, quæ non potuit esse mala in primo instanti, quia non potuit tunc esse defectus inconsiderationis. 14. Ad argumentum in oppositum licet sit pro conclusione ista, tamen assumit vnum quod à paucis concederetur, videlicet ꝙ electio angeli bona vel mala sequatur deliberationẽ discursiuam, & requirentem tempus, quia sicut deus aliqua liberè voluit ab æterno, ita angelus ab instanti suæ creationis aliqua liberè velle potuit: propter quod potuit mereri bene volendo, & demereri si potuisset inesse pro illo instanti defectus inconsiderationis.

d.3.q.8. Infr.d.23. q.1.&.3. d.18.q.2. nu.8.

Quæstio Tertia.

Vtrum angeli beati suam beatitudinem meruerunt.

Thom.1.q.62.ar.4.

AD secundum principale sic proceditur. Et videtur ꝙ angeli beati suam beatitudinem non meruerunt, quia meritum aut attenditur secũdum operis difficultatem, aut valorẽ, non secũdum difficultatem, quia in angelis nulla fuit difficultas ad bonum, nec secundum operis valorem, quia non mererentur per actum beatitudinis, qui est summi valoris, quod tamen falsum est, quare &c. 2. Præterea sicut gloria cadit sub merito condigni, sic prima gratia sub merito congrui. Sed angeli non meruerunt primam gratiam de congruo, quum in ea creati fuerint, ergo nec gloriam de condigno.

5. IN contrarium eſt,quia præmium reſpondet merito, ſicut pœna demerito,ſed mali angeli non habuerunt pœnam ſine demerito,ergo nec boni habuerunt præmium ſine merito.

4. RESPONSIO, Dicenda ſunt tria. Primum eſt, ꝙ beati angeli ſuam beatitudinem meruerunt. Secũdum eſt,ꝙ poſt vnicum actum meritorium eam habuerunt. Tertiũ eſt,quòd non ſolum natura,immo tempore meritum præceſsit præmium.

5. PRIMVM patet,quia in quibus innuenitur aliqua perfectio eiuſdem rationis in eis eſt idem modus conſequendi perfectionem illam. Sed in angelis & hominibus eſt beatitudo vnius rationis. Vnde Apoc.21. Dicitur ꝙ in illa cæleſti Hieruſalem,mẽſura angeli,eſt menſura hominis:ergo cùm homines abſque merito non perueniant ad beatitudinẽ, videtur ꝙ nec angeli,& hoc concordat illi poſitioni, quæ dicit ꝙ peccatum angeli fuit in hoc ꝙ beatitudinem abſque merito habere voluit exponendo vt ſupra expoſitum eſt. Non fuiſſet autem hoc ei peccatum ſi ordinatus fuiſſet ad conſequẽdum beatitudinem ſine merito: quare &c.

6. SECVNDVM patet ſic, pronior eſt deus ad remunerandum,quàm ad condemnãdum. Sed mali angeli ex vnico actu ſunt æternaliter condemnati, ergo boni vnico actu æternaliter remunerati. Ratio autẽ huius forſan eſſe poteſt,quia gratia perficit naturam ſecundum modum naturæ. Eſt autem modus naturæ angelicæ, ꝙ ſtatim per naturam & vnico actu ſuam naturalẽ beatitudinem habeat,vt dictũ fuit ſupra,diſt.4. quare & per gratiam vnico actu debet ſuam ſupernaturalem beatitudinem attingere. Sic enim ordinatur angelus ad ſupernaturalem beatitudinem per gratiam in ratione meriti, ſicut ordinatur ad fœlicitatẽ naturalem per ſuam naturam in ratione principij. quæſt.1.

7. TERTIVM patet ſic. ſ.ꝙ meritum tempore præceſſit,& non ſolum natura, quia actus qui includunt oppoſitionem circa ſtatum operantis non poſſunt eſſe ſimul, ſed actus præmij & meriti includunt oppoſitionem circa ſtatum operantis, quare &c. antecedẽs probatur, quia mereri eſt illius qui eſt in ſtatu acquirentis & tendentis ad terminum. Præmium autem reſpicit ſtatum non acquirentis,ſed iam poſſidentis,nec tendentis ad terminum,ſed iam exiſtentis in termino: & hæc manifeſtè opponuntur,ergo meritum & præmium non poſſunt eſſe ſimul. oportet ergo quòd vel meritum præcedat præmium, & ſic habetur propoſitum,vel quòd meritum ſequatur præmium, quod eſt abſurdum, ſicut eſt abſurdum quòd aliquis ſit prius in termino, quàm in via. Si tamen in vtroque debeat eſſe, quanuis dicat magiſter in litera contrariũ. 8. Quod aliqui confirmant dicentes,ꝙ ſicut miles equum à rege prius ſibi datum meretur poſtea ſtrennuè militando, ſic beati angeli beatitudinem ſibi à principio datam mererentur. nunc per opera quibus nobis ex iuſsione diuina miniſtrant. Sed illud non valet, quia equus datus à rege, aut eſt datus gratuito & ſimpliciter, & tunc opera ſequentia non ſunt meritoria, quia nullus meretur id quod eſt ſuum, ſed per meritum facit quilibet,vt aliquid efficiatur ei debitum,& per conſequens ſuum quod ei prius non erat debitum, nec ſuum. Sed talia opera ſunt quædam recompenſatio gratitudinis de beneficio prius accepto. Si autem equus eſſet collatus militi ſub tali pacto ꝙ militaret pro rege tunc per conſequentia opera mereretur equum non quidem prius ſuum,ſed quaſi accommodatũ, vt per opera facta per equũ, acquireret ſibi equum. Beatitudo autem non datur beatis ſub aliqua conditione,ſed ſimpliciter. Et ideo per ſequentia opera nullus meretur beatitudinẽ. Item beatitudo ſemel habita ſemper durat. Si igitur per opera ſequentia aliquis mereretur beatitudinẽ, ſequeretur ꝙ meritũ & prẽmiũ eſſent ſimul,quod improbatũ eſt.

9. AD primum argumentum dicendum quòd ad rationem meriti tria concurrunt valor operis, vt ſit aliqua proportio inter meritum & præmium ſi ſit meritum de condigno. Libertas operantis vt operatio ſit in poteſtate operantis, quia talibus ſolum laudamur vel vituperamur,vel meremur, vel demeremur. Et ꝙ operans ſit in ſtatu aliquid acquirẽdi. Quia per mẽritum aliquid efficitur debitum,quod prius non erat debitum. Beati ergo angeli nunc non merentur ſuam beatitudinem, quia non ſunt in ſtatu acquirendi eam. Sed eam prius meruerunt concurrentibus tũc omnibus conditionibus quæ ſunt de ratione meriti, nunc etiam per eandem rationem mereri poſſunt aliquã accidentalem beatitudinem per opera,quibus nobis miniſtrant. 10. Ad ſecundum dicendum quòd ſicut deus creauit angelos in gratia, ita ſi voluiſſet,potuiſſet creare eos ſic in gloria, ſed non decuit. Cùm gloria ſit finis operis meritorij,gratia autem principium.

11. ARGVMENTVM etiam in oppoſitum deficit, quia contra iuſtitiam eſſet infligere pœnam ſine demerito, ſed gratiæ eſt dare præmium ſine merito.

Sententia diſtinctionis ſextæ in generali & ſpeciali.

PRæterea ſciri oportet. Superius magiſter determinauit de conuerſione & auerſione angelorum. Hic vero de his quæ ad eorum conuerſionem,vel auerſionem conſequuntur. Et diuiditur in duas. Prima eſt de ſtatu angelorũ conuerſorum & auerſorum. Secunda de poteſtate vtrorumque. ſecunda in princi. 7. di. ibi ſupradictum eſt. Prima eſt præſentis lectionis & diuiditur in duas. Primo determinat de ſtatu quem habebant angeli antequam peccarent. Secundo de loco pœnali eis pro peccato deputato ibi,& tantæ ſuperbię merito. Hæc ſecũda in partes quattuor diuiditur. Primo determinat locum pœnalẽ angelorum Secundo eorum ordinem. Tertio mouet circa prædicta quæſtionem & eam determinat. Quarto ſubiungit quædã incidenter. Secunda ibi & ſicut inter bonos. Tertia ibi,ſolet etiam quæri. Quarta. de lucifere autem. Hæc eſt diuiſio in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit magiſter. Et proponit primo ꝙ angeli peccantes de diuerſis ordinibus ceciderũt inter quos primus & poteſtatis maioris,& dignitatis dicitur fuiſſe lucifer. Vnde cõſiderans eminentiam ſuę dignitatis & gratiã elatus eſt,& hoc probat per multos doctores. Deinde dicit quòd merito tanti peccati in hunc caliginoſum aẽrẽ cũ ſuis ſociis eſt damnatus. Locus enim celeſtis propter ſui claritatem non competebat, nec inter nos ne homines nimis infeſtarent, ſed ſunt in aẽre caliginoſo in ſignum tenebrarum peccati quod eſt eis quaſi carcer ad exercitiũ noſtrũ poſt vero diem iudicij recludẽtur in infernũ. Deinde dicit ꝙ inter angelos tam bonos quàm malos vſque ad diem iudicij eſt ordo prælationis, quia qui ſunt maioris ſcientię inter eos & habent maiorem prælationem tali prælatione qnandoque denominãtur vt qui præeſt vni prouinciæ dicitur princeps illius prouinciæ, qui vero vni homini præeſt dicitur illius hominis angel⁹. Poſtea quęrit vtrum aliqui demones iam ſint in inferno,& dicit ꝙ ſic,ad puniendum malos, ſiue ad puniendum animas damnatorum aliqui quottidie illuc deſcendunt deducendo animas damnatorum ad ſupplicium. Deinde incidentaliter quærit de lucifero quomodo dicitur religatus. Et dicit quòd ideo dicitur religatus quia ſtatim cum peccauit in infernũ demerſus eſt, vel poſtquam deuictus fuit à Chriſto religatus eſt. Et intelligitur illa religatio quia non habet tantam poteſtatem quantam habebit in die iudicij, vel in fine mundi quando ſoluetur, & ſubdit etiam incidenter quòd ſecundum quod ſancti viri vincunt demonum temptationes ſic eorũ poteſtas minuitur,vt ſtatim illum à quo deuictus eſt non poſsit vlterius de eodẽ peccato tẽptare,in iſtis breuiter terminatur &c.

Quæſtio. I.

Vtrum primus angelus inter peccantes fuerit de ſupremo ordine.

Tho.1.q.63.ar.7.

CIrca diſtinctionem iſtam quęrũtur quattuor. Primum eſt de quo ordine fuerit primus angelus inter peccantes. Secundum eſt vtrum peccatum eius fuerit aliis occaſio peccandi. Tertium eſt vtrum inter dęmones ſit ordo prælationis. Quartum eſt vtrum demon temptans hominem de aliquo peccato, & victus ab eo poſsit iterum aliquem temptare. Ad primum ſic proceditur & videtur quòd primus inter peccantes non fuerit de ſupræmo ordine,quia infra diſtin. 8. dicit Auguſtin. quòd demones cum ſuo principe nunc demone tunc archãgelo &c. ergo primus inter peccantes fuit archangelus. Sed ordo archangelorum non eſt ſupræmus,igitur &c. 2. Item ſecundum Gregorium de primo angelo peccante intelligitur illud Ezec. 28. tu cherub extentus & protegens,fuit ergo de ordine cherubin, ſed ille ordo non eſt ſupremus ſed ſeraphin,quare &c.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Iob.40. Ipſe eſt principiũ viarum dei,ergo fuit omnium creaturarum primus.

4. RESPONSIO. Cum hæc quæſtio ſit de facto,& ſcriptura nihil dicat de hoc quin ſatis poſsit exponi ab eo qui tenere vellet contrarium,ideo non plene per certitudinem poteſt determinari quid tenendum ſit, illud enim quod ſcriptura dicit Eſaiæ. 14. de lucifero intelligitur ad litteram de rege babylonis, & illud quod dicitur Ezechie. 28. Tu cherub &c. intelligitur de rege tyri. De primo autem angelo qui peccauit non intelligitur niſi per quandam allegoriam. Ex qua nunquam poteſt eſſe efficax argumentum propter quod Auguſt. mouens quæſtionem illam.11. ſuper Gene. non ſoluit eam quia parum intromittit ſe de angelis vbi aliqua certitudo non poteſt haberi.

5. Alij

5. Alij autem doctores variantur in quæſtione iſta. Damaſ. enim lib.2.cap.3.in princ. dicit eum fuiſſe ex his angelicis virtutibus quæ præerant terreſtri ordini,& cui terra commiſſa erat.& hoc probabiliter,quia ſicut ſe habet peccatū ad angelum, ſic mori in peccato ad hominem,quare quod eſt hominibus mors, hoc eſt angelis caſus ſecundum Dam.Sed deus primū hominem peccantem non dimiſit in peccato mori,nec decuit, vt videtur,quod prima eius creatura in humana ſpecie deficeret à fine, ad quem diuinitus ordinata erat,ergo non decuit deum primum & ſupremum in natura angelica dimittere peccare, & ſic à fine ſuo deficere. 6. Huic opinioni concordat opinio Platonicorū, quam recitat Aug.8.&.11.de ci. dei. dicebant enim quòd omnes dei erant boni: Sed dæmonum quidam boni, quidam mali, deos nominātes ſubſtantias intellectuales, quæ ſunt à globo lunari & ſupra,dæmones vero illas quæ ſunt à globo lunari & infra.Cùm enim,vt ait Auguſt.3.de tri.tota natura corporalis adminiſtretur per ſpiritualem,non eſt erroneum credere ſupremos angelos ſoli diuinæ contemplationi vacare,medios vero adminiſtrare corpora cæleſtia. Infimos vero adminiſtrare corpora infima: Et ex his ſolum aliquos peccaſſe,aliquos non,ſicut dicit Dam. Greg.vero ponit quòd primus angelus qui peccauit, fuit ſupremus ſimpliciter de ſupremo ordine ſupremæ Hierar.Vnde.32. moralium & in homel.de centum ouibus dicit, quòd de cæteris agminibus angelorum prælatus,eorum claritate tranſcendit, de eorum operatione clarior fuit.Eſt etiam ad hoc probabilis ratio, quia motiuū angeli ad peccandum videtur fuiſſe conſideratio propriæ excellentiæ:Sed illud maximè locum habuit, vel habere potuit in ſupremo angelo,quare &c. 7. Iſta ſententia tenetur communis,cui nō obuiat ratio inducta pro prima opinione,quia primus homo fuit à deo immediatè creatus, non autem eius poſteritas,propter quod non decuit primum hominem priuari beatitudine,ſicut aliquem de poſteritate, ſed omnes angeli fuerunt immediatè à deo creati. Et ideo non eſt maius inconueniens ſupremum angelum peccaſſe & defeciſſe à beatitudine,quàm quēcunque alium.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd archangelus ibi non nominat ordinem,ſed principatum:Et quia ille qui peccauit ſecundum gradum neceſſariè fuit excellentior omnibus, ideo archangelus dicitur quaſi princeps omnium angelorū.

9. Ad ſecundum dicendum quòd cherubin interpretatur plenitudo ſcientiæ, ſeraphin autem ardentes, ſiue incendentes. Et quia ſcientia quæ inflat,potuit eſſe occaſio ruinæ, non autē charitas,quæ ædificat,ideo non vocatur ſeraphin,ſed cherubin, quāquam ex ordine ſeraphin fuerit.

Quæſtio Secunda.

Vtrum peccatum primi angeli, fuerit aliis cauſa vel occaſio peccandi.

Thom.1.q.63.ar.8.

SEcundo vero quæritur vtrū peccatum primi angeli fuerit aliis cauſa vel occaſio peccandi.Et videtur quòd non, quia ſicut mali per auerſionem ceciderunt, ita boni per conuerſionem confirmati ſunt.Sed in bonis angelis non ponitur vnus cauſa vel occaſio fuiſſe conuerſionis alterius, ergo nec in malis debet poni vnus fuiſſe cauſa vel occaſio auerſionis alterius. 2. Item cauſa prior eſt cauſato: ſed omnes mali angeli ſimul peccauerūt(vt dicit Dam.)ergo vnus non fuit cauſa vel occaſio peccandi aliis.

3. CONTRA, Apoc.12. dicitur quòd dracho traxit ſecum tertiam partem ſtellarum, ſed nō dicitur traxiſſe de loco ad locum,ſed de ſtatu ad ſtatum(.ſ.de gratia ad culpam)ergo &c.

4. RESPONSIO, Cùm hæc quæſtio ſit de facto,ſicut & præcedens: Cùm etiam ſcriptura nihil dicat de hoc, quin ſatis exponi poſsit ab eo qui vellet tenere oppoſitum. Ideo nō poteſt plenè per certitudinem determinati quid tenendum ſit. Communiter tamen dicitur quòd inter peccatum primi angeli & aliorū, non fuit ſolum ordo ſecundum quantitatem culpæ(vt quidam voluerunt)ſed etiam in cauſalitate (ita ſcilicet quod peccatum primi angeli fuit aliorum cauſa exemplaris non præcedens tempore,ſed natura. Quod enim tempore non præceſſerit patet,quia nullus aſpiciens ad malum operatur: Sed peccatum primi angeli mox vt fuit conſummatum apparuit malum, ergo non potuit eſſe motiuum appetitus aliorum minor patet, quia ſecundum Damaſc.quod eſt hominibus mors, hoc eſt angelis caſus: & ideo ſicut homo in morte recipit pro peccato condemnationem, ſic recipit angelus ſtatum poſt peccatum (propter quod apparuit)ſtatim malum. 5. Quod vero natura præceſſerit patet ſic, quia plures operationes inſtantaneæ poſſunt ſimul eſſe in tempore,licet vna præcedat aliam cauſalitate, ſicut dum eſt ignis videtur, & videnti complacet:Sed electio & cognitio angeli ſunt operationes inſtantaneæ, ergo dum elegit illicitè primus angelus potuit hoc ſimul inferior angelus cognoſcere & electioni eius, vel ſimili conſentire,& ſic peccare ad eius exemplaritatem.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ſicut peccatum primi angeli fuit occaſio peccati aliorum, Sic conuerſio primi angeli inter bonos potuit, & forte fuit occaſio conuerſionis aliorum.Similis eſt ratio in his & in illis.Et ſimili modo loquitur de eis ſcriptura. Sicut enim de malis dicitur Matth.25. Ite maledicti in ignem æternū, qui paratus eſt diabolo & angelis eius.Sic de bonis dicitur Apocal.12.Michael & angeli eius.

7. Ad ſecundum dicendum quòd cauſa non ſemper præcedit effectum tempore,ſed ſufficit quòd præcedit natura, quod & fuit in peccato angelorum.

Quæſtio Tertia.

Vtrum in dæmonibus ſit ordo prælationis.

Thom.1.q.109.ar.1.

ERtio quæritur vtrum in dæmonibus ſit ordo prelationis.Et videtur quòd non,quia in bonis angelis,nihil eſt inordinatum,ergo in malis nihil eſt ordinatum. 2. Item eadem eſt damnatio angelorum & hominū, ſed in hominibus dānatis non eſt ordo prelationis: ergo neque in angelis.

3. CONTRA, de primo angelo dicitur Iob.40. Ipſe eſt rex ſuper omnes filios ſuperbiæ,ſed regnum ſonat in prælationem,quare &c.

4. RESPONSIO, Dicendum quòd ordo prælationis eſt in dæmonibus, hoc enim congruit eorum naturæ, & nequitiæ eorum,quòd congruat eorum naturæ patet, quia ſicut ſe habet natura ad naturam ſic actio ad actionem, nunc eſt ita quòd in dęmonib⁹natura vnius ſubditur naturæ alterius,maximè quoad illos qui differunt ſpecie:ergo & actio actioni.Sed ordo prælationis conſiſtit in hoc quòd actio ſubditi ſubeſt actioni prælati, & ſecundum eam regulatur,ergo &c. 5. Item congruit eorum nequitiæ,quia plus nocet exercitus ordinatus,quàm inordinatus.Sed multitudo dæmonum eſt quaſi quidam exercitus ad impugnandum homines,ergo congruit eorum nequitiæ,quia volunt hominibus nocere,vt habeant inter ſe ordinem,& hoc dicit gloſa ſuper primam epiſtolam ad Corinth. quòd quandiu durat mundus,præſunt angeli angelis,demones dæmonibus,& homines hominibus.

6. AD primum argumentum dicendum quòd non eſt ſimile de bonis angelis & malis, bonum enim poteſt eſſe integrum, & ideo in angelis bonis non cadit inordinatio. Sed malum non poteſt eſſe integrum,eſſet enim importabile,& ſeipſum deſtrueret,vt dicitur.4.Ethic. 7. Ad ſecundum dicendum q̄ non eſt ſimile de hominibus & angelis, quia inter homines non eſt gradus naturæ,nec homines damnati habent aliquam operationem circa nos,ſicut habent dæmones,& ideo dæmonibus cōgruit ordo prælationis, non autem hominibus.

Quæſtio IIII.

Vtrum dæmon victus poſsit deinceps aliquem tentare.

Thom.1.q.114.ar.5.

QVarto quæritur,vtrum dæmon victus poſsit deinceps aliquem tentare,videtur quòd ſic,quia lucifer creditur fuiſſe,qui tentauit Chriſtum,& perfectè ab eo victus fuit.Mat.4.ſed idē in fine mūdi, tempore antichriſti tentabit grauiſsimè homines,vt in litera dicitur,quare &c. 2. Item quanto pauciores ſunt tentatores,tanto facilior eſt tentatio, ſed multi & quaſi infiniti dæmones à principio mundi per ſanctos victi ſunt, ergo ſi ſemel victi amplius tentare non poſſunt in fine mundi eſsēt pauciſsimi tētatores,& facillima tentatio, quod falſum eſt.

3. CONTRA, iuſtitia humana exemplata eſt à diuina. Sed ſecundum iuſtitiam humanam, pugil victus ſemel non recipitur iterum ad duellum:ergo ſecundum iuſtitiam diuinam dęmon ſemel victus non debet à deo permitti quòd tentet alium.

4. RESPONSIO dicendum quòd demon tentans hominẽ de aliquo vitio (puta gulę) quantũcunque ſit perfectè victus poteſt tamẽ aliũ tentare hominẽ etiã de eodem vicio. Item eũdẽ à quo victus eſt poteſt tentare de alio vitio, ſed eundem eodem modo ſe habentem non poteſt tentare de eodẽ vicio, Quod totum patet vnica ratione ſic, omnis tentãs ſub ſpe alicuius victorię tentat, ſed demõ quantũcunq; perfectè victus ab aliquo poteſt ſperare ꝙ vincet alios, etiam ſimili tẽtatione, quia nõ omnes ſunt eiuſdẽ voluntatis vel firmitatis in reſiſtendo tẽtationi, poteſt etiã ſperare ꝙ vincet eundem tentãdo de alio vitio, quia frequenter qui nõ eſt pronus ad vnũ vitium eſt pronus ad aliud, ſed nõ poteſt ſperare ꝙ eundem eodem modo ſe habentem vincat eadem vel ſimili tentatione, quia idem manens idem natũ eſt eodem modo reſiſtere. propter quod niſi mutetur proceſſu temporis nõ poteſt ſperare victoriam de eo.

5. AD argu. reſpondendum. Prima enim duo ſolũ probant quòd victus ab vno poteſt alios tentare quod concedimus.

6. AD arg. in cõtrarium dicendum quòd nõ eſt ſimile de demone victo in pugna ſpirituali, & de pugile victo in pugna corporali, quia in pugna corporali præſumitur quis victus ex defectu virtutis corporalis quæ in viris perfectis ſemper tendit ad defectum. Sed in pugna ſpirituali vincitur demõ quia tentatus nõ prę bet tentationi aſſenſum. Aſſentit autem tentationi vnus (cui nõ aſſentit alius) Et idem aſſentit vni tentationi qui nõ aſſentit aliis. Et vnus idem diſſentit vno tempore tanꝙ bene diſpoſitus, qui alio tempore ſimili tentationi conſentit tanꝙ male diſpoſitus ſecundum mentem, ideo &c.

Sententia huius ſeptimæ diſtinctionis in generali & ſpeciali.

QVpra dictum eſt &c. Superius determinauit mag. de ſtatu angelorum tã peccãtium qꝙ nõ, ſiue beatorum & malorum. Hic vero determinat de poteſtate vtrorũq;. Et diuiditur in duas. Primo determinat eorũ poteſtatem quantum ad eorum meritũ. Secundum quantum ad eorum aſſumptionẽ corporũ. Secũda in principio. 8. diſt. Solet etiã in quæſtione. Prima eſt præſentis lectionis, & diuiditur in duas. Primo determinat de poteſtate vtrorumque ſcilicet tam bonorum quã malorũ generaliter. Secundo de poteſtate malorũ ſpecialiter. Secunda ibi, & licet angeli mali. Prima diuiditur in quattuor partes. Primo determinat eorum poteſtatem. Secũdo obiicit contra determinata. Tertio ſoluit. Quarto. cõclud it ſolutionẽ. Secũda ibi. ſed & ſemper nec boni peccare poſſunt. Tertia ad quod dicimus. Quarta nõ ergo poſt cõfirmationẽ. Secunda principalis in qua principaliter determinat de poteſtate malorũ, & diuiditur in duas. Primo determinat eorũ virtutẽ in cognoſcẽdo. Secundo in operando. Secũda ibi quorũ ſciẽtia & virtute, hęc ſecũda diuiditur in tres. Primo determinat ad quid eis data eſt poteſtas. Secũdo oſtendit quã poteſtatem habent & quã non. Tertio excuſat ſe à perfecta determinatione. Secũda ibi nec putandũ eſt. Tertia, quoq; ſciendũ. Secũda iſtarũ diuiditur in tres. Primo oſtẽdit ꝙ non poſſunt ad nutũ corporalẽ materiã tranſmutare. Secũdo oſtendit ꝙ non poſſunt creare. Tertio ꝙ aliquod miniſteriũ creationis poſſunt rebus adhibere. Et declarat per exempla. Secunda ibi. nec ſane creatores. Tertia ibi. ſicut ergo nec parentes. Hæc eſt diuiſio litterę in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit & proponit primo ꝙ mali angeli poſt peccatũ non poſſunt benefacere, licet poſsint bonũ facere, nec etiã boni poſt confirmationẽ poſſunt peccare. Deinde obiicit dicens quòd ſi boni angeli non poſſunt peccare, ergo non habẽt liberũ arbitriũ. quia ſecundũ Hie. omnis creatura ex lib. ar. eſt verſibilis. Poſtea reſpondet dicens quòd abſque dubio boni peccare non poſſunt, nec propter hoc minus habent de li. ar. quia nõ coactione aliqua, ſed ſpontanea voluntate & immutabiliter bonũ diligunt & eligũt, ſicut nec minus habẽt de libertate qui nõ poſſunt ſeruire peccato, ſic nec angeli minus habent quia non poſſunt peccare. Hæc autẽ immutabilitas non eſt eis ex natura, ſed ex gratia confirmante. Deinde concludit ſuum intentũ. Et ſubdit quòd auctoritas Hier. in contrarium intelligitur de li. ar. per gratiam non cõfirmato. Poſtea determinat de poteſtate malorũ ſpecialiter, & dicit quòd dęmones tripliciter aliqua cognoſcunt, vel ſubtilitate ſuæ naturæ, vel experientia temporum, vel reuelatione ſuperiorum ſpirituum. Subdit etiam quòd ipſi quæ futura ſunt aliquãdo præſciunt. Deinde dicit quòd virtute & ſcientia demonum magicę artes fiunt. datur autem demonibus poteſtas, vel ad fallendum fallaces, vel ad monendum fideles, vel ad exercitium & probationem ſanctorum. Deinde dicit quòd demones neque ſunt putandi habere hanc poteſtatem (ſcilicet quòd materia corporalis eis ad nutum ſeruiat.) Deinde dicit quòd non poſſunt aliquid creare, ſed quæcunque faciunt non ex ſua virtute, ſed ex occultis rerum ſeminibus producunt. poſtea dicit quòd aliquod miniſterium dæmones adhibere poſſunt, quod probat per ſimile in exercitiis humanis, ſicut agricola ad productionem fructuum, & prædicatores ad illuminationem mentium. Vltimo ſubdit ꝙ aliqua poſſunt angeli mali facere per naturam, quæ non permittuntur à deo facere. Alia multa facere non poſſunt, quia ad ea natura eorum non extendit: quæ autem poſſunt, & quæ non, homini determinare difficile eſt. Et in hoc, &c.

Quæſtio Prima.

Vtrum angeli beati poſſunt peccare.

Thom. 1. q. 62. ar. 8.

CIrca diſtinctionem iſtam quæruntur tria. Primum eſt de libertate arbitrij bonorũ & malorum angelorum. Secundum eſt de cognitione dæmonum. Tertium eſt de poteſtate eorum. Circa primum quæruntur duo. Primum eſt, Vtrum angeli beati poſsint peccare. Secundũ eſt, vtrum angeli mali poſſint benefacere. Ad primum ſic proceditur. Et arg. ꝙ angeli beati poſsint peccare, quia gratia & gloria non tollunt naturam. Sed de ratione creaturæ eſt ꝙ poſsint deficere, quare &c. 2. Item quãto aliquid eſt liberius, tanto minus eſt determinatum. In naturalibus enim quæ ſunt ad vnũ determinata, nihil eſt libertatis: Sed lib. arb. in angelis bonis nõ eſt minus liberũ qꝙ prius (alioquin beatitudo auferret eis aliquid perfectiõis ſuę:) ergo eſt ęquè indeterminatum vt prius, ſed prius flecti potuerũt ad malũ, ergo & nũc.

3. CONTRA, per beatitudinem transformamur in dei ſimilitudinem (vt dicitur. 1 Ioan. 3. Cùm apparuerit, ſimiles ei erimus) Sed deus eſt impeccabilis, ergo &c.

4. RESPONSIO, Videnda ſunt duo. Primum eſt, vnde conueniat alicui quod peccare non poſsit. Secundum eſt, vtrũ illa cauſa reperiatur in beatis.

5. QVANTVM ad primum dicendum ꝙ ex hoc prouenit peccatũ in electione, ꝙ præcedit aliquis defectus in ratiõe defectus inquam erroris, vel neſcientiæ, vel inconſiderationis, & vbi nõ poteſt eſſe aliquis defectus in ratione, nullo modo poteſt eſſe peccatũ in electione: quod patet dupliciter. Primo quia ſicut ſe habet habitus ad habitum, ſic actus ad actum: Sed impoſsibile eſt aliquem habitum eſſe vicioſum in volũtate cũ perfecto habitu rationis practicæ, ergo non poteſt eſſe in ea aliquis actus vicioſus, niſi actus rationis ſit in aliquo defectuoſus. Maior patet. Minor probatur, quia prudentia, quæ eſt habitus rationis practicæ, ſi eſt perfecta coexigit omnes virtutes morales, & in ipſam omnes connectuntur, & ideo cùm ipſa non poteſt ſtare habitus vitioſus, niſi habitus contrarij ſimul eſſent, quod eſt impoſsibile.

6. Secundo patet idẽ ſic, cũ volũtas ſequatur rationẽ practicã actus volũtatis, correſpõdent actibus practicæ rationis: Actus autẽ practicæ rationis eſt duplex. vnus eſt reſpectu primorũ & vniuerſaliũ principiorũ operabiliũ (vtpote ꝙ bonũ eſt eligẽdũ, & ꝙ malũ eſt fugiendũ) Alius eſt reſpectu particulariũ eorũ. ſ. quæ dẽducũtur ex primis & vniuerſalibus principiis per deliberationẽ & conſiliũ. Sic in voluntate ſunt duo actus prædictis duobus correſpõdentes. Vnus ſequẽs vniuerſale iudiciũ de agẽdis. Alius ſequẽs conſiliũ & deliberationẽ de aliquo particulari agibili. Ex hoc ſic arguitur, ſicut ſe habet primus actus volũtatis ad primũ actũ rationis, ſic ſecũdus ad ſecũdum. Sed primus actus volũtatis non poteſt eſſe vitioſus, quia primus actus rationis nõ poteſt eſſe defectuoſus, ergo ſimiliter ſecũd° actus volũtatis eligẽtis aliquid poſt cõſiliũ & deliberationẽ nõ poteſt eſſe vitioſus, niſi ſecũdus actus rationis, qui eſt deliberare vel conſiliari ſit defectuoſus, ſecũdum aliquem prædictorum defectiuum. Ex quo patet ꝙ poſſe peccare conuenit creaturæ intellectuali, ex hoc ꝙ poteſt in conſideratione deficere. Et per oppoſitum patet ꝙ intellectus, qui ſemper actu conſiderat abſq; vllo errore omnia quæ ſunt circa aliquod agibile agendũ nõ poteſt circa illud peccare, propter quod deus peccare non poteſt, quia actu conſiderat quæcunque circa facienda poſsibilia ſunt conſiderari. Et ſic patet primum.

7. EX HOC patet ſecundum. ſ. ꝙ beati non poſſunt peccare, quia vbi nullus eſt defectus in ratione, ibi nullum poteſt eſſe peccatum in electione: Sed in beatis nullus eſt defectus in cognitione. Vident enim in verbo aut alio quocunque modo actu quicquid ad eos pertinet in vniuerſali & in particulari: aliter non eſſent verè beati, neque eorum appetitus quietatus, ergo nullum peccatum poteſt accidere in electione eorũ. Hoc autem manifeſtius fiet, ſi videatur quomodo voluntas ſe habet ad finẽ & ad illud quod eſt ad finem. Hoc autem aſſumendũ eſt ex ſimilitudine

eorum

eorum quæ ſunt in intellectu. Aſſentit enim intellectus alicui tãquam per ſe noto.ſ.primis principiis, quorũ notitia vocatur intellectus. Aſſentit etiam concluſionibus & tanquam propter aliud notis, & hæc notitia vocatur ſcientia,vel aliquo alio nomine: & omnes aſſenſus rationis ad alterum iſtorum reducuntur tam in ſpeculatiuis quàm in practicis. Sic & volũtas aliquid vult propter ſe & illud eſt finis. Aliud autem propter aliud(.ſ.ea quæ ſunt ad finem) & primus quidem actus vocatur velle: Secundus autem eligere, & ad alterum illorum duorum omnes actus voluntatis reducuntur. His autem ſic ſe habentibus impoſsibile eſt ꝙ voluntas alicuius beati poſsit appetere aliquid diſcordans à bono diuino, quod acceptauit tanquam finem ſtante voluntate finis, & actuali iudicio in vniuerſali & particulari, de his quæ ex fine deducuntur, quia ſi poſſet illud diſcordans appetere, vel appeteret ipſum vt finem, quod eſſe non poteſt ſtante voluntate finis oppoſiti ſic accepti, quia oppoſita non poſſunt ſimul eſſe volita, vel appeteret ipſum propter finem, quod etiam eſſe nõ poteſt, quia deductum eſſet per actum cõſilij. quem ſequitur electio, ꝙ illud eſſet appetendum, propter finem prꝫacceptatum, & tunc non eſſet diſcordans. Cùm ergo voluntas beata ſemper bonum diuinũ velit propter ſe & tanquam finem, nec poſsit ipſum non velle, cùm in eo ſit ratio boni perfecti, & nulla ratio mali, ſtet etiam ſemper actualis conſideratio in vniuerſali & particulari eorum quæ ex fine iſto deducuntur, beati pro eo quòd ſemper vident quicquid ad eos pertinet, impoſsibile eſt quòd voluntas beata velit aliquid diſcordans à bono diuino, & ſic peccare non poteſt.

8. EX quo patet quòd ſi beati viſione beata ſolum viderẽt eſſentiam diuinam, & in ea vel in aliqua alia viſione non viderẽt quæ ad eos pertinent voluntas quidem eorum ab ipſa diuina eſſentia diuerti non poſſet, quin ipſam diligeret propter ſe & tanquam finem. quia eſt bonum perfectum in quo nulla eſt ratio mali, tamen poſſet ea diuerti volendo aliquid diſcordans ab ea, propter defectum deductionis eorum quæ propter ipſam ſunt eligẽda vel refutanda, ſicut aliquis volens ſaluari vult nihilominus fornicari, quia non deducit an fornicari ſit diſcordans ab eo quod eſt ſaluari. habita actuali deductione quòd fornicari non ſtat cũ ſaluari, impoſsibile eſſet quòd fornicaretur, ſed quia nõ deducit ideo fornicatur.

9. AD primũ arg. dicendũ quòd gratia & gloria non tollunt naturã ſed defectus naturę, peccare autem non dicit naturam ſed naturæ defectum. 10. Ad ſecundum dicendum quòd cum poſſe peccare non ſit libertas, nec pars libertatis ſecundum Anſelmum, indeterminatio per quam poteſt aliquis flecti ad malum nullam libertatem ponit, nec ablata aufert.

Quæſtio. II.

Vtrum angeli mali poſsint aliquod bonum facere.

Thom.1.p.q.64.ar.2. De Gand.in quod.8.q.11.

SEcundo quæritur vtrum angeli mali poſsint aliquod bonum facere, & videtur quòd non, quia ſicut boni angeli ſunt cõfirmati in bono, ita mali ſunt obſtinati in malo, ſed boni non poſſunt peccare(vt dictum eſt) ergo nec mali bene facere. 2. Item ex mala voluntate non poteſt egredi niſi malus actus, ſed dæmones mala voluntate carere non poſſunt, vt ait Aug. de fide ad Petrum, quare &c.

3. Item ſi dęmones poſſent benefacere, poſſent ſe ad gratiam prꝫparare, & eã recuperare: cõſequẽs eſt fallũ, ergo & antecedẽs.

4. CONTRA, ſi dęmones non poſſent aliquod bonum facere, hoc ineſſet eis vel à natura, vel à culpa commiſſa, vel ab ordinatione diuina, non à natura, quia natura bona eſt, peccaſsẽt etiam omnes, ſtatim cùm habuiſſent naturam. Nec à culpa quam primo commiſerunt, quia illa non manet in eis actu, ſed reatu. Nec ab ordinatione diuina. deus enim non ordinat aut vult mala fieri, ſed facta punit, quare &c.

5. RESPONSIO, Cùm ſit triplex bonum ſicut ad prꝫſens loquimur. ſ. bonum naturæ, moris & gratiæ. Manifeſtum eſt omnes actus dæmonum habere primam bonitatem, quia illa bonitas eſt rei entitas, tertia autem bonitate quæ eſt à gratia carẽt, quia gratiam irrecuperabiliter amiſerunt, & cauſa poſtmodum reddetur. Reſtat ergo videre de ſecunda bonitate quę eſt moralis, quæ propriè eſt bonitas & habita ineſſe actibus creaturæ agẽtis ex lib.arb. & ſumitur ex obiecto & circunſtantiis, vtrũ dæmones poſsint hoc modo bonum facere, quod ſit bonũ ex genere & ex circunſtantiis. Et dicitur communiter quòd non, immo quicquid volunt, aut faciunt, eſt malum totum, vel ex genere actus cadẽtis ſuper indebitam materiam, vel ſi ſit bonum ex genere (vt confiteri Chriſtum vel credere) deprauatur tamen per aliquam circũſtantiam malam. 6. Huius autem aſsignantur variæ rationes, quidam dicunt ꝙ ſicut impoſsibile eſt à voluntate immutabiliter adhærente bono fini procedere opus prauum: Ita e contrario impoſsibile eſt à voluntate immutabiliter adhærente prauo fini procedere opus bonum. Cùm finis ſit menſura & regula eorum quæ fiunt propter finem. Voluntas autem dæmonis immutabiliter adhæret prauo fini, ideo &c. Minorem probant, quia peccatum voluntatis circa finem contingit dupliciter quandoque ex paſsione abducente rationem ab actuali conſideratione recti finis, ſicut in incontinentibus, & talis peccator eſt pœnitens paſsione ceſſante. Aliquando autem ex malicia, quæ ſecundum philoſoph.7.Ethi. eſt corruptiua finis, eo quòd qualis vnuſquiſq; eſt ſecundum habitum talis ei finis videtur. & qui ſic peccant, peccant ex habitu & electione, nec eſt pœnitens, vt intemperatus: propter quod talis non eſt curabilis, niſi habitu remoto. Peccatum autem angeli non fuit ex paſsione, ſed ex electione & habitu, & ideo ſtante tali habitu non poteſt non adhærere malo fini, habitus autem ab eo remoueri non eſt poſsibile, cùm non ſit in ſtatu viæ poſt caſum, ſicut nec homines poſt mortẽ, quia quod hominibus eſt mors, hoc eſt angelis caſus, ideo &c. Confer hæc cũ iis quę dicũtur ſup.d.5.q.1.nu.11. d.5.q.1.

7. Iſtud non videtur ſufficienter dictum. Primo quia finis cui immutabiliter adhæret voluntas mali angeli, eſt ille cui adhæſit primo peccando. Sed ille finis non eſt malus, quia non peccauit appetendo aliquod malum de ſe: Sed appetendo bonum ex genere abſque debitis circunſtantiis, vt dictum fuit prius, ergo voluntas angeli non adhæret malo fini, ſed bono. Ex voluntate autem boni finis ex genere nõ eſt neceſſe procedere opus malum. quare &c. Item dato ꝙ voluntas angeli adhæret malo fini de ſe non eſt neceſſe ꝙ à tali voluntate procedat opus malum, quia à voluntate adhærente recto fini poteſt procedere opus prauum, cùm non ſit actualis deductio in vniuerſali & particulari eorum quę ſunt propter finem in vniuerſali & particulari eligenda, ſicut dictum fuit in præced. quæſt. Et ſimile eſt de voluntate adhærẽte prauo fini, quia ex ipſa poteſt bonum opus procedere, ſi non deducatur ex illo fine, ſicut præſtituens ſibi adulterium tanquã finẽ poteſt dare eleemoſynam, nõ propter finem illum, & bene facit: non autem eſt neceſſe ꝙ voluntas dæmonis malo fini adhærens omnia quæ agit ex illo fine deducat, non enim angelus malus in malo fine cui adhæret, videt omnia quę ad ipſum pertinent, ſicut angelus bonus in ſuo fine. 8. Itẽ ſicut angelus nõ peccauit ex paſsione, ſic nec ex habitu, quia antequã peccaret, malũ habitum non habebat, nec ex electione, ſed magis ex neſcientia, vel inconſideratione, vt dictũ fuit ſupra, diſtinct.5. Sicut ergo peccãs ex paſsione, ceſſante paſsione pœnitet, ſic vt videtur dęmon ceſſante(vt dixi) dicta conſideratione qua peccauit, pœnitere poterit, & cui adhærebat, poterit non adhærere. quæſt.1. 9. Ad hoc quod dicitur ꝙ angelus poſt caſum fuit in termino, certum eſt ꝙ non fuit in termino ſuæ durationis, cùm ſit incorruptibilis, nec in termino electionis. Aliqua enim volunt & eligunt angeli mali & boni quæ prius nec volebant, & nec eligebãt: & econtrario prius aliqua volebant quæ modo nolunt. Reſtat ergo ꝙ ſolum ſint in termino merendi & demerendi, vt iam per actum quantumcunq; bonum ex genere & circunſtantiis non mereantur, nec de congruo gratiam, nec de condigno gloriam, nec per actum quantũcunque malum merentur ampliorem pœnam eſſentialem, licet fortè aliquam accidentalem pœnam ampliorẽ mereantur ex multitudine damnatorum, ſicut beati angeli ampliorem gloriam accidentalem habent ex ſalute iuſtorum. 10. Ex hoc autem ꝙ dęmones ſic ſunt in termino, nõ ſequitur quin poſsint aliquod bonum facere, quanuis non eſſet meritorium: Ideo alia aſsignatur ratio, quæ ſumitur ex conditione naturæ angelicæ. Vis enim appetitiua proportionatur apprehenſioni, differt autem apprehenſio angeli ab apprehenſione hominis, quia angelus apprehendit immobiliter & ſine diſcurſu, homo vero mobiliter & cũ diſcurſu, & propter hoc volũtas hominis adhæret mobiliter quaſi potens diſcedere & contrario adhærere, volũtas autem angeli fixè adhęret & immobiliter. vnde ante adhęſionem poteſt liberè adhærere huic & oppoſito, in his duntaxat quæ non naturaliter vult, ſed poſtquam adhæſit immobiliter adhæret. Et ideo conſueuit dici ꝙ lib. aũt arb. hominis flexibile eſt ad oppoſita ante electionem & poſt lib.ar. angeli flexibile eſt ante, ſed non poſt, propter quod angeli mali poſt electionem ſuam malam in peccato obſtinati ſunt, ita quòd bene agere nõ poſſunt. Thom.in ſumma. 11. Sed nec iſtud videtur ſufficere. Primo quia effectus cõmunis requirit cauſam cõmunem: obſtinatio autem in malo eſt quid cõmune angelis malis, & hominibus dãnatis, ergo cauſa obſtinationis debet in eis aſsignari ſecũdum aliquid cõmune, & non ſecũdũ illud in quo differũt li.ar. angeli & li.ar. hoîs, quod eſt immobiliter adhęrere, & mobiliter. Secundo quia non videtur verũ ꝙ angelus immobiliter adhæreat his quibus ſemel adhæſit, quia ſecundum illos qui ponunt iſtam poſitionem omnes angeli à principio adhæſerunt bono, quia omnes meruerunt, ſicut ipſi dicunt: ſed mali poſt Th.1.p.q.63.arti.2.

meritum præſtiterunt impedimentum peccando, & ita diuerterunt ſe à bono, cui primo adhæſerant: Et ſic hæc duo dicta ſibi contradicunt. Item ſi natura angeli eſt talis, quòd ſemel adhærẽs alicui non poteſt ab illo deflecti. Et ex hoc ſic fuit obſtinatio dæmonum, quòd non poſſunt velle aliquod bonum, ex quo primo peccauerunt, per eandem rationem boni angeli eſſent confirmati in bono, ita quòd peccare non poſſunt, ex hoc ſolo quod meruerunt: Sed hoc eſt falſum. Per meritum non ſunt confirmati, ſed per præmium: ergo & illud ex quo ſequitur, ſcilicet quod naturalis modus adhæſionis angeli ſit cauſa obſtinationis. Item dato quòd dæmones immobiliter adhærent eis quibus ſemel adhæſerunt. Ex hoc tamen non ſequitur quòd non poſsint aliquod bonum velle vel facere, ſed ſolum quòd non poſſunt velle bonum oppoſitum malo quod elegerunt: de alio autem bono illi malo nõ oppoſito, non ſequitur. 12. Dicendum ergo quòd quanuis angeli mali non poſsint mereri de congruo remiſsionem culpæ pro eo quòd ſecundum ordinationem diuinam tempus merendi tam angelis quàm hominibus præfixum eſt: hominibus quidem mors, angelis quidem caſus: hominibus quidem prolixius, quia magis diſtant à deo, & in cognitionem diuinorum etiam imperfectam multo tempore deueniunt. Angelis autem breuius tanquam habentibus deiformẽ intellectum. Quanuis etiam angeli mali non poſsint nolle quod ſemel voluerunt, quod tamen non eſt afferendũ, nihilominus quod non poſsint aliquod bonum velle quod ſit bonum ex genere & circunſtantiis, ne ratio aliqua perſpecta conuincit, nec authoritas. Attribuere autem hoc deo omnino inconueniens eſt, qui nec poteſt eſſe cauſa vt aliquis malè velit, aut in malo volito perſeueret.

13. AD PRIMVM argumentum patet reſponſio ex iam dictis, quòd angeli boni non poſſunt peccare, pro tanto eſt, quia in eſſentia diuina, quam videndo beatificantur, vident quicquid ad eos pertinet, vel aliqua viſione beatifica. Non ſic autem eſt de angelis malis. 14. Ad ſecundum dicendum quòd à voluntate mala inquantum huiuſmodi non poteſt egredi actus bonus, non eſt tamen neceſſe quòd quicquid egreditur à voluntate dæmonis, egrediatur ab ea inquàntum mala. 15. Ad tertium dicendum quòd bene facere non eſt ſe præparare ad gratiam, niſi in eo qui eſt in ſtatu viæ, qualis non eſt angelus malus.

Quæſtio Tertia.

Vtrum dæmones poſsint futura prædicere.

Thom. 1. p. q. 57. ar. 3.

SEcundo principaliter quæritur, vtrum dæmones poſsint futura prædicere. Et videtur quòd non, quia prænuntiatio futurorum videtur eſſe ſignũ diuinitatis, ſecundum illud Eſaię. 41. ventura annumerate, & dicemus quòd dij eſtis vos: Sed dæmones non ſunt dij, ergo &c.

2. CONTRA, Intellectus qui intelligendo nullo modo dependet ex tempore poteſt æqualiter futura, vel præterita reuelare, quia æqualiter ſe habet ad omne tẽpus. Sed intellectus angelicus eſt huiuſmodi: ergo cùm angeli poſsint omnia præterita reuelare, videtur q̃ ſimiliter poſsint & futura.

3. RESPONSIO, Videnda ſunt duo. Primum eſt, qualia futura poteſt dæmon prædicere. Secundum eſt, qualiter & quibus modis poteſt hoc facere.

4. QVANTVM ad primum ſciendum quòd dæmon poteſt omnia illa prædicere quæ poteſt præcognoſcere: dæmon autem & quilibet angelus, per certitudinem cognoſcunt omnia futura quæ purè dependent ex ordine cauſarum naturalium, per coniecturam autem cognoſcunt quædam futura quæ dependent ex noſtro lib. arb. Sed ea quæ dependent merè ex voluntate diuina, non cognoſcunt niſi ſibi facta reuelatione à deo, vel à beatis ſpiritibus (vt dictum fuit ſupra, diſt. 3.) ergo dæmones prædicere poſſunt de effectibus purè naturalibus per certitudinem quid eueniet, de his autem quę arbitrio noſtro dependent, ſolum poteſt dæmon prædicere aliquid per coniecturam. Sed ea quæ ex ſola dei voluntate dependẽt, nullo modo poteſt prædicere, niſi fuerint ei reuelata. 5. Qualiter autem talia prædicere poſsit, vel nobis reuelare poteſt dici quod poteſt formare ſonos in aere ſimiles vocibus ſignificatiuis, & in illis poteſt exprimere nobis conceptum ſuum, poteſt nihilominus facere quòd immutationes ſenſibilium quæ manent in nobis abeuntibus ſenſibus veniant ad organum fantaſiæ, & fiant apparitiones eorum quæ vult dæmon reuelare: Sic enim in ſomnis fiunt apparitiones. Vnde Ariſtoteles li. de ſom. & vig. aſsignans cauſam apparitionis ſomniorum dicit quòd dum animal dormit deſcendente plurimo ſanguine ad principium ſenſitiuum, ſimul deſcendunt motus id eſt, impreſsiones ex ſenſibilium motionibus factę, & fit quædã apparitio ac ſi tunc fantaſia ab ipſis rebus exterioribus immutaretur, & tanta poteſt eſſe commotio humorum & ſpiritũ quòd huiuſmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant. Sicut patet in freneticis. Sicut ergo hoc fit per naturalem cõmotionem ſic fieri poteſt per naturalem dęmonis virtutem cui natura corporea obedit quantum ad motum localem, vt poſtea dicetur. Præter autem hos duos modos quibus poteſt nobis aliquid reuelari per angelũ bonum vel malum non videtur alius modus poſsibilis, quia naturale eſt nobis ex ſenſatis & imaginatis intelligere. Et ideo quod reuelatur nobis oportet quòd reueletur per ſignum extrinſecum ſicut per audibile, viſibile, vel huiuſmodi, aut per aliquam apparitionem in imaginatione. vnde Dio. primo cap. de Hierar. dicit quòd impoſsibile eſt nobis aliter lucere diuinum radium niſi varietate ſanctorum velaminum circumuallatum. Item quod reuelatur nobis præſentatur intellectui, vel in ſe quod non poteſt dici de futuris, vel in aliqua ſimilitudine creata, vel increata. Nõ creata quia talem non poteſt creare angelus in intellectu noſtro, nec increata quia omnis talis viſio eſt beata, quare &c. Hæc. Th. 1. p. q. 111. ar. 3. q. ſequẽti.

6. Ex quo patet quòd illi errant qui dicunt demonem nobis aliquid reuelare per hoc quòd opponit ſe animæ noſtræ per modũ quo opponitur ſpeculum ſpeculo, ex qua oppoſitione reluceret in anima noſtra quod eſt in mẽte angelica ſicut relucet in puro ſpeculo imago rei præſentatæ in altero ſibi oppoſito. Hæc enim oppoſitio non poteſt intelligi ſecundum ſitum, cum angelus ſitum non habeat, neque ſecũdum ordinẽ, quia intellectus humanus ſecundũ ſtatum viæ non habet ordinem ad ea quæ ſunt ſeparata à materia, ſed ex fantaſmatibus in eorum cognitionẽ venit. Item angelus per ſpeciem non intelligit vt dictũ fuit ſupra. quare à ſpecie angelica nulla fit ſpecies in mente humana ex oppoſitione angeli ad animam noſtram, d. 3. q. 6.

7. AD argumentum in oppoſitum dicendum quòd illud Eſaiæ ventura &c. intelligitur de futuris quæ dependent ſolum ex diuina voluntate, hoc autem angeli boni vel mali prædicere non poſſunt niſi eis fuerint reuelata.

8. AD aliud in oppoſitũ ſimiliter reſpondendum eſt quòd idem iudicium eſt de futuris & de præteritis quæ dependent ex mera dei voluntate, quare nec hæc, nec illa cognoſcunt, nec prędicere poſſunt angeli niſi eis reueletur à deo. Etiam idem eſt iudicium de præteritis & de futuris quæ ſolum dependẽt ex cauſis naturalibus, quia omnia nouerunt naturaliter angeli & reuelare poſſunt, de futuris ea quæ dependent ex noſtro lib. arb. & de his quæ præterita ſunt non eſt idem iudicium: quia præterita ſunt angelo nota per certitudinem, futura verò ſolum per coniecturam, non propter hoc quòd intelligere angeli dependeat ex tempore ſed quia futura dependentia ex noſtro lib. ar. non ſunt nec vnquã fuerunt angelo præſentata ſecundũ ſe, nec in ſua cauſa niſi quãdo ſunt à nobis volita fieri. & ideo non poſſunt ab angelis cognoſci ſecundum ſe, nec ratione ſuæ cauſę niſi quantum angelus poteſt cognoſcere de quo dicetur inferius. præterita autem fuerũt quãdoque præſentia & ſic fuerunt ab angelo cognita, & adhuc ſunt niſi ponamus in angelis obliuionem. d. 8. q. 5.

Quæſtio Quarta.

Vtrum materia corporalis obediat dæmonibus ad nutum.

Tho. 1. p. q. 110. ar. 2.

CIrca tertium queruntur duo. Primum eſt vtrum materia corporalis obediat demonibus ſecundum nutum. Secundum eſt vtrũ operentur per intellectum & voluntatem. Ad primũ ſic proceditur, & videtur quòd materia corporalis obediat angelis ad nutum, quia maior eſt virtus angeli quàm animæ rationalis. Sed conceptui animæ obedit corpus quo ad motum localem vt patet 3. de anima, & etiã quo ad motũ ad formam. immutatur enim corpus ex apprehenſione animæ, ad calorem & frigus, & quandoque vſq; ad ſanitatem vel ęgritudinem, ergo multo magis debet obedire angelis quo ad vtrunque. 2. Item quicquid poteſt virtus inferior poteſt virtus ſuperior, virtus autẽ angeli ſuperior eſt quàm virtus naturæ, ſed virtus naturæ poteſt trãſmutare materiam corporalem ad formam ſicut ignis generat ignẽ. Et ad ſitum quia in grauibus & leuibus generans per ſe mouetur ad locum vt dicitur. 8. phyſi. ergo multo amplius hoc facere poteſt virtus angelica.

3. SED contra Aug. dicit quod angeli operantur ſicut agricolæ reſpectu ſegetum. Sed illi nõ dant formam, ergo nec angeli

geli. 5. Item mouens & motum ſunt ſimul vt probatur. 8.Phyſi. Sed angelus & corpus non poſſunt eſſe ſimul,nec ſecundum ſubiectum quia non faciunt vnum numero vt corpus & anima, neque ſecundū locum cum angelus in loco non ſit, ergo &c. 6. RESPONSIO. Dicendū quòd angeli poſſunt naturam corpoream tranſmutare ſecundum locū,non autem ſecundū formam niſi mediantibus agentibus naturalibus. Ratio primi eſt quia ad mouendū aliquid localiter ſufficit præſentia mouentis cum prædominio virtutis. Sed angelus poteſt præſens eſſe alicui corpori præſentia quam facit ordo,non ſitus, prædominatur etiā in virtute naturæ corporeæ,quare poteſt ipſam localiter mouere. Ratione in autē ſecundi aliqui ſic aſsignant,forma non fit ſed cō poſitū,factum autem oportet eſſe ſimile facienti quia omne agēs agit ſibi ſimile, ergo omne quod facit res naturales oportet habere ſimilitudinem cū cōpoſito, vel quia eſt compoſitum ſicut ignis generat ignem,vel quia totum compoſitū quantum ad materiam & formā eſt in virtute ipſius quod eſt proprium dei. Sic igitur omnis informatio materiæ, vel eſt à deo immediate, vel ab aliquo agente corporeo & non ab angelo. 7. Sed iſtud non videtur ſufficienter dictū,quia videtur ſufficere quòd agens quantū ad illud quod agit aſsimiletur facto quantum ad illud quo factum actionem agentis terminat, principiū enim actionis & terminus videntur ſibi inuicem reſpondere per ſe. Cætera autem per accidēs.hoc autē eſt ſola forma ex parte vtriuſque (ſcilicet agentis & facti)ideo &c.Sicut enim coincidūt agēs & finis in idem ſecūdum ſpeciem inquantum forma agentis quæ principiat actionem eſt eiuſdem ſpeciei cum forma facti quæ actionē finit & terminat Iſto autem modo ſufficit quòd factum præexiſtat in virtute facientis.Nam & corpora cæleſtia immediatè cauſant in iſtis inferioribus formas aliquas, puta lumē in aēre & in aliis corporibus dyaphanis cum quibus tamen in materia non communicant,aut quia materiam non habent vt poſuit commentator: Aut quia illa materia eſt alterius rationis,cōmunicant tamē cum eis in lumine mediante quo agunt. Non oportet ergo quòd mouens ad formā ſit compoſitum,aut quod in virtute eius ſit totū compoſitū quantū ad materiā,& formā, ſed ſufficit ꝙ ſit forma eiuſdem rationis cū ea quam inducit (ſicut calor ſi per ſe ſubſiſteret virtute diuina vel calefaceret) vel ꝙ in virtute eius ſit forma quæ inducere debet. 8. Oportet ergo inueſtigare aliā cauſam,quare angelus non poſsit mouere ad formā, & ſic dici poteſt ꝙ inter formas quæ ſunt actus & perfectio materiæ eſt quædam quæ non poteſt educi de potentia materiæ: Sed eſt per ſolam creationem (vt anima rationalis) & de tali patet ꝙ nō poteſt præduci per actionē cuiuſcunque angeli, quia potentia creandi vel non poteſt cōmunicari alicui creaturę,vel ſaltem nō eſt cōmunicata ſicut dictū fuit prima diſt.huius li. Aliæ autē formæ quæ educuntur de potētia materiæ habent ſufficientia principia ſuæ eductionis in materia corporali,& ideo fruſtra ponerētur alia principia eductiua talium formarū. Deus autem & natura nihil faciunt fruſtra.propter quod nulli naturæ cōmunicata eſt potentia educendi vel introducendi tales formas in materiā niſi in ſolū agentibus corporalibus in quibus ſunt rationes ſeminales omniū formarū & effectuū naturaliū, & quia angeli pleniſsimè nouerunt cauſas & rationes ſeminales omniū rerū materialium,& in eis obedit natura corporalis ad motū,idcirco poſſunt coniūgere actiua paſsiuis, & ea quæ poſſunt facere ad celerem productionē effectuū. Et ideo per tale miniſterium angelorū fiunt mirabiles effectus in naturalibus & mira celeritate ſicut magi in egypto fecerūt ſerpentes & ranas quas tamen virtute ſua non producunt, ſed per coniunctionē actiuorum & paſsiuorum naturalium.

9. AD primū arg.dicendum ꝙ anima & ſi moueat motu locali corpus,tamen nō mouet ad formā niſi mediāte motu locali.Extimore enim reuocatur ſanguis ab exterioribus ad interiora,propter quod per cōſequens exteriora palleſcunt & frigeſcunt.Econuerſo eſt in verecundia quia mittitur ſanguis ad exteriora & ideo rubeſcūt verecūdati, & ſimiliter eſt de angelis,quia mediantibus corporibus naturalibus quæ obediunt eis ad motū localē poſſunt cauſare in his inferioribus formā aliquā. 10. Ad ſecundū dicēdū ꝙ quicquid poteſt virtus inferior poteſt virtus ſuperior in effectibus cōmunibus virtuti vtrique.Sed in effectib⁹ propriis nō, homo enim nō poteſt aſinū generare, aſinus tamē aſinū generat. 11. ARGVMENTVM primū pro altera parte bene cōcludit quòd angeli immediate non dant formam ſed mediantibus actionibus rerum naturalium. 12. Ad aliud dicendum quòd angelus ſimul eſt cum corpore quod mouet .Sed illā ſimultatem vel præſentiam non facit ſitus ſed ordo.

Quæſtio. V.

Vtrū angelus moueat cœlū vel quodcunque corpus per intellectū & voluntatē,an per aliam potentiā.

Tho.1.q.110.ar.3.

SEcundo quæritur,vtrum angelus moueat cælum, vel quodcunque corpus per intellectum & voluntatem,vel per aliquam aliam potentiam:& videtur ꝙ per aliam potentiam, quia angelus in quacunque diſtantia poteſt velle & intelligere rem quamcunque,ſed non poteſt mouere quamcunq; rem,neque in quacunque diſtantia,ergo &. 2. Item mouere eſt actus tranſiens in alterum,ſed actus intellectus & voluntatis non tranſit in alterum.Intelligere enim & velle ſunt actiones intramanentes,ergo &c.

3. CONTRA,omnis virtus non organica eſt intellectus, aut voluntas.Sed potentia motiua in angelo eſt virtus non organica,ergo eſt intellectus aut voluntas.

4. RESPONSIO.Quidam dicunt & ſatis probabiliter quòd in angelo præter intellectum & voluntatem eſt virtus quędam motiua realiter ab eis diſtincta,quia ſicut anima humana mouet corpus ſibi coniunctum ſic angelus mouet corpus à ſe diſtinctum,ſecundum ſuppoſitionem.Sed in anima mouēte corpus ſibi coniunctum eſt alia virtus imperans motum(ſcilicet voluntas vel appetitus ſenſitiuus) & alia exequens motum (ſcilicet virtus quæ eſt in neruis & muſculis)ergo in angelo mouente corpus ſeparatum ad quod mouendum videtur plura requiri quàm ad mouendum corpus coniunctū multo fortius eſt alia virtus exequens motum,à voluntate quæ motum imperat. Pro hac opinione videtur eſſe articulus qui dicit quòd angelus non mouet ſola voluntate. Similiter etiam cōfirmatur hæc opinio per illas duas rationes ad hanc partem adductas. 5. Quicquid ſit de concluſione ratio tamen magis videtur eſſe ad oppoſitum quàm ad propoſitum. Aliter enim mouet anima corpus & aliter angelus. Anima enim cùm ſit actus & forma corporis non ſic mouet corpus vt ipſa ſit mouens ſecundum ſeipſam,& corpus vt diſtinctum ab anima ſit motum,forma enim nō mouet materiam,ſed informat, quia forma & agens non poſſunt coincidere in idem ſecundum numerū. Ita quòd idē reſpectu eiuſdem ſit forma & agens, vt patet ſecundo phyſi. Et ideo anima cùm ſit forma vt quod quid erat eſſe reſpectu corporis non poteſt eſſe cauſa vt vnde principium motus,propter quod virtus exequens motum in rebus animatis non poteſt eſſe virtus ſolius animæ, ſed eſt virtus coniuncti, illa ſcilicet quæ eſt in neruis & muſculis. Mouetur enim animal per hoc quòd pars mouet partem,non eſſentialis eſſentialē puta forma materia,manima ſcilicet corpus,ſed integralis integralem ſicut crus tibiam & huiuſmodi, quamquam virtus mouendi actiuè magis teneat ſe ex parte animæ. Et virtus mouēdi paſsiuè,magis ex parte corporis, quia ſecundum cōmentatorem formæ eſt agere. Alterius autem potentiæ eſt pati.In homine igitur poteſt virtus imperans motū eſſe ſolius animæ,puta voluntas, ſed non virtus exequens pro eo quòd anima forma eſt corporis.Et ideo eius eſt informare corpus non mouere. Et ideo alia eſt virtus motum imperans,alia exequens.Angelus autem non eſt alicuius corporis actus, & ideo nihil prohibet in eo eſſe eandē virtutem imperantem motum & exequentem. 6. Propter quod econtrario conueniētius ſic arguitur. Sicut ſe habet omnis cognitio noſtra ad intellectum angeli. Sic omnis vis motiua noſtra ſe habet ad voluntatem angeli.Sed omnia quæ nos ſenſu & intellectu cognoſcimus angelus ſolo intellectu cognoſcit, ergo à ſimili quicquid nos à voluntate facimus,& omni vi motiua angelus per voluntatem perficit.Nec hoc eſt contra articulū qui dicit quòd angelus non ſōla voluntate mouet,quia licet angelus non habeat aliam potentiam motiuam niſi voluntatem, non ſubiicitur tamen voluntati ſuæ quantum ad actum mouendi quicquid ei ſubiicitur quantum ad actū volendi, vnde non poteſt mouere quaſcunque res,nec qualitercunque liberet vel placeret, ſed determinato modo prout natura ſua exigit,vel deus præcipit,ſeu permittit, ſicut & deus non omnia vult quæ ſcit quanquam non ſit in eo alia voluntas & ſcientia,ſed vnum & idem, quia ad plura ſe extendit obiectum ſcientiæ quàm voluntatis. Sic in angelo,quāuis voluntas ſit idem quod ſua potentia motiua ad plura, tamen ſe extendit in volendo quàm in mouendo.

7. PER hoc patet reſponſio ad articulum.Et ad primum argumētum quantū ad aliquam eius partem,ſcilicet quomodo angelus poteſt velle aliquid quod non poteſt mouere.Sed quantum ad aliam partem,ſcilicet de diſtantia procedit argumentū ex falſa imaginatione,quia angelus per eſſentiā ſuam,nec eſt loco propinquus nec remotus, vnde ſi poneretur in angelo virtus motiua alia à voluntate,ita eſſet abſoluta à loco & à diſtantia locali ſicut voluntas. Adhuc dato quòd requireretur in angelo approximatio localis ad rem motam non poteſt concludi quin voluntas ſit virtus motiua,quia tunc diceretur quòd licet voluntas angeli non requirat approximationem quo ad actum volēdi, requirit tamen quo ad actum mouendi, quia ſecundum iſtam poſitionem haberet duplicem actum,velle & mouere,ſicut ſi calor ignis eſſet volitiuus & calefactiuus ad volendū quod nō requireretur approximatio,

matio,ſed ſolum ad calefaciendum. 8. Ad ſecundum argumentum dicēdum quòd angelus non mouet per velle ſed vult, & non mouet per intelligere,ſed intelligit. Mouet autē per mouere per quod non vult nec intelligit. Et poſſunt hi omnes actus eſſe ab eadem virtute ordine quodam.

Sententia octauæ diſtinctionis in generali & ſpeciali.

SOlet etiam in quęſtione verſari. Superius determinauit magiſter de poteſtate angelorum bonorum & malorum quantum ad meritum & demeritū. Hic determinat de potentia eorundē quantum ad aſſumptionem corporum. Et diuiditur in duas. Primo inquirit quomodo aſſumant corpora. Secundo quomodo ſolent animabus illabi. Secunda ibi, illud etiam cōſideratione. Prima diuiditur in duas. Primo mouet quæſtionem de modo aſſumptionis corporum, & ſoluit tangendo circa hanc diuerſas opiniones. Secundo gratia huius determinat de apparitione diuina. Secunda ibi,nec dubitandum eſt. Hæc ſecunda diuiditur in tres. Primo proponit quòd deus apparuit. Secundo inquirit quędam circa modum apparitionis. Tertio dicit quòd per has apparitiones nunquam diuina eſſentia videbatur. Secunda ibi. Sed nec deum. Tertia cæterum aut valde nimis profunda. Hæc eſt diuiſio lectionis & ſententia in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit: Et quærit primo,vtrum angeli habeant corpora ſibi naturaliter vnita, & reſpondet quòd quidam opinati ſunt eos habere corpora aërea, ſed ante peccatū fuerunt corpora eorum ſubtilia,& impaſsibilia,poſt peccatum vero groſſiora & ab igne paſsibilia. Et pro parte adducit auctoritatē Aug. Alij verò dicūt eos eſſentialiter incorporeos. Et Aug. dixiſſe contrarium inquirendo non determinando. Et tamen licet ſint incorporei aſſumunt tamen corpora quando cooperari debent circa nos,& poſt operationem ea deponunt in quibus corporibus hominibus apparuerunt & loquuti ſunt, aliquādo in perſona dei ſine diſtinctione perſonarum. Aliquando in perſona alicuius perſonæ diuinæ. Poſtea dicit quòd deus in corporali forma apparuit hominibus per quam corporalem apparitionem aliquando diſtinctio perſonæ repræſentabatur. Aliquādo verò non. Deinde quęrit qualiter fiebat iſta apparitio,vtrum aliqua creatura fuerit formata de nouo à deo in qua deus appareat quæ opinio primo ponitur inter alias, vel vtrū angeli ex inferiori materia forment corpora quæ ſibi coaptant quaſi quādam veſtem, vel vtrum ſua propria corpora mittant in quales ſpecies volunt ſecundum datam à deo eis poteſtatem: quæ quæſtio,vt ait Aug. qui eam proponit, & quærit non ſoluitur. Deinde dicit quòd diuina eſſentia à mortalibus nunquam potuit videri vt eſt,ſed omne viſibile mutabile eſt ipſe autem eſt immutabilis,& ideo inuiſibilis. Quęrit vltimo,vtrū angeli, vel dæmones,ſiue ſint corporei,ſiue incorporei ſubſtātialiter intrēt corpora hominum,& eorum animabus illabantur,vel ſolum dicantur intrare per effectum malitiæ: & reſpondet quòd ſolus deus illabitur menti per eſſentiam, dæmon autem applicatione vel oppreſsione,& pro tāto dicitur intrare,quia ſuggeſtione malitiam in nobis accēdit: in hoc terminatur ſententia,&c.

Quæſtio Prima.
Vtrum angeli ſint corporei.

Thom.1.q.51.ar.1.& 2.

HIc quæritur de quatuor,primo de angelorum corporeitate. Secundo de operatione eorum in aſſumptis corporibus. Tertio de operatione eorum circa noſtra corpora. Et quarto de operatione eorum circa animas noſtras. Circa primum videtur quòd angeli ſint corporei, quia perfectior eſt vita in angelis quàm in animabus, ſed anima non ſolum viuit,ſed & corpus viuificat,ergo & angeli corpora viuificant,ſed hoc non eſſet niſi eſſent corporei,ergo &c. 2. Item Aug. de ecc.dog. dicit,angelos & omnes ſubſtantias intellectuales naturas corporeas dicimus,& ſic idem quod prius.

3. SED contra eſt quod dicit Dionyſius.4.de di.no. q̄ angeli incorporales & immateriales intelliguntur. Et arguitur per rationem,quia plus depēdet corpus à ſpiritu quàm ſpiritus à corpore. Eſt autem dare creaturam pure corporalē non vnitam alicui ſpiritui, ergo multo fortius eſt dare ſubſtātiam ſpiritualē non vnitam alicui corpori.

4. RESPONSIO. Dicendū quòd angelum habere corpus,vel eſſe corporeū poteſt intelligi dupliciter. Vno modo quòd habeat corpus naturaliter ei vnitum. Alio modo quòd habeat corpus ei voluntariè aſſumptū. Primo modo intelligendo quęſtionē idē eſt quærere an angelus ſit corporeus,& vtrum ſit copoſitus ex materia & forma dante eſſe corporeum, quia ſpiritus non vnitur corpori naturaliter niſi ſicut forma materiæ, & actus potentiæ: vnio enim ſpiritus ad corpus quæ eſt per modū motoris ad mobile,vel aſſumentis ad aſſumptibile voluntaria eſt,& non naturalis. Si igitur angelus habeat corpus ſibi naturaliter vnitum, oportet quòd nomine angeli intelligatur,vel ſpiritus vnitus corpori vt forma materiæ,vel cōpoſitum ex materia & tali forma. Primum non poteſt dici quod ſecundum communiter loquentes per nomen angeli ſemper intelligitur quid completum in ſpecie & non pars ſpeciei: reſtat ergo quòd ſecundo modo intelligatur. Et tunc quæſtio hæc ſoluta eſt per illud quod dictum eſt ſupra diſt.3. vbi probatum eſt quòd angelus non eſt cōpoſitus ex materia & forma: Et nihilominus poteſt addi alia ratio talis. duo corpora non poſſunt eſſe ſimul: ſed angelus ſimul eſt cū corpore,ergo non poteſt eſſe corporeus. 5. Si verò loquamur de corpore voluntariè aſſumpto, Hoc poteſt eſſe dupliciter, quia vel aſſumitur in vnitate perſonæ ſicut humanitas in Chriſto. Et hoc modo non poſſunt angeli propria & naturali virtute aliquod corpus aſſumere, quia ſicut naturaliter competit accidenti in alio eſſe, & ei repugnat per ſe eſſe, ſic ſubſtantiæ completæ naturaliter competit per ſe eſſe,& ei repugnat in alio eſſe: Sed nulla virtute creata fieri poteſt quòd accidens per ſe ſubſiſtat, ſed fit hoc ſolum diuina virtute,vt in ſacramento altaris,ergo nulla virtute niſi diuina fieri poteſt quòd ſubſtantia cōpleta in alio ſubſiſtat. 6. Cauſa autem huius eſt, quia proprium modum eſſendi naturæ vnitæ non poteſt immutare niſi author naturæ, cùm ſecundum curſum inſtitutum vnum de neceſsitate ſequatur ad alterum. Cùm igitur corpus aſſumptibile ſit natum per ſe ſubſiſtere, patet quòd angelus non poteſt ipſum ſibi vnire in vnitatem perſonę. Si verò aſſumatur ſolum vt mobile à motore repreſentato ſic poteſt angelus corpus aſſumere,quia ſicut dictum eſt prius cum natura corporea obediat angelis ad nutum poſſūt angeli determinata actiua coniungere ad determinata paſsiua. Et ſic formare qualia volūt corpora. 7. Cùm igitur in his corporibus appareant aliquę proprietates viſibiles proprietatibus inuiſibilibus angeli cōgruētes tunc dicuntur corpus aſſumere, vt quando apparet in figura leonis, vel bouis, & huiuſmodi per quorum proprietates intelliguntur ſpirituales virtutes angelorum, nec habēt huiuſmodi corpora veritatem naturæ quā prætendunt: vnde ſi angelus moueat verum lapidem,aut corpus veri animalis vt in energuminis, non dicitur illud aſſumere,quia ſecundum Dionyſium finis viſibilium formationum eſt vt ducant in cognitionem proprietatū ſubſtantiæ ſpiritualis,quod non fit vbi proprietates ſecundum veritatem ſunt in correſpondente corpore, quia tunc ducunt in cognitionē proprij ſubiecti, & non in cognitionem ſubſtantiæ ſpiritualis. Oportet ergo corpus quod ab angelo dicitur aſſumptum miniſterio eius eſſe formatum,& habere proprietates aliquas ſecundum apparentiam tantum ducentes in cognitionem proprietatū ſubſtantiæ ſpiritualis: formantur autem talia corpora, maximè de aëre inſpiſſato qui facillimè colorari,& figurari poteſt,ſicut patet in nubibus. Et huius ſignum eſt, quia quidam nitentes corpus aſſumptum à dæmone ſcindere gladio non valuerunt, quia partes aëris diuiſi ſtatim continuabantur.

8. AD primum argumentum dicendum quòd viuificare effectiuè ſimpliciter eſt perfectionis quo modo anima non viuificat, ſed formaliter,qui modus competit ſolum ſubſtantiæ quæ eſt pars non habens in ſe integram naturam ſpeciei,vnde ſubſtātia intellectualis & viuens quæ non eſt vnita corpori vt forma (qualis eſt angelus) perfectior eſt quàm ea quæ corpus formaliter viuificat (vt anima.) 9. Ad ſecundum dicendum quòd Auguſt. non loquitur aſſerendo, ſed recitando opinionem aliquorum qui non æſtimauerunt aliquas ſubſtantias eſſe incorporeas, niſi corporibus vnitas adeo quòd deum dicebant eſſe animam mundi, vt Auguſt. narrat in.7. de ci.dei. vel dicendum quòd loquitur cōparatiuè reſpectu dei reſpectu cuius omnia incidūt in compoſitionem aliquam,& in tantum ad corpoream naturam accedunt.

Quæſtio Secunda.
Vtrum angeli in corporibus poſsint exercere opera vitæ.

Thom.1.p.q.51.ar.3.

AD ſecundū ſic proceditur. Et videtur quòd angeli in corporibus aſſumptis poſsint exercere opera vitæ, quia loqui, comedere, moueri motu progreſsiuo,generare & huiuſmodi ſunt opera vitæ, angeli autem in aſſumptis corporibus legūtur fuiſſe loquuti,& comediſſe. Gen.18. Et ſimiliter ambulaſſe (vt angelus Thobiæ) & aliquos generaſſe vt Merlinum prophetam.

q.1.

d.7.b.4.

prophetam. Et q̃ Gene..6. dicitur. videntes filij dei filias hominũ & cætera, quare &c. 2. Item in operibus angelorum præcipue beatorum non debet eſſe aliquid fruſtra, aut fictũ, fruſtra autem, & ficte formarétur in corpore aſſumpto per angelum oculi, nares, & alia ſenſuum organa niſi per ea angelus ſentiret, ergo &c.

3. CONTRA, opera vitæ ſunt à principio intrinſeco. Sed opera exercita in talibus corporibus ſunt à principio extrinſeco diſtincto ſecundum ſuppoſitum (ſcilicet ab angelo) ergo &c.

4. RESPONSIO. Hoc huius dicitur multipliciter vt hab. 1. Elen. vt lib. Ariſt. dicitur aut quia fact⁹ ab Ari. aut quia poſſeſſus ab Ari. Et eodé modo opera vitæ dici poſſunt, aut quia ſunt effectiue à principio viuente, aut quia ſunt in ſubiecto viuente, & inquantum eſt viuens. Primo modo opera exercita per angelos in corporibus aſſumptis ſunt opera vitæ, ſed ſecundo modo non. Primum patet de ſe quia ex quo talia opera ſunt ab angelo effectiuè, & angelus eſt ſubſtantia viuens ſequitur quòd ſint à principio viuente. Et ſic ſunt opera vitæ. Sed iſto modo non vocantur opera vitæ propriè. Alioquin iactus lapidis ab homine diceretur opus vitę, quod tamen non eſt conſuetum dici. Secundũ patet videlicet quia talia opera non ſunt opera vitæ (hoc eſt ſubiecti viuentis) quia actus ſecundus ſupponit actum primũ. Sed in corpore aſſumpto ab angelo non eſt actus primus vitæ, quia ei nulla ſubſtantia viuens vnitur vt forma, ergo in eo non ſunt opera aliqua vitæ quæ ſunt actus ſecundus, ergo angelus in corpore aſſumpto non poteſt exercere opera vitæ. Sed ſolum ea quæ per motũ localem fieri poſſunt.

5. AD primum argumentum dicendum q̃ angeli proprie non loquuntur. Sed eſt ibi aliquid ſimile locutioni inquantum formant ſonos ſimiles vocibus humanis. Et hoc poteſt fieri ſolum per motum localem ex determinata paſsione aeris. Item nec proprie comedunt, quia cibus ab eis aſſumptus non conuertebatur in ſubſtantiã comedentis, nec conuerti poterat, quia hoc fit ſolum per virtutem animæ. ſed reſoluebatur in priſtinam materiam, ſicut aquę virtute radij ſolaris reſoluuntur in vaporem. poſſunt tamen cibum ſumere, traiicere, & diuidere, quia hæc poſſunt fieri per ſolum motum localem, vnde non eſt ibi vera comeſtio, ſed aliquid ſimile comeſtioni, & hoc eſt quod dicit angelus. Thobiæ. 12. Cum eſſem vobiſcum videbar quidem manducare & bibere &c. Similiter dicendum eſt quòd motus talium corporum progreſsiuus non eſt naturæ nec opus vitæ cum non ſit à motore coniuncto ſed ſeparato ſecundum ſuppoſitum. De generatione vero hominũ à demonibus aut nõ eſt verum (vt quidam aſſerunt) aut ſi ſit verum ſecundum quod videtur velle beatus Augu. cap.23. 15. de ciuita. dei: oportet quòd ſemen prius ſuſcipiant ab homine & deinde transfundant in matricẽ. Vnde oportet demonẽ prius eſſe ſuccubum ad virum quàm incubũ ad mulierem, vt ſic ille qui naſcitur non ſit filius demonis ſed hominis. Et contingit tales eſſe viros potẽtes, & optimę cõplexionis, quia demones ſciunt proportionem ſeminis viri ad ſemen mulieris, & conſtellationem adiuuantem, & fomenta adhibere poſſunt ad conſeruationem caloris ſeminis quibus concurrentibus rationabile eſt ſic genitos robuſtiſsimos eſſe.

6. AD ſecundum dicendum q̃ non eſt fruſtra, nec fictitium quòd in huiuſmodi corporibus formentur ſimilitudines organorũ ſenſuum, licet per ea non ſentiant. Non enim ad hoc formata ſunt vt per ea ſentiant. Sed ad hoc vt per huiuſmodi organa virtutes ſpirituales angelorum deſignentur. Sicut per oculum deſignatur virtus cognitiua angeli. Et per alia inſtrumenta aliæ virtutes vt Diony. dicit vltimo cap. Cœl. Hierarchię. Sicut etiam parabolicè locutiones non ſunt falſę quanuis non ſit ſic in re ſicut verba videntur ſonare.

Quæſtio. III.

Vtrum dæmon poſsit ſubintrare corpus hominis.



D tertiũ ſic proceditur. Videtur q̃ demõ poſsit ſubintrare corpus hominis, quia ſpirit⁹ ſubtilior eſt quocũq; corpore ſed aliqua corpora propter ſui ſubtilitaté ſubintrãt alia, ergo &c. 2. Itẽ nõ poteſt exire niſi qui intrauit, ſed dęmões frequẽter cõpulſi ſũt exire à corporib⁹ hoinũ. Vnde dicitur. Lu. 4. obmutesce & exi ab eo, ergo ſubintrauerat. 3. IN contrariũ eſt quod dicit quędã gloſa interlinearis. ſup illud Abac. 2. Dominus autẽ intẽplo ſuo, q̃ aſsidere poteſt ſimulacris immũdus ſpiritus, ſed intrinſecus eſſe non poteſt, ergo multominus in humanis corporibus. 4. Item arguitur per rationem quia quæcunque ſunt ſimul & indiuiſa ſecundum locum quicquid ſubintrat vnum & alterũ, ſed corpus & anima ſunt vnũ & indiuiſa ſecundum locum, ergo cũ dęmon non poſſet ſubintrare animã (vt probatur in litera auctoritate Bedæ & Gennadij) videtur quòd nec corpus poſsit ſubintrare.

5. RESPONSIO. Intrare & exire important motum localem: intrare enim eſt idem quod intra ire, & exire idẽ eſt quod extra ire. Ire autem motũ importat, intra verò & extra ſunt differentiæ loci, ideo ſecundum duplicem opinionem quæ habetur de loco & motu angeli, oportet dupliciter reſpondere ad hanc quæſtionem. Qui enim dicunt quòd angelis competit locus diffinitiuè, & per conſequens motus ratione ſuæ eſſentiæ, quia limitata eſt, & finita neceſſe habent dicere quòd angeli poſſunt intrare, & exire quæcunque corpora circunſcripta quacunque operatione. quod patet ſic: quia ſi angeli non poſſunt ſubintrare corpus quodcunque, hoc non eſſet eo quòd eis repugnet motus, vel locus: ſed eſſet ſolum, quia repugnaret ſpiritui ſimul eſſe cum corpore. Sed iſtud non repugnat, quia licet corpus ſecum non cõpatiatur aliud corpus, Corpus tamen & ſpiritus ſimul ſe compatiuntur, ideo &c. 6. Si verò teneatur alia opinio q̃ angelis non conuenit locus quantum ad eſſentiam eorum, nec circunſcriptiuè, nec diffinitiuè (vt dictum fuit in primo libro.) Sic ſunt dicenda duo. Vnum eſt quod angelis quantum ad eorum eſſentiam non conuenit intrare, vel exire corpus. Aliud eſt quòd conuenit d.36.q.1. eis quantum ad operationem. Primũ patet, quia à quocunque remouetur ſuperius & inferius, ſed intra & extra cùm ſint differentiæ diuiſiuæ loci ſe habent ad locum ſicut ad ſuum ſuperius, ergo cum angelis non competat (ſecundũ hanc opinionem) locus, per conſequens non competit eis eſſe intra, vel extra, ac per hoc nec intrare, vel exire, quantum ad eorum eſſentiam. 7. Secundũ patet, quòd enim operatio angeli quandoque ſit inter terminos quantitatis corporis, quãdoque extra ſatis clarum eſt, quia poteſt angelus ab extra mittere corpus alteratiuum noſtri corporis vel aliquid intra corpus exiſtens localiter mouere puta ſanguinẽ vel aliquem alium humorẽ quo facto angelus eſt intra terminos quãtitatis corporis quo ad ſuam operationem.

8. ARGVMENTVM primum bene procedit ſecũdum primam opinionem. Sed quo ad ſecundam dicendum q̃ ſubtilitati naturæ angelicæ cùm ſit alterius naturæ à ſubtilitate corporis non conuenit moueri intra vel extra, niſi quantum ad operationem modo quo dictum eſt. 9. Ad ſecundum dicendum ſimiliter q̃ exitus dæmonum à corporibus quo ad primã opinionem fuit ſecundum eorum eſſentiam: Et ſic etiam intrauerãt. Sed quo ad ſecundam fuit vtrumque ſolum ſecundum operationem. 10. AD argumenta alterius partis dicendum ad primum quod dæmon dicitur non intus adeſſe ſimulachro ſicut forma ita quòd ex dæmone & ſimulachro fiat vnũ, ſicut idololatræ putabant, nihil tamen prohibet ipſum intus eſſe, vel ſecundum eſſentiam vel ſecundum operationem. 11. Ad aliud dicendum quòd eo modo quo intrat corpus, intrat & animam, quia vel per eſſentiam vel per operationem eſt inter terminos quantitatis quę eſt totius coniuncti ex anima & corpore, licet forte magis reſpiciant vnum quàm alterum.

Quæſtio Quarta.

Vtrum dæmon poſſet immutare ſenſus noſtros.

Thom. 1. q. 111. ar. 4.



Irca quartum quæruntur duo. Primũ eſt, vtrũ dæmones poſsint immutare ſenſus noſtros. Secundum eſt, vtrum poſsint ſcire cogitationes & affectiones noſtras. Ad primũ ſic proceditur & arguitur quòd dæmon non poſsit immutare ſenſus noſtros, quia perfectior eſt vis ſenſitiua quàm nutritiua. Sed dæmon (vt videtur) non poteſt immutare vim nutrituã, ergo nec ſenſitiuam. 2. Item curſum naturæ non poteſt immutare niſi author naturæ. Sed curſus & ordo naturę eſt q̃ ſenſus immutetur à ſenſibili, ergo ab alio non poteſt immutari.

3. IN contrarium eſt, quia angeli qui venerunt ad ſubuertendum Sodomam percuſſerũt Sodomitas cecitate, vel auriſia, Gen. 19. Et ſimile habetur. 4. Reg. 5. de Syris quos Eliſæus introduxit Samariam.

4. RESPONSIO. Senſus poteſt immutari dupliciter. Vno modo ab ocio in operationem, ſicut cum aliquis efficitur videns qui prius non videbat. Alio modo immutatur ſenſus de vero iudicio in deceptionem, ſicut fit in preſtrigiis: vt cùm videtur alicui q̃ gallus trahat trabem qui tamen trahit feſtucam, vtroque autem modo dæmon poteſt immutare ſenſus noſtros. Quod enim primo modo poſsit immutare. Patet, quia ad actum ſentiendi non requiritur niſi præſentia ſenſibilis. Sed dæmon poteſt facere q̃ ſenſibile

ſenſibile præſentetur ſenſui. Senſibile dico vel de nouo formatũ modo quo ſupra dictum eſt, vel aliunde oblatum, ergo poteſt immutare ſenſum ab ocio in actũm. Quod autẽ poſsit ſecundo modo immutare patet, quia quod poteſt immutare organum ſenſus ad indebitam diſpoſitionem, poteſt immutare ſenſum à vero iudicio in deceptionem. Sic enim videmus quòd lingua febricitantis infecta humore amaro omnia iudicat amara. Sed dæmon poteſt quodcunque organum ſenſus immutare ad indebitam diſpoſitionem per actionem alicuius innaturalis immiſsi puta humoris circa guſtum, vel groſsi & terreſtris circa viſum, ideo &c. Cùm autem fantaſia ſit motus factus à ſenſu ſecũdum actum, ſit etiam virtus organica ſicut ſenſus, poteſt immutari à dęmone modis illis, quibus & ſenſus.

5. A D primum argumentum dicendum, quòd ſicut dæmon poteſt immutare vim ſenſitiuam rei, ita & nutritiuam impediendo eius actionẽ totaliter per aliquid mortiferum immiſſum, vel in debilitando. 6. Ad aliud dicendum, quòd dæmon non mutat curſum naturæ immutando ſenſum quocunque prædictorum modorum, hoc enim habet curſus naturæ, vt ſenſus fiat in actu ad præſentiã ſenſibilis & iudicet de eo ſecundũ conditionẽ organi.

Quæſtio Quinta.
Vtrum angeli cognoſcant cogitationes & affectiones noſtras.

Thom. 1. q. 57. ar. 4. De Gand. quodl. 3. q. 13. Gabriel. lectio. 31. cano. l.



Ecundo quæritur, vtrum angeli cognoſcant cogitationes & affectiones noſtras. Et arguitur quòd ſic, quia viſo corpore videntur formę quæ ſunt in corpore & continẽtur ſub obiecto viſus, ergo ſimiliter viſo ſeu cognito intellectu cognoſcuntur actus ſeu formæ quæ ſunt in eo & cadũt ſub obiecto potentiæ cognitiuæ, ſed angeli cognoſcunt perfectè intellectum noſtrum & voluntatem in quibus ſunt noſtræ cogitationes & affectiones quæ cadunt ſub obiecto potentiæ cognitiuæ. angeli, ergo ãgelus cognoſcit cogitationes noſtras & affectiones.

2. I N contrarium eſt, quia quod eſt proprium ſolius dei non poteſt alteri communicari. Sed noſcere cogitationes noſtras eſt proprium ſolius dei ſecũdum illud, Tu ſolus noſti corda filiorum hominis, ergo &c. 2. paral. 6

3. R E S P O N S I O. Cogitationes & affectiones noſtrę, aut ſunt præſentes, aut futuræ: Si futuræ non poſſunt præcognoſci ab angelo per certitudinem, neque ab ipſomet homine: Cuius ratio eſt, quia effectus futuri qui dependẽt à cauſa impedibili, & indifferentiæ non poſſunt præcognoſci per certitudinem niſi ab illo qui certitudinaliter cognoſcit quæ impedient, vel non impediẽt cauſam, & quæ determinabunt eam, vel non determinabunt. Tales enim effectus non euenient niſi cauſa eorum ſit determinata ab indifferentia ſua, & non impedienda. Sed cogitationes & affectiones noſtræ futuræ dependẽt à noſtro libero arbitrio quod eſt de ſe indifferẽs, & impedibile, ergo non poſſunt præcognoſci niſi ab illo qui nouit omnia quæ determinabunt eius indifferentiam reſpectu talium, & quæ impedient, vel non impedient. Sed ille eſt ſolus deus, & nõ angelus, nec ipſemet homo, ergo &c. Maior iam patet. Sed minor probatur, quia determinatio indifferentiæ lib. arb. reſpectu futuræ cogitationis & affectionis poteſt prouenire ex diuerſis cauſis: videlicet ex motione diuina ſecũdũ illud, Prouerb. 21. Cor regis in manu domini quocunque voluerit inclinabit illud: futura autem motio diuina nulli poteſt eſſe nota niſi ſibi ſoli. 4. Item poteſt prouenire ex futura diſpoſitione corporis, & ex futuris paſsionibus, & ex futuris ſuggeſtionib⁹, & admonitionibus: Et ex multis caſualiter contingentibus, ex quibus non poteſt haberi certa cognitio futuræ cogitationis, vel affectionis, nec à nobis qui prędicta non nouimus, nec ab angelis, quia nõ omnia prædicta dependent ex cauſis naturalibus notis angelo, nec ſecundũ ſe ſunt ei præſentia cùm ſint futura, quare videtur q̃ prꝛecognoſcere cogitationes noſtras & affectiones futuras ſit proprium ſolius dei. 5. Cogitationes autem & affectiones quæ ſunt actualiter in nobis poſſũt cognoſci dupliciter: vno modo per ſuum effectum, alio modo in ſeipſis per effectum cognoſcuntur certitudinaliter quando effectus concludit cauſam. Sicut cùm homo vel angelus videt hominem currentem nemine impellente ſcit quòd ille vult currere. Quando autem effectus non neceſſario concludit cauſam, Tunc per effectum ſcitur cogitatio, & affectio ſolum per coniecturam, ſicut per mutationem vultus perpenditur quandoque affectio interior tanto ſubtilius ab angelo quàm ab homine quanto ſubtilius perpendit tales mutationes.

6. Secundo autẽ modo videlicet prout ſunt cogitationes in intellectu & affectiones in volũtate non cognoſcuntur (vt quidam dicunt) niſi à ſolo deo, quod probant ſic: voluntas rationalis creaturæ ſoli deo ſubiacet, & ipſe ſolus in eam operari poteſt: & ideo ea quæ in voluntate ſunt vel ex volũtate dependent ſoli deo ſunt nota, manifeſtum eſt autem quòd ex ſola voluntate dependet q̃ aliquis actu conſideret: Quia cum aliquis habet habitum ſcientię, vel ſpecies intelligibiles vtitur eis cum vult, ideo &c.

7. Iſtud autẽ habet multas calumnias, dato enim quòd voluntas ſoli deo ſubiaceat quo ad cauſalitatem, non tamen ſequitur q̃ ſoli deo ſubiaceat quo ad cognitionem, alioquin non cognoſceremus ea quæ à ſolo deo creata ſunt, vt ſunt cælum, materia prima & huiuſmodi. Item dato quòd voluntas ſoli deo ſubiaceat quo ad motionem, non tamen ſequitur quòd non ſubiaceat aliis quo ad cognitionem, quia per eandem rationem motus cæli qui eſt à voluntate angeli mouẽtis non eſſet notus nobis. Item ratione libertatis voluntatis non poteſt latere nos motus ipſius, quia libertas non eſt impedita ab alterius cognitione, ſed ab alterius coactione. Specialiter autem in propoſito noſtro, ſi cogitationes noſtræ laterent angelum, quia dependent à voluntate per eandẽ rationem & operationes tranſeuntes in materiam exteriorem quæ imperantur à voluntate laterent ipſum. Non enim eſt differentia in his, & in illis quo ad cognitionem angeli cui ea nota ſunt cæteris paribus intrinſeca, ſicut extrinſeca eo quòd nõ accipiat cognitionem a ſenſibilibus. Itẽ indeterminatio voluntatis non poteſt hoc facere, quia & ſi voluntas indeterminata ſit reſpectu futurorum, tamen reſpectu præſentium quæ vult & cogitationũ ad quas actualiter mouet determinata eſt. Et ideo hæc ratio ſolum ſufficeret ad probãdum quòd angelus per certitudinem non cognoſceret cogitationes & affectiones noſtras futuras, ſed nõ ſufficeret ad probandum quòd non cognoſceret cogitationes & affectiones præſentes. 8. Alij dicunt q̃ cogitationes noſtræ cognoſcũtur ab angelo, non tamen ſequetes volitiones, & affectiones. Ratio primi eſt, quia cum intellectio ſit quoddã * accidentale, & magis cognoſcibile quàm quodcunque accidens ſenſibile non plus lateret angelos quàm ſenſibilia, vel accidentalia corporalia. Ratio ſecundi eſt quòd deus reſeruat ſibi vniuerſale iudicium de bonis & malis. Et quia volitio bona vel mala eſt meritoria vel demeritoria, Et ſic pertinet ad iudiciũ, intellectus verę non niſi materialiter tantum, ideo & ſi deus coagat ſecundum influentiam generalem intellectionibus ꝙius angeli vt pateant alteri angelo, non ſic tamen eſt de volitionibus. 9. Sed illud videtur ſatis leuiter dictum. Quia cùm eadem ratio ſit de volitionibus vnius angeli ſicut de intellectionibus vt pateant alteri angelo, quòd deus impediat cognitionem vnius, & non alterius, non eſt probabile, quia deus nihil ſubſtrahit à tota ſpecie quod ſit naturæ debitum, nec iudicium quod deus ſibi reſeruauit facit aliquid ad hoc, quia deus non ſolũ iudicabit de occultis, ſed etiã de manifeſtis: nec ſolum de interioribus, ſed de exterioribus. Sicut ergo nihil derogatur iudicio quo iudicabitur de manifeſtis & exterioribus propter hoc quòd ſunt nobis nota. Sic nihil præiudicat iudicio eius ſi volitiones interiores eſſent omnibus notæ, immo contrarium vt videtur deberet dici: nam doctores communiter ponunt quòd omnia dicta, facta, cogitata, bona & mala patebunt omnibus in iudicio ad hoc vt dei iudicium appareat omnibus eſſe iuſtum. 10. Alij verò dicunt idem & latius (licet occultius) ſcilicet quòd quilibet angelus videt cogitationem & volitionem alterius non ſolum quid ſit, & an ſit, ſed de quo ſit, non tamen videt de pluribus cogitatis ab alio quantũ, vel ſecundũ quẽ gradum cogitat de quolibet illorum, maximè quãtum ad obiecta ſecundaria, nec de pluribus volitis ſcit ad quod magis afficiatur, vel ad quod cogitatum ſeu volitum magis attendat. Cuius ratio aſsignatur talis, quanto ſpecies magis diſtat à re repræſentata tanto minus efficaciter repræſentat eam, nunc eſt ita quòd ſpecies exiſtentes in mente angeli cognoſcentis cogitationem alterius, & mediante cogitatione rem cogitatam magis diſtat in repræſentando rem cogitatam ab alio quàm diſtet ſpecies per quam alius cogitat rem eandẽ: ergo ille angelus minus perfectè apprehendit illam rem quam apprehendit mediante cogitatione alterius, quàm ille alter apprehendit eam, quia immediatius fertur in ipſam per ſpeciem propriam. 11. Hæc autem opinio non probat principalem concluſionem quam ponit, videlicet q̃ vnus angelus videat ſeu cognoſcat cogitationem & volitionem alterius quid ſit, & an ſit, & de quo ſit, niſi ſupponat probationem quã ponit præcedens opinio, videlicet quod intellectio & volitio angeli ſint quædam actuabilia, & ideo ab alio angelo cognoſcibilia. Nec probant ſecundam concluſionem (videlicet quòd vnus angelus videns cogitationem & affectionẽ alterius non videt de pluribus cogitatis ab alio angelo: quantum, vel ſecundum quem gradum cogitat de quolibet illorum, nec de pluribus volitis ad quod eorum magis afficiatur, vel attendat. Sed ſolũ probat q̃ vnus angelus non ita perfectè cognoſcit cogitationẽ & affectionem alterius, & mediante cogitatione & affectione res cogitatas & volitas ſicut ille alter angelus de quo non eſt multum dubitandum.

* aliàs actuale.

Veruntamen

Veruntamen ſi conſidetur quòd vnus angelus videret in intellectu & voluntate alterius cogitationem & volitionem eius, neceſſe eſſet dicere quòd cognoſceret de cogitatione de quo eſſet, & vtrum eſſet affirmatiua an negatiua, an dubitatiua. Et de volitione vtrum eſſet ſecundum electionem an fugam, maxime ſi ponatur quòd actus intelligendi differant ſpecie ſecundum ſpecificam differentiam obiectorum, quia ſi actus differant ſpecie per differentias obiectorum, (Cum angelus cognoſcat de quolibet actu an ſit, & quid ſit perfecte) oportet quòd cognoſcat obiectum à quo habet ſuum eſſe ſpecificum. Et ſecundum hoc cum actus ſimplex differat ſpecie ab actu compoſito & diuidente, & componens à diuidente, neceſſarium eſt quòd angelus cognoſcat de actu cogitationes cuiuſcunque an ſit ſimpliciter compoſitus, an diuiſus, & de quo obiecto & de quibus obiectis. .12. Si autem aliquis teneret quòd omnes intellectiones hominis reſpectu quoruncunque obiectorum eſſent vnius ſpeciei, ex eo quòd proprius actus & propria perfectio alicuius ſpeciei quemadmodum intelligere humanum eſt proprius actus & propria perfectio ſpeciei humanæ, non videtur poſſe plurificari ſecundum ſpeciem, tunc poſſet aliqualiter ſubſtineri quod angelus non poteſt cognoſcere de cogitationibus noſtris vtrum ſint affirmatiuę, an negatiuę, nec de volitionibus vtrum ſint ſecundum electionem an fugam. Cuius ratio eſt quia inter duas formas ſpirituales eiuſdem ſpeciei non videtur poſſe eſſe aliqua differentia niſi ſecundum intenſum & remiſſum, quanuis enim in formis corporalibus quantitate extenſis poſſint inueniri plures aliæ differentiæ ratione quantitatis corporeæ, puta ſecundum magnum & parvum figuratum ſic vel aliter, tamen in ſpiritualibus nulla videtur poſſe reperiri niſi ſecundum intenſum & remiſſum. Nunc eſt ita quod intenſum & remiſſum in actibus intelligendi non poteſt ſufficere adhoc quòd vnus actus cognoſcatur tanquam affirmatiuus, & alius tanquam negatiuus. Sed ſolum quòd per vnum actum apprehenditur obiectum intenſius & perfectius quàm per alium ergo ex parte cogitationis, vel intellectionis nullo modo poteſt cognoſcere angelus de cogitatione alterius an ſit affirmatiua an negatiua. Et ſic patet quòd cogitationem noſtram vel angeli nullus angelus cognoſcere poteſt quantum ad affirmationem & negationem, & per conſequens nec volitionem quantum ad electionem vel fugã, quia quod eſt affirmatio & negatio in intellectu practico, hoc eſt proſecutio & fuga in voluntate vt habetur 6. ethicorum. 13. Sed contra hoc obiicitur quia ſecundum philoſophum .2. de anima actus diſtinguuntur per obiecta, ergo obiectorum differentium ſecundum ſpeciem ſunt actus intelligendi differentes ſecundum ſpeciem, cuius oppoſitum eſt aſſumptum. Et dicendum ad hoc quòd quando philoſophus dicit quòd actus diſtinguntur per obiecta, intelligendum eſt de obiectis quantum ad communem rationem obiecti ſecundum quam adæquatur potentiæ, vt dicatur quod ſicut color diſtinguitur à ſono ſic videre & audire, & non de diſtinctione obiectorum quam habent ſub communi & formali ratione obiecti, vt dicatur quòd ſicut albedo differt à nigredine ſpecie, ſic differat viſio albi à viſione nigri ſecundnm ſpeciem, quod patet quia ſicut actus diſtinguuntur per obiecta ſic potentiæ per actus, vtrunque dicit philoſophus in eodem textu. Conſtat autem quòd potentia viſiua quæ elicit actum videndi albedinem non differt ſpecie à potentia viſiua quæ elicit actum videndi nigredinem, Sed eſt vna & eadem, ſed differt ſolum ab aliis potentiis quorum actus fortuntur in obiecta differentia ſecundum adequatam rationẽ per quam reſpiciuntur à potentia, quare &c. 14. Huic autem opinioni videlicet quòd angelus non poteſt cognoſcere de cogitationibus noſtris an ſint affirmatiuæ a negatiuę de aliquo, nec de voluntatibus noſtris an ſint ſecundum proſecutionem an fugam, magis concordat communis doctrina, & communis modus loquendi, & plures auctoritates ſcripturæ ſecundum ſuperficiem litterę, & tamen difficile eſt eam efficaciter probare. Modus enim probandi ſtatim poſitus patitur calumniam in ſuppoſitione illa qua dicitur quòd omnes actus intelligendi ſunt vnius ſpeciei, & in eo quod aſſumitur in ratione quòd inter formas ſpirituales non eſt differentia niſi ſecundum intenſum & remiſſum. Et primum quidem iſtorum poteſt rationabiliter ſuſtineri, ſed ſecundum nullo modo eſt verum. Si enim illud eſſet verum ſequeretur quòd per omnes intellectiones intelligeretur eadẽ, ſed per vnã intenſius & per aliã remiſsius quod eſt manifeſte falſum. Quæ ergo opinio ſit verior ipſa an eius oppoſita ad præſens non determino. Sed reſpondeo ad rationes vtriuſque partis.

15. AD primam dato quòd intelligere noſtrum ſit quædam forma intellectus noſtri cognita ab angelo, non oportet tamen quòd eius habitudinem ad obiectum ſecundum affirmationem, vel negationem cognoſcat, cum obiectum vtriuſque ſit idem videlicet termini quorum vnus affirmatur de altero, vel negatur & intellectiones ſimiles ſi ſint eiuſdem ſpeciei.

16. Ad aliud in oppoſitum dicendum quòd ſolus deus nouit plenè corda omnium hominum quantum ad omnes cogitationes & affectiones, non ſolũ præſentes & præteritas, ſed & futuras quod nulli creaturæ conuenit, nihil tamen prohibet angelum noſſe cogitationes & volitiones præſentes ſecundũ illos qui dicunt quòd omnes differunt inter ſe ſecundum ſpeciem.

Sententia nonæ diſtinctionis in generali & ſpeciali.

POſt prędicta ſupereſt cognoſcere. Superius determinauit magiſter de conditione & qualitate angelorum. Hic verò determinat de eorũ diſtinctione quantum ad ordines & officia. Et diuiditur in duas. Primo determinat eorũ diſtinctiones quantum ad ordines. Secundo quantum ad officia. Secunda in principio decimæ diſtinctionis, hic etiam inueſtigandum eſt. Prima eſt principalis lectionis: & diuiditur in duas. Primo determinat ſuum intentum. Secundo incidenter determinat & tangit quo modo homines aſſumuntur ad ordines angelorum. Secunda ibi, notãdum verò eſt. Prima in tres partes diuiditur. Primo determinat ordinem diſt. Secundo diſtinctionis tempus. Tertio diſtinctionis modum. Secunda ibi, iam nunc inquirere reſtat. Tertia ibi, præterea conſiderari oportet. Prima in quatuor. Primo ponit intentũ ſuum in generali. Secundo proſequitur in ſpeciali tangendo angelorũ di. Tertio proponit nominationis rationem. Quarto proponit contra dictum obiectum. Secunda ibi, hic conſiderandum eſt. Tertia, hæc nomina illa. Quarta ibi, ſed oritur quæſtio. Secunda pars principalis in qua determinat incidenter quomodo homines aſſumũtur ad ordines angelorum diuiditur in duas partes. Primo mouet quæſtionem & ſoluit. Secundo incidenter adducit quandam determinationem de numero hominum ſaluãdorũ tangendo diuerſos modos. Secunda ibi, non enim ſecundum numerum eorum, hæc eſt diuiſio lectionis, & ſententia in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit. Primo proponit nouem eſſe ordines angelorũ, & dicit tres ternarios eſſe diſtinctos & quemlibet ternarium cõſtare tribus ordinibus quorum tres ſunt ſuperiores, ſcilicet ſeraphin, cherubin, & throni. Tres ſunt medij, ſcilicet dominationes, principatus, & poteſtates. Tres verò inferiores, ſcilicet virtutes, archangeli, & angeli ſecundum doctrinam Dionyſij. Deinde oſtendit quid eſt ordo dicens, quòd ordo eſt multitudo ſpirituum cæleſtium qui inter ſe in aliquo gratij munere aſſimilantur, & in naturalium donorũ participatione cõueniunt. Quod patet per exempla, quia ſeraphin conueniunt in charitatis ardore, Cherubin in ſcientiæ plenitudine: & ſic omnes qui ſunt vnius ordinis cõueniunt in eo quod illi ordini proprium eſt. Poſtea dicit, quòd angelis non conueniunt nomina propter ſe, ſed propter nos (ſcilicet vt nobis per huiuſmodi nominationes innoteſcant.) Nominantur autem ſinguli ordines à donis gratiarum quæ quidẽ dona, licet ſint omnibus communia, non tamen æqualiter omnibus conueniunt, ſed aliqui ſublimius & perfectius hæc dona aliis poſsident, vt ſuperiores ordines inferioribus. Et quamuis omnia dona ſuperiores habeant perfectius, cum ſuperiores ex principalibus ſortiuntur nomina relinquentes alia ad nominationem inferioribus. Vnde ſupremus ordo, ſcilicet Seraphin denominatur ab excellentiori dono, ſcilicet charitatis. Sequens verò poſt illũ, ſcilicet Cherubin denominatur à ſcientia quæ poſt charitatẽ eſt donum excellentius, & ſic de aliis. Poſtea obiicit cõtra hoc quod dicit quòd ſecundus ordo, ſcilicet Cherubin videtur per hoc eſſe maioris ſcientiæ quàm Seraphin. Et reſpondet quòd ideo Seraphin non denominãtur à ſcientia, quia potiori dono pollent, ſcilicet charitatis. Deinde quærit, vtrum à creationis initio ordines ſic fuerunt diſtincti. Et probat primo ꝙ ſic, quia angelus qui cecidit dicitur maior fuiſſe & de principatibus, & poteſtatibus aliquos ſecum traxiſſe, & factos dæmones, ſed contrarium videtur, quia ordines denominantur à donis gratuitis quæ dæmones non habuerunt. Reſpondet quòd à creatione non habuerunt diſtinctionem ordinum, ſed habuerunt diuerſitatem naturalium donorum. Et ſecundum hæc receperunt diuerſa dona gratuita ſecundũ quæ habuiſſent diſtinctos ordines ſi perſtitiſſent. Et ideo dæmones dicuntur cecidiſſe de aliquo ordine, quia ſi permanſiſſent illos ordines pertinuiſſent. Poſtea quærit, vtrum omnes angeli eiuſdem ordinis ſint æquales. Et licet quidam dicant quòd ſic, magiſter tamen dicit quòd non, quia ſicut in ordine apoſtolorum & martyrum quidam ſunt aliis digniores, ita etiam eſt in ordine angelorum. Deinde quærit cum homines aſſumantur ad ordines angelorum cum non ſint niſi nouem ordines angelorũ quo modo dicitur ordo decimus eſſe de hominibus? Et reſpondet ꝙ hoc ideo dicitur quia tot homines ſaluabuntur quot ſunt angeli beati. Et ideo dicuntur ſaluandi tot quod poſſunt facere vnum ordinẽ decimum. Vltimo dicit ꝙ numerus ſaluandorum hominum erit iuxta numerum angelorum qui remanſerunt. Et hoc probat per

beatum

beatum Gregoriũ, dicit tamen quòd aliquibus viſum eſt quòd tot ſaluabuntur quot angeli corruerunt.

Quæſtio Prima.

Vtrum diffinitio Hierar. data à Diony. ſit bona.

CIrca diſtinctionẽ iſtam primo quæritur, quid ſit Hierarchia. Et videtur ꝙ diffinitio data à Diony. non ſit bona, quia pars integralis nõ prædicatur de toto, ſed ordo eſt pars integralis Hierarchię (vt videtur) quia in quacũque Hierar. ſunt tres ordines ſecũdum Dionyſiũ, ergo non bene dicitur quòd Hierar. ſit ordo.

2. Item diffinitio non debet dari per res diuerſorum generũ. Sed ordo, ſcientia & actio quæ ponuntur in diffinitione hierarchiæ ſunt diuerſorum generum, ergo &c.

3. IN contrarium eſt beatus Dionyſius qui diffinit hierar. 3. cap. cæleſtis hierarchiæ ſic, Hierarchia eſt diuinus ordo ſcientia & actio, &c.

4. RESPONSIO. Ad videndum quid ſit hierarchia, conſiderandum eſt ſupra quid fundetur. Eſt autem notandum quòd angeli omnes beati, licet videant immediatè diuinam eſſentiam in qua viſione eorum beatitudo conſiſtit, myſteria tamen gratiæ, & ea quæ circa nos agere debent vt reducamur in deum non nouerunt niſi quatenus eis reuelantur, & de eis illuminãtur, & quia ea quæ ſunt à deo, ordinata ſunt (vt dicitur ad Rom. 13.) ideo illuminationes angelorũ de myſteriis gratiæ, & cæteris quæ per eos circa nos diuinitus ordinata ſunt fieri, ordinẽ habent. Nam quidam de his illuminantur immediatè à deo vt ſupremi. Alij verò mediatè, medij quidem per ſupremos, & infimi per medios, hæc enim eſt lex diuinitatis, vt dicit Dion. infima per media ad ſuprema reducere. Et hic ordo recipiendi diuinas illuminationes, quia ab vno originaliter procedit & depẽdet, ſcilicet à deo, & ad vnũ tendit finaliter, ſcilicet vt reducamur in deũ, vocatur hierarchia hoc eſt ſacer principatus, ab hieros quod eſt ſacrũ, & archos quod eſt princeps, quaſi ſacer principatus. Eſt enim principatus multitudo ordinata ſub vno principe propter finẽ quem intendit princeps. Et ideo ſacer principatus vel hierarchia eſt ordo beatorũ ſpirituum ſub deo in recipiẽdo diuinas illuminationes ab ipſo vt reducamur in deum. Patet igitur quid ſit hierar. & ſuper quid fundetur. Ex quo patet per conſequens quòd diffinitio data à Dion. eſt ſatis competens, niſi quod expoſitione indiget. Eſt autem hæc diffinitio: Hierarchia eſt diuinus ordo, ſcientia, & actio, dei formę quantum poſsibile eſt ſimilans & ad inditas ei diuinitus illuminationes proportionabiliter in dei ſimilitudinem conſcendens. Ac ſi diceret hierarchia eſt diuinus ordo, id eſt ſecundum ſpirituum cæleſtium multitudo gradũ in poteſtatis diuinitus ordinata & diſtincta ſcientia & actio, dei formę quantum poſsibile eſt ſimilans, id eſt per ſcientiam & actionem tendentium quantum poſſunt ad dei ſimilitudinem. Sed quia aliqui ſolum illuminantur vt inferiores. Alij verò illuminantur & illuminãt vt ſuperiores. Et hi aſſimilantur deo perfectius quàm primi, ſicut perfectius aſsimilatur ſoli luna, quæ lumen recipit & transfundit quàm aër qui ſolũ recipit, ſed non trãsfundit, ideo quo ad primos dicit dei formę quãtum poſsibile eſt ſimilans, ſed quantum ad alios ſubdit & ad inditas, &c. 5. Quòd autem hæc diffinitio ſic expoſita ſit competens patet, continet enim quicquid pertinet ad rationem principatus. In principatu enim eſt vnus finis quem princeps intendit ad quem conſequẽdum requiritur diuerſitas officiorum, & ſcientia dirigens in executione, & actio perducens, quæ omnia tangũtur in diffinitione hierarchiæ quę ſacer principatus dicitur. Poteſtas ſiquidem, ſeu diuerſitas officiorum cùm dicitur diuinus ordo, ſcientia verò dirigens & actio perducẽs cùm ſubditur ſcientia & actio, finis autẽ intẽtus cũ dicitur dei formę, &c. Vnde Hugo exponens hanc diffinitionem dicit, hierarchia eſt ordo diuinus, id eſt poteſtas à deo ordinata, ſcientia qua quid faciendum ſit intelligant, & actio qua quod intellexerunt agendum perficiant. In ordine officium, in ſcientia diſtinctio, in actione miniſterium ſignificatur, ſine ordine actio eſt preſumptio, ſine actione ordo negligentia eſt, ſine ſcientia verò, & actio eſt reprehenſibilis, & ordo inutilis: patet igitur quid ſit Hierarchia, & ſuper quid fundetur.

6. Ex quo concluditur ꝙ angeli & homines (& loquor de viatoribus) neceſſario incidũt in diuerſas hierarchias, quia cùm hierarchia fundetur ſuper receptione illuminationum diuinarũ, illa non pertinet ad eandam hierarchiam quę non poſſunt eodẽ modo diuinas illuminationes recipere, ſicut illę ciuitates non ſpectãt ad eundem principatum quæ non ſubſunt eodẽ modo, & ſecundum eaſdem leges, & conſuetudines gubernationum principis. Sed angeli & homines non poſſunt eodem modo recipere diuinas illuminationes, ergo &. Maior patet, & minor probatur. Nam angeli recipiunt diuinas illuminationes in intelligibili puritate, homines verò ſub ſimilitudinibus rerum ſenſibiliũ, vt patet in ſacramẽtis eccleſiæ & figuris ſcripturæ. Vnde Diony. 1. cap. ce. Hierar. dicit quòd impoſsibile eſt nobis ſuperlucere diuinum radium niſi varietate ſacrorum velaminum circumuelatum, igitur &c.

7. AD primum argumentum dicendum, ꝙ ordo quandoque dicit habitudinem diuerſarũ perſonarum in eodem officio: & ſic eſt pars Hierar. nec prędicatur de ipſa. Alij verò dicunt habitudinem diuerſorum officiorum adinuicem, & ſic eſt idem quod ordinatio, Et eſt ſuperius ad Hierar. Et prædicatur de ipſa. 8. Ad aliud dicendum quòd illud quod non eſt vnum per ſe, ſed ſolũ ratione ordinis poteſt notificari per res diuerſorum generum: talis eſt Hierar. ideo &c.

Hierarchia iuxta Dion. eſt ordo ſacratior & ſciẽtia, & operatio quæ ad dei ſimilitudinẽ ꝙ virib⁹ nititur, ac ꝙ modo ſuo ad illius imitationẽ ex indulta ſibi diuinitus intelligẽtiæ luce inuehitur

Quæſtio Secunda.

Vtrum homines aſſumantur ad ordines angelorum.

Thom. 1. q. 108. ar. 8.

SEcundo quæritur, vtrum homines aſſumãtur ad ordines angelorum. Videtur ꝙ nõ, quia quicũque differũt in Hierarchia, differunt in ordine. Sed homines & angeli differunt in Hierarchia (vt prius probatũ eſt) ergo &c. 2. Item plus diſtat natura hominum à natura angelorũ quàm natura vnius angeli à natura alterius. Sed angelus inferioris ordinis nunquam aſſumitur ad ordinem ſuperioris, ergo &c.

3. IN contrarium eſt quod dicit Greg. & habetur in litera.

4. Item Matth. 22. promittitur hominibus ꝙ erunt ſicut ſancti angeli dei in cælis.

5. RESPONSIO. Homines aſſumi ad ordines angelorum poteſt intelligi dupliciter. Vno modo quantum ad æqualitatem officij. Alio modo quantum ad æqualitatem præmij. Primo modo nunquam aſſumũtur homines ad ordines angelorum, quia actus & officia ordinum ſunt purgare, illuminare, perficere, cuſtodire, & nunciare, hoc autem non conueniet ſanctis poſt reſurrectionem, nec modo conuenit animabus beatorum ſecundũ communem legem, licet aliqui ex diuina diſpenſatione quãdoque reuelauerint, & nunciauerint aliqua viuẽtibus, ſed prærogatiua paucorum non faciunt legem communem, ideo &c. Cauſa autẽ huius eſt fortè, quia actus & officia ordinum angelorũ circa nos cõpetunt eis ſecundum gradum naturæ ſimul & gratiæ quam habẽt inter nos & deum, vt declarabitur infra diſt. 11. 6. Siverò intelligatur de æqualitate præmij dicendum ꝙ non omnes homines beati aſſumuntur ad æqualitatem talem (puta pueri baptiſati morientes antequam habeant vſum libe. arb.) Cuius ratio eſt, quia plus poteſt gratia cum actu meritorio quàm gratia ſola. Sed pueris decedentibus poſt baptiſmum ante vſum libe. arbi. dabitur gloria propter ſolam gratiam quam in baptiſmo receperunt. Angelis autem non redditur gloria pro gratia cum actu meritorio, quia ſuam beatitudinem meruerunt, vt dictum fuit prius, ergo amplior gloria eſt in quolibet angelo quàm in pueris baptiſatis decedentibus antequam meruerint aliquid per actum proprium. Item ſecundum magiſtrum ſententiarum, & alios doctores angelis data eſt gratia ſecundum proportionem ſuorum naturalium, credibile etiam eſt ꝙ pueris in baptiſmo ſecundum communem legem detur gratia ſecundum proportionem naturalium, quia ex parte eorum non eſt aliqua differentia, ſed eſt æqualis capacitas naturæ. Cùm igitur natura angelica excedat humanam, videtur quòd gratia data angelis in ſua creatione excedat gratiam quæ communiter datur pueris in baptiſmo, propter quod habẽdo reſpectum ad ſolam gratiam adhuc videtur ꝙ pueri morientes non pertingant ad æqualem gloriam cum minimo angelo. Nec iſtud eſt contra dictum beati Greg. quia ipſe non dicit quòd omnes homines aſcendent ad aliquem de ordinibus angelorum, ſed ꝙ ad ſingulos ordines angelorũ aliqui de hominibus aſſumuntur, quod eſt verum de illis qui propriis meritis talem gradum ſibi acquiſierunt, iuxta quod eſt intelligendum ꝙ nullus homo per vnicum actum meritorium poteſt ſibi acquirere talem gradum qualẽ quilibet angelus obtinuit per vnicũ meritoriũ, quia ſuppoſita æquali gratia quantitas meriti attenditur ſecundum quantitatem intentionis actus voluntatis (ſer maiorem bonitatem & deteſtationem mali, Sed iſta intentio fuit maior in angelo in quo fuit ſecũdum totum conatum ſuę naturę, vt dictum fuit primo lib. diſt. 17. q. 3. quàm poſsit eſſe in homine qui eſt inferioris naturę, & in quo appetitus ſenſitiuus retrahit à bono appetitum rationalem, ergo vt videtur homo per vnicũ actum nõ poteſt mereri tantum quantũ meruit

1. d. 17. q. 3. num. 9.

meruit angelus,Nec per conſequens habet eundem gradum prę-
mij ſicut angelus,propter quod oportet ꝙ homines peruenientes
ad æqualitatem præmij cum angelis mereantur hoc per plures a-
ctus,ex quorum multiplicatione augetur in eis gratia,& meritum
amplioris glorię.Et in tantum poſſunt multiplicari in hominibus
actus meritorij quòd poſsint non ſolum attingere æquale præ-
mium cum angelis,ſed ſuperexcedere,ſicut tenet eccleſia de bea-
ta virgine. De Chriſto autem non eſt dubium quin ſit beatior o-
mni angelo , & fuit ab inſtanti ſuæ conceptionis qui non accepit
ſpiritum ad menſuram,exponendo vt alibi expoſitum eſt.

d.15.q.1. 7. AD primum argumentum patet ſolutio, procedit enim de
æqualitate officiorum ſecũdum quam actus Hierar. attenduntur,
& ſecundum quę angeli in ordinibus Hierar.collocantur.

8. Ad ſecundum dicendum , quòd angelus inferioris ordinis
nunquam eleuatur ad ſuperiorem ordinem,nec quantum ad offi-
cium,nec quantum ad præmium.Quia gradus officiorum ſunt in
beatis proportionabiliter ad gradus naturarum quæ non mutan-
tur,& gradus præmiorum ſecundum gradum præcedentium me-
ritorum qui in angelis non augentur,nec ex parte gratiæ quæ eſt
radix merẽdi,nec ex multiplicatione actuum , ſecus autem eſt de
merito hominis,vt dictum eſt.

Sententia huius diſtinctionis. X. in generali & ſpeciali.

HOc etiam inueſtigandum eſt. Superiùs de-
terminauit magiſter diſtinctionem angelo-
rum quantum ad ordines.Hic verò determi-
nat de eis quantum ad officia digniora quæ
ſunt aſsiſtere,& miniſtrare.Secundo quãtum
ad officia inferiora ſicut eſt cuſtodire. Secũ-
da incipit in principio.2.diſtinct.illud quoq;
ſciendum eſt. Prima diuiditur in tres. Primo
mouet quæſtionem ſuam & tangit circa eam vnam opinionem.
Secundo tangit aliam.Tertio tertiam.Secunda ibi,quibus obiici-
tur.Tertia ibi,alij verò dicunt. Secunda iſtarum diuiditur in tres.
Primo tangit opinionem. Secundo mouet contra eam obiectio-
nem & ſoluit.Tertio docet ſecundum eam reſpõdere ad contra-
riam.Secunda ibi,hic oſtitur quæſtio.Tertia ibi,quę autem omnes
angelos. Hæc eſt ſententia lectionis in generali.

2. IN ſpeciali verò ſic procedit,& proponit primo inquirẽ-
do vtrum omnes angeli ad exteriora nuncianda mittantur.Et di-
cum quidam quòd non omnes mittuntur,quia ſuperiores ſemper
deo aſsiſtunt. Et hoc confirmat auctoritatibus. Poſtea ponit ſe-
cundam opinionem dicentium omnes angelos mitti , quia Sera-
phin miſſus legitur ad Eſa. Et ipſe filius dei ad nos miſſus eſt. Et
hanc opinionem confirmat auctoritate apoſtoli . Poſtea obiicit
contra hoc.Si enim omnes mittuntur, ergo debent dici angeli.
Et reſpondet quòd angeli propriè dicuntur qui ex officio & ſæ-
pius mittuntur.Alij verò rarius mittuntur qui cùm mittuntur an-
gelorũ nomen ſuſcipiunt,ſecũdũ illud qui facis angelos tuos, &c.
Ad hoc incidenter ad huius confirmationem determinat de no-
minibus quorundam ſpirituum. Et dicit quòd ſecũdum iſtos Mi-
chaël, Gabriel, Raphaël, de ſuperiori ordine ſunt vnde ſunt no-
mina ſpirituum quorum nominum interpretationem tangit. Alij
tamen dicũt quòd nomina ſunt propria officiorũ,vnde quia Ra-
phaël interpretatur medicina dei quilibet qui ad medendum mit
titur poteſt dici Raphael,& ſimiliter in aliis . Subdit etiam huius
ſimile in dæmonibus in quibus quædã nomina ſunt non vni tan-
tum,ſed pluribus conuenientia, vt nomen diabolus , nomen Be-
lial, quorum nominum interpretationem tangit in litera . Poſtea
ſecundum iſtam opinionem ſoluit auctoritates contrarias dicens
quòd ſuperiores dicuntur aſsiſtere,quia raro mittuntur. & tamen
licet mittuntur non propter hoc recedunt ab ipſa diuina eſſen-
tia,ſed eius contemplationi ſemper aſsiſtunt, quod etiam faciunt
qui ſæpe mittuntur.Et poſtea tangit aliam opinionem dicentium
tres ordines ſupremos ſemper aſsiſtere & nunquam mitti ad ex-
teriora. Inferiores tantum mitti, medios verò ordines dicunt, &
aſsiſtere , & mitti , prout tamen mitti accipitur inquantum ſupe-
riores medios illuminant, & medij inferiores illuminant ſic, quia
ſuperiores mediis nunciant,& medij infimis : ideo ſuperiores di-
cuntur angeli.De illo autem qui fuit miſſus ad Eſa.dicit quòd iſte
non fuit propriè Seraphin , ſed quia ad incendium peccati Eſaiæ
veniebat,Seraphin nomen accepit.Et in hoc ter.&c.

Quæſtio. I.

Vtrum omnes angeli mittantur.

Tho.1.q.112.ar.2.

IRca decimã diſtinctionem quærũtur duo.
Primum eſt vtrum omnes angeli mittan-
tur in miniſteriũ.Secundum eſt an omnes
aſsiſtant. Ad primum ſic procedit . Et vi-
detur quòd omnes regulariter mittantur
quia ſi non omnes mitterentur,ſed tamen
inferiores cum quilibet habeat inferiorẽ
ſe excepto vltimo pro eo ꝙ omnes ange-
li ſunt inæquales, nullus mitteretur niſi v-
nus qui eſt omniũ vltimus,hoc eſt autem inconueniens,ergo &c.

2. Item perſonæ diuinæ ſunt nobiliores quibuſcunque an-
gelis.ſed perſonæ diuinæ mittuntur(vt filius & ſpiritus ſanctus ſi-
cut patet ex primo libro)ergo &c.

3. IN contrarium eſt quod dicit Greg. & habetur in litera , quòd ſuperiora agmina ab intimis nunquam recedunt quo-
niam ea quæ præeminent vſum exterioris officij nunquam ha-
bent.

4. RESPONSIO.Sicut miſsio perſonæ diuinæ eſt eius
proceſsio ad ſanctificandum creaturam vt dictum fuit libro pri-
mo. Sic angelus dicitur mitti cum ex imperio diuino aliquid cir- d.15.q.2.
ca nos facit, vel nunciando, vel reuelando,vel aliquid huiuſmodi
operando. Eſt autem vna opinio quòd ad hoc faciendum mittũ-
tur omnes angeli,ſed inferiores frequentius,& quaſi ex officio.ſu
periores verò rarius & quaſi ex diſpenſatione , quam opinionem
recitat magiſter & tenet in litera.Confirmatur autem tali ratio-
ne ex ordine diuinitus inſtituto inferiora adminiſtrantur per ſu-
periora tam in corporalibus quàm in ſpiritualibus, ſed non obſtã
te quòd in corporalibus inferiora adminiſtrentur per ſuperiora
regulariter, & ſecundum curſum naturæ , tamen hic ordo quan-
doque prętermittitur ex diuina diſpenſatione, ſicut in ſuſcitatio-
ne Lazari , & illuminatione cæci nati , quæ non ſunt facta medi-
ante actione corporum cęleſtium,ergo ſimiliter quanuis in ſpiri-
tualibus illuminationes diuinæ non veniant regulariter ad nos
niſi mediantibus angelis qui ſunt medij inter nos & deum. nec à
ſupremis niſi per medios & infimos,tamẽ ex diuina diſpenſatio-
ne contingit quandoque hunc ordinem prætermitti propter ex-
cellentiam myſterij quod annunciant,ſicut forte fuit de annun-
ciatione conceptionis Chriſti.Creditur enim gabriel fuiſſe de ſu
præmis angelis,nõ de mediis,aut infimis. 5. Huic autem
opinioni obuiant aliqui ſic, ordo naturæ non legitur prætermiſ-
ſus niſi propter ordinẽ gratiæqui eſt ſuperior. Reſuſcitatio enim
Lazari,& illuminatio cęci nati,& alia miracula in quibus ordo na
turæ legitur prætermiſſus fuerunt quaſi quædam argumenta pro-
bantia fidem . Ordo autem gratiæ non habet ſuperiorem ordinẽ
propter quem prętermitti debeat,nũquam igitur prætermittitur.
Cum igitur ordo angelicus ſit ſecundum dona gratiæ,prętermit-
ti nunquam debuit.Et adhuc ſi prætermitteretur hoc eſſet fruſtra
quia à nobis percipi non poſſet: neque enim angelos nouimus vt
ſciamus de illo qui aliquid nunciat ſi eſt ſupremus,medius, an in-
fimus. 6. Qui autem mittantur ſic ſcitur ſecundum
iſtos,dicunt enim quòd proprietates angelorum ex eorum nomi-
nibus manifeſtantur(vt dicit Diony.7.capit.cęl.Hierar.) Et ideo
angeli illorum ordinum ad exterius miniſteriũ mittuntur ex quo
rum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autẽ
dominationum non importatur aliqua executio , ſed ſola diſpo-
ſitio & imperium de exequendis.Sed in nominibus inferiorũ or-
dinum intelligitur aliqua executio. Nam angeli & archãgeli de-
nominantur à denunciando, virtutes & poteſtates ſimiliter di-
cuntur per reſpectum ad operationem, poteſtas enim eſt princi-
pium tranſmutandi alterum, virtus vero eſt vltimum de potentia
reſpectu operis vt dicitur.1. cę.& mundi.Principis etiam eſt vt di
cit Gregori.inter alios operantes priorem exiſtere,propter quod
dicunt quòd ad hos quinque ordines pertinet ad exterius miniſte
rium mitti , non autem ad quattuor ſuperiores. 7. Qui
vellet primã opinionem tenere quæ eſt ſatis rationabilis, hę obu-
iationes non viderentur cogere, quia ſecundum iſtos ordo natu
ræ prætermitti dicitur quandoque propter ordinem gratiæ , ſed
quòd angeli nos cuſtodiant, vel quod nobis aliqua nuncient ma-
gis competit eis ex ordine naturæ (quo ſunt medij inter nos &
deum) quàm ex ordine gratiæ vt ipſimet dicunt , quia animabus
ſanctorum quæ ad æqualitatem angelorum quantum ad gratiam
& gloriam perueniunt, hæc non competunt ſecundum legem cõ
munem , ergo hic ordo intermitti poteſt ſi hoc competit ordini
gratiæ , competit autem vt ſicut infima nunciantur per infimos
ſic nuncientur maiora per medios, & ſuprema per ſupremos ,
quod etiam ipſi dicunt quantum ad aliquid, ſcilicet quòd ſupe-
riores mittuntur ad altiora miniſteria,inferiores vero ad inferio-
ra . Eſt etiam aliqua vtilitas huius miſsionis non quidem vt ſcia-
mus de angelo qui nunciat ſi eſt ſupremus , medius , an infimus ,
ſicut arguebatur , ſed vt miniſteria gratiæ congruentius & ordi-
natius expleantur , neque enim decet regem magna per infimos
nunciare.Item cum omnes ordines,qui ſunt ſub dominationibus

mittun-

mittantur in miniſterium (vt ipſi dicunt) clarũ eſt quòd cum virtutes,poteſtates, principatus, vel archangeli mittuntur prædictus ordo intermittitur.Nam inter nos & virtutes ſunt medij quatuor ordines qui intermittuntur,cùm virtutes circa nos aliquid faciũt & ſic eſt de aliis vſque ad angelos ſuo modo. 8. Item licet Chriſtus ſecundum humanam naturam fuerit minor angelis in gradu naturæ,fuit tamen maior in donis gratiæ,maximè quãtum ad gratiam vnionis ſecundũ quam eſt dominus angelorũ, & quãtum ad gloriam fruitionis quam in inſtanti ſuę conceptionis pleniſsimè habuit,quid igitur indignum eſt ſi angelus qui ad Chriſtũ dominum angelorũ tempore paſsionis miſſus fuit(vt dicitur Luc. 22.) fuit de ſupremis, congruẽtius enim hoc videtur quàm quod fuerit de mediis vel infimis.

9. AD primum argumentum dicendum quòd angeli quinque inferiorum ordinum mittuntur regulariter maiores quidem ad maiora, inferiores verò & minores ad minora. Sed angeli quatuor ſuperiorum ordinũ non mittuntur niſi raro & diſpenſatiuè.

10. Ad ſecundum dicendum quòd non eſt ſimile de perſonis diuinis,& ſuperioribus angelis,quamuis perſonæ diuinæ ſint excellentiores,quia effectus ſecundum quos dicuntur mitti perſonę diuinæ non poſſunt eſſe à creatura. Sed omnia miniſteria angelorum regulariter poſſunt per omnes inferiores angelos quinque ordinum expleri.

11. Ad auctoritatem Grego. dicendum quòd intelligenda eſt regulariter, diſpenſatiuè tamen quandoque fit contrarium.

Quæſtio Secunda.

Vtrum omnes angeli aſsiſtant.

Thom.1.q.112.ar.3.



D ſecundum ſic proceditur. Et videtur quòd omnes angeli aſsiſtant, quia omnes ſunt miniſtrantes vel aſsiſtentes, ſed omnes miniſtrantes ſunt aſsiſtentes, ergo omnes ſimpliciter aſsiſtunt.Probatio Mi.Raphael enim qui fuit miſſus in miniſteriũ Thobiæ, dicit Thobiæ. 21. Ego ſum vnus ex ſeptẽ qui aſtamus, &c. Et eadẽ ratio eſt de aliis in miniſteriũ miſsis, ergo &c.

2. IN contrarium eſt,quia ſcriptura videtur diſtinguere inter aſtantes & miniſtrãtes,Daniel.7.milia milium miniſtrabant ei,& decies milies centena milia aſsiſtebant ei.

3. RESPONSIO. Aſsiſtere deo aut eſt cernere deum præſentem, quomodo aſsiſtunt regi omnes in quorum præſentia rex eſt,aut eſt ſcire eius mentem quomodo aſsiſtunt regi ſoli ſecretarij.Primo modo omnes angeli aſsiſtunt deo,quia beatitudo conſiſtit eſſentialiter, vel ſaltem requirit neceſſario actũ intellectus ſed actus intellectus non eſt ſine præſentia obiecti, ergo omnes beati cernunt deum(qui eſt ſuæ beatitudinis obiectum)eſſentialiter præſentem. 4. Si ſecundo modo accipiatur aſsiſtere deo,ſcilicet ſcire mentem eius,aut accipitur generaliter.Et ſic adhuc omnes angeli beati aſsiſtunt,quia de miniſteriis quæ à deo reuelantur nihil ſcit vnus quod neſciat alius. Sicut enim agentia corporalia bonitatem quam à deo receperunt aliis communicãt quantũ poſsibile eſt. Sic & multomagis ſancti angeli qui ſunt in pleniſsima participatione bonitatis diuinæ, quicquid à deo percipiunt ſubiectis impertiuntur:vnde Diony.15. cæleſtis Hierar. dicit quòd vnaquaque cæleſtis eſſentia intelligentiam ſibi à ſuperiori datam inferiori cõmunicat. Si verò accipiatur aſsiſtere deo magis ſpecialiter,ſcilicet pro eo quod eſt ſcire eius mentẽ immediatè ſic non omnes angeli beati aſsiſtunt: ſed illi ſoli qui immediatè à deo illuminantur. Et ſecundum hoc ordo dominationum non eſſet de aſsiſtentibus:cùm pertineat ad ſecundã Hierarchiã. Angeli autem ſecundæ Hierarchiæ illuminantur ab angelis primæ Hierarchiæ ſecundum Diony.8.cap. cæleſtis Hierarchiæ. Et ideo fortè melius eſt quòd dicatur quòd omnes aſsiſtunt.Sed horum quidam aſsiſtunt & miniſtrant regulariter, alij verò non,ſed ſolum aſsiſtunt:& ſic intelligenda eſt diſtin.ſcripturæ.

5. AD argumentum patet ſolutio ex dictis.

Sententia diſtinctionis vndecimæ in generali & ſpeciali.



Llud quoque ſciendum. Superius determinauit magiſter de officiis angelorum dignioribus, hic determinat de officio inferiori quod eſt cuſtodire. Et diuiditur in duas partes. Primo determinat de ipſo officio. Secundo de effectu officium conſequente.Secunda ibi,præter ea illud conſiderari oportet. Prima diuiditur in duas. Primo proponit ſuum intentum. Secundo mouet quandam quæſtionem & ipſam pertractando determinat. Secunda ibi,ſolet etiã quæri. Secunda principalis in qua determinat effectum conſequentem diuiditur in tres.Primo mouet queſtionẽ & tangit circa eam opi. Secundo tangit aliam opinionem.Tertio eligit alteram iſtarum, & auctoritates quæ obuiare videntur exponit.Secũda ibi,alij autem dicunt.Tertia ibi,illud verò quod alij. Prima iſtarum diuiditur in tres.Primo tangit opinionem. Secundo opi. confirmationem.Tertio circa illam mouet queſtionem & ſoluit.Secunda ibi, & quòd angeli proficiant.Tertia his autem contradicere.Hęc eſt ſententia & diuiſio literæ in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit magiſter. Primo ponit quòd vnaquaque anima habet vnum angelum bonũ ad cuſtodiam ſui deputatum,& malum ad ſui exercitium. Quod auctoritatibus confirmat. Poſtea quærit,vtrum quilibet homo habeat vnum angelũ cuſtodem ſuum,aut an vnus angelus plures cuſtodiat. Et opponit ad hoc, dicens quòd non videtur vnus bonus angelus vnius tantum eſſe cuſtos, Quia cùm boni homines & electi ſint tot quot angeli boni, non poteſt eſſe quòd boni homines & mali ſinguli habeant ſingulos angelos bonos ad ſui cuſtodiam. Item cùm tot ſint electi quot angeli boni,& angeli boni plures ſint quàm mali, pluréſque ſint homines mali quàm boni,cõſequens eſt plures eſſe homines quàm mali ſint angeli, & plures eſſe homines quàm ſint boni vel mali angeli.Ex quo concludit vnum bonum angelũ plures cuſtodire ſicut vni homini committitur cuſtodia multorum, & vnum malum angelum pluribus deputatum ad exercitium ſiue eodem tempore,ſiue in diuerſis,quod dicit propter hoc,quia fortè verum eſt vt quidam dicunt, quòd omnes homines exiſtentes in hac vita eodem tempore habeant ſingulos angelos ad cuſtodiam,vel ad exercitium deputatos.Poſtea quærit,vtrum boni angeli in merito, vel in præmio proficiant. Tangit etiam circa hoc opinionem quorundam ponentiũ quòd mereantur propter obſequiũ quod nobis impendunt,& ſic proficiunt in merito & proficiũt in præmio,ſcilicet in cognitione & dilectione dei,quia magis ac magis ipſum cognoſcunt,& diligunt. Poſtea probat quòd in cognitione proficiant ipſi angeli, per hoc enim plenè cognouerunt miniſterium incarnationis vſque poſt paſsionem, & apoſtolorum prædicationem. Poſtea obiicit in contrarium per auctoritatem Aug.Sed Mg. exponit ſic & determinat quòd angeli maiores præſciuerunt incarnationem antequam fieret, non tamen perfectè. Minores verò non cognouerunt niſi poſtquã facta eſt. Ex quo concludit quòd in vtroque profecerunt, & proficiunt vſque ad diem iudicij.Poſtea ponit aliorum opinionem dicẽs quòd quidam dicunt quod in cognitione diuinitatis non proficiunt,ſed ſolum in cognitione rerum exteriorum. Vlterius approbat prædictam opinionem, & quia quædam auctoritates videntur contra quæ dicunt angelos omnia ſcire exponit eas,& patet expoſitio in litera.

Quæſtio Prima.

Vtrum quilibet homo ab initio ſuæ natiuitatis vſque ad terminum vitæ ſuæ habeat angelum ad ſuam cuſtodiã deputatum.

Thom.1.q.113.ar.4.5.& 6.



Irca diſtinctionem iſtam quæritur de tribus principaliter. Primum eſt de cuſtodia hominum per angelos. Secundum eſt de locatione angelorum. Tertium eſt de illuminatione vnius angeli per alterum.

Quantum ad primum quæritur, vtrũ quilibet homo ab initio ſuæ natiuitatis vſque ad terminum vitæ ſuę habeat angelum ad ſuam cuſtodiã deputatũ. Et arguitur quòd non.Quia vbi eſt fortior cuſtos infirmior ſuperfluit, ſed homines cuſtodiuntur à deo qui eſt potentiſsimus,ergo ſuperflue haberent angelum cuſtodem. 2. Item cuſtodia angelorum circa homines eſt vt per eos dirigantur homines ad ſalutem ſecundum illud quod dicit apoſtolus ad Heb.1.Omnes ſunt adminiſtratorij ſpiritus propter eos qui hæreditatẽ capiunt ſalutis, ſed homines non ſunt capaces ſalutis antequam ſint baptiſati, ergo ante baptiſmũ non habent cuſtodiam angelorũ. 3. Item Chriſtus fuit beatus ab inſtanti ſuæ conceptionis. Sed beati non cuſtodiuntur ab angelis,ergo Chriſtus non habuit angelum cuſtodem.

4. IN contrarium eſt quod dicitur in pſal. Angelis ſuis deus mandauit de te vt cuſtodiant te in omnibus viis tuis. 5. Item Hiero.ſuper illud Matth.18. Angeli eorum in cælis ſemper videt faciem patris, dicit magna eſt dignitas animarum vt vnaquæque habeat ab exordio natiuitatis angelum ad ſui cuſtodiam deputatum.

6. RESPONSIO.Iſta quæſtio duo implicat. Primũ eſt de

de cuſtodia hominum per angelos. Secundū eſt de tempore quo prædicta cuſtodia incipit.

7. QVANTVM ad primum rationabiliter ponitur quòd homines cuſtodiantur per angelos bonos, quia ſecundum Dionyſium, lex diuinitatis eſt quòd inferiora reducantur ad ſuprema per media. Sed angeli ſunt medij inter deum & homines, & ideo rationabile eſt quòd homines reducantur in deum in cuius cognitione & dilectione eorum beatitudo cōſiſtit per miniſterium ſeu adiutorium angelorum: hoc autem miniſteriū ſeu adiutorium conſiſtit in inſtigatione ad bonum quod fit inuiſibiliter per angelos dum illuminant homines ad bene agendum, & in repreſsione malorum angelorum ne noceant hominibus quātum vellent ſiue tentando ſiue corporaliter affligendo.

8. QVANTVM ad ſecundum tenetur communiter, quòd angeli deputantur ad cuſtodiam hominum à tempore natiuitatis vſque ad horam mortis incluſiuè, & rationabiliter, quia conſtituti in via periculoſa indigent cuſtodia, ſed homines ab hora natiuitatis vſque ad horam mortis ſunt conſtituti in via tendendi ad patriam, in qua quidem via multa pericula eis imminent, tam ab interiori quàm ab exteriori, ſecundum illud Pſalmiſtæ, In via hac qua ambulabam abſconderunt mihi: quando autem peruenerunt ad terminum per mortem ſunt extra omne periculum, ſi ſint boni, vel irreparabiliter perierunt ſi ſint mali: & ideo homines à natiuitate vſque ad mortem indigent angelorum cuſtodia, & non prius, nec poſtea, Niſi fortè diceretur quòd pueri poſtquam in materno vtero animati ſunt indigent prædicta cuſtodia, quia quamuis hoc ſit verum, tamen quia pro iſto ſtatu puer eſt aliquo modo vnum cum matre ſaltem per quādam colligationem, ſicut fructus pendens in arbore eſt aliquid arboris, ideo habet eundem angelum cuſtodem quem habet mater.

9. AD primum argumentum dicendum quòd cuſtodia hominum per angelos non ſuperfluit, quamuis homines cuſtodiantur per deum, quia neutra cuſtodia cogit liber. arbit. hominis, nec neceſsitat quin poſsit inclinari liberè ad bonum & ad malum, ſed ſolum adiuuat interiori ſuggeſtione, & remotione impedimentorum quæ ſiue fiant per deum, ſiue per angelum tanto apparebit iuſtior damnatio reproborum qui tot beneficiis abuſi fuerint, & ſalus iuſtorum glorioſius deo attribuetur, qui tot adiutoriis ſalutem hominum procurat.

10. AD ſecundum dicendum, quòd beneficia quæ dantur homini inquantum eſt chriſtianus incipiunt à tempore baptiſmi. Et ea quæ dantur homini inquantum habet naturam rationalem quæ eſt capax beatitudinis exhibentur eis, ex quo talem naturam naſcendo accipiunt, ſiue per natiuitatem in vtero, ſiue per natiuitatem ex vtero, Sed differenter, quia puer in vtero talia beneficia recipit cum matre cōmunia. Sed naſcendo ex vtero habet ea ſibi propria, tale autem beneficiū eſt cuſtodia angelorū, vnde quamuis à baptiſmo incipiat homo habere regulariter gratiam quæ eſt principium merēdi ſalutem, tamen ſola natura humana ante baptiſmum talis eſt creata quæ poteſt eſſe particeps ſalutis: vnde omnibus hominibus bonis & malis, electis & reprobis prædicta cuſtodia non negatur. 11. Ad tertium dicendum quòd quamuis Chriſtus fuit beatus ſecūdum ſuperiorem partem rationis, & quantum ad hoc non indiguerit cuſtodia angelorum, tamen fuit ſecūdum corpus paſsibilis & viator, & ſic habuit angelum cuſtodem, non tanquam ſuperiorem, ſed tanquam miniſtrum.

Quæſtio Secunda.

Vtrum angeli proficiant in cognitione per mutuam locutionem.

Thom. 1. q. 107. ar. 1.



DEinde quæritur, vtrum angeli proficiant in cognitione per mutuam locutionem. Et videtur quòd non, quia omnis locutio videtur fieri per verba quę ſeruiunt auditui, vel per nutus, ſeu facta quę deſeruiūt viſui: hi enim duo ſunt ſenſus diſciplinabiles (vt dicitur lib. de ſenſu & ſenſato.) Sed nihil tale poteſt eſſe in angelis cùm ſint incorporei in ſe, nec ex corporalibus cognitionē accipiunt: ergo &c.

2. IN contrarium eſt ſcriptura quæ introducit angelos ſibi mutuo loquentes Zacha. 2. Alius angelus egrediebatur in occurſum eius (ſcilicet prioris angeli) & dicit ad eum, curre & loquere ad puerum iſtum.

3. RESPONSIO. Locutionem eſſe inter angelos omnes doctores theologiæ concedunt: ſed difficile eſt iſtius locutionis aſsignare modū: Quidam enim dicunt quòd ſicut in nobis eſt aliquid quod vnus homo de alio naturaliter percipere poteſt, vt ea quę exterioribus ſenſibus ſubiacet. Aliquid verò quod ſecūdum ſe percipi non poteſt ſicut interiores cōceptus mentis. Et hi innoteſcunt per ſigna extrinſecus apparentia quæ ſunt nutus, vel verba mediantibus quibus fit locutio. Sic in angelis eſt aliquid quod vnus in alio naturaliter videre poteſt, aliquid verò quod videri non poteſt, ſicut motus voluntatis eius, videtur autem ab alio angelo prout ordinatur ad id quod eſt naturaliter cognitum in eo. Ex hac enim ordinatione illud naturaliter cognitum efficitur ſignificatiuum interioris conceptus vel motus. Et talis expreſsio vocatur locutio, & virtus exprimendi vocatur lingua angeli.

4. Iſtud autem non videtur ſufficienter dictum, quia illa ſigna quæ vnus angelus cognoſcit naturaliter in alio, aut ſunt ſignificatiua naturaliter, vel ex inſtitutione, ſiue ad placitum. Primum non poteſt dici (ſcilicet quod ſint ſignificatiua naturaliter) quia ea quæ ſignificāt naturaliter oſtendunt ſolum naturales animi paſsiones, ſeu affectiones, ſicut gemitus infirmorum, dolorem, & ſic de aliis. Naturales autē motus voluntatis vnius angeli quilibet angelus cognoſcit ſine ſigno multo plenius quàm quicunque medicus infirmitatē corporis, eo quòd quilibet angelus plenè nouit naturam alterius, & per conſequens affectiones naturales: & ideo ad hæc demonſtranda non oportet eſſe aliqua ſigna. Item per ſigna naturalia non fit propriè locutio vt magis patebit, & de ſe ſatis eſt manifeſtum, non enim dicimus infirmum gementem eſſe loquentem. Item nec huiuſmodi ſigna ſunt ſignificatiua ad placitum, quia quæcunque ſunt naturaliter in angelo ſunt in eo inuariabiliter & immutabiliter. Si enim in corporibus cæleſtibus non eſt variatio niſi ſecundum motum localem, nulla autē ſecundum formam ſubſtantialem, vel accidentalem naturaliter inhærentem) quod dico propter lumen quod variabiliter luna à ſole recipit, quia à ſe naturaliter non habet (multo fortius in angelis nulla eſt variatio, nulla mutatio quo ad ea quæ eis naturaliter inſunt. Si igitur per talia fieret angelorum locutio ſemper loqueren tur, & de eiſdem cùm ſemper in eis ſint eadem ſigna. ſignū enim quandiu eſt repræſentat illud cuius eſt ſignum. hoc autem eſt inconueniens & contra rationem locutionis quæ fit per ſigna quæ ſignificant ad placitum, ſiue ex inſtitutione, quia talia ſunt in poteſtate loquentis vt fiant, vt patet in nutibus & verbis, & loquens per ea poteſt loqui vel non loqui. Item locutionem quæ eſt per ſigna quæ ſignificant ex inſtitutione nullus intelligit niſi ille qui nouit ad quid ſignificandum ſignū illud impoſitum eſt, ſicut puer latinus non intelligit locutionem per verba græca, nec e contrario, ergo ſi ſigna per quæ loquitur angelus angelo ſignificant ad placitum, oportet angelos ſibi inuicem loquentes ſcire prius ad quid ſignificandum illa ſigna ſunt impoſita vel inſtituta: & ſi illa inſtitutio facta eſt per vnum angelum ſolum qualiter innoteſcet hoc aliis non apparet. Quia ſi per locutionem, tunc locutio præcedet ſigna per quæ fit, quod eſt inconueniens. 5. Nec poſſumus fingere in angelis illud quod eſt in hominibus, videlicet quod magiſter oſtendit, vel tradit puero panem, dicēdo pain. Et ſic docet illis quid illa vox ſignificat: non enim ſic oſtēdit angelus alij angelo rem aliquam applicando ſignum quod eam ſignificat, hoc enim fingi non poteſt. Si autem illa inſtitutio fiat concorditer per omnes angelos ſimul, oportet quòd conceptus omnium eorum de tali inſtitutione ſit notus omnibus, & ſic ante omnem locutionem conceptus vnius angeli erit notus alteri, eadem ratione conceptus angelorum erunt omnibus angelis noti, & tunc non oportebit ponere locutionem in angelis, quare prædicta opinio non videtur conueniens. 6. Alij dicunt quòd angelus loquitur angelo deſcribendo diuerſas figuras in cælo per applicationem ſuæ virtutis. & per eas poſſunt angeli mutuo exprimere ſibi conceptus ſuos, & ſic adinuicem loqui.

7. Sed illud videtur valde friuolum, quia illæ figuratio cæli aut eſſet ſecundum aliquam alterationē, puta q̄ cælum ſecundū partem determinatę figurę alteraretur calido, vel frigido, vel alia alteratione, & iſtud eſt impoſsibile, cùm cælum non ſit ſuſceptiuum huiuſmodi qualitatū, vel intelligeretur iſta figuratio per impreſsionem factam in cælo, ſicut figuratur cera à ſigillo, vel ſicut figuratur ſigillum per inciſionem, quæ ambo planum eſt eſſe abſurda aut eſſet per aliquem contactum, aut ergo per contactum quantitatis aut virtutis, per cōtactum quantitatis ſicut dicitur figurari paries ſecundum imaginationem per applicationem alicuius corporis triangularis ad ipſum inquantum corpus triangulare occupat de pariete ſpaciū ſibi æquale, licet in ipſo pariete non ſit actualis triangulatio, & hoc modo non poteſt angelus (cùm non ſit quantus) facere aliquam figuram in cælo, oportet ergo quòd talis figuratio fieret per contactum virtutis. Ex quo

ſequeretur quòd angelus per ſuam virtutem aliquã figuram realiter imprimeret cælo, quia tangere aliquid tactu virtutis non eſt aliud quàm per virtutem habere aliquem effectũ in illo quod dicitur tangi, & dicere oppoſitum eſt propriã vocem ignorare, cùm ergo impoſsibile ſit angelum facere aliquam figurã in cælo: hoc modo patet quòd ille modus loquẽdi per figuras tales non eſt angelo poſsibilis. Item & eſt contra præcedentem opinionem pro parte. Si angelus poſſet tales figuras facere, aut illę ſignarent cõceptum angeli naturaliter, vel ab inſtitutione. Non naturaliter vt de ſe patet, ſicut nec figura per hominem facta ſignat naturaliter conceptum eius, nec ab inſtitutione, cùm talis inſtitutio eſſet in voluntate angeli faciẽtis figuram. Oportet ergo quòd alij angelo prius innoteſceret voluntas & propoſitum inſtituendi talem figuram ad ſignificandum rem, cuius rei vel conceptus figura eſſet ſignum, quàm poſſet percipere loquutionem factam per talem figuram vel per tale ſignum, ſed illa inſtitutio vel ſignatio cùm eſſet per liber. arbi. angeli inſtituentis, non potuit innoteſcere alteri angelo niſi per loquutionem, ergo oportet ponere loquutionẽ præcedentem modum loquendi per talem figuram de quo modo eſſet quærẽdum, vt prius. 8. Alius eſt modus quem quidam noui doctores ponunt, dicentes quòd loquutio fit in angelis per verbum mentale, quia angelus manifeſtat alij angelo vnum conceptum per alium. Quod probãt, quia ſicut eſt in verbo vocali, ſic in verbo mentali. Sed vnum verbũ vocale manifeſtatur per aliud, ſicut ſciens latinum, & theutonicum ſcienti ſolum latinum exponit theutonicum per latinũ, ergo ſimiliter angelus poteſt alij angelo exponere vnum conceptum per alium, vtpote vnum conceptum indeterminatum & implicitum, & ideo alteri angelo ignotum, per alium conceptum explicitum & determinatum, & ideo magis notum. 9. Sed iſtud nullo modo videtur verum, quia conceptus ignotus non poteſt manifeſtari per alium conceptum ignotum, ſicut nec vnum verbum vocale ignotum manifeſtatur per aliud ignotum, vt patet per exemplum eorũ. Sed quilibet conceptus angeli de his de quibus eſt loquutio, eſt alij angelo ignotus, vel ſi vnus ſit notus & alius erit notus. Ponentes enim hanc opinionem, aut tenent quòd vnus angelus nouit cogitationes & volitiones alterius, & tunc quilibet conceptus vnius angeli eſt alij angelo notus, vel tenent quòd vnus angelus non nouit cogitationes & affectiones alterius, & tunc nullus conceptus vnius angeli eſt alij angelo notus. Et ſic ignotum manifeſtabitur per ignotum, quod eſt impoſsibile, vel notum manifeſtabitur per æque notum quod eſſet fruſtra, quare &c. 10. Item prædicti poſitores, aut intendunt quòd in angelo ſint ſimul duo conceptus, vnus indeterminatus & implicitus, alius determinatus & explicitus, quod eſſe non poteſt, quia duo actus intelligendi non poſſunt ſimul eſſe in eodem intellectu naturaliter. Aut intendunt quòd iſti duo conceptus ſint ſucceſsiuè in angelo, & tunc mirum eſt quomodo vnus conceptus manifeſtabitur per alium. Cõſtat autem quòd conceptus qui eſt actu in angelo non poteſt manifeſtari per illum conceptum qui non eſt, quia ille eſt totaliter ignotus, nec ille qui non eſt actu in angelo poteſt manifeſtari per illum cõceptum qui eſt in eo, quia per loquutionem nullus manifeſtat, niſi illud quod concipit actu. 11. Et iterum ſi quis conceptus eſſet notus & non alius hoc eſſet, quia magis eſſet explicitus & determinatus q̃ alius, & ideo magis eſſet aptus ad mouendum alium angelum ad intelligendum. Sed illud non valet, quia alius conceptus poteſt eſſe minus explicitus & minus determinatus quàm alius dupliciter, vno modo ex ruditate & ignorantia concipientis, ſicut ſunt aliqui homines rudes, qui nec apud ſe explicitè & ordinatè aliquid concipiunt, nec alteri exprimunt, ſed confuſe: ſed iſtud non poteſt poni in angelis. Alio modo ex ſubtilitate concipientis qui ſimplicius & vniuerſalius aliquid concipit, quàm alij nati ſint cõcipere, immo oportet quòd per multa eis explicentur ad hoc vt intelligant, & hoc modo aliqui conceptus ſuperioris angeli ſunt minus expliciti quàm conceptus inferiorum: nullus autem cõceptus inferioris angeli poteſt hoc modo eſſe implicitus, vel indeterminatus reſpectu intellectus ſuperioris angeli, tunc ſic loquutio fit in angelis per hoc quòd conceptus implicitus & indeterminatus manifeſtatur per conceptum magis explicitum & magis determinatum, ſed nullus conceptus inferioris angeli eſt implicitus, vel indeterminatus intellectui angeli ſuperioris, ſed omnes ſunt ei expliciti & determinati modo quo nunc loquimur (vt patet ex iam dictis) ergo ſecundum hunc modum inferior angelus non loquitur ſuperiori, quod eſt inconueniens. 12. Dicendum ergo aliter, quòd ſicut eſt duplex verbum, ſcilicet verbũ interius quod eſt verbum mentis, & exterius quod dicitur verbum vocis: ſic eſt duplex loquutio interior & exterior. Ad loquutionem exteriorem requiruntur duo. Primum eſt quòd res innoteſcat per alteram, res enim quæ in ſeipſa cognoſcitur non innoteſcit (vt ſic) per loquutionem ſicut color qui videtur in pariete. Secundum eſt quòd cognoſcatur non per quodcumque alterum, ſed per alterum quod eſt ſignum & in ratione ſigni. Cognitio enim vnius rei per aliam vt eſt res quædam ſicut cognoſcitur effectus per cauſam & econuerſo, ratione ſuæ habitudinis, vel quocunq; alio modo, tali modo non eſt propriè loquutio, ſed oportet quòd res cognoſcatur per ſignũ inquantũ eſt ſignum quod eſt dictum vel factum, vt ſunt nutus monachorũ, magis etiã proprie ſit loquutio per dicta quã per facta, eo quòd verba inter ſigna obtinent principatum, & iſto modo loquitur homo homini, poteſt etiam hoc modo loqui angelus homini formãdo in aere ſonos ſimiles vocibus ſignificatiuis, vel formãdo corpus in quo faciat nutus & ſigna ſicut faciũt monachi. poteſt etiã hoc modo loqui angelus angelo, quia angeli nouerunt quid ſignificant voces, nutus & ſigna ſicut nouerunt homines. Ad loquutionem autem interiorẽ non requiruntur prædicta duo, dicimus enim quòd homo ſibiipſi loquitur quando cogitat de aliqua re dato quòd illa res non innoteſcat ei per quęcunque ſigna, ſed ſolum per ſuã cognitionem, ſed dicitur loqui alteri quando cogitationẽ ſuam vel affectionem ſuã dirigit in ipſum dato quòd illa cogitatio vel affectio ſit ſecundũ ſe nota illi alteri, ſicut hominem mentaliter orantem dicimus loqui inquantum cogitationem ſuã & affectionem dirigit in deum, qui tamen prædicta directione nouit quamlibet cogitationem & affectionem hominis, & eſt aliqualiter ſimile in loquutione exteriori, quia homo dirigens ſermonem vocalẽ ad aliquem dicitur loqui ei & non aliis, quãuis multi ſint præſentes qui æqualiter loquutionem eius audiunt & cognoſcunt. Et per modum iſtum ſi vnus angelus cognoſcit cogitationem & affectionem alterius (vt dicit quædam opinio ſuperius poſita) tamen ſi ex ſua intentione dirigit iſta reſpectu alicuius angeli, dicitur ei loqui & nõ aliis ad quos ſuam prædictam intentionem non dirigit. Si autem vnus angelus non cognoſcat cogitationem & affectionem alterius (vt dicit alia opinio) ſic difficilius eſt aſsignare qualiter vnus angelus loquatur alteri, niſi illo modo quo angelus loquitur homini. Nobis autem ad præſens alius modus non apparet.

13. AD rationem in oppoſitum reſpondendum eſt quòd loquutio corporalis & exterior fit per voces, nutus & ſigna, ſed interior per quam homo ſibiipſi loquitur fit per ſolam cogitationẽ. Illa autem per quam angelus alij angelo loquitur fit per ſolam directionem & ordinationem conceptus ſui ad alterum.

Quæſtio III.

Vtrum angelus vnus proficiat in cognitione per alterius illuminationem.

Tho. 1. q. 106. ar. 1.

POſtea quæritur vtrũ angelus vnus proficiat in cognitione per alterius illuminationẽ. Et videtur quòd non, quia lumen eſt quædã forma, ſed angeli non poſſunt immediate inducere formã aliquam (vt viſum fuit ſup. di. 7.) ergo &c. 2. Ad idẽ eſt quod dicit Aug. li. 73 q. quòd mens rationalis à ſolo deo formatur nulla interpoſita natura. q. 4.

3. IN contrarium eſt Dio. 8. ca. cæleſtis Hierarch.

4. RESPONSIO. Circa quęſtionem iſtam vidẽ da ſunt tria. Primum eſt quid ſit illuminatio. Secundum eſt de quo ſit vel fiat. Tertium eſt per quem modum fiat.

5. QVANTVM ad primũ ſciendum eſt quòd illuminatio ſecundũ q̃ ad intellectum pertinet nihil eſt aliud quàm quædam manifeſtatio veritatis. vnde apoſtolus ad Eph. 3. dicit mihi omniũ ſanctorum minimo data eſt gratia hæc illuminare omnes quæ ſit diſpenſatio ſacramenti abſconditi à ſeculis in deo, & ſic illuminat vnus angelus aliũ dũ ei manifeſtat veritatẽ quam ipſe nouit.

6. QVANTVM ad ſecundũ dicendũ eſt quòd illuminatio nõ eſt niſi de his quæ dependent ſolũ à voluntate diuina quæ latent omnes angelos niſi eis reuelentur, cui cõcordat auctoritas apoſtoli ſuperius inducta. Sacramenta enim & myſteria quãdo reuelantur angelis dicuntur de eis illuminari. Tho. 1. q. 57. ar. 5.

7. QVANTVM ad tertiũ ſciendum eſt quòd valde difficile eſt aſsignare modum quo vnus angelus illuminet alium. Quidam enim dicunt quòd cum ad intelligendum duo concurrant ſcilicet virtus intellectiua & res obiecta, ſecundum vtrũque poteſt vnus angelus veritatem quã nouit alij manifeſtare. Primo quidem modo fortificando virtutem intellectiuam, ſicut enim virtus vnius corporis imperfectioris fortificatur ex ſituali propinquitate perfectioris corporis (vt minus calidum creſcit in calore ex præſentia magis calidi) ita virtus intellectiua inferioris angeli confortatur ex cõuerſione ſuperioris angeli ad ipſum, hoc enim facit in ſpiritualibus ordo cõuerſionis quod facit in corporalibus

ordo

ordo localis propinquitatis. Secundo autem modo vnus angelus poteſt alium illuminare ex parte rei cognitæ, veritatem quam ipſe nouit ſic proponendo inferiori angelo vt ab eo capi poſsit, ſicut enim apud nos doctores illud quod in ſumma capiunt multipliciter diſtingunt prouidentes capacitate diſcipulorum ſuperior angelus veritatem quam vniuerſaliter concipit, ad quam etiam ſic capiendam intellectus inferioris angeli non eſſet ſufficiens, diſtinguit, & quaſi diuidit vt ab illo capi poſsit, & ſic eum illuminat. 8. Primum iſtorum non intelligo(ſcilicet quòd vnus angelus alium illuminet confortãdo virtutem eius intellectuam. Quia omnis confortatio eſt per aliquam actionem. Sic enim minus calidum confortatur ex præſentia magis calidi dum magis calidum agit in minus calidum intendens ipſum, qualiter enim cõfortabit illud in quod nihil agit: cùm igitur lumen intellectuale vnius angeli nihil agat in lumen alterius, nec imprimendo lumen(quod ſolum eſt à creante)nec intendo ipſum, quia non recipit magis aut minus, ſequitur ꝙ nullo modo. 9. Item omne illud quod intendit per ſe aliquam formam ſibi ſimilem poteſt ſimilem ſecundum ſpeciem producere, quia vt dicitur. 2. Ethico. Ex eiſdem augentur habitus & generantur, ſed vnus angelus nõ poteſt producere lumen alterius, ergo nec intendere. 10. Item lumen ſuperioris angeli eſt alterius ſpeciei à lumine inferioris angeli ſecũdum opinionẽ illorum qui ponunt omnes angelos ſpecie differentes, talia autẽ non ſunt nata intendere ſe mutuo(per ſe ſaltẽ) niſi vnum haberet virtutem creandi aliud quod non eſt ponendum in angelis.

11. Ad primum reſpondent negando quod aſſumitur, ſcilicet quòd lumen intellectuale angeli non poſſet eſſe intenſius & remiſsius. Contrarium enim ponunt qui dicunt illuminationẽ eſſe modo prius dicto. 12. Ad ſecundum dicunt quòd non omne illud quod poteſt aliquam formam intẽdere poteſt eandem vel ſimilem creare, quod declaratur per ſimile in quantitate, quia virtus creata poteſt extendere quantitatem exiſtentem ſine ſubiecto(vt in ſacramento)tamen non poteſt facere vel creare quantitatem ſine ſubiecto, ſimili modo(vt dicunt) lumen vnius angeli poteſt intendi per lumen alterius, licet non poſsit creari ab eo.

13. Ad tertium dicunt quòd non oportet lumen diuerſorũ angelorum eſſe diuerſum ſpecie, quamuis lumen vnius habeat maiorem efficaciam quàm lumen alterius propter diuerſam conditionem ſubiecti in quo recipitur, ſicut patet de calore in igne & aere. 14. Primum iſtorum non valet, quia cùm virtus intellectiua conſequatur per ſe ad eſſentiam angeli non eſt probabile quòd ponatur poſsibilis intenſio in lumine intellectuali, niſi poneretur in eſſentia angeli, quod nullus ponit. Et confirmatur, quia in nobis non dicitur ꝙ intellectus poſsibilis vel agens (qui ab Ariſt. vocatur lumen. 3. de anima)recipiat magis & minus 15. Et per idem patet ad tertium, quia eſt inconueniens quòd proprietates quę per ſe conſequuntur eſſentias ſpecie differentes (quales ſunt eſſentiæ angelorum ſecundum iſtos)non ſint ſpecie differentes. 16. Ad ſecundum dicendum quòd omne illud quod poteſt intendere aliquam qualitatem poteſt creare ſimilem ſecundum ſpeciem. Neque valet inſtantia de extenſione quantitatis exiſtentis in ſacramento ſine ſubiecto, quia quamuis agens naturale quod poteſt eam extendere, non poſsit creare quantitatem habentem modũ ſimilem eſſendi, poteſt tamen creare quantitatem ſimilem ſecũdum ſpeciem, & hoc ſufficit ad propoſitum, quia cùm lumen vnius angeli non poſsit creare ſimile lumen alterius angeli nullo modo poteſt ipſum intendere. 17. Sunt qui aliter ad hęc tria quę adduximus reſpondent, dicentes quòd vnus angelus illuminat alium, non quidem confortando lumen ipſius per modum intenſionis, ſed concurrendo cum ipſo ad vnam intellectionẽ quæ eſt perfectior ex concurſu duplicis luminis, quàm ſi alterũ ſolum concurreret, ſicut eſt perfectius lumen poſitis duabus candelis quàm poſita vna tantum, quamuis lumen vnius candelæ non intendat lumen alterius: per hunc modum concurrente lumine duplici angeli ſuperioris & inferioris ad intellectionẽ angeli inferioris intellectio eius eſt perfectior, & aliqua poteſt intelligere quæ non poſſet ex ſolo ſuo lumine. Sed iſtud omnino videtur improbabiliter dictũ quòd lumen intellectuale vnius cõcurrat ad intellectionem alterius: cùm enim lumen intellectuale angeli nõ ſit aliud quàm eius intellectus, oportet quòd vtrumque lumen vel vterque intellectus ſe habeat ad intelligere eodẽ modo, ſcilicet elicitiuè & receptiuè, cùm ſit actio manens in agente, vel receptiuè tantum. Sed neutro iſtorum duorum modorum poſſunt ſe habere intellectus duorum angelorum ad vnum intelligere, quia ſemper ſequeretur quòd vnum intelligere eſſet in duobus angelis, quod eſt impoſsibile. 18. Secundus etiam modus illuminationis vnius angeli per alterum quem alij ponunt ex parte rei intellectę non videtur verus, ſcilicet quòd vnus angelus illum net alium proponendo ei veritatem quam intelligit particulando & diuidendo eam ad hoc vt capi poſsit ab angelo inferiori, quia talis explicatio veritatis intelligibilis, non eſt accipiẽda ex parte rei cognitę quæ ſecundum ſe manet eadẽ, & in nullo mutatur. Nec ex parte actus intelligẽdi ſuperioris angeli, quaſi ſuperior angelus mutet ſuum modum intelligendi, ſemper enim intelligit ſecundum modum ſuæ naturæ. Sed eſt intelligenda ex parte ſigni mediãte quo veritas cognita ab angelo ſuperiori proponitur angelo inferiori. Hoc enim modo & nõ aliter, doctor particulat ſuum conceptum, proponere autem ſic veritatem alteri pertinet ad locutionem quæ fit per ſigna vt prius dictum fuit. Loquutio autem interior non fit per ſigna, vt dictum fuit in quæſtione præcedente, ſed per hoc ſolum ꝙ vnus angelus ordinat conceptum ſuum ad alterum. 19. Alius modus eſt quòd omnes angeli illuminantur immediatè à deo, & non vnus ab alio cauſaliter, ſed ſolum per quandam conſequentiam. Quod probatur ſic, illa quę pertinent ad cognitionem glorioſam pertinent ad ſolum deum tanquam ad confortantem naturam & proponentem obiectum, ſed illa de quibus eſt illuminatio ſunt huiuſmodi, pertinent enim ad cognitionem beatam, quamuis non ad illam in qua conſiſtit beatitud o eſſentialis, ſed ad illam in qua conſiſtit beatitudo accidentalis. Beatitudo igitur hæc pertinet ad deum, ſicut ad proponentem obiectum & confortantem intellectum. Non enim videtur conueniens quòd beatitudo vnius eſſentialis vel accidentalis dependeat ab alio quàm à deo. Quod autem dicit Dionyſius angelos quoſdam immediatè illuminari à deo, alios autem mediatè, exponendum eſt non per cauſalitatem, ſed per conſequentiam quandam, cùm enim illa de quibus illuminantur angeli non ſint ſecundum ſe prẹſentia cognitioni angelicæ fiunt ei præſentia per hoc quòd deus eis talem cognitionem tradidit, & quia omnes angeli continuantur in irradiatione diuini luminis, ſiue naturalis, ſiue ſuperadditi, ideo quod præſentatur primo angelo ordine cuiuſdam conſequentiæ præſentatur omnibus. Et ita à deo omnes illuminantur & ſimul tempore, ſed prius vnus q̃ alius natura vel dignitate, & ita vnus mediantè alio meditatione cuiuſdam conſequentiæ. Hæc autem dicta ſunt velut quædã probabiles perſuaſiones, quia an aliquis iſtorum modorum ſit ſufficiẽs vel alius inuentus non poteſt ſciri per plenam certitud inem. Et ideo hæc ſufficiant tanquam dicta ad præſtandum peritioribus occaſionem inquiſitionis.

10. A D argumenta patet reſponſio, quia prima duo probant quòd vnus angelus non illuminat alium creando in ipſo aliquod lumen gratiæ, naturæ, vel gloriæ, quod concedendum eſt.

Sententia diſtinctionis duodecimæ in generali & ſpeciali.

HAEc de angelicæ conditione naturæ. Superius agit magiſter de creatura purè ſpirituali, hic verò determinat de productione creaturæ purè corporalis. Et diuiditur in duas. Primo tangit in generali rerum productionem quantum ad materiale principium. Secundo proſequitur in ſpeciali quantum ad ordinem creatorum. Secunda ibi, in princi. 13. di. prima autem diſtin. operatio. Prima eſt principalis literæ. Et diuiditur in duas. Primo determinat rerum creationem. Secundo creationem inſinuãs opus dierum ad diuina opera comparat. Secunda ibi, nũc ſupereſt vt diſpoſitioni. Prima diuiditur in partes quinque. Primo continuat dicta dicendis & ſuum intentum proponendo oſtendit materiam informem primo creatã fuiſſe. Secundo cirra eorum productionem cõcludit diuerſas opiniones. Tertio exequitur ſuum intẽtum ſecundũ alteram opinionem. Quarto determinat quoddam dubium. Quinto tangit materiæ primæ conditionem. Secunda ibi, quidam tamen ſanctorum. Tertia, ſecundum hãc itaque traditionem. Quarta ibi, attendere quia angelus. Quinta ibi, de qua priuſquam tractemus. Hæc eſt diuiſio & ſententia literæ in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit, & proponit primo quòd de diuina ſapientia ſimul cum creatura angelica materiam quatuor elementorum confuſam & informem produxit. Deinde eandẽ materiam in ſex diebus imperfectè ſpecies formauit. Poſtea dicit ꝙ antiqui ſancti dixerunt (ſicut Auguſtinus) omnia ſimul producta eſſe in materia & forma. Alij verò dixerunt quòd primo fuit materia rudis & informis creata, poſtmodũ per ſe dixerunt tempora & interualla, ex iſta materia rerũ corporaliũ genera ſedũdũ proprias ſpecies ſunt formata, quã opinionẽ magiſter approbat per plurima dicta ſanctorum & ſcripturæ auctoritatem. Poſtea dicit quòd iſta materia informis nomine terræ vocata eſt propter defectum ſpecioſitatis, & nomine abyſsi propter defectũ diſtinctionis, & nominę aquæ, propter abundantiam fluxibilitatis, & in ſignum formationis eó ꝙ ab humore omnia terræ naſcentia formari & nutriri habeant, & cõplutibus appellata eſt nominibus ne videretur vnam formam habere, ſi vno nomine vocaretur, uſitatis autem nominibus eſt vocata vt res ignota notis voca-

bulis inſinuaretur. Addit autem quòd ſuper faciem abyſsi & huius materiæ erant tenebræ, id eſt lucis abſentia ſecundum Auguſtinum. Tenebræ enim nulla res eſt, ſed lucis abſentia.

Poſtea dicit quòd in Daniele tenebrę inter creaturas quæ deum benedicunt ponuntur. Vnde dicit benedicite lux & tenebrę domino. Et ſic videtur cõtradicere dictis, ideo dicit aliquando tenebrę dicuntur lucis abſentia & ſic nihil ſunt, aliquando ſignificant ipſum aerem obſcurum, & ſic ſunt creatura. Poſtea quærit quare prima materia dicta ſit informis, & reſpondet q̃ non propter carentiam omnis formę, ſed quia formã confuſionis habebat & nõ diſtinctionis, quærit vbi iſta materia fuerit creata, & reſpondet q̃ in loco vbi eſt mundus. quærit etiam quantum ſpacium occupabat, & reſpondet quòd quantum totum vniuerſum in quo ſpacio terra cum aliis elementis tenebatur in medio ſiſtens, alia vero elementa quaſi ſecundum quãdam confuſionem permixta erant. Vltimo dicit quòd perfecta rerum productio & formatio fuit ſic ſecundũ eum expedita quòd nihil eſt poſtea productum quod ali quo modo in primis creaturis non contineretur. Et quia deus vſque modo operatur vt dicitur in Ioh. Dicit quòd deus quadrupliciter operatur. Primo ab æterno in verbo omnia diſponendo. Secundo temporaliter materiam informẽ creando. Tertio ſex diebus creata diſtinguendo. Quarto operatur quotidie ex ſeminibus nec incognitę oriuntur naturæ ſed notę ſepius ne pereant reformantur, & in hoc ter. &c.

Quæſtio. I.

Vtrum omnium corporum corruptibilium & incorruptibilium ſit eadem materia.

Tho. 1. q. 66. ar. 1. & 2.

CIrca diſtinctionẽ iſtã quæritur primo. Vtrũ omniũ corporũ, corruptibiliũ & incorruptibiliũ ſit eadem materia. Et videtur quòd ſic, quia in fundamẽto naturæ nihil eſt diſtinctum (ſecundum cõmentatorem) ſed in omnibus cõpoſitis ex materia & forma, materia eſt toti⁹ naturę fundamẽtũ, ergo &c.

2. Item illa ſunt vnius rationis quorũ eſt eadẽ diffinitio, quia diffinitio eſt ratio quam ſignificat nomen (vt dicitur. 4. Metaphiſi.) ſed materię corruptibilium & incorruptibilium eſt eadem diffinitio ſcilicet quòd materia eſt, ex qua aliquid fit cum inſit, ergo &c.

3. CONTRA quæ conueniunt in materia conueniunt in genere (vt dicitur. 5. Metap.) Sed corruptibile & incorruptibile differunt genere vt dicitur in fine eiuſdem, ergo &c.

4. RESPONSIO circa quæſtionem iſtam, eſt triplex opinio. Vna quòd corruptibiliũ & incorruptibilium eſt, alia & alia materia. Secunda quòd eorũ eſt eadem materia. Tertia quòd eorum nec eſt eadem materia, neque alia. Ratio primæ opinionis eſt hæc. materia eſt in potentia ad formas illorum quorum eſt materia cõmunis. exiſtens igitur ſub vna forma, adhuc eſt in potentia ad alias quia per vnam formã, non reducitur in actu omnium. Si igitur ſit eadem materia cœli & corporum inferiorum ipſa exiſtens, ſub forma cœli eſſet in potentia ad formas corporum inferiorum, & cum eas actu non habeat, erit in potentia cum priuatione. Sed materia cũ priuatione eſt principium corruptionis (vt apparet primo phyſicorum) ergo cœlũ eſt corruptibile quod eſt impoſsibile, non poteſt igitur corruptibilium & incorruptibilium eſſe materia eadem. Ad idem facit dictum Ariſtote. 1. de generatione qui dicit quòd quæcunque communicant in materia ſunt tranſmutabilia ad inuicem & agunt & patiuntur ad inuicem ſed corpora celeſtia non ſic ſe habent cũ inferioribus, ergo &c.

5. Huic autem opinioni duo obuiare videntur. Primum eſt, quia ſecundũ rationem eius ſequitur quòd ſicut corruptibilium & incorruptibilium nõ eſt eadem materia ita nec ipſorum incorruptibiliũ ad inuicẽ. Sed erunt tot materiæ primæ quot corpora cæleſtia. quod patet ſic, materia vnius corporis cæleſtis aut eſt in potentia ad formas aliorum corporũ cæleſtium, aut non. Si ſit in potentia ad formas aliorum corporum cum eas actu non habeat, erit in potentia cum priuatione quæ eſt principium corruptionis (vt ipſimet dicunt) ergo corpus cæleſte eſſet corruptibile quod cum ſit impoſsibile, relinquitur quòd materia vnius corporis cæleſtis non eſt in potentia ad formas aliorum. Sed materia eſt in potentia ad formas omnium illorum quorum eſt materia cõmunis, ergo corporum cæleſtium ad inuicem non eſt aliqua materia cõmunis, ſed erit materia vniuſcuiuſque ſibi propria ratione differens à materia alterius, & ita præter materiam corruptibilium corporum erunt tot materiæ primæ quot ſunt corpora incorruptibilia, quod videtur valde inconueniens, quia tunc corpora cæleſtia differrent genere inter ſe. 6. Secundum in quo defecit eſt concluſio principalis, quia impoſsibile eſt ea quæ ſunt diuerſorum generum eſſe in æquali gradu propinquitatis ad deum, ſicut impoſsibile eſt diuerſas ſpecies numerorum eſſe in æquali diſtantia ad vnum. Si igitur materia corporum cæleſtium ſit alterius rationis à materia inferiorũ, impoſsibile eſt quòd ſint in æquali gradu, ſed neceſſario ſunt in diuerſitate graduum. Cùm igitur materia generabilium & corruptibilium ſit pura potentia ad eſſe & ad omnia quę eſſe conſequuntur impoſsibile eſt q̃ materia corporum cæleſtium ſit pura potentia ad eſſe, & ad reliqua quæ eſſe conſequuntur, quia in pura potentia non ſunt gradus ſicut nec in puro actu: & ſic materia prima non erit pura potentia, ſed erit neceſſario actus vel habens actum, ſed vtrumque horum eſt impoſsibile, quia quocunque eorum dato ſequitur q̃ ex ipſa & forma non poteſt fieri vnũ per ſe, & per cõſequens cælum non eſſet per ſe vnum, quod eſt inconueniens.

7. Ad primum iſtorum dicunt quidam quòd corpora cæleſtia communicant in materia, & tamen non ſunt adinuicem tranſmutabilia, nec propriè materia vnius dicitur priuata forma alterius, quia tranſmutatio fit inter contraria & non inter ſimilia. Cõmunitas enim materiæ ad diuerſas formas ex qua prouenit q̃ poſsit ad eas tranſmutari eſt ad diuerſas formas ſecundum gradus ſpecificos, cùm igitur corpora cæleſtia non differant ſpecie, nec formæ eorum, ſed ſolo numero non ſunt adinuicem tranſmutabilia non obſtante cõmunitate materiæ, neque materia vnius eſt propriè in potentia ad formam alterius cum forma omnium ſit vnius rationis, & per conſequens non dicitur propriè priuata.

8. Ad ſecundum dicunt q̃ materia cæli & corporum inferiorum ſunt in diuerſitate graduum per habitudinem quam habent ad actus diuerſorum graduum, & non per hoc quòd altera ſit pura potentia, altera verò actus, vel habẽs actum, immo vtraque eſt pura potentia in qua eſt dare gradus non ſecundum ſe & abſolutè, ſed per habitudinem ad diuerſos actus vt dictum eſt.

9. Quicquid ſit de reſponſione ad primam inſtantiam quę videtur ſatis probabilis. Reſponſio tamen ad ſecundam rationem non valet propter duo. Primo, quia ſi habitudo ad actus diuerſorum graduum ſufficeret ad ponendum gradus in materia vel in potentia pura, tunc in materia aquæ (cùm ſit in potentia ad formas aeris & ignis) eſſet diuerſitas graduum, ſicut eſt diuerſitas in formis elementorum, quod non eſt verum. Secundo, quia in his quę ſunt diuerſarum rationũ nec ſunt de genere relationis, oportet ponere diuerſitatem graduum intrinſecè & abſolutè, & non ſolum extrinſecè & relatiuè, quia gradus qui attenduntur in aliquo ſolum relatiuè, & extrinſecè ſunt gradus ſecũdum dici & non ſecundum eſſe, ſed materia non eſt de genere relationis, ergo diuerſitas graduum in ea debet attendi intrinſecè, & non ſolum extrinſecè per ſolam habitudinem ad actus diuerſorum graduum. 10. Ideo reſpondent quidam aliter quòd in pura potentia paſsiua, (ſicut eſt materia) eſt dare gradus, & in puro actu ſimiliter, accipiendo purum actum proportionabiliter ad puram potentiam de qua loquimur; ſicut enim materia eſt pura potentia, ita forma eſt purus actus. Materia enim ſic eſt pura potentia quòd nec eſt actus, nec habet actum partem ſui, eſt tamen vnibilis actui, & ſimiliter forma ſic eſt actus quòd non eſt potentia, nec habet potentiam partem ſui, eſt tamen vnibilis potẽtiæ. Cùm igitur in forma quæ eſt ſic purus actus ſit dare gradus diuerſarum rationum, nec tamen propter hoc oportet quòd forma ſit potentia, vel habeat potentiam partẽ ſui, ſic in pura potentia cuiuſmodi eſt materia eſt dare gradus diuerſarum rationum, nec tamen propter hoc oportet quòd aliqua potentia ſit actus, vel habens actũ partem ſui. 11. Sed iſta reſponſio nõ valet, quia impoſsibile eſt eſſe gradum in infimo ſimpliciter. Sicut impoſsibile eſt eſſe gradum in ſupremo ſimpliciter. Sed in tota vniuerſitate entium materia prima quæ eſt ens in potẽtia ſimpliciter eſt infima ſimpliciter, ſicut deus eſt ſupremum ſimpliciter inter omnia entia. Inter hæc enim extrema tota vniuerſitas entium includitur. Igitur ſicut in deo vel in diuina natura non eſt poſsibile dare gradus, ſic nec in materia quæ eſt pura potentia ad eſſe, in intermediis autem vt in actibus creatis eſt dare diuerſitatem graduum.

12. Secunda opinio eſt quòd omnium corporum corruptibilium & incorruptibilium eſt eadem materia, quod probatur ſic, quia quod non ſit eadẽ materia cæli, & aliorũ corporũ non negatur, niſi quia inferiora ſunt corruptibilia, cælũ verò non. Sed probo quòd iſtud non obſtet, quia materia non eſt principium corruptionis, niſi ſecundum quod eſt ſubiecta priuationi & contrarietati, vt patet ex primo phyſicorum. Sed materia cæli quanquã ſit eadẽ cum materia corporũ inferiorum, nõ eſt tamen ſubiecta priuationi, aut contrarietati. In cælo ergo non obſtante identitate materiæ cæli, cum materia aliorum, adhuc cælũ poteſt eſſe incorruptibile propter defectum contrarietatis & priuationis. Minor probatur, ſcilicet q̃ materia cæli ſit abſque priuatione & cõtrarietate. De contrarietate quidem probat hoc Ariſtote. 1. cæ. & mundi,

mundi,ex hoc quòd motui cęli nihil eſt cõtrarium.De priuatione autem probatur ſic, materia quæ eſt ſub tali forma quæ eſt aliqualiter omnis forma non eſt priuata aliqua forma, ſed materia cæli eſt ſub tali forma quę eſt aliqualiter omnis forma.Sicut enim corpus cæleſte cauſa eſt omniũ generabilium & corruptibilium, ita forma corporis cæleſtis eſt aliquo modo omnis forma generabilis & corruptibilis virtualiter & cauſaliter, & ſi non formaliter & eſſentialiter: ergo quãtum ad aliquid materia cæli nulla forma eſt priuata,igitur materia cæli quãuis ſit eadem cum materia generabilium,non eſt tamen in cælo principium corruptionis, quia non eſt ſub priuatione & cõtrarietate. Et per hoc reſpondent ad rationem primæ opinionis: volunt etiam per idem ſoluere auctoritatem Ari.dicentes quòd dictum Ariſto. intelligitur de his quæ communicant in materia, non ſolum prima ſed proxima quę eſt cum priuatione & contrarietate.Talia enim trãſmutantur adinuicem. 13. Sed neque iſta opinio videtur vera propter tria. Primo quia omni potentiæ paſsiuæ naturali correſpondet aliqua potentia actiua naturalis,alioquin fruſtra eſſet.Cùm igitur materia exiſtens ſub forma alicuius generabilis (puta aeris) ſit in potentia ad formam cæli ſecundum hanc opinionem,ſic etiã ſub eius priuatione,quia forma aeris non eſt forma cæli, nec eſſentialiter, nec virtualiter ſicut ipſi econtrario dicunt de forma cæli, ꝙ ipſa eſt omnis forma virtualiter,oportebit dicere quòd in natura ſit aliqua potentia actiua quæ poſsit tranſmutare materiam aeris ad formam cæli,& ita cælum eſſet per naturam generabile, quod eſt falſum. 14. Secundo quia materia eſt ſuſceptiua formæ ſecũdum illud quod ipſa eſt eſſentialiter,& non ſolum ſecundum illud quod eſt virtualiter. Cùm igitur forma cæli non ſit omnis forma eſſentialiter, patet quòd materia exiſtẽs ſub ipſa vere eſt priuata omni alia forma cuius ipſa erat ſuſceptiua eſſentialiter.Et ita non eſt verum quòd materia ſit abſque priuatione.Et confirmatur, quia forma non excludit à materia quam perficit, niſi priuationem cui formaliter opponitur, & non illam cui opponitur virtualiter, à materia autem in qua agit excludit priuationem cui virtualiter opponitur, & non illam cui opponitur formaliter: verbi gratia ignis per ſuam formam poteſt alium ignem generare in materia aeris, & ita forma ignis generantis eſt virtualiter forma ignis geniti,&ſicut ipſa eſt vna eſſentialiter,& alia virtualiter,ſic ei opponuntur duæ priuationes vna formaliter, & alia virtualiter. Primam priuationẽ excludit per illud quòd ipſa eſt,& à materia in qua eſt. Sed ſecundũ non excludit niſi per hoc quòd agit.Virtus enim ſemper reſpicit actionẽ,eſt autem in materia propria,agit verò in alienã,quare &c. forma igitur cęli non excludit à materia cæli,niſi priuationem quæ ſibi formaliter opponitur, & non priuationes aliarum formarum generabilium & corruptibilium quæ ei ſolum opponuntur virtualiter, igitur ſi ſit eadem materia corporum cæleſtium & inferiorum neceſſe eſt ꝙ in omnibus materia ſit ſubiecta priuationi. 15. Tertio patet etiam quòd oportet talem materiam ſubiectam eſſe contrarietati, quia oportet diſpoſitiones ſequentes formam in materia congruere vtrique,quia ſicut materia eſt propter formam, ſic diſpoſitiones ſequentes vtrumque, ſunt finaliter propter exiſtentiã formæ in materia: cùm igitur materiæ cõmunis ad plures formas ſit eſſe in potentia ad omnes eas, & per eãdem rationem natura cuiuſlibet formæ exiſtentis in tali materia, ſic quòd ipſa vel ei ſimilis ſecundum ſpeciem poſsit fieri in alia materia eiuſdem rationis,quod non poteſt eſſe niſi per realem trãſmutationem. Relinquitur quòd diſpoſitiones ſequentes talem formam in tali materia ſunt diſpoſitiones ſecundum quas habet fieri tranſmutatio: hæ autem ſunt contrariæ qualitates, vt patet ex ſecundo de generatione,ergo materia vnius rationis nunquam eſt communis pluribus formis quin ſub qualibet ſit ſubiecta cõtrarietati. 16. Tertia opinio eſt quòd in cælo non eſt materia,& per cõſequens nec eadem, nec alia cum materia rerum generabilium & corruptibilium.Idem enim& diuerſum ſupponũt ens.Ad intelligendum autem hanc opinionem aduertendum eſt quòd materia poteſt accipi dupliciter: vno modo vt eſt pars rei faciens cum forma vnum compoſitum,& ſic intendunt iſti negare materiã eſſe in cælo, dicentes cælum eſſe corpus ſimplex, non ſolum ſimplicitate oppoſita mixtioni per quem modum elementa dicuntur corpora ſimplicia,ſed ſimplicitate oppoſita compoſitioni quæ eſt ex partibus diuerſarum naturarum puta ex materia & forma, qua ſimplicitate nullum corpus generabile & corruptibile poteſt eſſe ſimplex. Alio modo poteſt accipi materia vt eſt ſubiectum actu ens, ſicut dicimus omnia accidentia habere materiam in qua ſunt, quia ſupponunt ſubiectum actu ens(etiam ſit ſimplex) ſicut ponitur de anima reſpectu potẽtiarum ſuarum non organicarum, vel etiam ſecundum aliquos de eſſentia angeli reſpectu aliquorum ſibi accidentium: & iſto modo materia eſt in cælo, immo verius loquendo cælum eſt materia ſuæ quantitatis diaphanęitatis luminoſitatis & motus. 17. Fundatur autem hæc opinio ſuper tali imaginatione res quæ procedunt à deo incidunt in compoſitionem maiorem vel minorem ſecundum earum maiorem vel minorem diſtantiam ad cauſam primã: angeli enim vt propinquiores cauſæ primæ non incidunt in aliquam compoſitionem intrinſecam ſuæ eſſentiæ, neque enim habent pluralitatem partium eiuſdem rationis,vt ſunt partes quantitatiuæ in totis homogeneis, nec diuerſarum vt ſunt materia & forma, incidunt tamen in quandam compoſitionem extrinſecam quæ eſt huius ad hoc. Componuntur enim cum ſuis accidentibus ſecundum eos qui ponunt aliqua accidere angelis quæ cum eis faciunt compoſitionem,ſed ipſa eſſentia angeli intrinſecè non eſt compoſita. Corporalia verò quæ magis diſtant à deo præter compoſitionem extrinſecam incidũt in compoſitionem intrinſecam.Sed differunt,quia corpora incorruptibilia ſicut perfectiora incidunt ſolum in compoſitionem intrinſecam quæ eſt ex partibus eiuſdem rationis, ſunt enim quanta & quęlibet pars eſt eiuſdem rationis cum toto (vt vult Ariſt. 2. cæli) generabilia verò & corruptibilia tanquam ſumme diſtantia incidunt in omnes has compoſitiones,& præter hoc in illam quę eſt ex partibus diuerſarum naturarum quæ propriè dicuntur partes eſſentiæ, ſicut ſunt materia & forma. 18. Hæc autem opinio quamuis poſsit ſtatim concludi ex præcedentibus, quia ſi in cælo non eſt materia alterius rationis à materia generabilium (vt efficaciter oſtenſum eſt contra primam opinionem)nec eiuſdem rationis (vt ſimiliter oſtenſum eſt contra ſecundam) relinquitur quòd in cælo non ſit aliqua materia quæ ſit altera pars cõpoſiti,cum idem & diuerſum ſufficienter euacuent ens(vt dictum eſt.) Veruntamen adhuc poteſt confirmari ratione ſic, ſecundum commentatorem tranſmutatio fecit ſcire materiam, operatio verò formam,& merito quia ſicut operatio eſt entis in actu,ſic motus & tranſmutatio ſunt inquantum huiuſmodi entis in potentia, potentia autem reſpicit materiam ſicut actus formã.Ex hoc enim ſic arguitur omne illud quod habet materiam quæ eſt * in potẽtia ad eſſe poteſt tranſmutari de nõ eſſe ad eſſe, & de eſſe ad non eſſe, ſed omne quod habet materiam partem cõpoſiti habet materiam quæ eſt in potentia ad eſſe,ergo omne quod habet materiam partem compoſiti eſt tranſmutabile à non eſſe ad eſſe,& ab eſſe ad non eſſe,& ſic eſt generabile & corruptibile.Maior patet primo quantum ad primum membrum, ſcilicet quòd omne quod habet materiam quæ eſt in potentia ad eſſe poteſt tranſmutari à non eſſe ad eſſe: hoc enim patet ſtatim ex diffinitione motus & tranſmutationis,ſcilicet quòd ſit actus entis in potẽtia, & ex diffinitione potentiæ paſsiuæ quam ponit Ariſt.5.metaphyſi.ſcilicet quòd eſt principiũ tranſmutandi ab altero, tranſmutandi quidem ad illud ad quod eſt in potentia,& per rationem,quia ens in pura potẽtia ad eſſe de ſe non habet actu eſſe, & ideo quantum eſt de ſe poteſt carere quolibet eſſe actuali loquendo diuiſim. Pari autem ratione patet quòd poteſt tranſmutari ab eſſe ad non eſſe, quia motus & mutatio ſunt à cõtrariis ad contraria, & ab eſſe ad non eſſe & econuerſo, quod confirmatur per dictum Ariſtotelis nono Metaphyſicæ, qui dicit quòd eadem eſt potentia contrariorum,Et ſic patet maior, ſcilicet quòd omne quod habet materiam quæ eſt pura potentia ad eſſe, poteſt tranſmutari à non eſſe ad eſſe & ecõuerſo. Minor probatur,ſcilicet quòd omne quod habet materiam quæ eſt altera pars compoſiti habet materiam quæ eſt * pura potentia ad eſſe,quia nihil vnũ per ſe cõſtituitur à duobus entibus in actu,vel entibus in potentia, ſed oportet alterum eſſe ſolam potentiam,alterum vero actum, propter quod materia quæ eſt altera pars compoſiti ſimpliciter nominat puram potentiam ad eſſe,& ſic patet minor. ſequitur ergo concluſio principalis ꝙ omne quod habet materiã quę eſt altera pars compoſiti ſit tranſmutabile de non eſſe ad eſſe,& econuerſo.Et ita generabile & corruptibile quod non poteſt dici de cælo, ideo &c.

19. Sed diceret aliquis tranſmutabile quidẽ eſt cęlũ à non eſſe in eſſe, & ecõuerſo,ſed hoc ſolum diuina virtute,non autẽ actione naturæ.Et ita non eſt generabile & corruptibile per naturam. Non valet hoc,quia cum potentia paſsiua dicatur relatiuè ad actiuam, vt patet ex eius diffinitione, manifeſtum eſt quod naturali potentiæ materiæ oportet correſpondere potentiam actiuam naturalem,& non ſolum potentiam diuinam.Potentia enim paſsiua materiæ quæ eſt ſolum in relatione ad potentiam diuinam non eſt naturalis, ſed obedientialis, & ideo cum in omni materia quæ eſt altera pars compoſiti ſit potentia paſsiua naturalis ad tranſmutationem naturalem(vt probatum eſt) patet quòd omne quod habet materiam partem ſui eſt tranſmutabile de non eſſe ad eſſe,& econuerſo,non ſolum diuina virtute,ſed per agens naturale, quod non poteſt dici de cælo, non ergo habet materiam partem ſui. 20. Sed ad hoc dicunt quidam quod potentia propriè,& per ſe non eſt ad non eſſe,ſed ad eſſe, quia potẽtia per ſe eſt ad actũ.Non eſſe vero nõ dicit actum,ſed priuationẽ actus, & ideo potẽtia nullo modo eſt ad non eſſe,niſi per accidẽs,quatenus eſt ad plura eſſe ſibi inuicem incõpoſsibilia propter quod materia non eſt in potentia contradictionis ad eſſe & ad non eſſe, niſi quia primo eſt in potentia ad contrarias formas vel incõpoſ-

 ſibiles.

Thom. in ſcripto.

* aliàs pu ra & infra.

* aliàs in

ſibiles. Si igitur ponatur aliqua materia quæ ſit ad vnum eſſe tantum ſicut dicunt illi de prima opinione quòd materia cæli nõ eſt in potẽtia ad aliam formam, patet quòd habẽs talem formam nõ eſt tranſmutabile de eſſe ad nõ eſſe, quia oportet quòd iſta materia cũ nõ ſit ſuſceptiua alterius formę omnino exiſteret ſine forma. Per eandem rationem talis materia non eſt trãſmutabilis ad eſſe niſi poneretur quòd prius ordine tẽporis talis materia eſſet ſine omni forma, & deinde tranſmutaretur ad hanc formã, quod eſt impoſsibile. 21. Sed nec iſtud valet, quia licet potẽtia per ſe, ſit ad eſſe ſeu ad actum, tamen potentia pura non determinat ſibi aliquem actum, ſed quantum eſt de ſe indifferens eſt ad omnem actum qui eſt actus ſimpliciter, quanuis enim illud quod eſt eſſentialiter quidam actus poſsit determinare ſibi quoſdam alios actus ad quos eſt in potentia (ſicut forma ignis determinat ſibi calorem) tamen illud quod eſt pura potẽtia ſimpliciter nullum actum poteſt ſibi determinare, quia omnis determinatio eſt per actum, propter quod materia quæ eſt altera pars compoſiti ſubſtantialis cum ſit pura potentia ſimpliciter non poteſt ſibi determinare aliquam formã ſed eſt capax omnis formæ ſubſtantialis. Et cum non poſsit omnes habere ſimul, tranſmutabilis eſt de eſſe ad non eſſe, & de non eſſe ad eſſe, quod non poteſt dici niſi de materia generabilium & corruptibilium, propter quod in ſolis generabilibus & corruptibilibus videtur eſſe materia quę eſt altera pars compoſiti ſubſtantialis. 22. Huius autem opinionis eſt Ariſtote. 8. Metaphi. & commentator expreſſe ibidem & in tractatu de ſubſtantia orbis. & .9. Metaphiſicę vult Ariſtotel. quòd in ſempiternis non eſt corruptio neque malum quia non eſt ibi potentia paſsiua quæ eſt ſemper contradictionis vt ipſe dicit ibi, vbi autem eſt materia pars compoſiti ibi eſt potentia paſsiua vt dictum eſt, quare &c. 23. Sunt autem aliqua quæ huic opinioni obuiare videntur. Primo quia cœlum vel eſt materia tantum, vel forma tantum, vel compoſitum. Non poteſt dici quòd ſit materia tantum, quia non eſſet ens actu. Nec forma tantũ quia forma per ſe ſubſiſtens actu intellectus eſt, relinquitur ergo quòd ſit compoſitum ex materia & forma. Secundum eſt quia in omni eo quod mouetur neceſſe eſt imaginari materiam vt dicitur. 2. metaphiſi. cœlum mouetur igitur &c. Tertium eſt quia ſicut dicitur .2. de generatione capitulo de augmento, materia non eſt linea neque punctus, ſed eſt cuius iſta ſunt termini, cum igitur in cœlo ſunt lineæ, puncta, & huiuſmodi, patet quòd in cœlo & in omni quanto eſt materia.

24. Primum iſtorum non cogit quia diuiſio ſubſtantiæ in materiam formam & compoſitum (ſi materia & forma proprie accipiantur vt ſunt partes compoſiti) non ſe extendit ad omnes ſubſtantias. Angelus enim nec eſt materia, neque forma vt ſunt partes compoſiti, nec compoſitum ex eis. Et ſimiliter dicam de cœlo. Diuiſio enim illa ſolum ſe extendit ad generabilia & corruptibilia in quibus materia eſt ſubiectum tranſmutationis & forma finis, compoſitum vero id quod dicitur generari, inquantum ſubiectũ fit ſub termino ſcilicet materia ſub forma. Si vero accipiatur forma large pro omni eo quod habet ſimilitudinem cum forma, ſic angelus cum ſit ſpiritualis creatura habens aliquã ſimilitudinem cum anima quæ etiam ſpiritus eſt, poteſt dici large forma, & eodẽ modo cœlum cum ſit corpus ſubiectum quantitati, & diaphaneitati & motui poteſt dici materia. Nam ſubiectum ad genus cauſæ materialis reducitur & talem materiam ſcilicet ſubiectum actu ens dicit philoſophus. 8. metaphi. eſſe in cœlo vt apparet ibidem intuenti. Dicit enim cœlum eſſe materiam motus localis, conſequenter æquiparans materiam cœli materiæ accidentium quæ non habent materiam ex qua, ſed in qua ſcilicet ſubiectũ, concludens finaliter ꝙ quæcunque ſine trãſmutari (ſupple per ſe, quia loquitur de accedentibus) ſunt aut non ſunt, non eſt eorum materia (ſupple ex qua) quia prius dixit quòd habent materiam in qua ſcilicet ſubiectum quia per ſe exiſtere non poſſunt, & ideo tranſmutantur per accidens tranſmutato ſubiecto in quo ſunt. Si qua igitur ſunt quæ ſunt intrãſmutabilia per ſe & per accidens vt corpora cæleſtia ipſa non habent materiã in qua nec ex qua. Sed ipſa ſunt ſolum materia in qua eſt motus. 25. Ad ſecundum dicendum quòd illud dictum quod Ariſtoteles ponit in. 2. metaphiſicę exponitur per illud quod philoſophus dicit in fine eiuſdem ſecundi ſic, communis enim natura forſan materiã habet ex quo haberi non poteſt quòd in omnibus naturalibus ſit materia quæ eſt pars compoſitiimmo propter hoc dicit (forſan) quia aliqua excludere intendit, quod facit .8. eiuſdem, vtens eodem modo loquendi, nec motus localis arguit niſi ſubiectũ quantum, quia ſoli quantitati ſeparatę à materia diuina virtute cõpetit ſecundum ſe moueri, vt patet in ſacramento altaris.

26. Ad tertium dicendũ quòd ex illo dicto Ariſt. non poteſt concludi ꝙ vbicunque ſunt lineæ & puncta ſit materia vt eſt pars altera cõpoſiti, quia puncta & lineæ non ſunt per ſe termini materiæ, ſed quantitatis. quantitas autẽ poteſt eſſe ſine materia quæ eſt pars compoſiti, quæ nec talẽ materiã perficit niſi ratione formæ, corpus enim in genere ſubſtantiæ ſubiectũ eſt corporis, quod eſt quantitas. Corpus autẽ quod eſt ſubſtantia magis habet quòd ſit corpus à forma quàm à materia: forma enim dat eſſe corporeũ in genere ſubſtãtiæ, & ideo ſi ſit aliquod ens actu, corpus quidem & non ſpiritus, nihil prohibet illud eſſe quantum, quamuis non habeat materiam partem ſui, cælum eſt tale, ideo &c.

27. PER hoc patet ad argumenta: duo enim prima bene probant quòd in cęlo non eſt materia alterius rationis à materia generabilium, loquendo de materia quæ eſt altera pars compoſiti, quod vtique verum eſt, neque tamen ſequitur quòd ſit eadẽ, quia talis materia omnino negatur eſſe in cælo: per quod etiam patet reſponſio ad argumenta in oppoſitum.

Quæſtio Secunda,

Vtrum deus potuerit producere materiam primam abſque omni forma vel productam conſeruare.

Thom. 1. q. 66. ar. 1. Henr. quodl. 1. q. 10.



Secundo quæritur, vtrum deus potuerit producere materiam primã abſque omni forma, vel productam conſeruare. Et videtur ꝙ ſic. Minus dependet (vt videtur) materia à forma quàm accidens à ſubiecto, ſed deus poteſt facere accidẽs ſine ſubiecto, vt in ſacramento altaris, ergo &c.

2. Secundo, quicquid deus facit mediantibus cauſis ſecũdis totum poteſt facere ſine eis, ſed deus conſeruat materiã in eſſe mediante forma tanquam cauſa ſecunda, quare &c.

3. IN contrariũ eſt, quia ſicut ſe habet eſſe accidentale ad formam accidentalem, ita eſſe ſubſtantiale ad formam ſubſtãtialem, ſed nullo modo poteſt fieri quòd aliquid habeat eſſe accidentale ſine forma accidẽtali, ſicut quòd aliquid ſit album ſine albedine, ergo fieri non poteſt quòd aliquid habeat eſſe ſubſtantiale ſine forma ſubſtantiali, fieret autem ſic illud ſi materia exiſteret ſine forma, igitur &c.

4. RESPONSIO. Hic ſunt duæ opiniones. Prima quia deus poteſt facere & cõſeruare materiã ſine forma. Cuius duplex aſsignatur ratio. Prima talis eſt, omne prius virtute diuina poteſt abſolui à ſuo poſteriori. Materia autem ſecundũ ſe eſt aliquid prius ordine naturæ quàm forma, cum omnis forma quæ eſt in materia non tam creata ſit q̃ genita, quia non de nihilo ſed de cõcreata materia facta eſt (vt videtur dicere Aug. 13. libro confeſsionum cap. 33.) quare virtute diuina materia poteſt produci & producta conſeruari ſine forma. Secunda ratio talis eſt ſicut ſe habet cauſa ad cauſam ſecundũ operari, ſic effectus ad effectum ſecundũ eſſe eo quòd eſſe effectus terminat operationẽ cauſæ, ſed materia prima eſt effectus cauſæ primæ, forma autẽ actualis quæcunque inferior excepta anima rationali eſt effectus cauſæ ſecundæ, ergo ſicut ſe habet cauſa prima ad cauſas ſecundas ſecundum operari, ſic ſe habet materia prima ſecundum eſſe ad quamlibet formam actualem, ſed cauſa prima in operando non dependet neceſſario à cauſis ſecundis, ergo nec materia quantum ad exiſtere depẽdet neceſſario à formis, poteſt ergo fieri & eſſe ſine quacũque forma.

5. His autem non obſtantibus dicendum eſt aliter quòd impoſsibile eſt materiam exiſtere ſine omni forma ſubſtantiali & accidentali. Item nec videtur poſsibile ipſam exiſtere ſub forma accidentali abſque omni forma ſubſtantiali. Primum apparet dupliciter. Primo accipiendo naturam materiæ quæ eſt pars cõpoſiti, de qua nunc loquimur. Eſt autem eius natura vt breuiter dicatur ꝙ ſit pura potentia ad eſſe: vnde commẽtator dicit quòd ipſa ſuſtentatur per poſſe, & hoc eſt neceſſariũ: nam aliter ex ipſa & forma non fieret per ſe vnũ, vt deductũ eſt in præcedente quæſtione Nu. 6.
Ex hoc ſic, materia ſecundũ ſe eſt pura potentia, actus autem materię eſt forma, ergo ſi materia eſſet actu ſine omni forma, ſequeretur quòd eſſet actu ſine omni actu, quod implicat contradictionem. Si autẽ materia eſſet per ſe, actu eſſet, ergo &c. 6. Secũdo apparet idem ſic, eſſe exiſtentiæ, vel eſt idẽ quod eſſentia rei, vel aliud, ſi ſit idem ſic debemus vnum alteri applicare ꝙ actualis exiſtentia ſit idem quod eſſentia quæ eſt actus & forma, potentialis verò exiſtentia ſit idem cum eſſentia quæ eſt potentia, ſine materia, completa verò exiſtentia ſit idem cum completa eſſentia quæ eſt cõpoſitum. Tunc arguitur ſic. Materia non poteſt actu exiſtere ſine actuali exiſtentia, quia oppoſitum implicat contradictionem, ſed forma eſt eſſentialiter actualis exiſtentia ſecũdum quod dictum eſt, quare &c. Si verò eſſe exiſtentiæ ſit aliud ab eſſentia, ſequitur idem. Quia eſſe exiſtẽtię, vel eſt ſubſtantia vel accidens, ſi ſit ſubſtantia cùm non ſit materia neque compoſitum, erit forma. Et ſic idem quod prius: ſi verò ſit accidens adhuc idem ſequitur, quia omne accidens abſolutum forma quædam eſt, & ſic ſemper implicat contradictionẽ dicere ꝙ materia poſsit eſſe ſine

omni

omni forma ſubſtãtiali & accidẽtali cũ ſaltẽ materia nõ poſsit eſſe ſine eſſe quod eſt forma ſubſtantialis aliqua vel accidentalis. 7. Quod autem non poſsit eſſe ſub forma accidentali abſque omni forma ſubſtantiali patet dupliciter. Primo quia non videtur poſsibile ꝙ aliquid poſsit actu exiſtere & carere actu ſui generis, quia exiſtere in actu non eſt niſi eſſentiæ in actu, vnumquodque autem eſt illud quod eſt eſſentialiter actu per actũ ſui generis. Et ideo nõ videtur poſsibile ꝙ aliquid actu ſit ſine actu ſui generis, ſed actus materiæ ſecundũ genus ſuum eſt ſubſtantialis forma, cũ materia ſpectet ad ſuum genus ſubſtantiæ vt principium, ſicut & forma ſubſtantialis, ergo materia nullo modo poteſt exiſtere ſine forma ſubſtantiali. 8. Secundo patet idem ſic, ex materia & forma quæ primo ei aduenit ſemper fit vnum per ſe, ſed ex materia & forma accidentali non poteſt fieri vnum per ſe, ergo forma accidentalis non poteſt primo materiæ aduenire, ſed neceſſario ſupponit adueniſſe formam ſubſtantialem. Maior patet, quia vbi non eſt niſi vnus actus ibi non eſt niſi ſimpliciter vnum, propter hoc enim ſubſtantia & accidens non ſunt vnum per ſe & ſimpliciter, quia ſunt ibi plures actus, ſed in cõpoſito ex materia & forma prima quæ ei aduenit non eſt niſi vnius actus, quia materia ſecundum ſe eſt pura potentia, ergo &c. Minor probatur, ſcilicet quòd ex materia & forma accidentali non poſsit fieri vnum per ſe, tum quia ſunt diuerſorum generum, & talia non conſtituunt vnum per ſe. Tum quia ſi ex materia & forma accidentali poſsit fieri vnum per eſſentiam, quod eſt vnum ſimpliciter & per ſe, iam illa forma non eſſet accidentalis, quia accidens nunquam dat primam entitatem rei. Ex hoc enim dicitur accidẽs, quòd accidit ad rem iam in eſſe conſtitutam. Et iterum nullum cõpoſitum ens per accidens eſt vnum niſi per accidens, quia ab eodem res habet eſſe & vnum eſſe, ſed cõpoſitum ex materia & ſola forma accidentali non haberet eſſe niſi per accidens (ſcilicet per ipſam formam accidentalem) ergo non eſſet vnum niſi per accidens, & non per ſe ſiue per eſſentiã, & hæc fuit minor. ſequitur ergo cõcluſio principalis, ſcilicet quòd forma accidentalis non poteſt primo aduenire materiæ, ſed neceſſario ſupponit materia formam ſubſtantialem. Nullo igitur modo poteſt materia actu exiſtere ſine aliqua forma ſubſtantiali. 9. Rationes contrariæ opinionis non cogunt, quod enim dicitur ꝙ virtus diuina omne prius poteſt eſſe ſine poſteriori. verum eſt in his quorum vtrumque eſt actus vel habens actum, eſſe autẽ per ſe ſemper includit actum, ſi verò vnum ſit potentia & reliquum actus non eſt verum, quia ex hoc quòd ponitur potentia ſine actu ponitur aliquid eſſe actu ſine actu quod implicat contradictionem, ſic autem eſt compoſita materia ſine forma, ideo &c. 10. Quod autem ſecundo dicitur quòd cauſa prima in operando non dependet à cauſis ſecundis, verum eſt, ſed nihil prohibet vnam operationem diuinam ab alia eius operatione dependere, & vnum operatum ab alio. Et ideo non eſt neceſſariũ quòd in productione materiæ, vel in conſeruatione eius quòd cauſæ ſecundæ operentur producendo formas ſub quibus materia ſit, quia deus poteſt eas producere, ſed neceſſarium eſt quòd vel deus eas producat ſicut produxit formas primas ſub quibus & cum quibus materiam produxit, vel quòd ex eius ordinatione cauſæ ſecundæ eas producant, & hoc totum eſt propter neceſſariam dependentiam materiæ à forma actuali exiſtentia.

11. AD argumenta principalia dicendum, Ad primum ꝙ plus dependet materia à forma ſecundũ actualem exiſtentiam quàm accidens à ſubiecto, quia materia eſt pura potentia, accidens verò actus. Et ideo plus repugnat materiæ per ſe exiſtere quàm accidenti. 12. Ad ſecundum dicendum quòd deus quicquid fecit mediantibus cauſis ſecundis efficientibus poteſt facere ſine eis, ſed non eſt verum de mediis cauſis formalibus, non enim poteſt facere album ſine albedine, & idem eſt intelligendum de materialibus, quia non poteſt facere animal ſine corpore. Et cauſa eſt, quia materia & forma ſunt intrinſeca rebus, & ideo ab ipſis excludi non poſſunt. Agens autem ſemper eſt intrinſecum, propter ꝙ virtute diuina poteſt à cauſalitate rei abſq; implicatione contradictionis excludi: forma autem ſe habet ad actualem exiſtentiam materiæ ſicut cauſa formalis, & non ſicut efficiens, ideo &c. 13. Et ſi dicatur quòd forma non eſt cauſa formalis materiæ ſed eius forma tantum, compoſiti autem eſt cauſa formalis (vt dicit Auicen. 7. metaphyſi. ſuæ,) tunc argumentum de cauſis mediis non eſt ad propoſitum ſeu contra nos, vel dicendum quòd forma non eſt cauſa formalis materiæ abſolutè. eſt tamen cauſa formalis materiæ actu exiſtentis quæ includit illud quod exiſtit, & quo exiſtit, & hoc eſt neceſſario compoſitum cuius cauſa formalis eſt ipſa forma, ſicut albedo nõ eſt cauſa formalis corporis, ſed eſt forma tantum corporis albi, quod includit totũ aggregatum ex corpore & albedine cuius eſt cauſa formalis.

Sententia huius diſtinctionis decimæ tertiæ in generali & ſpeciali.

PRima autem diſtinctionis operatio. Superius determinauit magiſter de creationis primordio in generali. Hic proſequitur de creaturis in ſpeciali. diuiditur in duas. Primo determinat de operibus pertinentibus ad rerum diſtin. Secundo de pertinentibus ad ipſarum ornamẽtũ. Secũda incipit ibi, in principio. 15. diſt. dicit etiã deus producãt aquæ reptile. Prima in tres. Primo determinat de operatione primæ diei. Secundo de operatione ſecundæ diei. Tertio de operatione tertiæ. Secunda incipit in principio. 14. diſtin. dixit quoque deus fiat firmamẽtum. Tertio circa mediũ diſtincti. ibi ſequitur dixit deus congregentur aquę. Prima eſt principalis lectionis: & diuiditur in duas. Primo determinat de operatione primæ diei quantum ad rem productam. Secundo quantum ad productionis cõditionem. Secunda ibi, primo inueſtigãdum eſt. Prima diuiditur in ſex. Primo determinat lucis productionem. Secundo inquirit rei productæ conditionem in ſe. Tertio conditionẽ eiuſdem quantum ad locum. Quarto conditionem eiuſdem quantum ad effectũ qui eſt facere diem. Quinto de ordine partium adinuicem. Sexto inquirit conditionem lucis quantum ad ſufficientiam & durationem. Secunda ibi, ſi quæratur qualis lux fuerit. Tertia ibi, ſi autẽ quæritur vbi facta eſt lux. Quarta ibi, hoc notandum quòd dies. Quinta ibi, & hic eſt naturalis ordo. Sexta ibi, ſolet autem quæri quare factus eſt ſol. Secũda autem pars principalis in qua inquirit productionis modum vel conditionem diuiditur in duas. Primo mouet vnam queſtionem & ſoluit. Secundo mouet aliam & ſoluit, & cum hoc quandam erroneam ſolutionem excludit. Secunda ibi, hic quæri ſolet quomodo, & hæc eſt diuiſio literæ & ſententia in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit, & proponit primo quòd prima ratio diſtinctionis fuit lux quæ cætera habet manifeſtare. Poſtea quærit, vtrũ illa lux fuerit corporalis an ſpiritualis? Et reſpondet quòd vtroque modo poſsit eſſe, ſi enim ſpiritualis fuerit ſignificat formationẽ naturę angelicæ per gratiã quæ prius producta fuit in formis ſecundũ opinionẽ magiſtri. Si verò fuerit corporalis, lucidum corpus intelligitur fuiſſe quod non de nihilo, ſed de præiacente materia formatũ fuit antequã vlla dies fuerit. Poſtea quærit vbi facta fuit illa lux? & reſpondet ꝙ vbi ſol modo poſitus eſt, quia lux locũ & vicem ſolis tenẽs motu ſuo diem faciebat, & noctem, nec ab aquis tũc impediebatur propter ipſarum aquarũ raritatem ſicut per immiſsionem olei aquę quoddammodo illuſtratur: quod faciũt homines quando ad maris profundũ merguntur. Poſtea dicit ꝙ dies poteſt diuerſimodè accipi: vno modo pro ipſa luce illuminante: alio modo pro ipſa illuminatione: tertio modo pro ſpacio. 24. horarũ. Et ſubdit ꝙ primus dies habuit veſpere, ſed non mane, quia non habuit lucem obſcuram, ſed à clara luce incepit. Alij autem dies habuerunt veſperam & mane quorum quilibet à ſuo mane incipiẽs vſque ad alterius mane tendebatur. Poſtea dicit quòd naturali ordine debẽt dies cõputari à mane in mane. Sed propter myſticam quãdam ſignificationem à veſpera computatur in veſperam. Poſtea quęrit ſi lux illa ſufficiebat ad illuminationem quare factus eſt ſol. Et reſpondet quòd illa lux ſuperiores tantum partes illuminabat, & ideo oportebat ad illuminationem ſuperiorum & inferiorum fieri ſolem, vel ſi omnia illuminabat non tamen clarè, vt modo ſol, & ideo neceſſarius eſt ſol qui formatus eſt de illa luce & inſeparabiliter habet eam ſibi conjunctam. Poſtea quærit qualiter deus dixit, & reſpondet quòd ab æterno in verbo diſponẽdo, non tamen temporaliter ſono vocis loquẽdo. Vltimo quærit quomodo pater dicitur operari per filiũ, & in filio: dixerunt autem quidã hæretici quòd hoc ideo eſt, quia filius eſt inſtrumentũ patris in operando, quod quidem erroneum eſſe dicit magiſter. Quia cùm dicitur operari in aliqua perſona ſignificatur inſimul operatio perſonarũ, & auctoritas vnius perſonæ reſpectu alterius. Et propter hoc non dicitur filius operari per patrem ſicut pater per filium. Subdit etiam aliam rationem, quòd pater dicitur operari per filium, quia eum genuit operatorem. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio. I.
Vtrum lumen ſit corpus.

Tho. 1. q. 57. ar. 1. & 2.

CIrca diſtinctionem. 13. quęritur primo, vtrum lumen ſit corpus. Et videtur ꝙ ſic, quia quæcunque coniunguntur & ſeparantur manentia eadem numero ſunt corpora, & non corporum accidentia. Quia accidens non mutat ſubiectum, ſed duo lumina diuerſorũ luminarium (puta duarum candelarum) cõiunguntur & ſeparantur, ergo &c. Minor probatur per Dionyſium. 2. cap. de. di. no. qui dicit quòd lumina in-

confuſe ſunt in medio. 2. Et probatur per experimentum quia vnum corpus opacum oppoſitum duobus luminaribus cauſat duas vmbras, quod non eſſet niſi eſſent in medio duo lumina, quia vmbra non eſt niſi priuatio luminis. Item à duobus luminaribus quorum lumina tranſeunt per vnum foramen fiunt duo fulgores in pariete oppoſito, quod non eſſet niſi in foramine in quo coniunguntur ſubiectiuè manerét diſtincta eſſentialiter, ergo &c.

3. Item præcipua ratio quare lumen non dicitur corpus eſſe eſt, quia ſimul eſt cum aëre, duo autem corpora non poſſunt eſſe ſimul. Sed probo quòd non obſtet, quia ferrum ignitur non ſolum in ſuperficie, ſed in profundo. Ex hoc ſic arguitur, in ferro ignito ſunt ignis & ferrum, & tamen ignitum non occupat maiorẽ locum quàm prius, ergo ſimul ſunt ſecũdum locum ignis & ferrum, ergo &c.

4. IN contrarium eſt philoſophus ſecundo de anima, & Auicen. ſexto naturalium, & Dam. qui dicit lumen eſſe qualitatem ignis.

5. RESPONSIO. Queſtio iſta licet non habeat magnam difficultatem, eſt tamen multum exquiſitè tractata à philoſophis & doctoribus aliis, nec credo huius eſſe aliam cauſam, niſi errores antiquorum circa materiam iſtam qui fuerunt duo. Vnus aliquorum dicẽtium lumen eſſe defluxum corporum ſubtilium à ſole & ſtellis, & hoc patet eſſe falſum tripliciter. Primo ex parte corporum à quibus ponuntur effluere, quia illa corpora vel effluerent à ſole & ſtellis, quia reſoluerentur ab ipſis, vel quia ab eis de nouo cauſarentur. Non quia reſoluerentur ab ipſis, iam enim per continuam reſolutionem conſumpta, vel ſaltem notabiliter diminuta eſſent copora ſolis & ſtellarum (niſi forſan fabuloſe diceretur q̃ ex vaporibus eleuatis cibarentur ad reſtaurationem deperditi.) Item nec poteſt dici quòd de nouo cauſentur, quia vel hoc eſſet ex materia de nouo creata, & tunc illuminatio non eſſet actio puè naturalis, immo purè diuina, quod eſt abſurdum, vel ex præiacente materia, & tunc generatio vnius eſſet corruptio alterius: generato enim lumine in toto medio oportet aliquod aliud corpus tantumdem proportionabiliter corrũpi. Et obtenebrato medio ex corruptione luminis alia corpora proportionabiliter generari, non ſolum apud nos, ſed etiam in cælo, quia ibi inuenitur nouitas illuminationis, ſicut patet in luna præcipue, quæ omnia ſunt inconuenientia. 6. Niſi fortè quis dicat quòd illa corpora non generantur de nouo, nec corrumpuntur, ſed transferũtur cum corpore luminoſo, puta cum ſole lato, nunc ſuperius, nũc in inferiore hemiſperio. Sed nec illud poteſt dici, quia non ſolum obtenebratur medium ex ablatione corporis luminoſi, ſed etiam ex circumpoſitione corporis opaci circa corpus luminoſum (puta circa candelam.) Nec videtur quòd lumen cõgregetur circa candelam, quia nõ apparet ibi maior claritas pluſquã ante, ideo &c.

7. Secundo apparet idem ex parte medij in quo lumen recipitur, quia duo corpora nõ poſſunt ſimul eſſe per naturam, ſed lumen ſimul eſt cum aere. Aer autẽ eſt corpus, ergo impoſsibile eſt lumen eſſe corpus. Nec poteſt dici quòd in aere ſint pori in quibus recipitur lumẽ, quia obtenebrato aere oportet poros manere vacuos, niſi forte diceretur quòd etiam tenebra eſſet corpus, quod eſt falſum. Item aer non totus illuminaretur ſi ſolum in poris eius reciperetur lumẽ cuius oppoſitũ docet ſenſus. 8. Tertio apparet idem ex parte motus, quia ſi lumen eſſet corpus, illuminatio eſſet motus localis. Motus autem localis non poteſt eſſe ſubito, ſed neceſſario fit in tẽpore & ſucceſsiuè, quod nõ cõtingit in illuminatione, nec poteſt dici q̃ illuminatio fiat in tẽpore (ſcilicet imperceptibili.) Quia & ſi ſucceſsio aliqua poſsit latere per modicũ ſpatium propter ſui velocitatẽ, non tamen per tantũ ſpatium ſicut eſt ab Oriente in Occidentem, in quo tamen latet ſucceſsio illuminationis. Patet ergo ex omnibus his lumen non eſſe corpus. 9. Aliqui autẽ fuerũt alij qui dixerunt lucem in ſole eſſe formã eius ſubſtantialẽ, ſed lumen in aere eſſe accidẽs. Quod etiã eſſe non poteſt propter duo. Primũ eſt, quia in actione vniuoca principiũ actionis, & terminus ſunt eiuſdem ſpeciei. Sed actio qua lucẽs in ſe illuminat aliud eſt actio vniuoca ſicut illa qua calens in ſe calefacit aliud, ergo principiũ & terminus illuminationis ſunt eiuſdẽ ſpeciei, hęc autẽ ſunt lux in ſole, & lumen in aere, ergo ſi vnũ eſt accidẽs & reliquũ. Secundũ eſt, quia nulla forma ſubſtantialis eſt ſenſibilis per ſe, ſed lux in ſole eſt per ſe ſenſibilis, ergo &c. 10. Dicendũ eſt ergo ſimpliciter, q̃ lux in ſole, lumen in aere, & huiuſmodi ſunt accidẽtia, eſt enim lux qualitas per quã agunt corpora ſuperiora in hęc inferiora, omne enim alterans agit per aliquã formã in ipſo exiſtentẽ, ſed in cælo illa forma nõ poteſt eſſe ſubſtãtialis quæ nũquã eſt immediatũ principiũ alterationis, ergo oportet q̃ ſit aliqua qualitas, & hæc eſt lumen eius, & quia habemus aliquid dignius ratione, ſcilicet experimentum ſenſus, non oportet aliam adducere rationẽ quo ad præſens.

11. AD primũ argum. reſpondendũ eſt ad minorẽ per interemptionẽ, & cùm probatur per dictũ Dio. dicendum q̃ cõiunctio & ſeparatio luminis intelligitur per intẽſionẽ & remiſsionẽ luminis pluribus, vel paucioribus luminaribus additis vel ſubſtractis, ſicut eſt vnus tractus nauis velocior vel tardior ſecundum multitudinem, vel paucitatem trahentium. Radij autem plurium luminariũ dicuntur à Diony. inconfuſi propter luminarium diſtinctionem.

12. Experimenta etiam quæ adduntur non valent. Primum de duabus vmbris non valet, quia duæ vmbrę non ſunt in eadem parte medij, ſed in diuerſis: & ideo non arguunt pluralitatem luminis in eadem parte medij ſed in diuerſis, quod bene conceditur ſicut enim eſt altera pars albedinis in alia parte corporis, ita & in lumine reſpectu medij & ſecundum hoc nihil ad propoſitum. Si vero dicatur, quod ex oppoſito cuiuſlibet duorũ luminarium interpoſito corpore opaco eſt lumen minus quàm in aliis partibus medij, dicendum quòd verum eſt, ſed hoc non eſt propter ſeparationem luminis à lumine, ſed propter remiſsionẽ luminis, quia in oppoſito cuiuſlibet luminaris eſt actio vnius tantum & non duorum, & ideo minus intenſa quàm vbi eſt intenſio duorum ſimul quod additur de lumine duorum luminarium tranſeunte per idem foramen, & tamen faciente duos fulgores in oppoſito pariete, dicendum quòd lumina duorum luminarium in foramen in quo ſunt coniuncta realiter ſunt vnum lumen, tamen radij & fulgores vltra procedens diſtinguuntur non propter diſtinctionem vel ſeparationem luminis in foramine communi exiſtentis, ſed quia non poteſt ad eandem partem vltra procedere actio vtriuſque luminaris, ſed procedit ad diuerſas partes propter corpus in quo eſt foramen vtrique luminari reſpectu alterius & alterius ſitus interpoſitum.

13. AD ſecundum dicendum quòd in ferro ignito non eſt ignis intrinſecus qui non poteſt eſſe niſi in materia rara, ſed eſt ibi diſpoſitio ad foramen ignis ſed nondum vltima & perfecta.

Quæſtio. II.

Vtrum lumen habeat eſſe reale an intentionale in medio.

Tho. Ibidem

DEinde quæritur vtrum lumen habeat eſſe reale an intentionale in medio. Et videtur q̃ habeat ſolum eſſe intentionale quia nulla realis qualitas ſuppoſita ſenſui percipitur, ſed lumen immediate attingens pupillam, à viſu percipitur, ergo &c. 2. Item quod dat alij eſſe intellectuale videtur de ſe & in ſe illud habere, ſed lumen dat colori eſſe intentionale in medio, ergo &c. 3. Item qualitas realis remanet in ſubiecto in abſentia producentis, ſed lumen non remanet in abſentia luminaris, ergo &c.

4. IN contrarium arguitur quia nulla forma intentionalis denominat ſubiectum in quo eſt (ſicut aër non dicitur coloratus propter intentionem coloris qui eſt in medio) lumen autem denominat medium, ergo &c. 5. Item forma intentionalis non eſt principium mutationum naturalium, ſed ſolum animaliũ, ſed lumen eſt principium immutationis naturalis puta calefactionis, ergo &c.

6. RESPONSIO eſſe intentionale poteſt dupliciter accipi, Vno modo prout diſtinguitur contra eſſe reale, & ſic dicuntur habere eſſe intentionale illa quæ non ſunt niſi per operationem intellectus ſicut q̃nus & ſpecies, & logicę intentiones, & iſte eſt proprius modus accipiendi intentionem & eſſe intentionale. Et iſto modo lumen in medio vel ſpecies coloris non habẽt eſſe intentionale, quia quæ ſunt à principiis realibus circunſcripta operatione intellectus habent eſſe reale & non intentionale ſed lumen & ſpecies coloris in medio ſunt huiuſmodi, ergo &c. Alio modo dicitur aliquid habere eſſe intentionale large, quia habet eſſe debile, ſed habere eſſe debile adhuc tripliciter. Aliqua enim dicuntur habere eſſe debile quia non habent ſuum eſſe ſimul ſiue permanens ſed in ſucceſsione vt motus & tempus, & hęc non dicuntur habere eſſe intentionale, aut ſi dicantur non cõpetit lumini vel ſpeciei in medio habere tale eſſe intentionale, quia eſſe eorum totum eſt ſimul & non in ſucceſsione.

7. Secundo modo dicuntur aliqua habere eſſe debile, quia ad ſui exiſtentiam requirunt præſentiam ſuæ cauſæ proximę naturalis, quod pro tanto dico quia angeli, & ea quæ immediate à deo producuntur requirunt ad ſui exiſtentiam potentiã ſuæ cauſæ immediate (ſcilicet dei) & tamen nõ dicuntur habere eſſe debile, ſed lumen & ſpecies coloris in medio (licet habeant ſuũ eſſe ſimul) tamen quia requirũt præſentiam ſuę cauſæ proximę & naturalis dicuntur habere eſſe debile. Et iſtud debile eſſe nondum dicitur intentionale. Cuius ratio eſt quia non ſolũ lumen in medio, ſed etiam lumen lunę & ſtellarum requirunt præſentiam ſolis illuminantis, & tamen nullus vnquam dicit quòd lumen lunę

&

& ſtellarum haberet eſſe intentionale. 8. Tertio mo do dicitur aliquid habere eſſe debile non ſolum per comparationem ad cauſam proximam naturalẽ, ſed quia deficit à perfectione proprię ſpeciei. Et ſic lumen & ſpecies in medio habent eſſe debile quod etiam poteſt dici aliquo modo intentionale. Quod patet, quia ad ſuſcipiendum magis & minus cooperatur diſpoſitio ſubiecti, vt patuit lib. 1. diſtin. 17. Cum igitur propria, & perquæ. 6. fecta diſpoſitio ſubiecti coloris ſit eſſe terminatum (vt patet ex his quæ dicit philoſophus lib. de ſenſu & ſenſato ꝙ color eſt extremitas perſpicui in corpore terminato) propria ac perfecta diſpoſitio ſubiecti lucis ſit eſſe denſum, non dico opacum eſſe. (nihil enim lucet niſi denſum) ideo impoſsibile eſt colorem vel lucem recipi ſecundum ſuum eſſe perfectum in medio non terminato per opacum quo ad colorem, vel in medio non denſo quo ad lucẽ, ſed recipiuntur ſecundum eſſe debile ſiue imperfectum.

9. Iſtud autem poteſt dici aliqualiter intentionale, ſicut enim dictum eſt prius intentio propriiſsime ad actum animæ pertinet illud igitur poteſt aliqualiter dici intentionale quo anima tendit in alterum. Hoc etiam alludit nomini, Intentionale enim dicitur quo in alterum tenditur, ſed lumen in medio, & ſpecies coloris ſunt huiuſmodi. ratione enim imperfecti non terminant actum animæ, ſed ſunt illud quo anima tendit in obiectũ, non enim ſpecies coloris videtur, ſed color corporis obiecti mediãte ſpecie (vt quidam dicunt) nec lumen in medio proprie terminat viſum, ſed mediante ipſo fertur viſus in obiectum, ergo tam lumen quã ſpecies poſſunt dici intentiones vel habere eſſe intentionale, magis tamen ſpecies quàm lumen, quia habet eſſe minus perfectum & minus poteſt terminare actum, ſimpliciter tamen tam lumen quàm ſpecies habent eſſe reale.

10. AD primũ argumentum dicendum quòd omne ſenſibile applicatum immediate organo ſenſus dummodo immutet ipſum poteſt ſentiri quia nihil plus requiritur ad ſentiendum niſi immutatio organi à ſenſibili, quod ergo corpus coloratum ſuppoſitum oculis non videatur, Cauſa eſt, quia non poteſt immutare organũ viſus, nihil enim poteſt immutari à calore niſi actu illuminatum. Et quia corpus ſuppoſitũ oculis prohibet illuminationẽ pupillę, & organi viſus, ideo nõ videtur. lumen autem contingẽs pupillam ipſam immutat ideo videri poteſt. Et eadem ratio eſt de qualibet reali qualitate ſenſibili immediate ſuppoſita ſenſui. 11. Ad ſecundum dicendum quòd lumen non dat colori eſſe intentionale, ſed diſpoſitio medij non terminati vt dictum eſt, & ſi daret non tamen oporteret quòd haberet talem in ſe, quia effectus multis modis poteſt deficere à perfectione ſuæ cauſæ. Eſſe autem intentionale eſt eſſe imperfectum. Item conceſſum eſt quòd lumen habet eſſe intentionale ſicut ſpecies coloris, nec per hoc excluditur quin habeat eſſe reale. 12. Ad tertium dicendum quòd remanere in ſubiecto ad abſentiam cauſæ producentis non eſt de ratione qualitatis realis, nec exiſtere præſentiam cauſæ facit aliquid eſſe intentionale (vt dictũ fuit in corpore quęſtionis) quæ autem qualitates hoc requirant, quæ vero non aliàs inquirendum erit.

13. AD argumentum alterius partis. Ad primum dicendum quòd omnis forma denominat ſubiectum ſuum, cum enim omnis forma det ſuo ſubiecto aliquid eſſe ſecundum illud denominat ipſum ex neceſsitate. Et quod dicitur quod aër non dicitur coloratus propter ſpeciem coloris quæ eſt in ipſo. dicendum quòd verum eſt, quia color dat talem qualitatem ſub eſſe perfecto. Et quia illud eſſe non habet in aëre ideo non dicitur coloratus, ſimiliter lux dicit talem qualitatem ſub eſſe perfecto, & quia illud eſſe nõ habet in aëre ideo aër non dicitur lucens, dicitur autem illuminatus ſicut & qualitas eius dicitur lumen, & idem eſſet de colore ſi proprium nomen eſſet impoſitum ſecundum illud eſſe quo perficit medium, quia ſub illo nomine denominaret ipſum.

14. Ad ſecundum argumentum cum dicitur quòd forma intentionalis non eſt principium naturalium actionum, dicendum quòd verum eſt de forma intẽtionali primo modo dicta quia illa nõ eſt res ſed ratio, & ideo nullius realis operationis eſt principium, ſed eſt ſolum ratio per intellectum circa rem intellectam formata, nullus autem ponit lumen vel ſpeciem eſſe talem formam intentionalem. Sed dicuntur formæ intentionales propter eſſe imperfectum quod habent in medio ratione cuius habent ꝙ non terminent actum animæ, ſed mediantibus eis tendit anima in obiectum. Tales autem formę intẽtionales cũ ſint vere res naturales poſſunt eſſe principiũ realium actionũ, non ſolum animaliũ, ſed etiam naturalium. Nam & animales actiones ſunt.

Sententia diſtinctionis. XIIII. in generali & ſpeciali.

DIxit quoque deus, fiat firmamentum. Superius determinauit magiſter de operatiõe primę diei. Hic determinat de operatione ſecundæ diei. Et cũ hoc ſequtur illa pars vbi determiat de operatiõe tertiæ diei. Et ſequtur, dixit itaq; de⁹, & ſic ſunt duę partes principales in iſta diſtinct. quarum prima diuiditur in duas. Primo proponit opus primæ diei, quod eſt formatio firmamenti, & exponit per diuerſas opiniões, quæ ſunt circa materiam firmamẽti. Secundo mouet quaſdam quæſtiones incidentes circa firmamentum & motum cæli, & circa ea quæ ad diſtinctionem operis tertiæ diei pertinent. Secunda ibi, quæri etiam ſolet cuius figuræ ſit cælum. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et proponit quòd firmamentum ſecunda die factum eſt: quod ſecundum Bedam dicitur cælum ſydereum quod habet aquas inferiores ſe, & ſic diuidit aquas ab aquis, licet per cælum quidam velint aerem intelligi, quod quidem cælum ſydereum ſecundum quoſdam eſt naturæ aqueæ, ſecundum vero alios eſt naturæ igneæ: quomodo autem ſupra cælum poſsint eſſe aquæ, dicitur quod hoc eſt diuina virtute, neque eſt inconueniens, quum videamus aquas euaporari & eleuari in altum. Sic poteſt eſſe vt ſupra firmamentum, & glacies ſolidatæ aquæ ſuſpendantur: quales autem ſunt, & ad quid condi tæ (ille ſolus nouit qui condidit) poſtea quærit cuius figuræ ſit cęlum. Et reſpondet quòd ſpiritus ſanctus hoc per actores docere noluit. eo quòd non multum ſaluti prodeſt, quanuis ipſi ſcirent. Quærit etiam vtrum cælum ſtet, an moueatur, vtrunque videtur inconueniens: ſi enim mouetur, non eſt firmamẽtum, ſi vero ſtat, non poſſunt in eo moueri ſydera. Et reſpondet, etiam ſi mouetur dici poteſt tamen firmamentum propter firmitatem, ſi verò ſtat, poſſunt in eo ſydera moueri. Quærit etiam qualiter benedictio ſecundæ diei prætermittitur, & quare, ſcilicet in operibus ſecundæ diei non eſt dictum, vidit deus quòd eſſet bonum, & reſpondet, quod eſt fortè propter quandam myſticam ſignificationem, quia binarius numerus eſt ſignum alternitatis, & ſignum diuiſionis. Vltimo ponit opus tertiæ diei, quod fuit congregatio aquarum in vnum locum, quæ ſub cælo ſunt, per quam congregationem terra arida apparuit, quæ quidem congregatio fieri potuit, vel quia cauitates terræ ſubintrauerunt aquæ, vel quia inſpiſſatæ fuerunt, & licet ſint multę congregationes aquarum: tamen propter continuitatem earum adinuicem dicuntur conueniſſe in vnum locum. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio I.

Vtrum aliquæ aquæ ſint ſuper cælos.

Thom. 1. q. 68. ar. 2.

CIrca diſtinctionem decimamquartam quæritur primo, vtrum aliquæ aquæ ſint ſuper cęlos. Et videtur quòd non, quia ſecundum naturam ignis & aer ſupereminent aquæ, ſed nullus ponit ignem vel aerem ſuper cælos: ergo multominus aquam.

2. IN contrarium arguitur, quia ſecundum Auguſtinum. Geneſ. 2. ad literam. Maior eſt ſacræ ſcripturæ auctoritas, quàm omnis humani ingenij perſpicacitas, ſed ſacra ſcriptura dicit expreſſe aquas eſſe ſuper cælos Geneſ. 1. diuiſit aquas, quæ erant ſub firmamento ab aquis iis quæ erant ſupra firmamentum, & ſequitur quòd vocauit deus firmamentum cælum, ergo &c.

3. RESPONSIO, Quidam attendentes ad potentiam diuinam, quæ poteſt facere omne quod contradictionem non implicat, dixerunt quòd veræ aquæ elementares ſunt ſuper cælum, quum contradictionem non implicet. Sed hoc rationaliter refellit Auguſtinus. 2. ſuper Geneſ. dicens quòd in operibus ſex dierũ, quibus natura inſtituta eſt, non quæritur quid deus facere poſſit, ſed quid rerum natura patiatur. 4. Ideo alij dicunt, quòd aquæ elementares ſecundum naturam poſſunt eſſe, & ſunt ſuper cælum, quod declarãt multipliciter. Primo quia omnis qualitas corporum inferiorũ habet reduci, ſicut in cauſam in aliquã virtutem corporum ſuperiorum, ſed frigiditas, quæ eſt qualitas quædam corporum inferiorum, non poteſt reduci in aliquam virtutem corporum cæleſtium, niſi ponatur aliquod cęlum aqueum, vel aquę ſuper cęlos, ergo &c. Minor patet, quia cęlum non poteſt

reſt cauſare frigiditatem per motum ſuum localem, quia motus localis non habet infrigidare, ſed magis ignire, vt dicitur ſecundo cæli. Item nec per lumen, per eandem rationem, ergo oportet quòd hoc fiat, per hoc quod eſt aqueum. Aqua enim quum ſit primo frigida, videtur eſſe cauſa frigiditatis in aliis, ergo &c.

5. Secundo quia eidem rei competit diuerſus modus in diuerſis, ſicut oleum quod aſcendit in aqua, deſcendit in aere, ergo eodem modo poſsibile eſt quòd aqua quæ reſpectu aeris habet deſcendere, habeat reſpectu cæli aſcendere vel ſtare: & ideo non eſt timendum quòd cadat. 6. Tertio quia velocitas motus circuli impedit ne ſcutella plena aquæ, poſita intra circulum cadat, vel aqua in ea contenta: ſed motus cæli eſt velocior, q̃ motus cuiuſcunque apud nos, ergo poteſt prohibere caſum aquę.

7. Quarto, quia diſtantia corporis naturalis à loco ſuo naturali minuit eius inclinationem ad locum & motum: & ideo motus naturalis intenſior eſt in fine, quàm in principio. Sed aquæ ſu per cælum maximè diſtant à loco ſuo naturali, ergo minimè inclinantur ad ipſum, & ſic idem quod prius. 8. Quicquid ſit de concluſione, rationes tamen iſtæ non valent. Quod enim primo dicitur quòd corpus cæleſte non poteſt cauſare frigiditatem, niſi ſit aqueum eſt falſum. Et cùm dicitur quòd non per motum fit, ita nec per lumen falſum eſt, lumen enim de ſe non habet niſi illuminare, ſed in virtute corporis cuius eſt, habet calefacere, ſi ſit corpus calidum virtualiter, vt Sol, Mars, & huiuſmodi, vel frigefacere ſi ſit planeta virtualiter frigidus, vt Saturnus. Neque oportet quòd omnia ſint frigida per primum frigidũ formaliter, puta per aquam, vel per cælum aqueum, ſed per primum frigidum virtualiter. 9. Ratio etiam magis procedit contra eos, quia ſi eſſet cælum aqueum non cauſaret frigiditatem per motum vt dicunt, nec per lumen, quia non eſſet luminoſum, ſed ſolum diaphanum, & ſi eſſet per lumen tamen calefaceret, & non infrigidaret vt dicunt, nec per ſuam frigiditatẽ formalem, quia corpus non agit in diſtans, niſi agendo in propinquum, ſed illa frigiditas non reciperetur in orbibus mediis, qui non ſunt capaces peregrinæ impreſsionis, vt dicitur in primo metheororum, ergo impoſsibile eſt, quòd cælum dato quòd eſſet aqueum, immediatè cauſaret frigiditatem quæ eſſet in ipſo.

10. Sequentes etiam rationes non probant, quòd aquæ ſint ibi, vel poſsint eſſe per naturam, ſed ſolum quòd ſi ibi eſſent non caderent, quod certè timere non oportet, neque probare, quia cũ ſphera vndique circunſtet medium, nec ſit diuiſibilis abſque vlla dubitatione, ſi ſuper aliquam ſpheram eſſent aquæ nullo modo poſſent cadere. Nihilominus nec iſtud probant illę rationes ſufficienter. quod enim oleum in aere deſcendat, in aqua verò aſcendat, cauſa eſt, quia oleum corpus mixtum eſt, in quo eſt multũ de humido aereo, ratione cuius aſcendit poſitum in aqua, & eſt in eo ſiccum terreſtre, ratione cuius deſcendit in aere: hoc autẽ dici non poteſt de aqua elementari, quũ ſit corpus ſimplex, & iterũ q̃ deſcẽdit in rariore, nihil prohibet aſcẽdere in groſsiori, & dẽſiori vt ponitur de oleo reſpectu aeris & aquæ. Sed contra rationem eſt, quòd illud quod deſcendit in denſiori aſcendat in rariori vel ſubtiliori. Cælum autẽ eſt naturæ ſubtilioris, quàm corpus quodcunque elementare, & ideo nulla probabilitas eſt, quòd aqua quę naturaliter deſcendit in aere aſcendat, vel ſtet in cælo.

11. Quod etiã tertio dicitur quòd velociſsimus motus prohibet caſum grauis deorſum in nullo eſt ad propoſitũ, quia iſtud locum habet in graui poſito intra circulum vel ſpheram, non autem in graui poſito ſuper circulum vel ſpheram: deſcenſum enim eius ad medium ſpheræ vel circuli prohibet ſoliditas ſpheræ vel circuli. Et ideo ratio eorum poſſet aliquid valere, ſi ponerentur aquæ infra concauum orbis lunæ, ſed ponendo eas ſuper cælum, nihil valet ad propoſitum. 12. Quòd verò vltimo dicitur quòd diſtantia à loco naturali minuit inclinationem mobilis, falſum eſt. Cùm enim inclinatio grauis, & leuis ad loca ſua ſequatur formam grauitatis & leuitatis, manentibus eiſdem formis manet eadem inclinatio, nec propinquitas vel diſtãtia à loco per ſe facit aliquid, ad hoc ergo quòd motus naturalis ſit intenſior in fine, quàm in principio, cauſa eſt minor reſiſtentia medij ſuppoſita eadem inclinatione mobilis, quanto enim aer eſt terræ propinquior, tanto eſt minus leuis, & minus nititur contra motum grauis. Idem intelligendum eſt circa leue. 13. Dicendum ergo aliter ad quæſtionem, quòd ſi cælũ accipiatur pro corpore quintæ eſſentiæ, tunc ſuper cælos non ſunt aquæ elementares, ſed aquæ dictæ metaphoricè. Si vero cælum accipiatur metaphoricè pro parte aeris in qua condenſantur nubes, quæ cælum & firmamentum aliqualiter dici poteſt, ſic ſuper cęlum ſunt veræ aquæ elementares. Primum patet, quia ſupra lunam non eſt locus generationis & corruptionis: vnde dicit quòd ſupra lunam nõ eſt malum, ſed ſi ſupra cælum propriè dictum eſſent veræ aquæ elementares, ibi eſſet locus generationis & corruptionis, & quandoque ibi aliquid generaretur & corrumperetur, ergo &c. Probatio minoris, quia ſi aquæ eſſent inter duas ſpheras, & per motum & lumen corporum cæleſtium poſſent calefieri & rarefieri vltra q̃ congruat formæ aquæ, & ſic eis corruptis aliquid aliud generaretur, puta aer vel ignis: non ſunt ergo ſupra cælum aquæ elemẽtares, ſunt tamen ibi aquæ dictę metaphoricè ratione ſimilitudinis cum aqua in quibuſdam proprietatibus: eſt enim diaphana aqua, & non lucida, quę duo etiam conueniunt aeri, ſed vltra hoc, aqua quandam maiorem terminabilitatem habet quàm aer, hę autem proprietates conueniunt nonę ſpherę, quam nos cęlum criſtallinum vocamus, & eadem ratione poteſt dici aqueum.

14. Secundum patet, ſi enim cęlum vocetur pars aeris, in qua condenſantur nubes, ſic eſt clarum quod aquæ elementares ſunt ſuper illud cęlum, quę ibi vaporabiliter trahuntur virtute ſolis & ſtellarum: eadem etiam pars poteſt dici firmamentum propter ſpiſsitudinem & aliqualem ſoliditatem. Vnde Auguſtinus 2. ſuper Geneſ. ad literam hanc expoſitionem commendans dicit: hanc conſiderationem laude digniſsimam iudico, vnde firmamentum ęquiuocè vel anagogicè ſumitur quum dicitur Geneſ. 1. diuiſit aquas, quæ erant ſub firmamento, &c. Et quum dicitur in opere quarti diei, quòd poſuit in firmamento cæli ſtellas, quia firmamentum primo modo ſumptum eſt cælum ſolum nuncupatiuè, ad quod deſignandum dicitur ibidem quòd vocauit deus firmamentum cælum. Sed ſecundo modo ſumptum eſt cælum verè & propriè, ad quod deſignandum dicitur ibi quòd poſuit ſtellas in firmamento cæli, id eſt, quod eſt cælum.

15. PER hoc patet reſponſio ad argumenta. Ponimus enim non ſolum aquam, ſed ignem & aerem ſuper cælum metaphoricè dictum hoc eſt ſuper partem aeris, in qua nubes condenſantur, ſed nullum iſtorum ponimus ſuper cælum propriè ſumptum, niſi ipſa metaphoricè ſumantur. Aqua enim & ignis metaphoricè ſumpta, ſunt ſupra cælos propriè dictos, quia cælum empyreum dicitur igneum metaphoricè, ſicut nona ſphera dicitur cælum aqueum.

Quæſtio Secunda.

Vtrum motus cæli ſit naturalis.

Thom. 1. q. 70. ar. 3. ad. 4.

SEcundo quęritur, vtrum motus cæli naturalis ſit. Et videtur quòd ſic per philoſophum. 2. cæli & mundi, qui dicit quòd cuiuſlibet corporis naturalis eſt aliquis motus naturalis. Sed cælum eſt corpus naturale, ergo &c. 2. Item ſecundo phyſicorum dicitur quòd natura eſt principium motus, in eo in quo eſt, ſed corpus cæleſte naturam aliquam habet, ergo &c.

3. IN contrarium eſt, quia motus naturalis non eſt niſi corporis extra locum ſuum exiſtentis naturalem, & terminatur ad quietem naturalem in loco ſuo, ſed cælum non eſt extra locum ſuum, ergo &c.

4. RESPONSIO, dicendum quòd motus cæli non eſt à natura, nec ab anima, prout anima dicit ſubſtantiam viuentem vnitam materiæ in ratione formæ, ſed eſt ab intelligentia. Primum patet, quia natura corporis ſimplicis inclinat ad vnum motum & ſimplicem, ſed in cælo non eſt vnus motus tãtum, ſed plures, non ſolum in diuerſis ſpheris, ſed in eadem, etiam in eodem planeta: & tamen cælum eſt ſimplex corpus, ergo &c. Maior patet, motus enim naturalis correſpõdet formæ mobilis, quæ inclinat ad motum: & ideo licet forma mixti, quæ virtute continet formas mixtibilium poſsit inclinare ad motum ſecundum omnẽ differentiam loci (propter quod & motus augmenti non eſt ſolũ ſurſum, quia non eſt ſolum à virtute ignis, vt aliqui crediderunt, ſed eſt ad omnem differentiam poſitionis, quia eſt forma planetæ, quæ eſt forma mixti) tamen forma corporis ſimplicis ad vnũ ſolum inclinat. Minor patet, quia ſpheræ planetarum non ſolum mouentur ab Oriente in Occidentẽ motu diurno, ſed econtrario vt patet ad ſenſum, præcipuè in ſole & luna: in eodem etiam planeta præter motum ſpheræ ſuæ ponitur motus ſecundum eccentricum & epiciclum, vt magis patebit in quæſtione ſequenti. Nec poteſt dici quòd ſpheræ differant ſpecie, ſicut elementa, & ideo mouentur diuerſis motibus, quia ſequeretur q̃ eſſent plura corpora ſimplicia, quàm quinque. Et iterum planeta eſt de natura ſuæ ſpheræ, vt dicitur ſecundo cæli, & tamen habet alium motum à motu ſpheræ. Et iterum omnes ſpheræ aliqualiter adinuicem cõueniunt, ſed ſpheræ planetarum conueniunt ſecundum ſpeciem (ſaltem motus eorum non arguit diuerſitatem ſpeciei) cùm omnes moueantur ad eandem partem, ergo &c. 5. Secundo patet idem ſic, motus eſt naturalis ex connaturalitate mobilis ad terminum, ſed connaturalitas mobilis ad locum non poteſt cauſare motum in loco, ergo &c. Minor probatur, quia ſicut eſt in

actibus

actibus animæ,ſic ſuo modo in actibus naturæ, ſed in actibus animæ ſic eſt quòd bonum conueniens ſi ſit præſens cauſat delectationem, quæ eſt quaſi quies animæ, & non deſiderium, quod eſt quaſi motus,ergo ſimiliter in actibus naturæ conuenientia locati cum loco cauſat quietem in loco,& non motum.

6. Tertio, quia ſi motus cæli eſſet naturalis quies in eodem loco eſſet violenta, & ita quum cælum in fine mundi ceſſet à motu,quies illa eſſet violenta,quod eſt inconueniens, quia tunc cælum non erit in deteriori conditione,ſed meliori. Item motus naturalis eſt à dante formam,qua conſeruata non oportet dare alium motorem per ſe, ſed ſolum quòd remoueat prohibens, ſi ſit impedimentum,ſed cælo datur alius motor per ſe(ſcilicet intelligentia)ergo &c. Non eſt ergo motus à natura cæli propriè, neq; tamen eſt contra naturã,quia non eſt in oppoſitum inclinationis naturę,quum natura eius ad nullum motum inclinet. Exemplum de corpore mathematico, poteſt tamen dici naturalis, ſecundum quandam adaptationem,& conuenientiam. Congruum eſt enim vt corpus cæleſte,quod neque eſt graue,neque leue moueatur tali motu,per quem non accedit ad medium, vt grauia,nec recedit à medio vt leuia,& talis eſt motus circularis.

Inf.2.par. huius.d.q. 2.& in.4. d.49.q.8. num.6.

7. SECVNDVM patet, quòd ſcilicet cælum non mouetur ab anima ſibi vnita in ratione formæ,quia ſecundum vnam opinionem prius tactam diſt.12. In cælo non eſt compoſitio materiæ & formæ,ſed dato quòd eſſet, & quòd illa forma eſſet anima,adhuc probo quòd non moueretur ab ipſa. Cùm enim idem ſecundum idem non poſsit eſſe mouens & motum, immo oportet motum ex ſe diuidere in partem, quæ mouet & quæ mouetur (vt dicitur.8.phyſicorum). Pars quæ moueret aut eſſet forma, & quæ moueretur eſſet materia, aut pars vna quantitatiua compoſita ex materia & forma moueret aliam partem quantitatiuam ad imperium animæ,ſicut fit in animalibus. Primum non poteſt dici,quia materia ſecundum ſe non poteſt habere rationem mobilis,cùm ſecundum ſe non ſit quanta vt ſecundum ſe ſit ſubiectum actu ens,quod requiritur ad motum præcipuè localem,neque forma reſpectu materiæ poteſt habere rationem motoris, quia forma & agens non coincidunt in idem ſecundum numerum reſpectu eiuſdem, & ideo cùm cæli anima reſpectu materiæ ipſius ſe habeat vt forma, & quicquid erat eſſe nullo modo poteſt habere rationem agentis,quæ eſt vnum principium motus. Nec ſecundũ poteſt dici, quia mouens & motum ſunt contacta, & non continua(vt dicitur.8.phyſicorum) Sed partes quantitatiuæ cæli(exceptis fortè corporibus planetarum) ſunt continuæ, & non contactæ,quare &c.

8. EX his patet tertium, quòd cælum mouetur ab intelligentia, quia omne quod mouetur, ab alio mouetur, ſed cælum mouetur,& non à natura, vel à dante naturam (vt probatum eſt in primo articulo) Neque ab anima coniuncta (vt probatum eſt in ſecundo) relinquitur ergo quòd ab intelligentia. Et probatur conſequentia. Quia quum motus cæli non ſit violentus,nec naturalis, oportet quòd ſit voluntarius voluntate intellectus coniuncti vel ſeparati.

9. AD argumenta patet ſolutio. Non enim cuiuſlibet corporis naturalis oportet eſſe aliquem motum naturalem, niſi habeat quietem naturalem, vtrunque enim ponitur in diffinitione naturæ,ſcilicet ꝙ eſt principium motus & quietis, & hæc duo ſolum competunt corruptibilibus.

Quæſtio Tertia.

Vtrum ſtellæ moueantur motu ſolum ſuæ ſpheræ, vel pręter illum habeant proprium motum.

TErtio quæritur, vtrum ſtellæ moueantur ſolum motu ſpheræ, an præter illum habeant proprium motum. Et videtur quòd non habeant proprium motum, quia ſicut cælum eſt ingenerabile & incorruptibile, ita indiuiſibile, cùm diuiſio ſit via ad corruptionem, ſed ſi ſtellæ mouerentur motu proprio, cęlũ diuideretur, quia non ſeruarent in cælo eũdem ſitum,ergo &c. 2. Item motus cæli eſt circularis,ſed ſi ſtellę haberent motum proprium,ille non eſſet circularis,igitur &c. Minor probatur, quia quod mouetur circulariter, non mutat locum,ſtellæ autem ſi haberent motum proprium ex toto mutarent locum,ideo &c.

3. IN contrarium eſt Ptolomæus & alij aſtrologi.

4. RESPONSIO, Stellarum quædam ſunt in octaua ſphera,quæ dicuntur fixæ. Aliæ vero ſunt in inferioribus ſpheris,& dicuntur planetæ, nec ſunt plures in eadem ſphera.

5. DE primis dicendũ quòd mouętur ſolũ motu octauę ſphęrę,quia fruſtra ponerentur plures motus vbi ſufficit vnus, ſed oĩa apparentia circa ſtellas fixas optimè ſaluantur ponendo eas moueri ſolum motu octauę ſpheræ,quia ſtellæ fixæ ſemper ſeruant eandem elongationem & approximationem ad inuicem, quod optime ſaluatur ponendo quòd ſolum moueantur ſpheræ ſuæ, ergo &c.

6. DE planetis autem quãquàm dicat idem Ariſtot.2.cæ. & mundi. Tamen verius dicunt aſtrologi ponendo ipſos moueri ſecundum ecentricos & epiciclos. Et de ecentricis apparet quòd ſtella quæ mouetur ſolũ motu ſpheræ non poteſt quandoque magis quandoque minus ad terram appropinquare quia omnes ſphęræ ſunt concentricæ ſed planetæ, quandoque appropinquant ad terram magis vno tempore quàm alio (vt patet per experimenta aſtrologĩca)quare &c. propter quod coacti ſunt aſtrologi ponere motum planetarũ in circulis ecentricis quorum pars vna maxime remouetur à terra & dicitur aux, ſiue eleuatio. Altera vero maxime accedit ad terram,& diciter oppoſitum augis.

7. Similiter patet de epiciclis,quia ſi planetę mouerentur ſolum motu ſpherarũ cum ſpheræ planetarũ moueantur ab occidẽte in orientem, tunc ſi planeta aliqua nocte eſſet ex directione alicuius ſtellæ fixę ſequenti nocte deberet ipſam antecedere verſus orientem. Videmus autẽ in multis planetis contrarium quandoque retrocedunt enim verſus occidentem, ergo præter motum ſpherarum oportet in eis ponere motum retrogradationis quod fit in epiciclis in quibus planeta eſt retrogradus ſtationarius vel directus.

8. AD primũ argu. dicendum quòd non oportet cœlũ diuidi ponendo propriũ motum lapnetarum in ecentricis & epiciclis habendo bonã imaginationem eorũ. Ponitur enim ecentricus circulus intra duas ſuperficies ſpheræ exiſtẽs cuius vna medietas magis accedit ad ſuperficiem ſpheræ concauã. Altera vero ad conuexã,& mouetur hic circulus intra ſpheram cũ ſit ſpheræ contiguus & non continuus, & motu eius mouetur planeta tanquam pars eius exiſtens. planeta dico habens ecentricum ſine epiciclo ſicut eſt ſol, ſi vero habeat epiciclũ cum ecentrico tunc epiciclus poneretur moueri in ecentrico per modũ quo ponitur ecentricus moueri in ſphera,epiciclus eſt enim corpus ſphericũ infrà ecẽtricũ contactum & non continuũ,& ideo poteſt in ecentrico habere ſuum motũ propriũ ſphericũ cuius epicicli pars eſt planeta, & hoc ponendo non oportet cœlum diuidi. Sed & ſi diuideretur non ſequeretur quòd eſſet corruptibile,quia diuiſio non eſt in via ad corruptionẽ niſi quatenus pars diuiſa non ſic poteſt reſiſtere contrario agenti ſicut coniuncta toti. Cœlum autẽ non habet cõtrariũ propter quod nec continuũ, neque diuiſum corrũperetur.

9. Ad ſecundum dicendũ quòd motus cœli non eſt naturalis vt oſtenſum eſt in præcedente quæſtione, & ideo nihil prohibet planetã moueri alio motu quàm circulari,neque tamen erit contra naturam, ſed ſolũ præter naturam. Et tamen ponendo planetas ſolum moueri motu ſuorũ ecentricorũ & epiciclorum nullus inuenitur motus in eis niſi circularis,quia ecentricus mouetur circulariter ſimiliter & epiciclus,ſecus autem eſſet ſi planeta ſecundum ſe propriũ motum haberet, tunc enim motus eius non eſſet circularis licet eſſet in circulo.

Quæſtio IIII.

Vtrum cœlum ſit figuræ ſphericæ.

QVarto quæritur vtrum cœlum ſit figuræ ſpericę. Et videtur quod non quia figura quadrata magis congruit firmitati quã rotũda,ſed cœlum eſt corpus firmiſimũ,ergo &c.

2. IN contrarium eſt philoſophus.2. cœli & mundi.

3. RESPONSIO, quidã dix erunt quòd cœlũ eſt figuræ ſemicircularis, quia nũquã apparet nobis niſi dimidia ſphera. Sed iſtud non valet quia cũ cœlũ moueatur ab oriente in occidentem rediens in orientẽ (vt ex motu aſtrorũ apparet) ſequeretur quòd quandoque totaliter diſpareret, hoc autẽ eſt falſum. 4. Dicendum ergo quòd eſt figurę ſpericæ. Quod patet tripliciter. Primo quia prima figura debetur primo corpori, ſed inter omnes figuras ſolidas prima eſt ſpherica cœlũ, autem eſt primum corpus,ergo &c. Minor probatur quia naturaliter vnum eſt prius multitudine & ſimplex cõpoſitis,ſed ſola figura ſpherica inter figuras ſolidas continetur vna ſuperficie ſicut inter figuras ſuperficiales ſolus circulus continetur vna linea ceteræ autem pluribus, igitur &c. Secundo quia figura capaciſsima cõgruit cœlo quod continet omnia. Sed figura circularis ſiue ſpherica plus cõtinet quàm quæcunque alia figura ex rectis lineis, vel ſuperficiebus, ergo &c. Et hæc ratio ſolum concludit quòd cœlum ſit figuræ ſphericę ſecundum ſuũ cõcauum

cauũ,ſecũdũ quod cõtinet omnia infra ſe poſita,& nõ ſecũdũ ſuũ cõuexum. Tertio quia ſi cælũ eſſet alterius figuræ quàm ſphericæ contingeret quandoque corpus eſſe ſine loco, & locum ſine corpore,quia quum extra cælum nihil ſit,nec corpus,nec locus,& cælum continuè moueatur,ſi eſſet figuræ angularis,& anguli prę emineant cæteris partibus contingeret, per motum cæli partes planas venire ad locum angulorum, & tunc remaneret aliquid vacuum,& iterum anguli venientes ad loca planarum partium vltra procederẽt in vacuum. Hęc autem ratio quantum ad poſitionem theologorum locum non habet, quia ponunt vltimum cælũ (ſcilicet empyreum) non moueri: cæteræ autẽ rationes ſunt probabiles,& non neceſſariæ.

5. AD argumentum in oppoſitum dicendum, quòd figura quadrata magis congruit firmitati ſtatus,& hoc præcipuè in grauibus,non autem firmitati naturæ: cælum autem vel firmamentũ habet firmitatem naturæ,non ſtatus,niſi cælum empyreum. Et illam habet non à figura,ſed à natura,quæ ad nullum motum inclinat,nec habet motorem ſibi deputatum, vt aliæ ſpheræ.

Sententia ſecundæ partis diſtinctionis xiiii. in generali & ſpeciali.

SEquitur,dicit deus,fiant luminaria. Superius determinauit magiſter de operibus pertinẽtibus ad rerum diſtinctionem. Hic vero determinat de operibus pertinentibus ad ornatum. Circa quod ſciendum q̃ ſicut tres dies aſsignantur operibus diſtinctionis, ſic tres aſsignantur operibus ornatus. Et diuiditur prima pars in partes tres. Primo determinat de operibus trium dierum. Secundo determinat quædam ſuperius iam dicta. Tertio ſubiungit de quiete ſeptimę diei. Secunda ibi,ſed antequam de formatione hominis. Tertia ibi, iam de ſeptimæ diei requie. Prima diuiditur in tres. Primo determinat de opere quartæ diei. Secundo de opere quintæ diei. Tertio de opere ſextæ diei. Secunda ibi,dicit deus,producant aquæ. Tertia ibi,dicit deus producat terra animam viuentem. Prima iſtarum diuiditur in tres. Primo diſtinguet opera dierum adinuicem. Secundo determinat opus quartæ diei. Tertio determinat quædam pertinentia ad illud. Secunda ibi,quia igitur cælum cæteris elementis. Tertia ibi,quod autem ſubditur,& ſint in ſigna. Tertia verò pars in qua determinat de opere ſeptimæ diei diuiditur in tres. Primo exponit quomodo deus quieuit. Secundo quomodo opera compleuit. Tertio quomodo illum diem ſanctificauit. Secunda ibi,ſed quæritur quomodo ſeptimo die. Tertia ibi, illum etiam diem ſanctificaſſe. Et hæc eſt diuiſio & ſententia in generali.

2. IN SPECIALI ſic procedit magiſter. Et proponit primo quòd tribus primis diebus ſuis partibus eſt diſtincta vniuerſa machina. Prima enim die facta eſt lux quę vniuerſa illuſtrabat. Secunda die facta eſt diuiſio ſuperioris partis mundi, id eſt,naturæ cæleſtis. Tertia die facta eſt diſtinctio inferioris partis,ſcilicet elementaris. Quarta vero die ornatum eſt firmamentum ſole,& luna,& ſtellis. Poſtea dicit quòd cælum quarta die ante alia ornatur,quia prius & dignius: in quo quidem ſunt ſydera locata ad inferioris partis illuminationem, ad hominum & quorundam animalium vtilitatem,& ad noctis decorem. Poſtea ponit quòd ſydera,& cæli luminaria dicuntur facta in ſigna & tempora. In ſigna quidem,quia aeris qualitatem, vel aereæ qualitatis viciſſitudinem ſignificant,ſcilicet ſerenitatem & tempeſtatem. In tempore vero,quia temporis partes diſtinguuntur in quatuor tempora, vel ſunt in ſigna & tempora,id eſt,in diſtinctionem horarum: tẽporum, quia ſuo motu horarum momenta notificant. Poſtea dicit quòd de opere quintæ diei ortæ fuerunt aquæ & aer, quia opus illius diei fuit formatio piſcium & auium de eadem materia (ſcilicet de aquis). Poſtea dicit quòd de opere ſextæ diei ornata fuit terra iumentis,reptilibus,& beſtiis aliis. Subdit autem de animalibus venenoſis,quòd creata fuerunt innoxia, ſed propter peccatum facta fuerunt noxia. De quibuſdam autem minutis animalibus dicit,quòd ea quæ ex elementis naſcuntur, tunc fuerunt creata. Illa vero quæ ex corporibus non. Et addit quòd homo fuit factus tanquam dominus & poſſeſſor creaturarum vltimo. Poſtea ponit ſolennes opiniones. Quidam enim dixerunt,quòd per dierum interualla omnia formata ſunt,vt ſupra dictum eſt. Alij dicunt omnia ſimul eſſe producta, vel formaliter, vt principales partes mundi. Vnde per ſex dies, ſex rerum genera vel diſtinctiones dicunt ſignari, quam diſtinctionem legiſlator ponit ruditati populi,cui loquebatur condeſcendendo,vnde potuit ſcriptura diuidere loquendo temporibus,quod deus operando temporibus non diuiſit. Poſtea dicit quòd alia die dicitur deus requieuiſſe,quia vlterius deus creaturam non condidit, quæ vel in ſe,vel materialiter,vel in ſuo ſimili producta non fuerit. Poſtea dicit quòd dicitur compleuiſſe opus ſexti diei,quia omnia perfecit,& ſeptimo die requieuit. Secundum autem Hebraicam veritatem dicitur opus ſuum alio die compleuiſſe, quia vltimum opus, ſcilicet ſanctificationem & benedictionem adhibuit,vel quia alia die completa vidit. Vltimo dicit quòd dies ſeptimus dicitur ſanctificatus in myſterium,ſcilicet propter nouum creaturarum ſtatum. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio Prima.

Vtrum corpora cęleſtia habeant aliquam cauſalitatem ſuper hæc inferiora.

Thom. 1. q. 115. ar. 3.

CIrca diſtinctionem quindecimam quæritur primo, an corpora cæleſtia habeant aliquam cauſalitatem ſuper hæc inferiora. Et videtur quòd non, quia agens præſtantius eſt patiente, ſed viuens nobilius eſt non viuente, vt vult Auguſtinus libro de vera religione: ergo cælum, quum ſit non viuens, non habere poteſt aliquam cauſalitatem ſuper inferiora ſaltem viuẽtia. 2. Item Dam. dicit,nos dicimus quòd corpora ſuperiora nec ſunt cauſa generationis eorum quæ generantur, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur.

3. IN CONTRIVM eſt,quia quod habet cauſalitatem ſuper ſupremum habet & ſuper inferiora. Sed cælum habet cauſalitatem ſuper hominem, qui inter generabilia & corruptibilia tenet ſupremum gradum, homo enim generat hominem, & ſol,vt dicitur. 2. phy. ergo &c.

4. RESPONSIO, Duo videnda ſunt, quæ tanguntur in argumentis. Primum eſt,de cauſalitate cæli reſpectu omnium generaliter. Secundum erit de cauſalitate eius reſpectu viuentium ſpecialiter.

5. QVOD AVTEM cęlum habeat cauſalitatem ſuper omnia generabilia & corruptibilia. Patet ſic, Alterans inalterabile eſt cauſa omnis alterationis, ſed cælum eſt alterans inalterabile, ergo &c. Maior patet, ſicut enim omnis motus reducitur ad mouens immobile, quod eſt prima cauſa omnis motus, Sic omnis alteratio reducitur ad alterans inalterabile, quod eſt cauſa omnis alterationis. Minor ſimpliciter patet. quia alterans inalterabile non eſt intelligentia, quia non mouet immediatè ad formam. ſicut patuit ſupra, diſtinctione ſeptima. Alterans autem dat formam, nec aliquod corpus generabile eſt alterans inalterabile, quia omnia generabilia & corruptibilia ſunt alterabilia, relinquitur ergo q̃ hoc ſit cælum.

6. CIRCA SECVNDVM EST intelligendum quòd quidam dicunt, quòd cælum, licet non ſit viuens, quia tamen mouetur à ſubſtantia viuente, ſcilicet ab intelligentia, virtute eius poteſt aliquod viuens generare: ſed iſtud non videtur, quia ſi cælum in virtute intelligentiæ poſſet aliquod viuẽs generare, iſtud eſſet vel per motum ab intelligentia cauſatum, vel per aliquam virtutem ab intelligentia influxam. Non per motum, quia ſicut patebit, motus localis nõ poteſt eſſe ratio aliquid agendi,& nunc ſupponatur quod poſtea probabitur, nec per aliquam virtutem cælo influxam, quia vel eſſet influxa immediatè ab intelligentia, vel mediante motu. Non immediatè, quia intelligentia non agit ad formam immediatè, nec mediante motu, quia per motum localem, qualis eſt motus cæli, nihil acquiritur. Ex his arguitur ſic, Quod non acquirit virtutem agendi, non acquirit virtutem aliquid producendi. Sed cælum ab intelligentia mouente ipſum non acquirit aliquam virtutem agendi, vt probatum eſt, ergo &c. 7. Ideo dicendum quòd ſicut in ſemine, quod non eſt viuens, eſt virtus generatiua rei viuentis, pro eo quòd ſemen deciſum eſt à viuente. Sic in cælo licet nõ ſit viuens, eſt virtus generatiua rerum viuentium, non quia motum ab intelligentia, nec quia virtus ſit ei influxa ab aliqua intelligentia creata: Sed quia productum eſt à deo tãquam quoddam ſemen omnium generabilium & corruptibilium: & ſic cælum agit in virtute dei ad productionem viuentium, ſicut ſemen equi in virtute equi generantis ad producendum equum.

8. PER hoc patet ergo ſolutio ad primum argumentum.

9. Ad ſecundum dicendum quòd Damaſcenus intendit negare à corporibus cæleſtibus cauſalitatem primariam, quam aliqui eis attribuebant dicentes planetas deos eſſe, non autem cauſalitatem omnimodam.

Quæſtio

Quæſtio. II.

Vtrum cælum habeat cauſalitatem ſuprà actus liberi arbitrii.

Tho.1.q.115.ar.4.&.6.

SEcundo quæritur an cælum habeat cauſalitatẽ ſuper actus lib.ar. Et videtur quòd ſic,quia ſecundum motum aſtrorum prædicunt aſtrologi multotiens euentus bellorũ & aliorum quę ad actus humanos pertinent,ſed hoc non eſſet niſi motus corporũ cæleſtium haberet aliquam cauſalitatẽ ſuper lib. ar. ergo &c. 2. Itẽ quicquid eſt cauſa prioris eſt cauſa poſterioris, ſed eſſe præcedit agere,ergo quicquid eſt cauſa ipſius eſſe eſt cauſa huiꝰ quod eſt agere.Sed cœlũ eſt cauſa animæ quantũ ad eſſe quod habet in corpore, quia homo generat hominem & ſol,ergo eſt cauſa actionum animę in corpore,tales ſunt actiones lib. ar. &c.

3. IN contrariũ eſt quia ſecundum actus lib.ar.laudamur vel vituperamur. Sed ex his quæ inſunt nobis ex actione corporum cæleſtium non laudamur nec vituperamur cum non ſint in poteſtate noſtra, ergo &c.

4. RESPONSIO.Intelligendum eſt quòd aliquid habere cauſalitatem ſuper actum vel motum alterius contingit dupliciter,cauſando ſcilicet vel impediendo. Cauſando tripliciter vel quia dat naturam ad quam ſequitur motus vel actus ſicut generans graue cauſat motum grauis dando grauitatem ad quã ſequitur motus,vel in natura ſuppoſita imprimendo ſicut proiiciens lapidem ſurſum eſt cauſa motus eius ſurſum. Et vtrũque horum habet perſe cauſalitatem ſuper motum grauis, Præter hęc autem eſt aliquid quod habet cauſalitatem ſuper motum grauis non per ſe,ſed per accidens,ſicut remouens prohibẽs (puta tollens columnam graui ſuppoſitam prohibentem graue deſcendere deorſum)dicitur mouere ipſum. 5. Habet etiam aliquid, cauſalitatem ſuper actum alterius impediendo ipſum dupliciter. Vno modo directè ſicut contrarium dicitur prædominans quẽadmodum aqua frigida impedit ne ignis comburat lignum dum prævalet aqua vel extinguendo ignem, vel infrigidando & humectando lignum vt non ſit aptum cõbuſtioni. Alio modo quaſi indirectè ſolum ſubtrahendo obiectum & ſic elongans lignum ab igne impedit ignem à cõbuſtione ligni. 6. His viſis patet quòd cœlum non habet cauſalitatem ſuper actus lib.ar.primo modo ſcilicet dando naturam ad quam ſequatur actus, quia illud ad quod ſequitur actus lib. ar. eſt potentia intellectus & voluntatis, hæc autem non cauſantur à virtute cæli vt patebit infrà diſt.16. ergo &c. 7. Item nec ſecundo modo,ſcilicet in potentia li.ar.imprimendo ipſum actum vel motũ,quia bonum & malum quod ineſt nobis ab extrinſeco nullo modo poteſt habere rationem culpę vel meriti, ſed ſolum pœnæ,vel præmij.Sed actus li.ar.habent in nobis rationem meriti cum ſint boni,vel culpæ,cum ſunt mali,ergo non ſunt in potentia noſtri lib. ar.ab extrinſeco puta cœlo. Minor de ſe patet probatio ma.quia ſecundũ Auguſtin.1.de lib.arb.eſt malũ quod patimur, & eſt malum quod facimus,malum quod patimur eſt malum pœnæ. Et ex tali malo ſecundum ipſum non dicimur mali, malum quod facimus eſt malũ culpæ ex quo mali ſumus. Et idem eſt intelligendum circa bonum.Nam ſicut malum quod patimur non eſt culpa ſed pœna.Sic bonum quod patimur ab alio non eſt meritum ſed præmiũ,vel donum. Si autem cælum imprimeret in potentia li.ar.ipſum actum bonum vel malum,tunc eſſet ſolum bonum vel malum quod pateremur & non quod faceremus, ideo &c. Et iterum nec purè paſsiuum poteſt eſſe libe.arbit.quia in poteſtate puri paſsiui non eſt quod poſsit pati: vel nõ pati immo neceſſario patitur preſente actiuo. Sed ſi velle cauſetur in voluntate à corpore cæleſti voluntas reſpectu eius eſſet purè paſsiua, quia ſubiectum non coincidit cum efficiente cauſa,ergo voluntas in volendo vel eligendo non eſſet libera.Et ita qui ponit quòd cælum poſsit imprimere in lib. arbi.deſtruit libertatem arbi. ſic ergo patet ſecundum.

8. Sed antequam procedamus ad tertium membrum ſcilicet an cælum poſsit agere in liberũ arbitriũ indirectè ſicut remouens prohibens, oportet primo videre an lib.arbit.poſsit impediri, vel prohiberi ab actu ſuo per actionem corporis cæleſtis, & dicendum quòd non directè ſicut aliquid impeditur per contrarium prædominans,quia nihil impedit per ſe actũ alterius niſi ponendo actũ ſuum circa idem ſubiectum cum actu alterius, (vt patet in exemplo ſuprapoſito de aqua reſpectu ignis & ligni)Et ratio eſt quia contraria compatiuntur ſe in diuerſis & ſolum impediunt ſe reſpectu eiuſdem. Sed cælum nullam impreſsionem poteſt habere in lib.arb.vt ſtatim probatum eſt,ergo &c.

9. Item ſicut ſe habent velle & ligere ad proſecutionem ſic ſe habet naturalis inclinatio rei ad motum ſequentem. Velle enim & eligere non ſunt aliud quàm inclinatio voluntatis in rem volitam. Proſecutio autem eſt motus in rem. Sed nulla res poteſt impediri à ſua inclinatione ſtante natura rei, licet poſsit impediri à motu ſequente, ſicut graue non poteſt impediri quin inclinetur deorſum mediante ſua grauitate,& exiſtente loco deorſum ad quem inclinatur, poteſt tamen impediri ne moueatur deorſum,ergo ſimiliter voluntas præſentato volibili, non poteſt impediri per ſe,ne inclinetur liberè in illud: quæ inclĩatio eſt ſua volitio ſeu electio, tamen poteſt impediri à proſecutione voliti.

10. Nunc reſtat conſiderare de quarto membro, in quo & tertium membrum omiſſum implicabitur. Videndum ergo vtrum liberum arbitrium poſsit impediri per actionem corporis cæleſtis indirectè remouendo obiectum,& patet quòd ſic,quia omne quod fit per ſolam alterationem corporis ſubiacet actioni corporis cæleſtis, quia cælum quum ſit alterans inalterabile eſt cauſa omnis alterationis, vt dictum eſt in præcedente quæſtione. Sed impedimentum electionis voluntatis per abſentiam obiecti fit per ſolam alterationem corporis, vt patet in profundo ſomno,in quo ligatis plenè viribus ſenſitiuis miniſtrantibus intellectuum, circa ſuum obiectum intellectus non poteſt deliberare,nec volũtas eligere: & hoc modo impeditur omnino ratio à deliberatione,& voluntas ab electione.Alio autem modo impediuntur non totaliter,ſed ſolum à debito actu:ratio quidem à congrua delibe ratione,& voluntas à debita electione,quod fit per alterationem non ligantem ex toto vires ſenſitiuas,ſed immutantem eas à debita diſpoſitione, ſicut eſt in freneſi, & ſimilibus infirmitatibus, in quibus non poteſt eſſe, nec plena deliberatio, nec libera electio,quia ratio non poteſt plenè conſiderare circunſtantias rerũ, propter motum & turbationem fantaſiæ, in qua repræſentatur ipſi ſuum obiectum,nec fantaſia mouetur ad imperium voluntatis prædominãte maiori motu alterationis. Sic igitur patet quòd cælum habet cauſalitatem ſuper liberum arbitrium, impediendo actum eius indirectè per impedimentum virium ſenſitiuarum.
Et per idem patet quòd habet cauſalitatem ſuper ipſum cauſando actum eius,vt remouens prohibens, quia ſicut vires ſenſitiuæ ligantur vel leduntur per alterationem ſomni vel infirmitatis,ſic ſoluuntur vel curantur per contrariam alterationem. Sed corpus cæleſte habet cauſalitatem ſuper omnem corporalem alterationem,ergo &c.Et obiectum voluntatis eſt illud quod repræſentatur ei ſub ratione boni, ſed per alterationem factam circa corpus noſtrum, aliquid apparet magis vel minus bonum,ſicut calefacto corpore venerea apparẽt delectabiliora: frigefacto autem minus, ergo per alterationem factam circa nos à corpore cæleſti poteſt voluntas plus,vel minus moueri.

11. AD primum argumentum dicendum quòd iudicium aſtrologorum de futuris particularibus ad liberum arbitrium, nõ eſt certum,ſed deficit in multis. Contingit tamen quandoq; eos vera prædicere, præcipuè quantum ad homines ſequentes appetitum ſenſitiuum,in quem imprimit corpus cæleſte,& mediãte quo repræſentatur intellectui & voluntati ſuum obiectum ſub ratione boni vel melioris, quod tamen intellectus poteſt diſcutere & examinare,& voluntas liberè refutare,quod faciunt virtuoſi,vnde & aſtrologi dicunt,quòd vir ſapiens dominabitur aſtris.

12. AD ſecundum dicendum, quòd cælum non eſt cauſa animæ quantum ad eſſe quod habet in corpore, niſi diſpoſitiuè, quia eſſe animæ in corpore eſt à deo, qui eam creat infundendo, & infundit creando. Corpus autem cæleſte eſt ſolum cauſa diſponens ſubiectum. Et ſimili modo cælum nõ habet cauſalitatem diſcretam ſuper actiones proprias animæ inclinando volũtatem in eas directè impediendo, ſed ſolum indirectè inquantum diſpoſitio corporis facit ad præſentationem obiecti modis quibus expoſitum eſt.

Quæſtio Tertia.

Vtrum cælum agat per motum.

Thom.1.q.66.ar.3.ad.2.

TErtio quæritur, vtrum cælum agat per motum. Et videtur quòd ſic,quia ſicut ſe habet terminus ad terminum, ſic actio ad actionem:Sed terminus motus localis eſt cauſatiuus termini generatiõis & alterationis,ergo &c.Maior patet, quia rationes actionum & motuum ſumuntur ex terminis. Minor probatur,quia locus,qui eſt terminus motꝰ localis eſt cauſa formæ,quæ eſt terminus generationis & alterationis, locus enim confert ad generationem, vt dicit Porphy. quemadmodum pater,ergo &c. 2. Item generatio & alteratio ſunt cauſa motus

motus localis, ergo & econuerſo. Antecedens patet, gẽrans enim graue mouet ipſum, vt dicitur octauo phyſicorum. Magnes etiam alterando ferrum trahit ipſum. Probatio conſequentiæ, quia perfecti eſt agere. Sed motꝰ localis eſt perfectior alteratione & generatione, quia non eſt niſi perfectorum, ergo magis debet eſſe cauſa eorum, quàm econtrario. 3. Item ſecundo cæli & mundi, dicitur quòd motus localis habet ignire ligna & lapides, & ferrum.

4. CONTRA, quod competit quãto, quatenus, quantum, nõ poteſt eſſe alicuius actiõis principiũ. Sed motus localis eſt huiuſmodi, ſecundũ enim prius & poſterius in magnitudine eſt prius & poſterius in motu locali, vt apparet ex quarto phyſic. &c.

5. RESPONSIO, Hic præintelligendum eſt, quòd differunt motus, & actio, quia motus eſt quæcunque mutatio ſucceſſiua, ſiue ad locum, ſiue ad formam. Actio autem ſolum eſt mutatio ſecundum formam. Cùm igitur quæritur, vtrum cælum agat per motum, intelligitur de actione propriè dicta, per quam cælũ creat aliquã formam ſubſtantialem vel accidentalem in iſtis inferioribus. 6. Quo ſuppoſito dicendum eſt, quòd illud per quod aliquid agit, poteſt intelligi dupliciter. Vno modo, quòd illud ſit ratio formalis in agente per quam agit, ſicut calor in igne eſt formalis ratio per quam calefacit. Alio modo poteſt intelligi agere per aliquid non quod ſit ſibi ratio agendi modo iã dicto. Sed quia eſt ipſamet actio, ſicut ignis dicitur calefacere p. calefactionẽ. Et præter iſtos duos modos quidam addunt tertiũ, videlicet quòd aliquid dicitur agere per alterum, quod nec eſt ſibi ratio agendi tanquam forma, neque eſt ipſamet actio, ſed eſt aliquid neceſſario requiſitum ad hoc quòd agens agat, ſicut ponitur exemplum de ſecuri quæ ad hoc quòd poſsit ſecare requiritur quòd ſit acuta, & de materia dura, requiritur etiam quòd ſit mota à ſecante. Sed duo prima, ſcilicet acuties & durities, ſunt ei ratio agendi tanquam forma agentis. Sed motus ſolum eſt aliquid neceſſario requiſitum ad hoc quòd ſecuris agat, vt inſtrumẽtum quod non agit niſi motum. 7. Si ergo quæſtio intelligatur primo modo, ſic dicendum eſt quòd cælum non agit per motum, quia motus localis non eſt ſibi formalis ratio agendi, nec vniuerſaliter aliquis motus ſecundum ſe, ſed ſolum ratione termini. Quod patet ſic, illud quod non ponit in eo, in quo eſt aliquid abſolutum non poteſt eſſe principium actionis, quia ſicut reſpectus ſecundum ſe non terminat aliquam actionem, ſic nec principiat, principiũ enim actionis & terminus ſibi inuicem correſpondent. Sed motus ſecundum ſe non ponit in eo in quo eſt aliquid abſolutum. Sed ſi ponit hoc eſt ratione ſui termini, ergo motus ſecundum ſe non poteſt eſſe ratio ſeu principium alicuius actionis, in alterum, niſi ratione termini tantum. Et hoc poteſt dici de motu alterationis. Aqua enim calefacta poteſt alterum calefacere, non ſolum ceſſante motu calefactionis, ſed etiam dum eſt in calefieri, quia iam habet aliquidde termino, ſcilicet de calore. 8. In motu autem locali neutrum eſt, quia nec ratione ſui, nec ratione termini ad quem eſt, ponit aliquid abſolutũ, quod patet multipliciter. Primo quia omne quod ponit in aliquo formam abſolutam quamcunque, facit ipſum aliud, vel alterum, forma enim ſubſtantialis facit aliud, accidentalis verò alterum. Sed motus localis non facit aliud, nec alterum, quia iam eſſet generatio vel alteratio, ergo &c. Item ſi poneret aliquid abſolutum, illud eſſet locus, ſed locus non eſt in locato, ſed locatum in locante. Eſt enim vltimum continentis, ergo &c. Item non omne mouens eſt agens (primo de generatione) ſed ſi motus localis poneret aliquid abſolutum, omne mouens eſſet agens. In aliis enim à motu locali non eſt inſtantia, ergo &c. Nullo ergo modo poteſt motus localis alicuius eſſe ratio agendi, nec hoc aſſeruit vnquam aliquis doctor, vt puto.

9. Item nec ſecundo modo motus cæli poteſt eſſe actio, per quam cælum agat in alterum, quia actio non eſt in agente, ſed in paſſo. Sed motus cæli eſt in cælo, & vniuerſaliter omnis motus eſt in mobili, cuius eſt motus, ergo motus cęli, vel cuiuſcũque mobilis non poteſt eſſe actio per quam cælum vel quodcunque aliud mobile agat in alterum. 10. Si autem tertio modo intelligatur quæſtio, ſcilicet an motus cæli requiratur ad hoc, vt cælum agat in hæc inferiora, licet non ſit ratio agendi, vt dictũ fuit in exẽplo adducto de ſecuri. Sic eſt duplex modus dicẽdi. Quidam enim dicunt quòd ſi cælum non moueretur nullo modo poſſet agere in hæc inferiora. Quod probant tripliciter. Primo quia mouere non motum videtur eſſe conditio primi mouẽtis. Sed nullum corpus poteſt eſſe primum mouens, ergo nullum corpus poteſt agere ſine motu. Secundo quia primũ in vnoquoq; genere eſt cauſa aliorum, ſed motus localis eſt primus motuũ (vt probatur octauo phyſicorum) ergo motus localis eſt cauſa aliorum motuum, ſed amota cauſa amouetur effectus, ergo &c. Tertio quia omnis motus eſt propter indigentiam ſupplendam, ſed motus cæli non eſt ad ſupplendam indigentiam cæli, ergo eſt ad ſupplendam indigentiam infimorum. Sed illa non ſuppletur niſi per aliquam cauſalitatem, ergo cælum per motum habet aliquam cauſalitatem. Et ideo iſti dicunt quòd ceſſante motu cæli ceſſet omnis actio naturalis eius in hæc inferiora, & actio inferiorum inuicem, maximè illa quę eſt ad generationem & corruptionem, & propter hoc ſi ceſſante motu cæli poneretur ſtupa iuxta ignem non combureretur. 11. Alij dicunt, & verius, quòd motus cæli non requiritur ad hoc, vt agat in hæc inferiora, ſed ſolum ad nouitatem actionis, & alternationem generationis & corruptionis, & cæterarum mutationum. Primum probatur tripliciter. Primo quia quòd non eſt neceſſarium in corpore generabili & corruptibili ad agendum, nec in cælo. Sed motus localis non eſt neceſſarius in generabilibus & corruptibilibus ad hoc vt agant, ergo nec in cælo. Minor patet, quia magnes non motus localiter, alterat ferrum. Et ignis non motus localiter calefacit omne ſibi appoſitum, quòd ſi moueatur, accidit hoc, quare &c. Secundo quia cælum empyreum agit in hæc inferiora, vt aliqui doctores etiam ipſimet ponunt, & tamen non mouetur localiter, ergo motus localis non eſt neceſſarius in cælo ad agendum. Tertio quia articulus eſt condemnatus, quòd ignis, ceſſante motu cæli, non combureret ſtupam, ſi ſibi apponeretur, igitur motus localis non requiritur in cælo ad hoc vt agat in hæc inferiora.

12. Secundum patet, ſcilicet quòd exigatur ad nouitatem, vel alternationem actionum. Quia ad actionem requiritur quòd agens & paſſum ſint approximata, quo facto neceſſario ſequitur actio, niſi ſit aliud impedimentum. Si igitur ſit aliqua actio de nouo, oportet quòd de nouo actiuum ſit approximatum paſſiuo. Hæc autem approximatio fit per motum localem. Et ideo motus localis præexigitur ad nouitatem actionis. Et ad hunc intellectum procedit ratio prima. Ariſtot. octauo phyſicorum ad probandum quòd motus localis eſt primus motuũ. Requiritur etiam ad alternationem actionum. Quia enim idem manẽs idem natũ eſt facere idem (vt dicitur ſecundo de ge.) ideo ſi cælum non moueretur ſol & aſtra, quæ ſemper eodem modo ſe haberent ad determinatas partes terræ, ſemper idem facerent, nec eſſet in eadẽ parte alternatio diei & noctis, caloris & frigoris, æſtatis & hyemis, ſed vnum & idem ſemper. ad hoc igitur vt ſit circa eaſdem partes terræ horum alternatio requiritur, quòd corpora aſtrorũ per motum approximentur diuerſis partibus terræ, & non ſemper eiſdem. Et hæc eſt intentio Ariſtotelis in ſecundo de ge. vbi innuit quòd motus circuli obliqui eſt cauſa alternationis generationis & corruptionis, quia adducit & abducit generans. Sic igitur patet quòd motus localis non eſt ratio agendi in alterum, nec coexigitur ad actionem, niſi propter actionis nouitatem.

13. Ad rationes contrariæ opinionis reſpondendum eſt. ad primam, quòd conditio primi mouentis non eſt ſolum quòd moueat immotum, ſed quòd ſit immobile. Iſtud autem non competit alicui corpori, primum tamen poteſt bene competere.

14. Ad ſecundum dicendum quòd illud intelligitur de primo in genere cauſalitatis, primum enim efficiens eſt cauſa omnium efficientium. Materia etiam prima eſt cauſa ſubiectiua omnium aliorum. Similiter & vltimus finis qui dicitur primus, hoc eſt, principalis in genere finium eſt cauſa finalis aliorum. Primũ autem in genere prædicamentali non oportet eſſe cauſam aliorum. Color enim albus, qui eſt primus in genere colorum, non eſt per ſe cauſa aliorum, aliquo genere cauſalitatis. Motus autem localis non eſt primus omnium motuum primo modo, ſcilicet in genere cauſalitatis, quia nullum genus cauſalitatis per ſe inuenitur inter ſpecies motus, vt patet deducendo in ſingulis generibus cauſarum. Item nec motus localis eſt primus motuum in genere prædicamentali, quia motus non eſt in vno genere, ſed in pluribus, ſicut alteratio in genere qualitatis, augmentum & diminutio in genere quantitatis, loci mutatio in prędicamẽto vbi. Qualiter ergo dicitur primus motuum? dico quòd ſecundum tempus reſpectu nouitatis, & alternationis aliorum, vt deductum eſt, & ſic probat Ariſtoteles ipſum eſſe primum octauo phyſicorum, vt patet bene conſideranti proceſſum eius. Supponit enim alternationẽ generationis & corruptionis eſſe ab æterno. Ex quo concludit quòd neceſſarium eſt aliquem motum localem eſſe æternum, per quem fiat alternatio aliorum motuum. Et iſto modo bene cõceſſum eſt motum localem præexigi reſpectu aliorum motuum.

15. Ad Tertium dicendum quod motus cæli eſt propter indigentiam horum inferiorum quantum ad alternationem caloris & frigoris, & ſimilium, quæ alternatio requirit acceſſum & receſſum ſolis & ſtellarum ex motu ſuo, ſed actio tota cauſaliter eſt à formis eorum ſubſtantialibus & accidentalibus.

16. Ad argumenta principalia. Ad primum dicendum quod locus non eſt terminus motus localis, quum præexiſtat motui, ſed eſſe in loco eſt terminus motus localis. Et dato qnod locus eſſet terminus, tamẽ accidit ei, quod ſit cauſa generationis. Non enim eſt cauſa quatenus locus, ſed per qualitatem aliquam continentis, cuius terminus eſt locus. Corpus enim locans poteſt eſſe generans, ſed hoc contingit ei per aliquam qualitatem, non autem

ratione

ratione ſuæ ſuperficiei, ſecundum quam contingit eſſe locum.

17. Ad ſecundum dicendum quòd licet motus localis requirat ſubiectum magis perfectum, quàm generatio, vel alteratio, ipſe tamen motus eſt minus perfectus q̃ generatio, vel alteratio quia ſicut agens eſt perfectius quod minus ſupponit in actione ſua, & plus producit, ſic generatio & alteratio ſunt perfectiores quàm motus localis, quia plus ponunt, & minus ſupponunt.

18. Ad tertium dicendum quòd motus localis per ſe non habet aliquid ignire. Sed in aliquibus motis ſequitur ignitio ad motum eorum, inquantum calor virtualiter in eis exiſtens quadam forti compreſsione partium vigoratur & ſuſcipit augmentum. Iſtud autem longius habet videri ſupra. 2. cæli & mundi, & ſupra primum Metheo.

Sententia huius diſtinctionis xvi. in generali & ſpeciali.

HIs excurſis, ſcilicet de hominis formatione. Superius determinauit de creatura purè ſpirituali, & de creatura purè corporali. Hic vero determinat de creatura media, ſcilicet de homine. Et diuiditur in duas. Primo determinat de homine, quantum ad ſui propriam inſtitutionẽ. Secundo quãtum ad eius lapſum dicens, videns igitur diabolus hominem. Prima in duas. Primo determinat conditionis humanæ principium. Secundo oſtendit hominis conditi ſtatũ, diſtinctione decimanona. Prima diuiditur in duas. Primo enim in generali proponens hominis productionem, oſtendit ipſum eſſe creaturã ad dei imaginem. Secundo magis in ſpeciali proſequitur modum ſuæ creationis. Secunda incipit in principio decimæſeptimę diſtinctionis ibi, hic de origine animę. Prima eſt principium lectionis. Et diuiditur in duas. Primo enim oſtendit hominem ad imaginem dei eſſe creatum. Secũdo determinat ſecundum quam partem ſui ad imaginem dei ſit creatus. Secunda ibi, factus eſt ergo homo ſecũdum imaginem dei. Prima diuiditur in quatuor. Primo proponit ſuum intentum. Secundo oſtendit quod propoſuerat. Tertio excludit quorundam opinionem. Quarto addit quandam declarationem ſuæ expoſitionis. Secũda ibi, imago autem & ſimilitudo. Tertia ibi, filius verò propriè. Quarta ibi, veruntamen hic de. Secunda pars principalis, factus eſt ergo homo ſecundum animam, vbi determinat, ſecundum quam partem homo ſit ad imaginem dei creatus, diuiditur in duas. Primo oſtendit hominem eſſe formatum ad imaginem diuinitatis, non ſolius patris & filij. Secundo oſtendit quomodo differenter imago hominis etiam filio cõueniat. Secunda ibi, quocirca homo. Hæc eſt diuiſio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI ſic procedit, & proponitur primo in generali, quæ intendit de creato homine, proponit ergo qualis creatus ſit homo. Et reſpondet quod ad imaginem dei, ſicut habetur in Gene. faciamus hominem, &c. In quibus verbis oſtenditur vnitas eſſentiæ, & trinitas perſonarum. Poſtea dicit quòd illud poteſt accipi po imagine increata, quæ eſt idem quod diuina eſſentia, in qua perſonæ ſibi aſsimilantur, vel pro creatura, in qua factus eſt homo. Et ſecundũ quam deo aſsimilatur. Sed quia imago relationem importat ad illud cuius eſt imago, & ad cuius ſimilitudinem facta eſt, ideo eſſentia non propriè imago dicitur. Poſtea dicit quòd aliqui crediderunt quòd filius eſt imago, homo vero non eſt imago, ſed ad imaginem: hanc opinionem reprobat per Apoſtolum. Alij verò dixerunt quòd filius eſt imago, ſed ſpiritus ſanctus dicitur ſimilitudo, homo vero ſit ad imaginem & ſimilitudinem. Et hanc opinionem etiam non approbat. Poſtea dicit quòd homo factus eſt ad imaginem ſecundum naturalia, ad ſimilitudinem vero quantum ad virtutes theologicas, vel ad imaginem, quantum ad cognitionem, ad ſimilitudinem, quantum ad effectum, vel dilectionem boni, vel ad ſimilitudinem, quantum ad eſſentiam, & ad imaginem, quantum ad ſuperaddita eſſentiæ. Poſtea dicit quòd ſecundum animam homo dicitur eſſe imago dei, filius dei propriè eſt imago patris, homo verò eſt imago, quòd etiam ad imaginem. Et ideo hoc non habet à ſe, ſed habet eam per creationem. Et ſubdit quòd huiuſmodi imaginis ſignum eſt erecta ſtatura, quæ apparet in corpore. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio Prima.

Vtrum in ſolis creaturis intellectualibus ſit imago.

Thom. 1. q. 93. ar. 2.

CIrca diſtin. 16. quæruntur duo. Primum eſt vtrũ in ſolis creaturis intellectualibus ſit imago. Et videtur quòd non, quia imago dei reperitur in creaturis: vel vt imitantur eſſentiã diuinam ſub ratione naturæ, vel ſub ratione ideæ, non vt imitantur ipſam in ratione naturæ. Quia ſecundũ Hilarium imago eſt ſpecies indifferens. Sed quo ad eſſe naturale quælibet natura differt ab eſſentia diuina, pluſquam ſpecie, ergo vt imitãtur ipſam ſub ratione ideæ: Sed creatura irrationalis æque perfectè imitatur ideam ſecundũ quam producitur ſicut creatura rationalis, ergo in vtraque reperitur æqualiter imago.

2. IN contrarium eſt quod dicit Aug. 14. de trini. quòd anima eſt ad imaginẽ dei quia capax eius eſt. & loquitur de capacitate per cognitionem & amorem, ſed hæc non inuenitur in creaturis irrationalibus, ergo &c.

3. RESPONSIO. Videnda ſunt duo. Primum eſt qualiter poſsit imago dei reperiri in creaturis. Secundum erit in quibus creaturis reperiatur.

4. CIRCA primũ ſciendum quòd cum imago dicat perfectam repræſentationẽ eius cuius eſt imago hoc poteſt fieri dupliciter. Vno modo participando eandẽ ſpeciem ſicut filius ſimillimus patri, dicitur imago patris. Et hoc modo in diuinis filius dicitur imago patris, Si tamen propriè dicitur imago, quia non eſt participatione eſſentiæ diuinæ ſimilis patri, ſed idem. Alio modo dicitur aliquid imago alterius non quidem participando eandem ſpeciẽ, ſed alteram, ſpeciei tamen demonſtratiuam. Sicut imago Herculis dicitur aliquid ſculptum in lapide vel pictum in patiete quod licet ſit alterius naturæ à natura Herculis, tamen Herculem demonſtrat vel repræſentat. Primo modò nulla creatura poteſt eſſe imago dei. Secundo autem modo poteſt vt ſtatim patebit.

5. QVANTVM ad ſecundum notandum eſt quòd imago dei in creaturis dicitur dupliciter ſcilicet quo ad eſſentialia, vel quo ad perſonalia & hæc dicitur imago trinitatis, Imago quo ad eſſentialia conſiſtit in repræſentatione diuinæ naturæ per naturam creatam, ſed imago trinitatis non conſiſtit in repreſentatione trinitatis increatæ per creaturam quo ad naturam partium trinitatis vt ſic loquamur. Non enim ſicut partes trinitatis increatæ ſunt tria ſuppoſita pater & filius & ſpiritus ſanctus, ſic partes trinitatis creatæ ſunt vt pater & filius & ſpiritus ſanctus tria ſuppoſita, ſed conſiſtit imago trinitatis in ſimili proportione parũ hic & ibi. vt ſicut in trinitate increata ſunt tria habentia talem habitudinem originis ſic in trinitate creata. Et ideo conſueuit dici quòd eſt ibi quædam proportionabilitas quæ eſt habitudo duarũ proportionum, dicendum ergo quòd in ſolis creaturis intellectualibus reperitur imago dei. quo ad eſſentialia & quo ad perſonalia, quod primo patet de eſſentialibus. Illud enim ſolũ poteſt habere rationem imaginis naturæ diuinæ quod eſt productum in participatione vltimæ & completæ & quaſi ſpecificę perfectionis diuinæ. Cuius ratio eſt quia imago vt dictũ eſt dicitur aliquid productum in expreſſam & ſpecificam repreſentationem, ſed ſola creatura intellectualis eſt huiuſmodi vltima enim & quaſi ſpecifica perfectio, ſiue in deo intellecta, ſiue rebus communicata eſt intellectualitas, ergo &c. Idem patet de imagine trinitatis, quia ibi eſt ſolum inuenire imaginẽ trinitatis vbi ſunt tria vnum in eſſentia & diſtincta relationibus originis, hoc autem eſt ſolum in creaturis rationalibus vel intellectualibus quo ad memoriam, intelligẽtiam, & voluntatem, ergo &c.

nu. 4. huius. Et. 1. lib. d. 3. q. 1 ſecundæ partis.

6. AD argumentum in oppoſitum dicendum quòd creatura dicitur imago de, iquia repreſentat eſſentiam diuinam quo ad eſſe naturæ ſecundum illud quod intelligitur in deo quaſi ſpecificũ. Hoc autem ſit non participando eandem naturam ſecundum ſpeciem, de qua imagine procedit dictum Hylarij, ſed participando aliam naturam diuinæ tamen naturæ repreſentatiuam ſecundũ illud quod in deo intelligitur quaſi ſpecificũ, imago autem trinitatis attenditur ſecundum ſimilitudinẽ proportionis vt dictũ eſt.

Quæſtio II.

Vtrum imago æqualiter ſit in homine & in angelo.

Th. 1. q. 49. ar. 3.

SEcundo quæritur vtrum imago æqualiter ſit in homine & in angelo, vel ſit in vno perfectius quàm in altero. Et videtur quòd ſit æqualiter in vtroq;, quia ſecundũ Aug. 14. de trini. mens ad imaginẽ dei eſt, quia capax eius eſt particépſque eius eſſe poteſt. Sed capacitas mentis humanæ & angelicę æqualis eſt. Erimus enim æquales angelis dei in cælis, ergo &c.

2. IN contrarium eſt quod dicit Grego. quanto in angelo ſimplicior

ſimplicior eſt à natura, tanto in illo imago dei magis inſinuatur impreſſa.

3. RESPONSIO, Dicendum quòd ſi loquamur de imagine, quantũ ad eſſentialia, ſic non reperitur æqualiter in homine & in angelo, ſed perfectius in angelo quàm in homine: quod patet, quia in illo eſt verior & expreſsior ratio imaginis, quod eſt productum in maiori participatione diuinæ perfectionis, hoc autem eſt magis angelus quàm homo, ergo &c. Si vero loquamur de imagine quoad perſonalia, quæ eſt imago trinitatis, ſic æqualiter eſt in vtroque imago, quia vbicunque inuenitur eadem proportio, inuenitur ſecundum gradum indiuiſibilem, non obſtante diuerſa perfectione proportionabiliũ. Sicut eadem eſt proportio duorum ad quatuor. Et octo ad ſexdecim, quia dupla. Sed imago trinitatis inuenitur in creaturis, quantum ad proportionem quam habent partes imaginis creatæ ad ſimilitudinem partium imaginis increatæ, & non quantum ad repræſentationem partium per partes quantum ad naturas earum (vt dictum eſt in quæſtione præcedente) ergo vbicunq; inuenitur hæc proportio, inuenitur ſecundum eundem gradum, non obſtante diuerſa perfectione proportionabilium. Quanquam ergo partes imaginis perfectiores ſint in angelo quàm in homine, ſcilicet memoria, intelligentia, & voluntas, ſicut natura intellectualis, in qua fundantur, tamen eadem eſt hic & ibi partium habitudo, & proportio, & per conſequens eadem, quia æqualis ratio imaginis.

4. AD ARGVMENTVM in oppoſitum dicendum quòd mentis humanæ & angelicæ non eſt eadem capacitas per naturam, ſed per gratiam, ſecundum naturam enim perfectius capitur deus ab angelo, quàm à nobis. Et ideo in angelo quoad eſſentialia eſt perfectior ratio imaginis, ſicut & perfectior natura intellectualis. Non autem quoad perſonalia, quia illa attenditur quoad ſimilitudinem proportionis, quæ eſt in homine & angelo eadem & æqualis, vt dictum eſt.

5. ARGVMENTVM autem in oppoſitum procedit de imagine, quoad eſſentialia quæ perfectius eſt in angelo quàm in homine.

Sententia huius diſtinctionis xvii. in generali & ſpeciali.

HIc de origine animæ. Superius determinauit magiſter de creatione hominis in generali, hic verò proſequitur in ſpeciali. Et diuiditur in duas. Primo determinat productionem viri. Secundo mulieris in principio. 17. diſtinctionis ibi, In eodem vero paradiſo. Prima eſt principium lectionis, & diuiditur in tres. Primo determinat productionem hominis, quantum ad animam. Secundo quantum ad ætatem corporis. Tertio quantum ad locum. Secũda ibi, ſolet ita quæri. Tertia ibi, hominem ita formatum. Prima diuiditur in duas. Primo inquirit principium effectiuum ipſius animæ. Secundo inquirit de creatione ipſius quantum ad corpus. Secunda ibi, ſed vtrum in corpore, an extra corpus. Tertia prícipalis diuiditur in duas. Primo inquirit vtrum ille locus fuerit ſpiritualis vel corporalis. Secundo oſtendit quòd corporalis fuerit. Et oſtendit qualiter ornatus fuerit. Secunda ibi, In hoc autem paradiſo. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit magiſter. Et proponit primo q̃ animæ creatio exprimitur, quum dicitur inſpi. in faciem eius. ſpi. vitæ. Et ſubdit quòd non ſpirauit faucibus vel manibus corporeis, nec animam de ſui ſubſtantia emiſit, ſicut quidam hæretici dixerunt. Sed dicitur inſufflaſſe, quando animam fecit, quæ anima eſt flatus quidam. Poſtea quærit vtrum anima primi hominis creata fuerit ante corpus. Et reſpondet quòd quidam dixerunt, quòd ſine corpore creata fuit. Poſtea vero naturali appetitu quidem corpori fuit vnita. Alij tamen in corpore eam fuiſſe creatam dicunt: tamen ſubdit quòd quicquid de ea fuerit de aliis animalibus, ita eſt quòd infundendo creantur, & creando infunduntur. Poſtea quærit vtrum homo fuerit creatus in virili ætate. Et reſpondet quòd ſic, non virtute creata, ſed diuina. vbi etiam ſubdit quòd multa ſunt poſsibilia ſecundum cauſas ſuperiores, quæ non ſunt poſsibilia ſecundum inferiores. Poſtea dicit quòd hominem ſic formatum poſuit deus in paradiſo, qui locus à quibuſdam tantum corporaliter, à quibuſdam tãtum ſpiritualiter, à magiſtro vero corporaliter & ſpiritualiter intelligitur. Vltimo dicit in hoc paradiſo fuiſſe lignum vitæ, quod ſic intelligendum eſt, quòd vim habebat vitam conſeruandi lignum ſcientiæ boni & mali, quod non à natura habuit tale nomen, ſed ab euentu, quia poſt guſtum homo experimentaliter cognouit quid ſit obedientiæ bonum, & inobedientiæ malum, eſus autem illius ligni licitus fuit, ſed homini fuit interdictus, ad oſtendendum quantum malum fuit inobedientię, quàm graue peccatum eſt, etiam ſi per eam fiat quod de ſe licitum eſt. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio Prima.

Vtrum anima intellectiua vniatur corpori tanquam forma.

Thom. 1. q. 76. ar. 3. 4. & 5.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur, vtrum anima intellectiua vniatur corpori tanquam forma. & videtur quòd non, quia quod ineſt alicui ſecundum ſe ſemper ineſt ei. Sed formæ ſecundum ſe ineſt vniri materiæ, ergo ſemper conuenit ei quandiu eſt. Sed anima intellectiua corpori non vnita remanet, ſeparatur enim à corpore, ſicut perpetuum à corruptibili, ergo &c.

2. IN CONTRIVM eſt, quia differentia ſumitur à forma rei, ſed rationale eſt differentia ſpecifica hominis, quæ cõuenit ei ratione animæ intellectiuæ, ergo &c.

3. RESPONSIO, Abſolutè dicendum eſt quòd anima intellectiua vnitur corpori ſicut forma. Ad hoc autem probandum nõ poteſt efficacior ratio haberi, quàm illa quam ponit Ariſtoteles ſecundo de anima, dicens ſic, Anima eſt, quo viuimus, ſentimus, mouemur, & intelligimus primum, quare ratio quædã vtique erit, & ſpecies. Virtus autem huius rationis eſt in hoc. principium cuiuſlibet operationis oportet eſſe formam aliquam operantis, ſed vnuſquiſque experitur ſe intelligere, ergo oportet in vnoquoque eſſe formam aliquam, quæ ſit intellectionis principium, hoc autem dicimus animam intellectiuam, ergo &c. Minor de ſe patet, ſed maior probatur, quia formæ eſt agere, alterius verò potentiæ pati, vt bene dicit commentator in hoc, quia vnumquodque agit per illud, per quod eſt in actu, hoc autem eſt forma. Huic autem rationi adeo innititur Ariſtoteles, quòd dicit eam demonſtrationem eſſe. Vnde in principio illius capituli dicit ſic, non enim ſolum quid eſt oportet rationẽ diffinitiuam oſtendere, ſicut plures terminorum dicunt, ſed cauſam ineſſe & demonſtrare. Et ſicut patet ibidem Ariſt. dicit quod per hanc diffinitionem, Anima eſt quo viuimus, &c. tanquam per medium demonſtrationis concluditur demonſtratiuè alia diffinitio prius data de anima, ſcilicet quod eſt actus corporis phyſici, &c.

4. Virtus autem huius rationis patet in hoc, quòd omnes qui ab ea diuertunt, incidunt in prægrandes abuſiones, maximè Auerroys, qui dicitur primus fuiſſe, & præcipuus delirator, circa materiam iſtam. Cuius opinio recitabitur primo. Secundo oſtendetur quomodo à quibuſdam coloratur. Tertio oſtendetur quòd neque coloratio valet, neque opinio. 5. Quantum ad primum ſciendum quòd Auerroys ponit intellectum non eſſe animam noſtram, nec aliquid animæ noſtræ. Sed eſſe quandam ſubſtantiã ſeparatam. Cuius intelligere efficitur intelligere mei, vel alterius, inquantum ille intellectus ſeparatus ſecundum eſſe copulatur mihi vel alteri per fantaſmata quæ ſunt in me vel in alio, quod ſic dicebat eſſe poſsibile. Nam ſpecies intelligibilis ſecundum ipſum habet duo ſubiecta, ſcilicet intellectum ſeparatum & fantaſmata noſtra in fantaſia. Et ideo per vnam & eandem ſpeciem in ipſo & in nobis exiſtentem copulatur nobis intellectus ille, ac per hoc dum intellectus ille intelligit homo intelligit cui copulatur. Et quia fantaſmata diuerſa ſunt in diuerſis, contingit vnum aliquid intelligere alio non intelligente illud, quicquid eſt enim ibi diuerſitatis totum eſt ex parte noſtra. Quod autem ex parte intellectus, eſt vnum tantum, & ideo corruptis hominibus remanet ſolus vnus intellectus: hæc eſt poſitio eius in ſumma, & hæc de primo. 6. Quantum ad ſecundum aliqui colorant, & palliant hanc opinionem hoc modo, accipiunt enim duas ſuppoſitiones. Prima eſt, quòd intelligentia eſt indiſtincta ſecundum ſitum ab eo cui præſens eſt, quia diſtinctionem ſecundum ſitum facit ſola quantitas dimenſiua, qua caret intelligentia. Secundum eſt, quòd forma intentionalis non numeratur penes ſubiecta, ſed penes obiecta, vel cauſas efficientes, vnde ſecundum eos plures ſpecies alborum poſſunt eſſe, & ſunt in eadem parte medij. Et eodem modo vna ſpecies in diuerſis ſubiectis: ſi tamen illa ſubiecta ſint ſecundum ſitum indiſtincta. Ex hoc ſic arguitur, vna ſpecies intelligibilis poteſt eſſe in diuerſis ſubiectis ſecundum ſitum indiſtinctis (vt patet ex ſecunda ſuppoſitione). Sed ille intellectus poteſt ſimul eſſe cum fantaſia noſtra indiſtinctè ſecundum ſitum (vt patet ex ſuppoſitione prima) ergo eadem ſpecies poteſt eſſe in intellectu illo, & fantaſia

noſtra:

noſtra: qua exiſtente continuatur nobis ille intellectus, & communicat nobis ſuum intelligere,hoc quantum ad ſecundum.

7. Quantum ad tertium dicendum eſt, quòd nec palliatio valet, nec opinio de palliatione, patet hoc ſic, quia quauis prima ſuppoſitio eorum poſſet aliqualiter concedi,ſcilicet quòd intelligentia ſit indiſtincta, ſecundum ſitum ab eo cui præſens eſt, non quidem poſitiuè, quaſi intelligentia eundem ſitum habeat, ſed negatiuè,quia alium non habet. Tamen ſecunda ſuppoſitio, ſcilicet quòd eadem ſpecies numero poſſet eſſe in intelligentia & in quacunque alia re ſuppoſito diſtincta non eſt vera.

8. Quod patet tripliciter.Primo quia magis eſt poſsibile idem numero eſſe in diuerſis ſubiectis indiſtinctis ſecundum ſuppoſitum, quàm in diuerſis ſubiectis ſecundum ſuppoſitum diſtinctis. Sed intellectus noſter poſsibilis, & fantaſia ſunt indiſtincta ſecundum ſuppoſitum, ponendo intellectum eſſe partem animæ noſtræ, & tamen in eis non poteſt eſſe eadem ſpecies numero, neque aliquis tenentium hanc viam hoc ponit, ergo nec in intelligentia & fantaſia, ſi diſtinguantur ſecundum ſuppoſitum. 9. Secundo quia quanto forma minus habet de entitate,tanto plus habet de dependentia ad ſubiectum.Sed forma intentionalis minus habet de entitate,quàm aliæ formæ naturales, ergo plus habet de dependentia ad ſubiectum. Sed aliæ formæ propter dependentiam ad ſubiectum,numerantur numeratione ſubiectorum:ergo &c. 10. Tertio quia in quibus inuenitur vna forma,non ſolum numero,ſed ſpecie, oportet quòd ſit eadem ratio receptiua, quia actus actiuorum ſunt in patiente diſpoſito,ſed in intelligentia, quæ eſt res ſpiritualis, & fantaſia,quę eſt res corporalis,non poteſt eſſe eadem ratio receptiua,ergo neque eadem forma,non ſolum eadem ſecundum numerum,ſed nec eadem ſecundum ſpeciem,non valet ergo iſta coloratio. 11. Opinio etiam iſta multa improbabilia cõtinet.Primum eſt,q̃ ponit intellectum ſeparatum intelligere per ſpecies abſtractas à fantaſmatibus,quia etſi hoc colorabile ſit dicere de intellectu coniuncto(quanquam & hoc multi negent)tamen hoc dicere circa intellectum ſeparatum abſurdum eſt, diſſonat enim ab opinione ferè omnium loquentium de modo intelligendi ſubſtantiarum ſeparatarum (vt patet intuenti librũ proculi & authoris de cauſis)quod enim propria operatio ſubſtantiæ ſeparatæ depẽdeat à noſtro fantaſmate friuolum eſt: ſic enim hominibus corruptis, vel dormientibus, & non ſomniantibus nihil intelligeret ille intellectus, quod eſt abſurdum: nec valet ſi dicatur quòd intellectus noſter, licet ſit coniunctus ſecundum veritatem, & intelligat ex fantaſmatibus tamen corrupto corpore adhuc intelligit.Sed per alium modum.Et idem poſſet dici de intellectu ſeparato, hoc enim non eſt ſimile, quòd intellectus noſter coniunctus & ſeparatus habet alium modum eſſendi, propter quod poteſt habere alium modum operandi,ſed intellectus ſeparatus ſolum habet vnum modum eſſendi,quare & vnum modum intelligendi,à quo ſi ceſſet,ceſſabit omnino intelligere.

12. Secundum inconueniens eſt, quia operatio quæ non tranſit in materiam exteriorem non poteſt alteri diſtincto ſecũdum ſuppoſitum communicari,quia actiones ſunt ſuppoſitorum, ſed intelligere eſt huiuſmodi (vt patet ex nono meta.) ergo.&c. 13. Tertium eſt,quia ſi intellectus ſeparatus copularetur nobis per ſpecies abſtractas à fantaſmatibus noſtris, ac per hoc faceret multos intelligentes, eadem ratione poſſet copulari aſino per ſpeciem abſtractam à fantaſmatibus aſini, & facere aſinum intelligentem, quod eſt abſurdum.Conſequentia probatur, quia ex parte noſtra non ponitur, niſi actus fantaſiæ, quæ poteſt eſſe in aſino. Non abſtractio ſpeciei effectiuè per aliquid quod ſit in nobis,ſed per intellectum ſeparatum: intellectus etiam ille æqualiter poteſt ſe habere ad hominem & ad aſinum,& ad fantaſmata vtriuſque,quare &c. 14. Quartum eſt,quia ſi per huius copulationem communicaret nobis intellectus ſuum intelligere,communicaret nobis tale intelligere,quale haberet.Sed intellectus ſeparatus circa cognitionem rerum naturalium nõ decipitur,ergo nec nos deciperemur in intelligendo,licet fortè deciperemur in fantaſiando,quod experimur eſſe falſum. Multa etiã inconuenientia poſſent ex hac poſitioue deduci, ſed hæc ſufficiunt.Ex quibus patet,quòd non ſolum erroneum eſt, & contra fidem, ponere animam intellectiuam non vniri nobis in ratione formæ.Sed planè proceſsit ex magna ignorantia philoſophiæ.

15. AD argumentum in oppoſitum dicendum q̃ illud quod ineſt alicui per ſe primo modo dicendi,per ſe ſemper ineſt, ſicut anima ſemper ineſt homini:quod autem ineſt ſecundo modo dicendi per ſe,aut dicitur ſecundum potentiam,vt riſibile reſpectu hominis,& tale etiam ſemper ineſt, aut dicitur ſecundum actum. & tale non ſemper ineſt, præcipuè ſi connotat reſpectum ad alterũ,ſicut leuis ineſt per ſe moueri ſurſum, quod tamen impediri poteſt, iſto modo ineſt animæ vniri materiæ: & ideo impediri poteſt per indiſpoſitionem,quæ à corrumpente inducitur.

Quæſtio Secunda.

Vtrum anima primi hominis producta fuerit ante corpus.

Tho.1.q.118.ar.3.

SEcundo quæritur, vtrum anima primi hominis fuerit producta ante corpus. Et videtur quòd ſic, quia finis proportionatur principio.Sed anima in fine remanet poſt corpus, ergo creatur ſimiliter ante corpus.

2. IN contrarium eſt,quia proprius actus eſt in propria materia, ſed anima eſt proprius actus corporis, ergo producitur in corpore,& non ante corpus.

3. RESPONSIO, Quidam dicunt quòd impoſsibile eſt animam produci ante corpus.Cuius rationem aſsignant,quia impoſsibile eſt terminum generationis præcedere generationem. Sed anima eſt terminus generationis hominis,ergo & cæt. Item quicquid ſit de anima primi hominis, ſaltem videtur impoſsibile, plures animas creari ante corpora, ſicut poſuit Origenes, quia formæ non plurificantur ſecundum numerum, niſi ratione materiæ.Anima autem comparatur ad corpus,ſicut forma ad materiam,ergo non poſſunt plures animæ produci,niſi cum pluralitate corporum. Sed iſta nullam habent neceſsitatem, non primum quia ſicut terminus ad quem generationis non poteſt præcedere generationem,ita terminus à quo corruptionis nõ poteſt remanere poſt corruptionem. Sicut enim terminus ad quem acquiritur,ita terminus à quo abiicitur,ſed ſicut anima eſt terminus ad quẽ in generatione hominis,ita eſt terminus à quo in eius corruptione,ergo ſi non poteſt præexiſtere generationi, pari ratione non poteſt exiſtere poſt corruptionem. 4. Intelligẽdũ ergo q̃ dupliciter aliquid poteſt eſſe terminus generationis. Vno modo, quia per generationem acquirit eſſe, & eſſe in hoc, puta in materia,quæ eſt ſubiectum generationi,& talis terminus non poteſt præexiſtere generationi,nec manere poſt corruptionem, & tales ſunt omnes formæ naturales ſub anima humana. Alio modo terminat aliquid generationem,non quia acquirit eſſe abſolutè per generationem, ſed quia acquirit eſſe in hoc.Et talis terminus poteſt manere poſt corruptionem, & præexiſtere generationi, ſicut eſt de anima humana quæ acquirit eſſe per creationem, ſed eſſe in materia acquirit aliquo modo per generationem ſaltem diſpoſitiuè. 5. Secunda ratio ſimiliter non cogit,quia vilum fuit ſupra,diſt.3. q̃ nihil prohibet ſubſtãtias ſpirituales,ſiue omnino ſeparatas à materia,vt ſunt angeli,ſiue vniquæſt.3.
biles materiæ,vt ſunt animæ,plurificari ſecundum numerum excluſa quacunq; habitudine ad materiam. 6. Suppoſito ergo q̃ vna anima,vel plures poſſunt produci ante corpora quæritur de anima primi hominis, an fuerit producta ante corpus? Et videtur ſentire Aug.7.ſuper Gen.ad literam,q̃ anima primi hominis fuit creata cum angelis ante corpus. Et ratio eius eſt, quia per opus creationis tota natura inſtituta eſt, vel in ſe, vel in ſuo ſimili,vel in ſuis cauſis & rationibus ſeminalibus,ſed anima primi hominis non fuit producta in ſuo ſimili, quia nulla præceſsit ipſam. Nec in cauſis ſeu rationibus ſeminalibus, quia non educitur de potentia materiæ, ergo oportet quòd fuerit producta in ſe per opus creationis. Sed hoc non fuit cum corpore, quia tam ſecundum ipſum, quàm ſecundum alios ſanctos homo quantum ad corpus non fuit productus opere primæ creationis, ergo anima eius fuit producta ante corpus. 7. Sed quia hoc non dicit Auguſtinus,aſſerendo(vt verba eius demonſtrant)ideo dicendum eſt quòd nec anima primi hominis, nec animæ aliorum creantur ante corpora, ſed creando corporibus infunduntur, & infundendo creantur: quia res inſtitutæ ſunt in perfecto ſtatu. Sic enim inſtitutæ ſunt vt aliæ ex eis propagarentur. Propagare autem alterum ex ſe eſt rei perfectæ, anima autem quum ſit pars humanæ naturæ,non habet naturalem perfectionem,niſi ſecundum quod eſt corpori vnita, ideo &c. Et huic concordat philoſophus duodecimo metaphyſicæ, dicens quòd cauſæ efficientes præcedunt factum:cauſæ vero formales nunquam, licet aliqua poſsit poſt corruptionem manere, vt anima intellectiua. Neque ratio cogit, quia illa quæ creantur non ſuppoſita materia ex qua, vel in qua propriè pertinent ad opus creationis quod præceſsit opus diſtinctionis & ornatus. Quæ vero producuntur abſque materia ex qua,habent tamen materiam in qua, licet de eius potentia non educantur,ſicut eſt anima, non propriè pertinent ad opus creationis, ſed præcedunt in ipſo quantum ad rationes ſeminales,per quas licet non acquirant eſſe,acquirunt tamen eſſe in materia ſaltem diſpoſitiuè.

8. AD argumentũ in oppoſitum dicendum quòd finis proportionatur principio per ſe, per accidens tamen non oportet. Et ita per accidens contingit animam remanere poſt corpus per defectum corporis qui eſt mors qui non potuit eſſe in principio creationis.

Quæſtio tertia.

Vtrum paradiſus terreſtris fuerit locus conueniens humanæ habitationi.

Tho. 1. q. 102. ar. 1. & 2.

TErtio quæritur de paradiſo terreſtri, Vtrum fuerit locus conueniens humanæ habitationi pro ſtatu innocentiæ & videtur quòd non quia temperatiſsimæ complexioni debetur temperatiſsimus locus, ſed complexio humana eſt temperatiſsima, & maxime fuit in tempore innocentię, ergo debuit eſſe in loco tẽperatiſsimo. Paradiſus autem terreſtris videtur eſſe intemperatus propter exceſſum caloris, quia dicitur eſſe ſub equinoctiali, vt eſt torrida zona, ergo, &c.

2. IN contrarium eſt quod dicit Damaſ. quòd paradiſus eſt diuina regio & congrua eius qui ſecundum imaginem dei erat habitatio vel conuerſatio.

3. RESPONSIO. Videnda ſunt duo. Primum eſt vtrũ paradiſus terreſtris fuerit locus conueniens humanæ habitationi. Secundum erit de ſitu loci.

4. QVANTVM ad primum dicendum quòd paradiſus fuit locus conueniens homini. Quod patet, ſicut enim deus nihil facit fruſtra, ſic nec deficit in neceſſariis. Sed homini in ſtatu innocentiæ erant duo neceſſaria, ergo debuit ei prouideri de illis, prouiſum autem fuit in paradiſo terreſtri, ergo &c. Minor probatur, quia homo in ſtatu innocentiæ conditus eſt potens non mori & ideo duo fuerunt ei neceſſaria contra duo ex quibus mors poteſt contingere naturaliter ſcilicet ab interiori per huiuſmodi naturalis conſumptionem, & ab exteriori per aeris intẽperiem. contra primum prouiſum eſt ei per eſum fructuũ lignorum paradiſi: & maximè ligni vitæ. Contra ſecundum prouiſum eſt per loci conditionem, fuit enim locus temperatiſsimus vt poſtea patebit.

5. QVANTVM AD ſecundum quidam dicunt quòd paradiſus eſt ſub æquinoctiali, vbi eſt clima temperatiſsimum ex natura loci, quod probant quia ex proportionato acceſſu & receſſu ſolis eſt temperamentum caloris & frigoris. Sed ſub æquinoctiali eſt ſummè proportionatus acceſſus & receſſus ſolis, ergo &c. Maior de ſe patet. Minor probatur, quia cum ſit ſemper æquinoctium in illo climate quantum moratur ſol de die ſuper hemiſpherium, tantum moratur de nocte ſub hemiſpherio. Et confirmatur quia duę ſunt cauſę caloris, vna acceſſus ſolis ad nos, alia mora eius quæ ambæ concurrunt in climate noſtro in diebus æſtiuis, quia tunc ſol magis accedit ad zenith noſtrum & prolixiores ſunt dies noctibus. Et ideo tunc habemus exceſſum caloris. In climate tamen primo ſub equinoctiali, licet ſit altera cauſa exceſſiui caloris ſcilicet maximus acceſſus ad zenith eorum, ſecunda tamen deeſt propter æqualitatem dierum & noctium, & propter magnitudinem circuli quem ſol deſcribit qui quanto eſt maior tãto in ipſo motus eſt velocior, & minus moratur ſuper eandem partem terræ propter quod effectus eius minus firmatur.

6. Sed iſtud non videtur, quia ſi ſub æquinoctiali eſſet clima temperatiſsimum, climata quæ ei magis appropinquarent eſſent magis temperata, & quæ minus, minus. Hoc autem eſt falſum, quia ſecundum clima quod eſt ei propinquiſsimum eſt valde intemperatum propter exceſſum caloris. In illo enim dicitur ab aliquibus eſſe ethiopia quæ eſt regio calidiſsima vt declarat cutis nigredo ethiopum, & criſpitudo capillorum. Item clima maximè remotum ab equinoctiali eſt frigidiſsimum propter maximam diſtantiam à via ſolis vt eſt vltimum clima, ergo clima ſub equinoctionali eſt calidiſsimum propter maximam approximationem ad viam ſolis, quod concedendum eſt: & hoc tenet Ariſtoteles ſecundo Metheororum. 7. Ad rationem alterius poſitionis dicendum quòd duplex eſt acceſſus ſolis ad nos, vnus ſecundum motum diuinorum quo ſol accedit ad hemiſpherium noſtrum, vel recedit ab hemiſpherio noſtro. Et hic acceſſus & receſſus cauſat diuerſitatem caloris & frigoris quo ad diem & noctem. Nam dies ſunt calidiores noctibus cæteris paribus. Alius eſt acceſſus & receſſus ſolis ſecundum motum proprij circuli quo accedit ad zenith noſtrum vel recedit, & hic cauſat diuerſitatem caloris & frigoris ad maiores partes temporis, prout æſtas calidior eſt hyeme. Primus ergo acceſſus & receſſus, qui eſt ſecundum motum diurnum, eſt valde proportionatus in ſphera recta ſub æquinoctiali, quia ſemper adæquatur acceſſus receſſui, & econuerſo, ſicut bene arguebatur. Sed ſecundus acceſſus & receſſus ſunt valde improportionati, quia bis in anno ſol tranſit per zenith capitis eorum, ſcilicet in puncto arietis & libræ. Receſſus autem eſt valde paruus, quia ad plus eſt per 33. gradus, & quinquaginta & vnum minuta quæ eſt quantitas maximæ declinationis ſolis. Et ideo ex hoc acceſſu notabili cauſatur notabilis exceſſus caloris propter notabilem refractionem radiorum ſolis, quæ ſemper eſt in illo climate ad angulos rectos, vel quaſi rectos. Confirmatio etiam rationis excluſa eſt, quia vbi eſt maior acceſſus, ibi eſt minor mora ſuper orizontem, & tamen videmus ibi maiorem calorem, vt patet in ordine climatum. Vnde ad cauſandum notabilem calorem ſufficit notabilis acceſſus, non obſtante quod mora eius ſuper hemiſpheriũ noſtrum ſit minor quàm aliis climatibus in diebus æſtiuis. Nam in diebus hyemalibus eſt maior, plus enim facit ad actionem aliquam propinquitas agentis ad paſſum, quàm mora agentis.

8. Quid dicendum eſt ergo, vbi eſt paradiſus terreſtris? Dicendum quòd ſub æquinoctionali, ſed in monte eleuato ſuper omnem altitudinem montium, vbi nec aquæ diluuij attigerunt. Eſt autem locus temperatus non ex natura climatis abſolutè, ſed ex loci ſitu, & altitudine. Reflexio enim radiorum ſolis in locis planis illius climatis, quum ſit ad angulos rectos quandoque, ſcilicet in punctis arietis & libræ, qui tangunt æquinoctionalem: quandoque vero ad angulos quaſi rectos in omnibus aliis, ſcilicet temporibus, cauſat ardorem nimium, & fortè inflammat aerem, qui inflammatus & motus fortè vocatur à ſcriptura gladius flammeus atque verſatilis Geneſis tertio. Sed illa reflexio non attingit vſque ad altitudinem paradiſi terreſtris. Aer etiam eſt ibi ſubtilis, & ideo minus incorporatur in eo calor, propter quod non eſt ibi exceſſus caloris, de exceſſu autem frigoris non eſt timendum, quum locus ille ſit ſub via ſolis. Per hoc patet reſponſio ad primum argumentum.

9. ALIQVIBVS AVTEM non placet hoc, ſed dicunt quod impoſsibile eſt quòd ſupra medium aeris, vbi eſt locus ſempiternæ caliditatis, ſit locus habitabilis propter exceſſum caloris. Quod declarant, quia hiſtoriographi, & maximè Solinus dicit quòd philoſophi aſcendentes montem Olympum, ſecum deferebãt aquam in ſpongiis, vt poſſent caliditatem, & ficcitatem aeris exiſtentis in ſummitate montis infrigidare, & ingroſſare, vt aer ſic infrigidatus & ingroſſatus aptus eſſet reſpirationi: & ſi ſic erat in monte Olympo fortiori ratione ſic fuiſſet in paradiſo, ſi paradiſus fuerit maioris altitudinis, quàm Olympus, vel cæteri montes. Et ideo iſti dicunt quod locus temperatus pro habitatione humana ſolum eſt circa terram ſub medio interſtitio aeris, qui eſt locus ſempiternæ frigiditatis. Et ibi oportet ponere fuiſſe paradiſum terreſtrem, non quidem ſub æquinoctiali, propter intemperatum illius climatis aerem, ſed alibi. 10. Quòd autem aquæ diluuij quæ aſcenderunt ſuper omnes alios montes, non aſcenderunt ad paradiſum terreſtrem. Dicunt quòd hoc fuit, quia aquæ naturaliter ſiſtunt circa ima, & quòd mons in quo paradiſus terreſtris eſt excedit communem planiciem terræ pluſquam triginta cubitis, ſecundum quam altitudinem aquæ diluuij aſcenderunt ſuper terram, ideo ad paradiſum aquæ diluuij non aſcenderunt. Quod autem aſcenderunt ſuper alios montes altitudine maiores fuit miraculum vt dicunt ad hoc vt purgarentur, quæ in eis per habitationem hominum commiſſa ſunt. In paradiſo autem nihil erat purgandum. 11. Iſtud autem non oportet dicere, quia nunquam eſt recurrendum ad miraculum, vbi poteſt veritas ſaluari cum naturali curſu rerum. Non videtur autem ſecundum curſum naturæ, quin ſuper medium interſtitium aeris ſit locus conuenienter habitabilis, ita vt non ſit ibi, neque exceſſus caloris, neque frigoris: quia ſecundum curſum naturalem contraria manẽtia in ſuo exceſſu non ſituantur immediatè. Quum igitur medium interſtitium aeris ſit locus frigiditatis non eſt probabile, quum immediatè poſt ipſum ſit locus cum exceſſu caloris, ſed potius eſt ibi dare temperatum calorem antequam perueniatur ad regionem exceſsiuè calidam. Quod autem dicitur de Solino, reſpondendum eſt de eo, & de cæteris hiſtoriographis, ſicut de ceteris poetis illud quod ſcriptum eſt. Nam miranda canunt, ſed non credenda poetæ.

12. AD RATIONEM PRINCIPALEM factam in arguendo patet reſponſio ex dictis, quia licet ſub æquinoctiali quantum eſt ex natura climatis ſit exceſſus caloris, tamen propter conditionem ſitus eſt ibi temperamentum modo quo dictum eſt.

Sententia

Sententia huius diſtinctionis xviii. in generali & ſpeciali.

IN eodem quoque paradiſo,&c. Superius determinauit magiſter de productione viri. Hic determinat de productione mulieris. Et diuiditur in duas. Primo determinat productionem eius, quantum ad corpus. Secundo quantum ad animam ibi,quemadmodum mulieris corpus. Prima diuiditur in duas. Primo inquirit vtrum fuerit mulier formata de coſta. Secundo inquirit modum formationis eius.Secunda ibi,Solet etiam quæri,vtrum de coſta. Prima in duas. Primo docet quid ſcriptura de formatione mulieris tradat. Secundo concludit congruitatem formationis ibi, attendendum eſt. Secunda pars in qua inquirit formationis modum diuiditur in tres ſecundum tres quæſtiones quas mouet & ſoluit, quarum prima eſt circa principium materiale. Secunda vero & tertia circa principium actionis. Secunda ibi,illud autem ſciri oportet. Tertia hic quæritur,an ratio qua deus plus. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI ſic procedit magiſter. Et proponit primo mulierem de coſta viri dormientis eſſe formatam vel fuiſſe,vt ſcriptura Geneſ.refert. Poſtea dicit mulierem de viro formari congruum fuiſſe,vt maior eſſet amor inter homines,& homo oſtenderetur omnium aliorum hominum eſſe principium. De latere autem formata fuit,quia non ad dominium,vel ad ſeruitutem,ſed ad ſocietatem eius producebatur.De dormiente viro fuit producta, ad diuinæ virtutis oſtenſionem, & fundationis eccleſiæ myſticam ſignificationem. Poſtea quærit vtrum de ſola coſta,ſine alterius materiæ additione formata fuit mulier. Et reſpondet quod non fuit alia materia, quia ſic magis deberet dici mulier de illa materia eſſe formata, quàm de coſta,quæ multiplicata fuit virtute diuina ad totius mulieris formationem, ſicut factum fuit de quinque panibus.Paulo poſt dicit quod angeli mulierem non formauerunt,licet ad formationem eius miniſterium præbuerint.Poſtea quærit vtrum in creatura fuerit ratio ſeminalis ad mulieris formationem. Et reſpondet præmittendo primo quædam, ſcilicet quod rationes primordiales ab æterno in deo fuerunt, ſeminales vero creaturis inditæ, licet non omnium rerum, ſed quarundam: addit etiam quòd illæ rationes poſſunt dici primordiales aliquo modo: Tum quia rebus in prima creatione inditæ ſunt:Tum quia ſunt quaſi principia rerum ex ipſis producendarum. Subditque quòd illa naturaliter fiunt, quæ ex ratione ſeminali fiunt,ſeu producuntur. Illa vero fiunt ſupernaturaliter,quorum cauſæ tantum ſunt in deo. In rebus vero creatis eſt potentia,vt hæc poſsint fieri,non tamen neceſsitas vt ſint: ex his concludit quòd formatio mulieris non fuit ſecundum cauſas ſeminales,ſed ſupernaturaliter ex diuina virtute. Vltimo oſtēdit quòd quidam poſuerūt animam mulieris de anima viri eſſe propagatam. Alij vero ab initio cum cæteris animabus dicunt fuiſſe creatam.Sed ſecundum catholicam fidem creando infunditur, & infundendo creatur. Vnde beatus Hieronymus excommunicat eos qui dicunt animam eſſe ex traduce, vbi ponit auctoritates,per quas multi errores circa productionem animæ excludūtur.Et in hoc terminatur ſententia,&c.

Quæſtio Prima.

Vtrum Eua producta fuerit de coſta viri,vel produci potuerit ſine additione materiæ.

Thom.1.q.92.art.3.ad primum.Et.q.119.art.1. Henr.quodl.7.q.9.

CIrca diſtinctionem decimamoctauā quæritur primo de productione mulieris quo ad corpus,vtrum producta fuerit de coſta viri, vel produci potuerit ſine additione materiæ. Et videtur quòd non, quia impoſsibile eſt totum æquari parti: Omne enim totum maius eſt ſua parte. Sed coſta Adæ æquabatur ſecundum materiam alicui parti corporis mulieris, ergo non æquabatur toti materiæ corporis mulieris,fuit ergo neceſſaria in corpore mulieris aliqua materia,præter materiam coſtæ.

1. Item deus non poteſt facere corpus mixtum ſine materia, ergo pari ratione non potuit facere tantum corpus ſine tanta materia,nec maius ſine maiori. Et ex parua materia coſtæ non potuit formari totum corpus, quod fuit multo maius coſta, ſine additione alterius materiæ.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia indiuiſibile additum indiuiſibili non efficit aliquid maius (vt patet ſexto phyſicorum)ſed materia ſecundum ſe eſt indiuiſibilis,ergo additio materiæ ad materiam non facit aliquid maius. Si ergo ante additionem materiæ ad coſtam Adæ non potuit ex ipſa formari corpus Euæ,per eandem rationem neque poſt,cùm per additionem materiæ ſolius, nihil efficiatur maius.

4. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam ſunt tres opiniones:vna quorundam dicentium quòd non ſolum diuina virtute, verumetiam virtute naturæ poteſt fieri de paruo magnum abſque rarefactione & additione materiæ. Quod declarant ex tribus ſuppoſitionibus.Prima eſt,quòd in omnibus rebus naturalibus eſt dare minimum ſecundum naturam, vt minimam carnem, & ſic de aliis. Et hæc ſuppoſitio clarè ſcripta eſt primo phyſicorum. Secunda eſt quòd elementa generantur ex ſe inuicem alternatim ſuperiora ex inferioribus,& inferiora ex ſuperioribus. Tertia eſt,quòd ſuperiora generantur ex inferioribus ſecundum multiplicatam analogiam, ita quòd ex vno puſillo terrę fiunt decem aquæ,& ex vno aquæ,decē aeris.Et ſic vltra. Et hæ duæ ſuppoſitiones clarè habentur ex ſecundo de generatione. Quibus ſuppoſitis arguitur ſic. Vnum minimum aeris poteſt conuerti in aquam per ſecundam ſuppoſitionem.Tunc quæritur aut conuertitur in minimum aquæ, aut in minus minimo quod non eſt dare per primam ſuppoſitionem, ergo conuertitur in minimum aquæ.Sed ex minimo aquæ poſſunt fieri decem minima aeris per tertiam ſuppoſitionem, ergo de primo ad vltimum, ex vno minimo aquæ poſſunt fieri decem minima aeris. Hoc autem fit abſque additione materiæ,& abſque rarefactione, quia æquè rarum eſt minimum aeris, quod primo conuertitur in minimum aquæ, ſicut decem minima aeris,in quæ minimum aquæ conuerſum eſt,& econtrario. 5. Sed hæc ratio non valet, quia quanuis in naturalibus ſit dare minimum (puta minimam carnem, vt dicit prima ſuppoſitio). Hoc tamen intelligendum eſt de minimo ſeparato, & per ſe exiſtēte. Sic enim eſt dare minimum in naturalibus, ita quod in minori non ſaluaretur ſpecies,immo propter debilitatem virtutis ſtatim reſolueretur in corpus continens, ſicut vult Ariſtoteles in libro de ſenſu & ſenſato, quod modicus vapor infuſus maiori ſtatim reſolueretur in continens: minimum autem coniunctum toti non eſt dare, ſed quocunque paruo dato ſemper eſt accipere minus. Quum enim forma carnis extendatur extenſione continui, ſicut in continuo non eſt dare minimum, ſic nec in carne, ſed qualibet data quum ſit continua & diuiſibilis eſt dare minorem, forſan verum eſt q ſi ſepararetur,ſtatim corrumperetur. 6. Quum igitur dicitur quod minimum aeris conuertitur in minimum aquæ, aut in minus minimo. Dicendum quod conuertitur in aquā,& in minus ſecundum decuplum minimo ſeparabili. Illud tamen minus eſt coniunctum, & non ſeparatum, in minus enim ſeparatum conuerti non poteſt, quia nec illud eſſe poteſt,quia in ſeparatis eſt dare minimum.Sed bene poteſt conuerti in coniunctum minus minimo ſeparato, quia in coniunctis non eſt dare minimum. Et ſi iſtud coniunctum minus minimo ſeparato conuerteretur iterum in aerem, conuerteretur in decem partes aeris coniunctas, quæ non efficerent niſi vnum minimum aeris ſeparatum,& non decem minima ſeparata,vt iſti putant,& ita non fieret aer magnus ex paruo,ſed æqualis ex æquali.

7. Alia eſt opinio quorundam dicentium, quod nec opere naturæ, nec virtute diuina poteſt fieri magnum de paruo, nec potuit fieri corpus Euæ de coſta Adæ ſine rarefactione, vel additione materiæ:quod probant ſic, Corpus Euæ non potuit formari ex tam parua materia, niſi per aliquam eius multiplicationem. Hæc autem multiplicatio poteſt intelligi, vel ſecundum quantitatem ſolum, vel ſecundum eſſentiam materiæ. Si ſecundum quantitatem ſolum,ſic neceſſarium eſt quod fieret per rarefactionem, quia ratio diffinitiua rarefactionis eſt, quod eadem materia accipiat maiores dimenſiones, vt patet quarto phyſicorum. Sed ſi multiplicatio attendatur ſolum ſecundum quantitatem, hoc eſt, per hoc quod eadem materia prius ſub paruis dimenſionibus exiſtens accipit maiores dimenſiones: ergo non poteſt ibi non eſſe rarefactio. Quum deus non poſsit ſeparare diffinitionem à diffinito. Si vero multiplicatio attendatur ſecundum eſſentiam materiæ, oportebit dicere, quod aliquid materiæ factum fuit ſub forma corporis mulieris, quod quandoque non erat ſub forma coſtæ. Illa ergo materia, vel eſt de nouo creata, vel prius erat ſub forma alterius corporis. Et quicquid horum detur, ſemper habetur quod ad materiam coſtæ facta eſt additio alterius materiæ, vel præexiſtentis, vel de nouo creatæ: ideo &c. 8. Hæc autem ratio non cogit: dato enim quod multiplicatio ſolam quantitatem attingat, non oportet propter hoc dicere, quod ibi ſit rarefactio. Thom.in ſcripto.

Et cum dicitur quòd ratio diffinitiua rarefactionis eſt, eandē materiam accipere maiores dimenſiones, falſum eſt, illa enim quæ ſunt diuerſa per eſſentiam non ſe habent vt diffinitio & diffinitū Sed patuum fieri magnum ſuppoſita eadē materia, & denſum fieri rarum, ſunt diuerſa per eſſentiam, ergo &c. Maior patet. minor probatur, quia illæ actiones ſunt diſtinctæ realiter, quę ſunt ad terminos diſtinctos realiter (rationes enim motuum & actionum ſumuntur ex terminis vt dicitur. 5. phyſi.) ſed actio qua ex paruo fit magnum eſt ad perfectam quantitatem tanquam ad terminum. Actio vero qua ex denſo fit rarum eſt ad qualitatem vt habetur. 4. phyſicor. ergo &c. Et ideo ęcontrario eſſet arguendum ſic, illa quæ ſunt diuerſa per eſſentiā poſſunt diuina virtute ſeparari niſi alterum ſit pura potentia quæ ab omni actu ſeparari non poteſt, ſed extenſio eiuſdem materiæ per maiorem quantitatem, & rarefactio ſunt diuerſæ actiones realiter, ergo &c. Itē ſi rarefieri eſſet eandem materiam accipere maiores dimenſiones, non poſſet eſſe rarefactio vbi nulla eſſet materia, quod falſum eſt, nam deus poſſet accidentia remanentia in ſacramento altaris mutare ſecundum rarum & denſum. 9. Ideo ſunt alij tenentes mediam viam quòd deus poteſt facere magnum de paruo ſine rarefactione, & ſine additione materiæ, non autem hoc poteſt natura. Primum patet dupliciter. Primo quia deus poteſt facere quicquid eſt in potentia materiæ non ſolum naturali ſed obedientiali. Sed quælibet materia quantum eſt de ſe eſt æqualiter in potentia ad magnum & paruum, rarum & denſum, ergo &c. Maior patet. Minor probatur, quia materia ſecundum ſe non eſt quā
1. d. 34. q. 1. num. 28. ta aut qualis, ſed in potentia ad quantitatem vel qualitatem ſecundum quamlibet differentiam. Et iſtud eſt ęqualiter in omni materia. vnde ſi materia montis & parui lapidis per intellectum ſeparentur ab omni forma ſubſtantiali & quantitate, nulla differentia eſſet inter eas quantum ad ſuſceptionem magnitudinis, & paruitatis, raritatis, & denſitatis. Item conſtat quòd deus poteſt facere quantum ſine raro & denſo, ſicut ſine aliis qualitatibus, & etiam ſine materia. Sed illud quantum non eſt dubium quin poſſet mutari de magno in paruum & econuerſo de paruo in magnum, hoc autem fieret ſine rarefactione & condenſatione, & etiam ſine additione, vel ſubſtractione materiæ, ergo &c.

10. Secundum patet quia quicquid natura facit in generabilibus & corruptibilibus facit mediante calido & frigido (vt patet ex quarto Metheo. gignunt enim calidum & frigidum vincentia materiam vt ibidem dicitur). Sed calidum non extendit paruum in magnum niſi rarefaciendo. Nec frigidum conſtringit magnum in paruum niſi condenſando, ideo &c.

11. AD ARGVMENTA IN OPPOSITVM dicendum. Ad primum dicitur quòd materia ſecundum ſe non eſt alteri materiæ æqualis vel inæqualis. Cum æqualitas vel inæqualitas ſint relationes fundatæ ſecundum quantitatem, ſed diuerſæ quantitates poſſunt eſſe ſuccelsiuæ in eadem materia ratione quarum poteſt æquari pluribus, & etiam parti & toti.

12. Ad ſecundum dicendum quòd magnum non eſt niſi ex magna materia, nec paruum niſi ex parua, & vniuerſaliter tantum ex tanta. Sed hoc non eſt in materia ſecundum ſe ſed ratione quantitatis, & ideo tanta eſt materia ſub quanta quantitate exiſtit.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum in materia ſint aliquæ rationes ſeminales.

Tho. 1. q. 115. ar. 2.

SEcundo quæritur. Vtrum in materia ſint aliquæ rationes ſeminales. Et videtur q̄ non, quia quicquid eſt extra animam eſt res & non ratio, ſed quicquid eſt in materia eſt extra animā, ergo eſt res, & nō ratio, non ſunt ergo in materia rationes ſeminales. 2. Item ſemē importat aliquid actiuum vt dicitur 2. phyſic. Sed in materia non eſt aliquid actiuū cum ipſa ſecundum ſe ſit pura potentia cuius eſt pati & non agere, ergo &c.

3. IN contrarium eſt. Aug. & habetur in littera.

4. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam duo ſunt videnda. Primo vtrum in materia ſit aliquid quod conuertatur in naturam formæ, quia hoc poſuerunt aliqui eſſe rationes ſeminales. Secundo dato quòd non, quid ſunt ſecundum veritatem rationes ſeminales.

5. CIRCA primum ſic procedetur quia omiſſa opinione quæ ponit in materia latitationem formarum eo quod negat veram generationem & ponit ſolum eductionem formæ de occulto ad manifeſtum. Omiſſa etiā illa opinione quę dicit omnes formas eſſe ab extrinſeco per creationem, eo quòd tollit à rebus proprias actiones, & negat ſenſum. (Hæc autem à doctoribus ſufficienter reprobata ſunt). Primo ponemus quandam opinionem magis nouam, quæ ponit purum poſsibile cōuerti ſua corruptione in naturam formæ. Secundo videbitur quid veritatis ſit in illa opinione. 6. Quantum ad primum ſciendum quòd quidam dicunt quòd in generatione rerum naturalium eſt conſiderare quatuor per ordinem. Primo ipſum nihil quod eſt negatio omnis entitatis. Secundo purum poſsibile quod de proximo ſe habet ad nihil. Tertio materiam. Quarto & vltimo formam ſubſtantialem. Generatur ergo aliquid naturaliter per hoc quod purum poſsibile, quod eſt in materia, tranſmutatur in naturam formæ, non quidem ſua perfectione, tanquam aliquid exiſtens ſub forma & perfectum per formam, quia illud eſt materia quæ manet ſub forma rei factæ, ſed tranſmutatur in formā ſua corruptione, nec tamen adnihilatur, quia manet quodam modo in forma, ſcilicet in virtute. Iſtud autem purum poſsibile multiplicatur in materia ſecundum multiplicationem formarum, in quas eſt tranſmutabile, & eſt minoris actualitatis quàm materia, quia materia manet in re facta: purum autem poſsibile non manet, vt dictum eſt. 7. Motiuum autem huius opinionis fuit duplex. Vnum, quia timebant quod niſi poneretur aliquid quod cōuerteretur in naturam formæ, quòd oportet dicere quòd forma fieret ex nihilo, & ſic crearetur, & non eſſet per generationem, propter quod poſuerunt in materia aliquid tale, quod tranſmutaretur in vnamquanque formam poſsibilem in materia, & illud dixerunt purum poſsibile. Aliud fuit ex dicto commentatoris ſuper duodecimum metaphyſicæ, de numero potentiarum eſt ſecundum numerum ſpecierum generabilium & corruptibilium. Et iſtud non poteſt intelligi de materia ſecundum ſe quum ſit vna, ſed vt dicunt de iſto puro poſsibili quod multiplicatur in ipſa.

8. In iſta opinione ſunt tria inconuenientia. Primum quia quod ponunt eſt fictitium. Secundum quia ſibi contradicunt. Tertium eſt, quia incidunt in illud quod vitare intendunt. Primum apparet auctoritatibus & rationibus Primo auctoritate philoſophi primo phyſicorum, vbi inquirit de principiis omnium rerum tranſmutabilium, qui nunquam poſuit aliquod purum poſsibile, niſi materiam, & tamen poſuiſſet ſi eſſet, quum illud purum poſſibile magis ſit neceſſarium ad generationem quàm priuatio, de qua tamen philoſophus facit mentionem. Ad idem eſt auctoritas Auguſtini libro confeſsionū, quæ dicit quòd materia eſt prope nihil, ita vt ſi fas eſſet potius deberet dici non ens, quàm ens, vel aliquid. Ex quo patet quòd materiam ponit purum poſsibile, & eſſe in infimo gradu entitatis, ita quòd ſub ipſa ſtatim eſt caſus in nihil. 9. Item patet per rationem, primo quia illud quod habet rationem primi ſubiecti ſimpliciter, illud eſt purum poſsibile ſimpliciter, quia ratio ſubiecti ſumitur à potentia paſsiua, per quam aliquid eſt alterius ſubiectum receptiuum. Sed materia ſecundum eſſentiam ſuam eſt primum ſubiectum ſimpliciter, in quo ſunt omnia alia, & ipſa non in alio, & ideo ingenita & incorruptibilis, quia non reſoluitur in aliud ſubiectum primum (vt dicitur in fine primi phyſicorum) ergo &c.

10. Secundo principaliter apparet quòd ſibi contradicunt in hoc quod ponunt purum poſsibile minoris entitatis, quàm ſit materia, & nihilominus dicūt quod forma non fit in materia, niſi mediante iſto puro poſsibili, quod conuertitur in ipſam, forma non vnitur, nec poteſt vniri materiæ per aliquid quod magis diſtat ab illa forma, quàm diſtet materia, medium enim quo vniuntur extrema minus diſtat à quolibet extremorum, quàm extrema adinuicem. Sed purum poſsibile ſi ſit minoris entitatis, quàm materia vt dicunt, plus diſtat à forma quàm à materia, ergo non erit medium quo tranſmutetur ad formam, vel ſi ſit medium non erit minoris entitatis quàm materia. Item illud purum poſsibile cùm ſit in materia, vt in ſubiecto (nec enim ponitur per ſe ſubſiſtens) oportet quod ſit accidens, cùm non ſit forma ſubſtantialis, neque materia, neque compoſitum. Sed omne accidens cùm ſit aliqua forma eſt maioris entitatis, quàm ſit materia: ergo &c.

11. Tertio apparet quod incidunt in illud quod vitare intendunt. ſ. q̄ forma fiat ex nihilo, & creetur, quia illud purum poſsibile ſi debebat tranſmutari in formam corporaliter (vt dicunt) ergo prius ſaltem ordine naturæ eſt purum nihil quàm forma fiat, & ſic forma non fiet ex aliquo, ſed ex nihilo, vel poſt illud nihil, & ſic creabitur. Item illud quod producitur per aliquam actionem naturalem, non ſupponitur in omni actione naturali. Nullum enim agens ſupponit ex neceſsitate illud quod producit. Sed purum poſsibile producitur actione naturali, dicunt enim quod quum forma corrumpitur, quod corrumpitur in purum poſsibile, ſicut ex puro poſsibili generatur, &c.

12. Dicendum eſt ergo quòd ante generationem nihil præexiſtit in materia, quod conuertatur in naturam formæ, quod patet, quia ſicut forma præexiſtit in potentia paſsiua materiæ, ſic

immo

immo verius præexiſtit in potentia actiua generantis. Sed forma non præexiſtit in potentia actiua generantis, ſic quòd ipſa forma, vel aliquid eius præexiſtat ibi, vel aliquid generantis conuertatur in ipſam: ergo &c. Et ſic patet primum principaliter propoſitum.

13. CIRCA ſecundum, ſcilicet quid ſint rationes ſeminales. Notandum quòd quędam rationes dicuntur primordiales, quædam obedientiales, quædam vero ſeminales. Primordiales ſunt rationes rerum, vt in deo præexiſtunt, qui res producit per intellectum, ſicut artifex omnium habens omnem ſcientiam. Ratio vero obedientialis eſt potentia, quæ eſt in creatura, vt de ea fiat quicquid contradictionem non implicat, ſicut quod de trunco immediatè fiat vitulus. Et hæc ratio ſeu potentia obedientialis eſt in creatura ſolum reſpectu dei, ſecundum quam deus facit de qualibet creatura quicquid vult, & ſicut vult. Rationes vero ſeminales ſunt virtutes actiuæ & paſsiuæ collatæ rebus, ſecundũ quas non quodlibet fit ex quolibet, neque quolibet modo, ſed determinatum ex determinato, & determinato modo, & per determinata media, ſicut non ex quocunque fit equus, ſed ex ſemine equi, nec quolibet modo, ſed oportet ſemẽ prius eſſe molle poſtea durum, vt dicitur ſecundo phyſicorum. Et quanquam generaliter omnes virtutes actiuæ cum paſsiuis ſibi correſpondentibus dicantur rationes ſeminales (Nam Auguſtinus dicit tertio de tri. quòd omnium quæ viſibiliter ad oculos noſtros prodeunt occulta quædam ſemina in elementis mundi latent) tamen propriiſsimè dicuntur rationes ſeminales eſſe in illis, in quibus ſimile ex ſimili, producitur maximè in viuentibus. Talia enim propriè ex ſemine generantur. Et ex virtute actiua & paſsiua, in his tãquam in perfectioribus repertis, tranſlatum eſt nomen rationis ſeminalis ad omnes virtutes naturales actiuas & paſsiuas.

14. Quicquid ergo producitur præter has rationes ſeminales, ſi tale ſit quod per ſe ſubſiſtat, nec ſit alterius pars, propriiſsimè dicitur creari, vt angelus. Si autem huiuſmodi fuerit, quod etſi natum ſit per ſe ſubſiſtere, eſt tamen alterius pars, minus propriè dicitur creari, vt eſt anima intellectiua (Nam & rationes ſeminales cooperantur aliqualiter ad eſſe eius non abſolutè & ſimpliciter, ſed ad eſſe in materia, diſponendo materiam). At verò ſi tale ſit quod nec eſt alterius pars, nec eſt natum per ſe ſubſiſtere, minimè propriè dicitur creari, ſicut eſt de gratia in anima. Forma vero quæ non eſt nata per ſe ſubſiſtere, ſ producitur ſecundum rationes ſeminales, propriè dicitur eſſe terminus generationis, & nullo modo dicitur creari, quãuis nihil ſit in materia, quod conuertatur in ipſam.

15. AD primum argumentum dicendum quòd ratio ſumitur non ſolum pro pertinentibus ad intellectum, ſed pro omni eo quod importat cauſalitatem reſpectu alterius. Sicut dicimus quòd calor in igne eſt ſibi ratio calefaciendi. 16. Ad ſecundum dicendum quòd ſub rationibus ſeminalibus comprehenduntur non ſolum virtutes actiuæ, ſed etiam paſsiuæ eis correſpondentes, ſicut in generatione animalis ſemen dicitur non ſolum quod miniſtratur ex parte viri, ſed etiam ex parte mulieris: principalius tamen illud dicitur ſemen, in quo eſt virtus actiua. Et ſic loquitur philoſophus.

Quæſtio Tertia.

Vtrum anima intellectiua producatur cnm ſemine.

Thom. 1. q. 118. ar. 2.

TErtio quęritur, vtrũ anima intellectiua producatur cum ſemine. Et videtur quòd ſic, quia commentator ſuprà quinto metaphyſicæ dicit quòd impoſsibile eſt eſſe diuerſos agentes quorum vnius actio terminetur ad formam: alterius vero ad ſubiectum formę ſecundum ſe, cùm ſubiectum in actione naturali ſupponatur, ſed prout ſuſcipit formã, ſed corpus organicum eſt ſubiectum animæ. Quum ergo per actionem virtutis formatiuæ exiſtentis in ſemine corpus organiſetur, videtur quòd eius actio extendatur ad animam.

2. IN CONTRARIVM eſt Ariſtote. decimoſexto de animalibus, vbi dicit quòd intellectus eſt ab extrinſeco. Et in libro de proprietatibus elementorum dicitur quòd in natis ſit ſpiritus dei iuſſu. Et Eccleſiaſtici vltimo, Reuertatur puluis in terram vnde erat, & ſpiritus redeat ad dominum, qui dedit illum.

3. RESPONSIO, Traduci dicuntur illa quæ producuntur in eſſe per deciſionem à generante: & ideo traductio importat originem & deciſionem. Et ideo lignum diuiſum à ligno non dicitur propriè traduci propter defectum originis, neque ignis generatus ab igne dicitur propriè traduci propter defectum deciſionis. Sola autem generatio animatorum dicitur traductio. Non faciamus autem vim in nomine traductionis, ſed inquiramus vtrum anima intellectiua ſit generabilis & corruptibilis. Conuertuntur enim ſecundum naturam. 4. Et ſciendum quòd de concluſione ſecũdum modernos doctores non eſt diſceptatio. Omnes enim dicunt animam humanam ingenitam eſſe & incorruptibilem. Modus autem probandi concluſionem eſt difficilis. Ad præſens tamen probabitur ſic, omnis forma quæ in operando excedit corpus obiectiuè, in eſſendo excedit corpus ſubiectiuè: agere enim ſequitur eſſe. Et actio formæ, reſpicit obiectum, ſicut eſſe reſpicit ſubiectum, ſed anima intellectiua in operando excedit omne corpus obiectiuè, quia licet primo occurrant intellectui noſtro corporalia (quia nõ intelligimus niſi mediantibus fantaſmatibus quæ ſunt quædam ſimilitudines corporalium) tamen in ipſis non ſiſtit intellectus, ſed ductu rationis venit in cognitionem incorporalium & immaterialium: ergo anima intellectiua excedit in eſſendo corpus ſubiectiuè. Non quidem ſic, quòd pars ſit in corpore, & pars extra. Sed quia præter hoc quod eſt in corpore, poteſt eſſe ſine corpore.

5. Quid autem ſenſerit Ariſtoteles circa materiam, iſtam dicunt quidam quòd intentio Ariſtotelis fuit, quòd anima quantum ad operationem erat ſeparabilis à corpore, & non quantum ad eſſe: ita quòd poſſet per ſeipſam manere corrupto corpore. Quod autem de intentione Ariſto. fuerit quòd ſit ſeparabilis ſecundum operationem, patet per exemplum quod ponit de ſphera ænea, cui conuenit tangere planum in puncto, non in eo quòd ænea, ſed in eo quòd ſphera, quia ſicut ſphera ænea, tangit planum in puncto, & ad hoc nihil facit per ſe natura ænea, neque aliquid aliud, niſi ſola ſphericitas: ita vt dicunt ſenſit Ariſtoteles, quòd ſola anima intellectiua, vel intellectus eſt ſuſceptiua actus intelligendi, ita quod ad recipiendum talem actum nihil per ſe facit materia, neque qualitates corporales, vt calidum, frigidum, & cætera huiuſmodi. Et ob hoc ſolum dicitur ſeparari ab aliis partibus animæ. Et ſic exponũt illud quod dicit Ariſtoteles ſecũdo de anima, quòd intellectus ſeparatur ab aliis, ſicut perpetuum à corruptibili, dicentes quòd per hoc Ariſtoteles non ſenſerit animam intellectiuam eſſe ſeparabilem & incorruptibilem ſecundum eſſe, ſed ſolum quòd ipſa habet quãdam ſimilitudinem cum ſubſtantiis ſeparatis iucorruptibilibus, & hoc inſinuat modus ſuus loquendi, dicit enim quòd ſeparatur ab aliis, ſicut perpetuum à corruptibili, in hoc ſcilicet, quòd quantum ad operationem intelligendi ipſa ſeparatur ab omni conditione materiali, ſicut & incorruptibilia. 6. Et quanuis non multum ſit curandum quid ſenſerit Ariſtoteles: tamen magis credo quòd Ariſtoteles ſenſerit animam intellectiuam eſſe ſeparabilem ſecundum eſſe, & operationem, quàm ſecundum operationem ſolum prout iſti dicunt, quia duodecimo metaphyſicæ, quando reliquit ſub dubio, an aliqua forma remaneat poſt corruptionem cõpoſiti, conſtat quòd loquitur de ſepartione formæ quantum ad eſſe, & hoc dicit poſterius perſcrutandum. Illa autem perſcrutatio poſterior re vera pertinebat ad librum de anima, ad quam pertinet conſiderare propriam naturam animæ intellectiuæ: & ideo quicquid dicit Ariſt. in li. de anima, de ſeparatione animæ intellectiuæ, vel intellectus poſsibilis, ſeu agentis à cæteris partibus animæ intendit dicere de tali ſeparabilitate, de qua ſub dubio locutus fuerat duodecimo metaphyſicæ, quæ ſeparabilitas eſt ſecundum eſſe. Item Ariſtoteles primo de anima dicit quòd ſi animæ intellectiuæ eſt aliqua propria operatio, in qua non communicat cum corpore, ipſa eſt ſeparabilis à corpore, & ſi non eſt aliqua talis ipſa non eſt ſeparabilis: igitur ex ſeparabilitate animæ à corpore quantum ad operationem intendit concludere aliquam ſeparabilitatem: aut igitur eandem aut aliam. Si eandem, ridiculum eſſet concludere idem per idem, eſſet enim ſenſus, quòd ſi anima eſt ſeparabilis ſecundum operationem, ipſa eſt ſeparabilis ſecundum operationem, quod eſt nugatorium: intendit ergo ex ſeparabitate operationis intelligendi concludere aliam ſeparabilitatem animæ, illam ſcilicet quæ eſt ſecundum eſſe. Item 16. de animalibus dicit quòd intellectus eſt ab extra, vel ab extrinſeco. ſ. à deo, & non à virtute ſeminis, & ſic ſecũdum ipſum intellectus eſt ingenerabilis, ergo ſecundum eundem intellectus eſt incorruptibilis, quia omne ingenerabile eſt incorruptibile ſecundum eum. Si autem intellectus eſt incorruptibilis, ergo non definit eſſe corrupto corpore. Et ita videtur quòd magis ſit intentio Ariſtotelis, quòd intellectus ſit ſeparabilis à corpore ſecundum eſſe, & ſecundum operationem, quàm ſecundum operationẽ ſolam.

7. Sed contra hoc videntur eſſe duo. Primum eſt, q Ariſtoteles reputauit ſe demonſtraſſe generationem hominum eſſe ęternam à parte ante, & à parte poſt. Reputauit etiam demonſtraſſe quòd infinita actu eſſe non poſſunt. Sed ſi intellectus eſt forma hominis, & remanet corrupto homine, tunc

cum infiniti homines ſecundum ipſam iam ſint mortui, ſequeretur quòd infiniti intellectus ſeparati actu remanſiſſent: & ita cõtradiceret ſibi quod non videtur. 8. Secundum eſt, q̃ ſecundum Ariſtotelem, Omne perpetuum à parte poſt, eſt perpe
1.de cæl. cap.12. tuũ à parte ante, ſi ergo intellectus eſſet perpetuus à parte poſt, ſequeretur ſecundum Ariſtotel. quòd eſſet perpetuus à parte ante, ſed ſi eſſet perpetuus à parte ante, non eſſet ſecundum eum de nouo forma corporis, quia forma non præcedit compoſitum, vt dicitur.12.meta. ergo non ſtant ſimul quòd ipſe ponat intellectũ eſſe formam corporis, & ponat ipſum manere corrupto corpore.

9. Et dicendum quòd nihil prohibet aliquem non conferentem dicta ſua adinuicem dicere repugnantia, ſicut ſciens omnem mulam eſſe ſterilem poteſt credere hanc mulam habere pullum in vtero, ſi nõ deducat vnum ex altero. Et per modum iſtum nihil prohibet Ariſtotelem, qui fuit purus homo, dixiſſe in pluribus locis aliqua ſibi inuicem diſſonantia. Conſtat enim quòd in 12. meta. clarè dicit nullam formam præcedere compoſitum, & ſubiũgit quòd nihil prohibet in quibuſdam aliquam formam remanere poſt compoſitum, nec hoc ponit ſub dubio, quanuis ponat ſub dubio, vtrum anima ſit talis forma. Et tamen primo cæli dicit quòd omne æternum à parte poſt, eſt æternum à parte ante: quod repugnat primo. Ideo & ſimile inuenitur in pluribus aliis, qui vult bene ſcrutari. Vnde illa repugnantia dictorum non arguit, quin Ariſtoteles ſenſerit animam intellectiuam eſſe immortalem.

10. AD argumentum in oppoſitum dicendum quòd ſolum animæ ſubiectum eſt materia prima, ad quam non terminatur actio virtutis formatiuæ exiſtentis in ſemine. Sed terminatur ad aliquam formam ſubſtantialem, vel accidentalem, quæ tamen nõ manent adueniente anima intellectiua, quia erant diſpoſitiones quædam materiæ, vt tranſmutaretur ad formam, & non eſſet vt cum eis, ſub forma.

Sententia huius diſtinctionis xix. in generali & ſpeciali.

SOlet autem quæri. Superius magiſter determinauit de creatione hominis generaliter. Hic determinat creati hominis conditionem ſpecialiter determinando eius primum ſtatum. Et diuiditur in duas. Primo determinat ſtatum primi hominis quãtum ad immortalitatem. Secundo quantũ ad ſpeciei multiplicitatem. Secũda in principio.20.diſtin.ibi. Poſt hoc videndum eſt. Prima eſt in princ. lect. Et diuiditur in duas. Primo proponit quod intẽdit. Secundo proſequitur oſtendendo hominis immortalitatem ibi, Solet hic. Et hæc pars diuiditur in quatuor. Primo mouet quæſtionem. Secundo ſoluit. Tertio occaſione ſumpta ex ſolutione diuerſas opiniones tangit. Quarto addit quaſdam auctoritates quædam dictorum confirmantes. Secunda ibi, ad quod dici poteſt. Tertia ibi, propter quod aliqui dicunt. Quarta, de hac vero hominis immortalitate. Hæc eſt diuiſio & ſententia lectionis in generali.

2. IN SPECIALI ſic procedit, & proponit primo, q̃ intendit determinare ſtatum primi hominis, ante peccatum qualis fuerit, tam in anima, quàm in corpore. Et de quibuſdam aliis, quæ non inutiliter ſciuntur. Poſtea dicit quòd proſequitur de his quæ pertinent ad corpus, & dicit quòd primus homo mortalis erat, & non mortalis. Poterat enim mori, & non mori. Non mori autem in primo ſtatu, ſcilicet ante peccatum, quia habuit poſſe non mori. In ſecundo vero, ſcilicet poſt peccatum, neceſſario habuit mori. In tertio vero, ſcilicet beatitudinis, habebit non poſſe mori. Et ſubdit quod corpus eius erat animale, id eſt, alimentis egens, & ante peccatum immortale, id eſt, (potens non mori) ſed poſt peccatum erat corpus eius mortuum ſecundum Apoſtolum: in reſurrectione vero habebit corpus ſpirituale, id eſt, non egens alimentis, & tunc erit immortalis, id eſt, non potens mori. Et hoc confirmat per auctoritates Apoſtoli. Poſtea quærit cauſam immortalitatis eius, an hoc fuerit ex conditione naturæ, an ex dono gratiæ: & dicit quòd hoc fuit ex dono gratiæ, ſcilicet ex eſu ligni vitæ. Vnde ſi illo non vteretur peccaret & moreretur. Sed vtendo ligno vitæ nõ peccaſſet, & ſic non moreretur. Et hoc modo ex ligno haberet poſſe non mori: quærit autem circa hoc, an ſi non eſſet præceptum quòd comederet de ligno vitæ, & aliis: & non illo veſceretur, nunquid poſſet non mori, ſed ſemper viuere: quia ſi ſic ergo non ex ligno vitæ eſſet immortalis, ſi vero non, tunc ex ligno vitæ, inerat ei immortalitas. Et propter hoc aliqui dicunt quòd lignum vitæ non erat tota cauſa immortalitatis, ſed habuit immortalitatem etiam ex natura. Aliis verò videtur q̃ homo erat omnino immortalis ex ligno vitæ. Vltimo dicit & ponit quaſdam auctoritates, in quibus dicitur quomodo differebat immortalitas Adæ ab immortalitate beatorum, quia immortalitas Adæ per eſum ligni conſeruabatur vſque ad tempus, quo ſumens de ligno vitæ fieret perfectè immortalis, vnde quibuſdam videtur quòd haberet tantum aliquam immortalitatem ex natura, ſed ad perfectam veniſſet per eſum ligni vitæ. Magiſter vero ſuſtinet quod primam immortalitatem habebat ex ligno vitæ. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio Prima.

Vtrum immortalitas Adæ in ſtatu innocentiæ fuerit naturalis.

Th.1.q.97.ar.1.&.4.

CIrca diſtinctionem decimamnonam quæruntur duo. Primo vtrum immortalitas Adę in ſtatu innocentiæ fuerit naturalis. Et videtur quod non, quia ſicut in dæmonibus remanſerunt naturalia integra poſt peccatum, vt dicit Dionyſius.4.cap.de di.no. Sic & in hominibus vt videtur: Sed homo poſt peccatũ non remanſit immortalis: ergo prior immortalitas non fuit per naturam.

2. IN contrarium eſt, quia illud eſt naturale, quod ineſt per virtutem naturæ, ſiue ſecundum rationes ſeminales. Sed talis fuit immortalitas ſtatus innocentiæ, quia inerat homini per eſum lignorum paradiſi, & præcipuè per eſum ligni vitæ, ergo &c.

3. RESPONSIO, Videnda ſunt tria. Primo an homo in ſtatu innocentiæ fuerit immortalis. Secundo qualis fuerit immortalitas, vtrum eadem cum immortalitate reſurgentium, an alia. Tertio an fuerit per naturam, an per gratiam.

4. CIRCA PRIMVM ſciendum quod eum fuiſſe immortalem conuincitur auctoritate ſacræ ſcripturæ, & probabili perſuaſione. Auctoritate ſcripturæ per hoc quod dicit Apoſtolus ad Romanos quinto, quod per vnum hominem peccatum intrauit in mundum, & per peccatum mors: ergo ante peccatum erat homo immortalis: Vnde & dominus pœnam mortis comminatus eſt primo homini Geneſ. ſecundo, dicens, quacunque die ex eo comederis, morte morieris, id eſt, neceſſitati moriendi addictus eris. Eſt etiam ad hoc perſuaſio probabilis, quia ſicut eſt in eſſe naturæ, ſic ſuo modo eſt in eſſe ſupernaturali. Sed ſic eſt in eſſe naturæ, quod quæcunque proceſſu temporis producta ſunt in ſe, à principio fuerunt producta ſecundum ſuas rationes ſeminales (vt dicit Auguſtinus ſuper Geneſim) ergo debuit eſſe ſimiliter in ſupernaturali, quòd gloria tam animæ quàm corporis, quæ proceſſu temporis erat danda hominibus, fuit à principio producta ſecundum ſuum ſeminarium. Seminarium autem gloriæ animæ, eſt gratia, ſeminarium vero gloriæ corporis, eſt quædã inchoatio immortalitatis: ergo à principio homo fuit creatus in gratia animæ, tanquam in ſeminario gloriæ eius, & in aliqua inchoatione immortalis corporis, tanquam in ſeminario perfectæ immortalitatis & impaſsibilitatis.

5. QVANTVM ad ſecundũ art. notandũ q̃ immortalitas ſtatus innocẽtiæ fuit, qua poterat non mori, & nõ qua nõ poterat mori, qualis erit immortalitas reſurgentiũ: poterat enim peccare, & mori, ſicut & factum eſt. Poſſe autem non mori in quo conſiſtebat ratio illius immortalitatis poteſt capi dupliciter, ad ſemper, vel ad tempus. Ad ſemper autem non erat illud poſſe non mori quoad actum, quia de illo ſtatu homo transferendus erat ad ſtatum gloriæ in quo non poſſet ſimpliciter mori, quæ eſt immortalitas alterius rationis. Et ſic primæ immortalitati ſucceſsit ſecunda immortalitas, nec virtus primæ immortalitatis ſemper fuiſſet. Erat igitur illa immortalitas qua poterat homo non mori non ad ſemper, quantum erat ex conditione ſtatus, ſed vſque ad tempus (ſ. quouſque transferretur ad gloriam).

6. HIS SVPPOSITIS, dicendum quòd immortalitas ſtatus innocentiæ non fuit ſimpliciter naturalis, ſed quãtum ad aliqua potuit eſſe naturalis. Primum patet, quia nihil dicitur ſimpliciter naturale, niſi quod poteſt prouenire ex cauſis purè naturalibus. Sed illa immortalitas ex cauſis purè naturalibus non poterat prouenire: ſed requirebatur diuina prouidentia ſpecialis defendens ab omni inferente extrinſeco mortem per violentiam, & prudentia quam habuit de omni cibo mortifero, quæ fuit ei gratuitè collata, & rerum quod eſſet in tali loco temperato, ſcilicet in paradiſo, & veſceretur tali cibo ſic confortatiuo non fuit naturæ, ſed gratiæ, vt magiſter dicit, propter quæ immortalitas illa ſimpliciter loquendo magis dicenda eſt fuiſſe ſupernaturalis, quàm naturalis. Item quod eſt ſimpliciter naturale

manet

manet,vel manere poteſt in omni ſtatu, ſicut à principio arguebatur.Sed illa immortalitas non manſit in homine poſt peccatũ, ergo non fuit ſimpliciter naturalis,& ſic patet primum.

7. Secundum patet,videlicet quòd excluſis prædictis in cæteris poterat illa immortalitas purè eſſe naturalis, quod patet ſic, quanto complexio eſt fortior,& cibus melior,& aer purior, tanto poteſt naturaliter vita eſſe diuturnior. Sed in paradiſo fuerũt hæc omnia cum cæteris quæ cooperantur ad longitudinem vitę. fuit enim natura hominis optimè complexionata : cibus lignorũ paradiſi puriſsimus,& confortatiuus præcipuè fructus ligni vitæ, pluſquam quæcunque ſpecies aromaticæ:fuit etiam temperatiſsimus aer abſque vlla inordinatione caloris & frigoris,quæ multos interficit:ergo potuit ætas eorum eſſe diuturniſsima,ſcilicet quo vſque ad alium ſtatum transferretur. Hoc autem magis patet ex comparatione ſtatuum & ętatum.Comparando enim ſtatum innocentiæ ad ſtatum poſt peccatum, & ante diluuium complexio plus exceſsit complexionem in vigore, cibus cibum in bonitate, & conformatione naturæ, locus locum in aeris temperamento, & puritate,quàm exceſsit ſtatus ante diluuium,& poſt peccatum ſtatũ modernũ. Sed ante diluuiũ viuebant abſq; miraculo in decuplo plus quàm modo,vt patet Geneſ. 5. ergo in paradiſo pro ſtatu innocentiæ poterant in decuplo, & fortè in centuplo plus viuere quàm illi qui fuerunt poſt peccatum,& ante diluuium,quorum aliqui vixerunt ferè mille annis, quo completo tranſlati fuiſſent ad gloriam. 8. Et ſi eſſet verum hoc quod aliqui dicunt,quòd fructus ligni vitæ talem habuit naturam,vt quod ſumebatur de alimento conuerteretur in naturam in æquali puritate qua prius,& natura reſtituebatur ad eundem vigorem,vt prius,nihil prohibuiſſet illam immortalitatem fuiſſe per naturã etiã ad ſemper : & hæc immortalitas per naturam poterat ſtare cum mortalitate per naturam, quia huiuſmodi immortalitas non erat ex ſublatione principiorum paſsiuorum intrinſecorum, quibus aliquid dicitur per naturam mortale vel corruptibile. Sed erat ex impedimento eorum quorum actio poterat inducere corruptionem,& hæc bene ſtant ſimul.Sum enim mortalis, & tamen non morior actu.Et ſicut eſt pro nunc,ſic poſſet eſſe pro toto tẽpore,ſi idem impedimẽtum moriendi exiſteret, & ſic patet quòd immortalitas ſtatus innocẽtiæ non fuit ſimpliciter naturalis, ſed ſolum quoad ſupradicta.

9. AD argumentum in oppoſitum dicendum quòd ſi homo poſt peccatum in paradiſo manſiſſet & comediſſet temperatè de lignis paradiſi maximè autem de ligno vitæ,& cum hoc habuiſſet prouidentiam diuinam, ſcilicet præſeruantem à læſiuis extrinſecis, forſitan illam eandem immortalitatem conſecutus fuiſſet.Sed extra paradiſum non erant illa quæ hanc immortalitatem in eo cauſabant. Et hoc videtur innuere ſcriptura Geneſ. 3.cùm dicit dominus,videte ne fortè ſumat de ligno vitæ,&viuat in æternũ,& emiſit eum de paradiſo. defecit etiam ei diuina prouidentia quoad cuſtodiam à nocumentis extrinſecis. Vnde & poſtmodum Abel occiſus fuit à Cain,vt dicitur Gen.4. Nec hoc eſt contra illud quod dominus dixerat quacunq; die ex eo comederis,morte morieris, quia hoc dicit præuidens eum eiiciendum de paradiſo, & amiſſurum ſpecialem dei cuſtodiam quam habebat.Et hæc eſt ſententia Auguſt.lib.de quæſtionibus noui & vet. teſtamenti, vbi dicit ſic, denique poſt peccatum potuit inſolubilis manere ſi permiſſum illi eſſet edere de ligno vitæ.

Quæſtio II.

Vtrum corpus Adæ fuerit paſsibile.

Thom.1.q.97.ar.2.&.3.ad.2.

SEcundo quæritur, vtrum corpus Adæ fuerit paſsibile.Et videtur quòd ſic,quia quæcunque communicant in materia agunt &patiũtur mutuo,vt dicitur. 1. de Gen.Sed corpus Adę communicabat in materia cum aliis, ergo potuit ab eis pati. 2. IN contrarium arguitur, quia paſsio magis ac magis facta, ſemper plus abiicit à ſubſtantia, & tandem inducit corruptionem, ſed corpus Adæ fuit incorruptibile, ergo & impaſsibile.

3. RESPONSIO, Paſsio propriè dicta, quæ eſt abiectio alicuius conuenientis ſecundum naturam poteſt accipi dupliciter.Vno modo vt inducit corruptionẽ cũ effectu.Alio modo vt ſtat in limitibus paſsionis. Primo modo corpus Adæ non fuit paſsibile, ſicut nec corruptibile durante ſtatu innocentiæ. Secundo modo accepta paſsio adhuc duplex eſt. Naturalis, quæ conſiſtit in ſola abiectione alicuius conuenientis,& animalis quę eſt dolor ex præceptione læſiui. Si naturalis, ſic fuit Adam verè paſsibilis ſecũdum corpus, quia fuit in eo vera deperditio alicuius conuenientis ſecũdum naturam, quod patet quia pro ſtatu innocentiæ neceſſarium fuit alimentũ cum homo haberet corpus animale indigẽs cibis,propter quod præceptũ fuit primo homini Gen. 11. Ex omni ligno paradiſi comede.vſus autẽ alimenti ſolũ eſt triplex,ſcilicet ad nutritionẽ, augmentum, & generationem. In primis antem parentibus non fuit vſus alimenti ad augmentum,quia formati fuerunt in perfecta quantitate, nec fuiſſet ſolum ad generationẽ, tum quia tunc non comediſſent niſi quotiens genuiſſent,quod falſum eſt,tum quia ſemen eſt aliquid deciſum à toto corpore,non decideretur autem niſi aliqua pars in totũ corpus conuerteretur & alia decideraretur. reſtat ergo vt aliquis vſus alimenti fuiſſet ad nutritionem, ſed nutritio eſt reſtauratio alicuius deperditi. ergo in corpore adę fiebat aliqua deperditio,& ita fuit in eo vera paſsio naturalis quæ eſt abiectio alicuius conuenientis ſecundum naturam. Nec poteſt dici quòd alimentum ſumeretur non ad reſtaurationem deperditi,ſed vt prohiberet deperditionem fieri,quia alimentum ſumptum vere conuerſum fuiſſet in naturam nutriti,alioquin non fuiſſet principium augmenti in pueris. Augmentum autem non fit per naturam niſi vel per rarefactionem quæ non fuiſſet in augmento puerorũ, vel per additionem materiæ vt viſum fuit ſupra diſt .præcedente. Si igitur de ſubſtantia corporis nihil deperderetur ante ſumptionẽ cibi,nec poſt & ſemper aliquid conuerteretur de alimento,oporteret neceſſario quòd ſemper ſequeretur augmentũ quod non eſt verum, fuiſſet ergo in ſtatu innocentiæ vera paſsio naturalis quæ eſt abiectio alicuius conuenientis ſecundum naturam,nec tamen fuiſſet ſequuta corruptio ſecundum totum, quia quod abiectum fuiſſet reſtauratum fuiſſet in eadem puritate per virtutem ligni vitæ confortantis ad modum optimæ medicinæ,vt dicit Aug.lib.de quæſtionibus no.& vete.teſt.& ſic reſtauratum fuiſſet quod ſuſſeciſſet ad vitæ cõtinuationem quouſque tranſferretur in ſtatum glorię. quæſt. 1.

4. Si vero loquamur de paſsione animali,quæ eſt dolor ſenſitiuus prouenies ex perceptione leſiui. Sic in ſtatu innocentiæ non fuit talis paſsio.Quod probatur primo ex dicto ſcripturæ Gen.3 vbi dominus dicit mulieri poſt peccatum,& in pœnam peccati,in dolore paries.Et idem ſentiendum eſt de aliis doloribus. Perſuadetur etiam hoc tali ratione.pœna non debet præcedere culpam,ſed paſsio animalis quæ eſt dolor ex ſenſu leſionis pœna eſt,ergo non fuit ante culpam. Et de hac paſsione, ſcilicet animali intelligendũ eſt illud quod communiter doctores dicunt hic (ſcilicet quòd paſsio non fuit in tempore innocentiæ, non autem de paſsione purè naturali non inducente corruptionem quamuis autem corpus Adæ in ſtatu innocentiæ paſsibile eſſet prædicta paſsione, tamen præſeruabatur ne actu pateretur partim per rationem propriam per quam poterat nociua vitare, partim per diuinam prouidentiam quæ ſic eum tuebatur vt nihil occurreret ei ex improuiſo à quo lederetur.

5. PER hoc patet ſolutio ad obiecta.

Sententia huius diſtinctionis. XX. in generali & ſpeciali.

POſt hæc videndum eſt &c.Superius determinauit magiſter de ſtatu primi hominis quantum ad immortalitatem. Hic vero determinat de ſtatu eius quantum ad ſpeciei multiplicationem.Et diuiditur in duas.Primo determinat ſuum intentum. Secundo determinat finalem ſtatum quem homo tunc habiturus erat. Secunda ibi. talis erat hominis inſtitutio. Prima diuiditur in duas. Primo determinat modum generationis in primo ſtatu. Secundo inquirit generandorum conditionem.Secunda ibi.Si vero quæritur.Prima diuiditur in tres.Primo inquirit & determinat generationis modũ. Secundo generationis locũ.Tertio generationis terminũ.Secunda ibi.cum ergo non Tertia ibi. determinatio vero.Secunda vero in qua inquirit generatorũ conditionem.diuiditur in duas.Primo inquirit qualitatem eorum.Primo quantum ad corpus.Secundo quantum ad animam Secunda ibi.Et cum de corpore humano. Prima diuiditur in quatuor.primo mouet quæſtionem ſuam. Secundo oſtendit eam eſſe dubitationem.Tertio eam determinat.Quarto circa determinata opponit & ſoluit.Secunda ibi.& ſuper hoc Auguſt. Tertia ibi. Sed cum Aug.Quarta ibi.ad hæc autem opponitur.& hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN ſpeciali vero ſic procedit & proponit primo inquirendo qualiter & quales filios primi parentes generaſſent. Et dicit quòd quidam opinitati ſunt ꝙ per concubitum non potuiſſet eſſe generatio, quia concubitus non eſt ſine corruptione quæ ante peccatum in homine eſſe non poterat. Sed magiſter dicit ꝙ ſecundum veritatẽ per concubitũ ibi fuiſſet generatio, &

thorus immaculatus, & commixtio ſine concupiſcentia, & vſus membrorum ſine corruptione, ſicut homo vtitur aliis membris. Poſtea quærit, quare in illo tempore non fuit generatio in paradiſo facta. Et reſpondet quòd hoc fuit, quia deus nondum præceperat, vel quia ſtatim poſt mulieris formationem peccatum ſecutum eſt: & eiectio de paradiſo. Poſtea quærit qualiter poſt generationem primi parentes ad perfectam immortalitatem tranſiſſent: & dicit quòd hoc eſt dubium. Potuit enim fieri, vt perfecta generatione transferrentur ſtatim parentes antequam filij, & forte omnes ſimul perfecto numero electorum. Poſtea quærit quales filios homo genuiſſet quantum ad corpus, vtrum ſcilicet ſtatim in ſua natiuitate habuiſſet perfectionem ſtaturæ, & perfectũ vſum membrorum. Poſtea dicit quòd propter vteri matrum neceſsitatem videtur eſſe dicendum quòd paruuli naſcerentur. Sed poterat deus ſupernaturaliter in eis cooperando ſtatim in ipſa natiuitate perfectum vſum membrorum dare, ſicut & aliquibus animalibus dat perfectum vſum membrorum. Poſtea reſpondet q̃ paruuli naſcerentur, vt modo non ex culpa, ſed ex conditione naturæ, ſicut & cibo indigebant ex conditione naturæ. Et obiicit in oppoſitum, quòd non indigebant alimonia, quia poterant ſine peccato non comedere. Sed ſi non peccarent, viuerent, ergo non indigebant quòd de ligno vitæ comederent. Et reſpondet quòd nõ ſolum peccaſſent, ſi de ligno vetito comediſſent: Sed etiam ſi conceſsis non vterentur, quia de vtroque præceptum fuit. Item contra rationem naturalem, & appetitum facerent ſi de illis non ederent. Opponit etiam quòd non indigebant cibo, quum fames ſit pœna peccati, ergo nec ibi fuit, & ſic cibo non indigebant. Et reſpondet quòd indigentia cibi fuit, ſed non indigentia pœnalis. Poſtea inquirit qualitatem generandorum quantum ad animam. Et dicit quòd ſupponendo, vel ſuſtinendo quòd paruuli naſcerentur, ſicut latis poteſt concedi quòd imperfecti eſſent in cognitione, tamen iſta ignorantia naturalis eſſet, & non pœnalis, eo quòd non eſſet reſpectu eius quod ſcire tenerentur: tunc vltimo dicit per quod meritum obedientiæ tranſlati fuiſſent ad illum ſtatũ, vt æterno bono fruerentur. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio Prima.

Vtrum in ſtatu innocentiæ fuiſſet generatio.

Thom. 1. q. 98. ar. 1.

CIrca diſtinctionem vigeſimam quæritur primo vtrum in ſtatu innocentiæ fuiſſet generatio. Et videtur quòd non, quia delectatio actus carnalis generationis abſorbet iudicium rationis, & iſtud non potuit eſſe in ſtatu innocẽtię, quia importat peruerſitatem ordinis virium animæ, ergo &c. 2. Item ſemen eſt ſuperfluum alimenti, ſed in ſtatu illo non fuit aliqua ſuperfluitas, quæ ſonat in malum, ergo non fuiſſet ſemen, nec per conſequens generatio, quæ fit per commixtionem ſeminum.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Geneſ. 1. Creſcite & multiplicamini: ſed multiplicatio per eos eſſe nõ potuit abſq; generatione, ergo &c. 4. Item mulier facta eſt in adiutorium viri (vt dicitur Geneſ. ſecundo) ſed non ad aliud opus, niſi ad generationem, quæ eſt per coitum: ad quodlibet enim aliud opus conuenientius iuuari poteſt vir per virum, quàm per mulierem, ergo &c.

5. RESPONSIO, Dicenda ſunt duo: primum eſt, quòd in ſtatu innocentiæ fuiſſet generatio, ſicut nunc per commixtionem ſexuum & ſeminum. Secundum eſt quòd quotiens conueniſſent, totiens genuiſſent.

6. PRIMVM PATET, quia in quibuſcunque inuenitur generatio ſimilis ex ſimili ſecundum ſpeciem hoc competit perfectis in illa ſpecie, vt apparet ex quarto Metheo. & ex ſecundo de anima. Sed in humana ſpecie videmus generationem ſimilis ex ſimili, ergo hoc maximè competebat ſtatui innocentiæ, in quo natura fuit, & fuiſſet ſi duraſſet in maxima perfectione. Item agens & paſſum oportet eſſe approximata ad hoc vt agant: Sed in habentibus diſtinctionem ſexuum maſculus habet rationem agentis in generatione: fœmina verò rationem patientis ſecundum aliquid ab vtroque deciſum, quod generali nomine vocamus ſemen, ergo ad generandum oportebat eſſe approximationem ſecundum coniunctionem ſexuum, & cõmixtionem ſeminum. Alioquin in operibus diuinis fuiſſet aliquid fruſtra, qui maſculum & fœminam fecit eos, vt dicitur Gen. 1. & 2. diſtinctio enim ſexuum ad illud ſolum ordinatur.

7. SECVNDVM patet vbi agens non caret debita intenſione, neque actus debet carere debito fine. Sed in ſtatu innocentiæ non conueniſſent niſi intentione generandi & hæc ſola intentio pro ſtatu illo fuiſſet debita, ergo nunquam actus copulæ eorum fuiſſet fruſtratus ſuo fine ſcilicet prole. Minor probatur quia intentio debita abſque omni culpa ex parte vtriuſque coniugis nõ poteſt eſſe in actu matrimonij niſi pro generatione prolis, vel pro remedio cõcupiſcentiæ contra alterius lapſum qui poſſet exurgente concupiſcentia cõtingere, de quo ſi timeretur deberet alter alteri reddere debitũ etiam non petenti, neque eſſet ex aliqua parte culpa. His autem duobus excluſis ſemper in petẽte debitum eſt aliqua culpa ſaltem venialis. In ſtatu autem innocentiæ non erat vrgens concupiſcentia propter quam deberet vnus timere de lapſu alterius. Omnes enim motus appetitus ſenſitiui plene obediſſent rationi, ergo non poterat tunc eſſe debita intentio conueniendi ad actum matrimonij niſi intentio generandæ prolis. Et ideo dicit Aug. quòd illud quod eſt infirmis in remedium fuiſſet ſanis in officium. Videmus etiam in brutis quòd non coeunt niſi certis tẽporibus, & tunc ad generandum & multo amplius fuiſſet in hominibus natura optimè ordinata.

8. AD primum argumentum dicendum quòd in ſtatu innocentiæ fuiſſet maior delectatio in actu carnali quàm modo cõparando delectationem delectationi ſecundũ ſe, ſed ſecundum proportionem ad rationem fuiſſet minor, quia ratio fortior in ſuo actu perſiſtens delectationi penitus dominaretur. Superabundantia autem & defectus in actibus moralibus ſumuntur ſecundum proportionem ad rationẽ, & non ſecundum quantitatẽ abſolutã ſicut fit in naturalibus ſecundum proportionem ad vim naturalẽ. Vnde cibus qui eſſet moderatus vni eſſet ſuperfluus aliis vt patet ex. 2. ethi. 9. Ad ſecundum dicendum quod ſemen vt dicitur. 15. de animalibus eſt ſuperfluum ſed quo indigetur. Superfluit quidẽ quo ad actum nutritiuæ. Sed natura indiget eo ad actum generatiuæ. Et ad vtrũque poterat ſumi ſine vicio quantũ neceſſarium erat. De aliis autem ſuperfluitatibus notandũ quòd quædam atteſtantur defectum naturæ vt putredines & ſudores, & huiuſmodi quæ non fuiſſent in ſtatu innocentiæ. Quædam verò oſtendunt perfectionem naturæ vt ſemen, & egeſtiones quæ ſecundum curſum naturalem tanto melius fuiſſent quanto perfectior & robuſtior eſſet natura, & tales fuiſſent in primo ſtatu abſq; vlla inordinatione & fœditate.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum in ſtatu innocentiæ in actu matrimonii fuiſſet amiſsio virginitatis.

Tho. 1. q. 98. art. 2. ad quartum. Et 2. 2. q. 152. ar. 1.

SEcundo quæritur vtrum in actu matrimoniali fuiſſet amiſsio virginitatis. Et videtur quod non. quia vbi manet integritas carnis manet & virginitas, ſed poſt actũ carnalem manſiſſet in muliere integritas carnis, ergo &c. Minor probatur per illud quod dicit Aug. 14. de ciuita. dei. quòd ſine corruptione integritatis infunderetur maritus in gremio vxoris. 2. Item in illo ſtatu nihil fuiſſet pœnale. Sed amiſsio virginitatis in muliere non eſt ſine pœna cũ fiat per diuiſionem continui cuius ſenſus cauſat dolorẽ, ergo &c.

3. IN contrarium arguitur, quia ſecundum naturam duo corpora non poſſunt eſſe ſimul, ſed ſi fuiſſet cõmixtio ſexuum, vel partus, manente virginitate, duo corpora fuiſſent ſimul (ſcilicet organa ſexuum, & proles cum corpore matris,) ergo &c.

4. Item virginem concipere & parere videtur fuiſſe priuilegium mariæ. Sed illud non debuit alteri communicari vt videtur ergo &c.

5. RESPONSIO. Hic eſt duplex modus dicendi. Primus eſt quòd ad perfectionem virginitatis duo concurrunt ſcilicet integritas carnis, cum integritate mentis. Quorum alterum ſcilicet integritas mẽtis honorabilius eſt, reliquum vero eſſentialius. Dicendum ergo quòd in omni concubitu ſoluitur virginitas quantum ad integritatem carnis, etiam in primo ſtatu. Sed mentis integritatem contingit ſolui dupliciter, vel quantum ad habitum, & ſic ſoluitur per illicitum concubitum qui tollit habitũ caſtitatis, vel quantum ad actum, & ſic in ſtatu poſt peccatum ſoluitur, etiam per concubitum matrimonialem eo quòd propter vehementiam delectationis ratio in ipſo actu abſorbetur. In primo vero ſtatu neutro modo integritas mentis ſoluta fuiſſet, ſed ſola integritas carnis cui præponderaſſet fecunditas prolis. Thom. In ſcripto.

6. Sed hæc opinio videtur in duobus deficere. Primũ eſt quia male accipitur integritas mentis quę ad virginitatem requiritur

Illa

Illa enim eſt firmiſsimũ propoſitũ abſtinendi à delectatione quę conſiſtit in venereis. Et hæc integritas ſe habet formaliter in virginitate, ipſa autem immunitas vel inexperientia talium delectationum ſe habet in virginitate materialiter. Neutrum autem horum potuit ſaluari in actu matrimonij. Vnde male accipiunt integritatem mentis pro perſiſtentia rationis in actu ſuo, Abſorbetur enim iudicium rationis in ſomno, & in multis egritudinibus ratione quorum nihil deperit cuicunque virtuti. Perſiſtentia enim rationis quæ requiritur ad virtutem eſt quòd ratio importet actũ debitum, & non diuertat ad aliquid contrarium virtuti qua exiſtente non ſoluitur virtus neque quo ad habitum, neque quo ad actum. 7. Secundo deficit prædicta opinio quia dicit quòd in ſtatu innocentiæ ſoluta fuiſſet integritas carnis. Si enim per integritatem carnis intelligatur integritas membri corporalis cum talis non ſoluatur ſine diuiſione aliquarum partium illius membri, quæ eſt in ſentientibus non eſt ſine dolore, ſequeretur quòd paſsio animalis fuiſſet in ſtatu innocentię cuius oppoſitum oſtenſum fuit prius. 8. Ideo eſt ſecundus modus quem iſti iidem ponunt in alio loco videlicet quòd mulieres in ſtatu innocentiæ concepiſſent & peperiſſent ſine amiſsione virginitatis. Quod probant ſic. illud quod ad dignitatem naturæ pertinet non defuiſſet in ſtatu innocentiæ, ſed virginitas maxime pertinet ad dignitatem naturę humanę. Eſt enim angelica portio cui promittitur fructus centeſimus, ergo in ſtatu innocentiæ nunquam amitteretur. Qualiter autem hoc eſſet poſsibile dicunt ſicut prius quòd ad perfectionem virginitatis concurrunt integritas mentis & carnis. Et de integritate mentis dicunt vt prius. Sed de integritate carnis dicunt quòd non fuiſſet ſoluta in ſtatu innocentię per concubitum, ſed fuiſſet ibi ſola membrorum dilatatio ſine aliqua corruptione ſiue diuiſione. vnde Auguſt. 14. de ciuitate dei dicit quòd ita potuit in vtero coniugis ſalua integritate feminei genitalis virile ſemen immitti ſicut nunc poteſt eadem integritate ſalua ex vtero virginis fluxus cruoris męſtrui emitti, vt enim ad pariendum nõ doloris gemitus ſed maturitatis impulſus feminea viſcera relaxaret, ſic ad cõcipiendum non libidinis appetitus, ſed voluntarius vſus naturam vtrinque coniungeret. 9. Iſtud autem non valet. quod enim primo dicitur quòd virginitas pertinet ad dignitatem naturę, abſolute forte non eſt verum, quia nulla priuatio boni conuenientis naturæ, eſt bõa ſecundum ſe) alioquin naturalis inclinatio eſſet ad malum, cum illud ſit malũ cuius priuatio eſt bona) cõtingit tamen eam eſſe bonam propter aliud inquantum promouet ad maius bonum quàm ſit illud quod priuat, virginitas autem eſt priuatio actus generationis qui eſt conueniens naturæ, & intentus ab ea ad conſeruationem ſpeciei, ergo non eſt licita ſecundum ſe, neque bona, ſed ſolum inquantum promouet ad maius bonũ, & hoc modo in ſtatu naturę corruptæ licita eſt virginitas qua quis abſtinet à delectationibus venereis vt liberius vacet diuinæ contemplationi à qua impeditur homo iunctus matrimonio. vnde apoſtolus. 1. ad Chori. 7. Mulier innupta, & virgo cogitat quæ domini ſunt vt ſit ſancta corpore & ſpiritu, quæ autẽ nupta eſt cogitat quæ ſunt mundi, quomodo placeat viro, ſed in ſtatu innocentię nullam retardationẽ habuiſſet homo à contemplatione diuinorum ex matrimonio, & ideo tunc non fuiſſet licita virginitas, iterũ dato ꝙ fuiſſet licita, non tamen fuiſſet poſsibile virginẽ concipere, aut parere ſecũdũ curſum naturę, quia virginitas eſt inexperientia delectationũ venerearũ. Sed conceptus ſecundum viam naturæ non eſt niſi cum experientia earũ ergo contradictionẽ implicat virginem concipere modo naturę. 10. Male etiam accipiunt illud quod eſt materiale in virginitate, non enim hoc eſt integritas corporalis membri, immo omnino per accidens ſe habet ad virtutem. Materia enim virtutum moraliũ eſt aliqua paſsio ąnimæ & non illud quod pure pertinet ad naturam corporis, propter quod ſi abſque venerea delectatione in muliere violetur ſignaculum corporalis mẽbri aliquo caſu non magis præiudicat virginitati quã ſi ledatur manus aut pes. vnde Aug. 1. de ciui. dei dicit quòd mẽbra illa poſſunt diuerſis caſibus vulnerata vim perpeti & medici quandoque ſaluti opitulantes hæc ibi faciunt quæ horret aſpectus, obſtetrix enim cuiuſdam virginis manu velut virginitatem explorans dum inſpiceret perdidit & ſubdit, non opinor quemquam tam ſtulte ſapere vt huic periiſſe aliquid exiſtimet etiam de ipſius corporis ſanctitate quãuis membri illius integritate iam perdita. Igitur materia virginitatis non conſiſtit in integritate membri corporalis niſi per accidens præcipue cum contingat virum ſine muliere virginitatem amittere, in quo caſu non eſt neceſſe aliquam violationem membri corporalis fieri. propria igitur materia virginitatis eſt inexperientia delectationis quæ conſiſt in ſeminis reſolutione: quæ ſi fiat ex mentis propoſito & maximè per concubitum, ſoluit virginitatem. Paret igitur quòd in actu matrimoniali in quolibet ſtatu ſoluitur ſimpliciter virginitas.

11. AD argumentum in oppoſitum dicendum quòd dato ꝙ in ſtatu innocentiæ non fuiſſet fracta integritas membri corporalis in muliere, ſed ſola dilatatio, tamen ſoluta fuiſſet virginitas propter experientiam delectationis ex commixtione ſexuum & ſeminum. 12. Ad ſecundum dicendum quòd amiſsio virginitatis non fuiſſet per doloroſam diuiſionem continui, ſed per commixtionem ſexuum & ſeminum concomitante dilatatione membrorum.

Thom. In ſumma. 1. parte.

Quæſtio Tertia.

Vtrum in ſtatu innocentiæ fuiſſent geniti pueri in vtroque ſexu.

Tho. 1. q. 99. ar. 2.

TErtio quæritur, vtrum in ſtatu innocentiæ genuiſſent pueros in vtroque ſexu. Et videtur quòd non, ſed ſolum in ſexu maſculino, quia de poſsibilibus natura ſemper facit quod melius eſt, niſi ſit impedita, ſed ſexus maſculinus potior eſt fœminino (ſicut agens præſtantius eſt paſſo.) Ergo in ſtatu innocẽtiæ quo natura nullo modo fuiſſet impedita pueri in ſolo maſculino ſexu fuiſſent geniti.

2. Item mulier eſt mas occaſionatus (vt dicitur. 16. de animalibus) omne autem occaſionatum cùm non ſit per ſe intentum eſt ex aliquo defectu proueniens. Sed in illo ſtatu nullus fuiſſet naturæ defectus, igitur &c.

3. IN contrarium eſt, quia ſicut natura optimè fuit inſtituta, ſic optimè proceſsiſſet, ſed inſtituta fuit à deo in vtroque ſexu, & pari numero, quia in vtroque vnus, ergo eodem modo proceſsiſſet (ſcilicet in vtroque ſexu & in pari numero.)

4. RESPONSIO. Dicenda ſunt duo. Primum eſt quòd in vtroque ſexu fuiſſet procreatio puerorum. Secundum eſt quòd in equali numero ſexuum. Primum patet, quia multiplicatio generis humani non fuiſſet ſolum per primos parentes, ſed etiam per pueros ab eis genitos. Alioquin pueri ab eis geniti fuiſſent minus perfecti quàm moderni. Sed multiplicatio quæ fit per propagationem requirit diſtinctionem ſexuum vt dictũ eſt ſuprà: igitur, &c. Secundum patet, quia in illo ſtatu omnia fuiſſent optimè ordinata, & ſecundum rationem: ſed recta ratio dictat quòd vna ſit ſolũ vnius & è conuerſo, ergo ſic fuiſſet in ſtatu innocentiæ: ſed tunc omnes vacaſſent generationi, quia virginitati prælata fuiſſet fœcunditas: ergo tot fuiſſent viri quot mulieres, neque plures, neque pauciores. 5. Sed propter argumenta ſciendũ eſt, ꝙ ſicut vult philoſophus. 18. de animalib⁹, generatio mulieris cõtingit ex hoc, quòd ſemen viri nõ poteſt digerere materiã mulieris vltima digeſtione, vt in ſexũ perfectũ eam adducat. Huius autem impotentię triplex poteſt eſſe cauſa. Vna, quia calor eſt diminutus in ſemine propter indigeſtionem, vt ante tertium ſeptennium, in quo viri vt plurimum fœminas generãt, & hæc cauſa vt puto nõ fuiſſet tunc, quia non anticipaſſent tempus in quo fuiſſet perfecta generatio. 6. Alia cauſa eſt ex virtute imaginatiua, quæ eſt immutatiua corporis, vnde ad imaginationem alicuius terribilis totum corpus tremit & concutitur. Et ob hoc filij naſcuntur ſimiles quandoque illis quos parentes imaginantur in actu conceptionis. Exemplum Gen. 30. de vario colore virgarum Iacob, vnde refert Hiero. quòd ſcriptum repperit in libris Hippocratis, quòd quædam mulier pro ſuſpicione adulterij diſtrictè erat punienda, cùm pulcherrimum filium genuiſſet vtrique parenti genęrique diſsimilem, niſi memoratus medicus ſoluiſſet quæſtionem, monens quærere ne forte aliqua talis pictura eſſet in cubiculo, qua inuẽta, mulier à ſuſpicione liberata eſt. & Quintiſanus ad liberationẽ matronæ quæ pepererat Aethiopem, hanc dicit eſſe conceptionum naturam, vt refert Hiero. de Hebraicis queſtionibus. Et hæc cauſa potuit eſſe potiſsimè in ſtatu innocentiæ, vt filij naſcerentur in hoc ſexu vel in illo ſecundum voluntatem parentum propter maximam obedientiam corporis ad animam in ſtatu illo. 7. Tertia cauſa eſt ex aliquo principio extrinſeco, quia parua immutatio venti, vel tẽporis facit ad variationẽ ſexus. vnde dicitur expertum eſſe apud paſtores quòd quando flat ventus ſeptentrionalis concipiuntur mares. Et quando flat ventus meridionalis, cõcipiuntur fœminæ, quia ventus ille humidus eſt. Et hæc cauſa potuit etiã eſſe in ſtatu innocentiæ. Potuerunt enim ſagacius obſeruare quàm nos.

8. Ad primum argumentum dicendum quòd natura agit propter finem, & niſi impediatur facit quòd melius eſt non abſolutè, ſed vt expedit fini. Nunc eſt ita quòd licet ſexus maſculinus ſit abſolutè melior ſexu muliebri, ad conſeruationem tamen ſpeciei ad quã finaliter ordinatur generatio, melius eſt, immo neceſſarium eſt eſſe vtrunque ſexum. 9. Ad ſecundum dicendum quòd generatio fœminæ occaſionata eſt quando euenit ex defectu

ex defectu caloris naturalis in ſemine, & ſolum reſpectu naturæ particularis non vniuerſalis, & hoc non fuiſſet in ſtatu innocentiæ: quando autem euenit reliquis duobus modis ſuprà notatis, non eſt occaſionata, ſed intenta.

Quæſtio quarta.

Vtrum in ſtatu innocentiæ pueri fuiſſent nati perfecti ſecundum corpus.

Thom.1.q.99.ar.1.

QVarto quæritur, vtrũ pueri fuiſſent nati perfecti ſecũdum corpus. Videtur quòd ſic, quia Auguſti. dicit de baptiſmo paruulorum lib.1. quòd infirmitas corporis atteſtatur infirmitati mentis, ſed tunc non fuiſſet aliqua infirmitas mentis, ergo nec corporis.

2. Item principiũ & finis correſpondent, ſed tunc non fuiſſet aliquis corporalis defectus pertinens ad finem vitæ, puta ſenectus vel aliquid tale, ergo nec aliquis defectus pertinens ad pueritiam: fuiſſent igitur mox nati perfecti ſecundum corpus.

3. IN contrarium eſt, quia quædam perfectio corporalis eſt perfecta quantitas, ſed illam nõ habuiſſent pueri in ſua natiuitate, quia vterus matris non ſuffeciſſet, ergo neque aliàs.

4. RESPONSIO. Perfectio corporalis eſt duplex: vna ſecundum quantitatẽ, ſecũdum quã dicimus adultũ perfectũ eſſe, ſed non paruulum. Alia eſt ſecundum qualitatẽ, ſecundum quã dicimus illum eſſe perfectum, cuius membra poſſunt ſufficienter in operationes ſibi deputatas, & ſecundum vtramque harum perfectionum poteſt aliquid dici perfectum, vel ſimpliciter quantũ cõgruit ſpeciei, vel ſuppoſito in tali ſpecie: vel quo ad tempus quantum congruit non ſimpliciter, ſed pro tali tempore. Hoc ſuppoſito, dicendum quòd pueri nati non fuiſſent ſimpliciter perfecti ſecundum corpus quantũ congruebat ſpeciei, vel ſuppoſito, fuiſſent tamen perfecti quantum congruebat pro illo tempore. Primum patet dupliciter. Primo, quia vbi eſt eadem natura, idémq; modus acquirendi naturam, ibi eſt idem modus naturalis perueniendi ad perfectionẽ naturæ: ſed in ſtatu innocentiæ & in hoc noſtro fuiſſet, & fuit eadem natura & idem modus acquirendi eam (quia per generationem, quę eſt per commixtionem ſeminum & ſexuum, vt viſum fuit ſuprà) ergo fuiſſet idem modus perueniendi ad perfectionem naturæ, modo autẽ pueri nõ ſtatim atq; nati ſunt habent perfectionẽ corporis, ſed eã proceſſu tẽporis acquirunt: ergo, &c. Secundò quia iudicandum eſt de conditione natorum ſecundum conditionem ſtatus, ſed in illo ſtatu licet non habuiſſent terminũ vitæ, habuiſſent tamen vitæ initium: ergo ſimiliter licet nõ habuiſſent defectus inducẽtes vitæ terminum, vt ſunt ſenectus & ægritudines, habuiſſent tamen defectus concomitantes vitæ initium, vt ſunt imperfecta quantitas, & ineptitudo membrorum ad perfectas operationes. 6. Secundum principale patet, quia defectus perfectionis congruẽtis pro tempore, iam habet rationem mali, vel prouenit ex errore naturæ: ſed in ſtatu innocentiæ nihil fuiſſet habens rationem mali, neque fuiſſet aliquis error naturæ: ergo, &c.

q.1.huius dict.

7. AD primum argumentũ dicẽdum eſt quòd infirmitas corporis in pueris duo complectitur defectum vſus membrorum, & hoc congruit infirmitati mentis, quæ eſt carentia ſcientiæ, & virtutis perfectæ, quæ infirmitas in primo ſtatu fuiſſet in pueris: complectitur etiam quandam pœnam in fletu & eſurie, & hæc ſecuta eſt ex culpa: nec fuiſſet in ſtatu innocẽtiæ, & de hac loquitur Aug. vt per ea patet quæ præmittuntur, quòd pueri iacentibus iuxta ſe mammis, magis poſſunt eſurientes flere quàm ſugere.

8. Ad ſecundum patet ſolutio ex dictis. In ſtatu enim innocentiæ fuiſſet homo generatus, ſed non corruptus. Et ideo potuit habere defectus pueriles qui ſequuntur generationem, ſed nõ ſeniles qui ordinantur ad corruptionem.

Quæſtio Quinta.

Vtrum filij in ſtatu innocentiæ fuiſſent nati in iuſtitia originali.

Tho.1.q.100.ar.1.

QVinto quẽritur vtrum fuiſſent nati in iuſtitia originali. Videtur quòd non: quia iuſtitia originalis videtur fuiſſe per gratiam: quia non potuit amitti niſi per culpam: ſed gratia non eſt per transfuſionem à parente in prolem, ſed eſt à deo per infuſionem, ergo, &c. 2. Item Hugo de ſancto Victore dicit quòd homo ante peccatum genuiſſet quidem filios ſine peccato, ſed non paternæ iuſtitiæ hæredes, & ſic idem quod prius.

3. IN contrarium eſt, quia ſecundum Anſelmum, qualis ipſe fuit, tales filios genuiſſet: ſed Adam iuſtitiam originalem ſimul & gratutiam habuit, ergo vtramque pueri geniti habuiſſent.

4. RESPONSIO. Originalis iuſtitia accipitur dupliciter. Vno modo largè, prout comprehendit rectitudinẽ volũtatis ad deũ, & debitã ſubiectionẽ corporis, & viriũ ſenſitiuarũ ad animam, ſiue ad rationem. Alio modo accipitur magis ſtrictè: videlicet pro ſola ſubiectione corporis ad animã, & debito ordine virium ſenſitiuarum ad rationem: rectitudo enim voluntatis ad deũ (in qua cõſiſtit meritũ hominis, quod eſt cum gratia) magis pertinet ad iuſtitiam gratuitam, quàm ad originalem. Et fuit in primo homine quaſi radix originalis iuſtitiæ, ex eo enim quod ei inerat rectitudo voluntatis ad deum, inerat etiam ipſi debita ſubiectio corporis ad animam, & virium ſenſitiuarum ad rationem: vnde amiſſa prima rectitudine, amiſſa fuit & ſecũda tanquam ex ea dependens. 5. Hoc ſuppoſito videnda ſunt tria. Primum eſt, an in ſtatu innocentiæ pueri fuiſſent nati in iuſtitia originali trãſfuſa. Secundum eſt, an fuiſſent nati cum iuſtitia gratuita. Tertium eſt, vtrum fuiſſent confirmati in vtraque, an non.

6. QVANTVM ad primum dicunt quidam q̃ pueri fuiſſent nati in iuſtitia originali trãſfuſa, quod probãt ſic: omnis proprietas corporalis cõſequens totã ſpeciem transfunditur à parẽte in prolem, ſed iuſtitia originalis erat huiuſmodi, ergo: &c. Maior patet, quia proprietas conſequens ſpeciem ſi non ſit corporalis, non oportet quòd transfundatur: ſed quandoque infunditur vel communicatur, ſicut patet de intellectu qui eſt potentia animæ, conſequens tamen totam ſpeciem humanã, ipſum enim nõ transfundunt, nec generant parentes. Item ſi ſit corporalis, ſed non cõſequens totam ſpeciem non neceſſariò transfunditur. Non enim ſemper leproſus generat leproſum, ſed accidit: ſed proprietas corporalis conſequens totã ſpeciem transfunditur. Minor patet, quia iuſtitia originalis fuit ſubiectio corporis reſpectu animæ, & obedientia virium inferiorum ad rationem, & ita fuit proprietas corporalis, fuit etiam cõmunis toti ſpeciei: quia fuit collata Adæ pro ſe & toti poſteritati, cuius ſignum eſt quia eius oppoſitum ſcilicet peccatum originale redundat in omnes, ideo, &c. 7. Sed illud non valet: quia proprietas corporalis etiam totam ſpeciem concomitans non transfunditur ſi ſit merè donũ dei, & non proprietas naturalis, quia donum dei non eſt ex transfuſione naturæ: ſed iuſtitia originalis quanuis eſſet conditio corporalis, erat tamẽ merè donum dei, & non proprietas naturalis: alioquin manſiſſet poſt peccatum, ſicut natura manſit cum ſuis naturalibus proprietatibus, ergo iuſtitia originalis non fuiſſet transfuſa à parente in prolem, ſed fuiſſet proli à deo infuſa, ſicut parentibus fuit à deo gratis collata.

8. QVANTVM ad ſecundum dicendum q̃ pueri fuiſſent nati cum iuſtitia gratuita, non quidem transfuſa per originem, ſed à deo gratis infuſa. Quòd enim non fuiſſet transfuſa per originẽ, patet: quia non poteſt eſſe conditio naturalis vt cum natura trãſfundatur, ſed ſemper donum dei eſt (vt ipſum nomẽ ſonat) fuiſſet tamen omnibus infuſa, quia effectus non ponitur: niſi poſita ſua cauſa conſeruatiua, ſed iuſtitia gratuita fuit cauſa conſeruatiua iuſtitiæ originalis: ex rectitudine enim voluntatis ad deum in qua cõſiſtebat iuſtitia gratuita, emanabat rectitudo virium ſenſitiuarum inferiorum ad rationem, in qua conſiſtebat originalis iuſtitia, ergo, &c.

9. TERTIVM patet, quia effectus nõ eſt potior ſua cauſa: ſed filij cõparantur ad parẽtes, vt effectus ad cauſam: ergo cũ parentes quãdiu genuiſſent filios, nõ fuiſſent confirmati quin potuiſſent peccare, & vtramque iuſtitiam amittere, fortiori ratione nec filij. Quòd autem parentes quandiu genuiſſent, non fuiſſent confirmati, patet: quia ſtatus confirmationis eſt in viſione dei per eſſentiam, & eorum quæ ad videntem pertinent, ad quem ſtatũ ſequitur immortalitas corporis, qua non poteſt mori, quæ non fuiſſent in ſtatu innocentiæ pro tempore quo genuiſſent, ſed fuiſſent pro tempore quo tranſlati fuiſſent ad gloriam, vbi non nubent neque nubentur, ſed erunt ſicut angeli dei in cœlis.

10. AD primum argumentum dicẽdum eſt quòd iuſtitia originalis fuit per gratiam cauſaliter, quia gratis data fuit primo homini pro ſe & ſua poſteritate, & cõſeruare eam potuit ſibi & aliis, conſeruando rectitudinẽ iuſtitiæ gratuitæ: non fuit tamen eſſentialiter ipſa gratia gratum faciens: quia illam recuperauit homo per pœnitentiam, non autem originalem iuſtitiam: vtraque tamẽ

fuit donum

fuit donum dei infuſum à deo,non transfuſum per hominem.

11. Per idem patet ſolutio, ad ſecundum,quia licet paruuli habuiſſent iuſtitiam originalem ſicut & parentes,non tamen habuiſſent eam per transfuſionem,ſed per infuſionem: & ſic nō fuiſſent paternæ iuſtitiæ hæredes.

12. ARGVMENTVM in oppoſitum ſolum concludit q̃ paruuli nati fuiſſent cum iuſtitia originali,quod conceſſum eſt.

Sententia huius diſtinctionis xxi. in generali & ſpeciali.

VIdens igitur diabolus. Superius determinauit magiſter conditionem naturæ creaturæ rationalis. Hic vero determinat de caſu eius per peccatum.Et diuiditur in tres. Primo determinat de peccato primorũ parentum . Secundo determinat de peccato quod ab eis contrahimus . Tertio ibi de quolibet actuali peccato. Secunda in principio.30. diſt.ibi in ſuperioribus inſinuatum eſt.Tertia in principio.33.diſtin.ibi poſt prædicta de peccato.Prima in tres. Primo determinat lapſum hominis primi quantum ad deceptionem extrinſecã. Secundo quãtum ad intrinſecam.Tertio per comparationem ad deum permittentem. Secunda in principio.22. diſtin.ibi hoc diligenter videtur. Tertia in principio .23. ibi præterea quæri ſolet . Prima eſt præſentis lectionis & diuiditur in tres . Primo determinat modũ tentationis primi parentis . Secundo in generali oſtendit modũ cuiuſlibet tentationis.Tertio ex modo tentandi concludit perpetrationem peccati.Secunda ibi porro ſciendum eſt.Tertia ibi.homo igitur ex ſola tentatione. Prima in tres.Primo oſtendit tentationis modum.Secundo tentationis inſtrnmentum.Tertio tentationis progreſſum. Secunda ibi. ſed quia illi per violentiam. Tertia ibi.tentatio autem hoc modo . Tertia pars in qua perpetrationem peccati concludit diuiditur in tres . Primo oſtendit peccati remiſsionem . Secundo eam explicat. Tertio remouet quædam dubia . Secunda ibi.præterea angelica natura.Tertia ibi. illud quoque notandum . Hæc eſt ſententia litterę in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit , & primo proponit quòd diabolus inuidẽs homini per hoc quòd videbat eum per obediẽtiæ humilitatem ad cæleſtem gloriam (à qua electus eſt , & per ſuperbiam corruit) poſſe conſcendere , & quòd nihilominus peccare poterat tentauit eum, & quodãmodo vires ſuas experiens in debiliori parte ſexus(ſcilicet in muliere)tentationẽ aggreſſus eſt.Et poſtea dicit quòd diabolus volens dolo ſupplantare quod virtute & violentia nequibat apparuit mulieri non in ſua ſpecie (necognoſceretur aperte)neque in qualibet alia ſpecie,ne nimis eius fraus occulta caueri non poſſet ,ſed permiſſus eſt apparere in tali ſpecie qua ſcilicet poſſet de facili malicia eius deprehendi, ſcilicet in ſpecie ſerpentis,congruebat autẽ ſpecies tentationi propter aſtutiam per quem ſerpentem tanquam inſtrumentum diabolus loquutus eſt,venit ſerpens neque verba intelligebat, ſed à diabolo mouebatur(ſicut aſina balaam à bono angelo) quem loquentem mulier videns credidit loquendi officium ipſum à deo recepiſſe.Poſtea dicit quòd tentatio hoc modo facta eſt,quia ſcilicet tentator verba ſub interrogatione proponit , vt ſcilicet reſponſione diſceret qualiter ſibi procedẽdum foret , vnde cum ſtatim mulier dubitando dicit ne forte &c. Reſpondit ipſe mendaciter excludendo nequaquam moriemini,& ad maiorem mulieris deceptionem premium promiſit promittendo ea quæ naturaliter appeteret(ſcilicet vitam,& perfectionem ſcientię) ſcientes bonũ & malum,in qua tentatione triplici genere peccati tentauit ſcilicet de gula quo ad cibum, de vana gloria quo ad promiſsionem diuinitatis,de auaricia,quo ad promiſsionem ſcientiæ.Poſtea dicit duas tentationis ſpecies eſſe,vnam exteriorem,aliam interiorem.Exterior vero eſt quando extrinſecus & viſibiliter nobis malum ſuggeritur . Interior vero quæ inuiſibiliter perficitur ab aduerſario.Et hæc eſt duplex ab hoſte & ſine peccato , alia à carne quæ non fit ſine peccato, quam carnis tentationem dicit eſſe difficiliorem . Poſtea ex hoc dicit quòd homo corruit graui ter quia exterius tantum tentatus ſuccubuit tentãti,quia tamen tentatione cecidit ideo reparatorem habuit , non ſic autem demon , quia neque per alium cecidit , neque in eo tota natura corrupta fuit. Vltimo quia poſſet dubitari quando mulier diuinum præceptum receperat , dicit quòd per virum peruenerat ad mulierem . Et ſi quæratur vlterius quomodo loquebatur mulier quæ non didicerat dicit quòd à deo loquendi officium acceperat . Et in hoc terminatur &c.

Quæſtio prima.

Vtrum tentatio ſit peccatum.

Thom.1.q.114..ar.3.& 1.2..q.80.ar.4.

CIrca diſtinctionem 21.Primõ quæritur,vtrum tentatio ſit peccatum. Et videtur q̃ non:quia nullus peccat in eo quod vitare non poteſt : ſed nullus poteſt vitare quin quandoque tentetur,igitur,&c.

2. Item ſecundum Grego . tentatio cui non conſentitur nõ eſt vitium,ſed materia exercendæ virtutis: ſed non eſt neceſſe tentationi conſentire,ergo,&c.

3. IN contrarium eſt quod dicit Augu.3.de ci.Dei,quòd non nullum vitium eſt cùm caro concupiſcit aduerſus ſpiritum: ſed in hoc conſiſtit tentatio carnis,ergo ipſa ſemper eſt peccatũ,& idem iudicium videtur eſſe de omnibus aliis.

4. RESPONSIO. Videnda ſunt tria. Primum eſt quid ſit tentatio,& quæ ſunt de ratione tentationis.Secundum erit cui conueniat tentare,Et ex his apparebit tertium,ſcilicet quæ tentatio ſit peccatum,& quæ non.

5. CIRCA primum eſt intelligendũ quòd tentatio,ſicut nunc loquimur,& contra quam oramus dicentes,& ne nos inducas in tentationem , non eſt aliud quàm motus vel actus natus inclinare hominem ad aliquod illicitum.Quod patet:quia ſicut ſe habet tentatio in ſpeculabilibus ad verum & falſum,ſic in operabilibus ad bonum & malum,licitum & illicitum:ſed in ſpeculabilibus non eſt tentatio niſi cum per apparentem rationem concluditur falſum natum inclinare intellectum ad errandum : ſyllogiſmus enim tentatiuus eſt apparens,& nõ exiſtens:& fit ad ſumendum experimentum de ſcientia , ergo in operabilibus non eſt tẽtatio niſi per actum vel motum natum inclinare voluntatem ad aliquid illicitum, & fit ad ſumendum experimentum de bonitate vel malitia.Vtrobique autem tria ſunt de ratione tentationis ſcilicet actus defectuoſus, experientia dubij , & quòd vtrumque ſit de intentione tentantis, vt patet cum vnus homo tentat alium.

6. EX hoc apparet ſecundum,ſcilicet cuius ſit tentare, clarum enim eſt quòd proprie deo nõ competit, tum quia actus eius non poteſt eſſe defectuoſus, tum quia nihil eſt ſibi dubiũ de quo per tentationem ſumat experimentũ.Et ideo dicitur Iaco.1.quòd deus intentator eſt malorum , ipſe enim neminem tentat. Quod autem dicitur Gene.22.Tentauit deus Abraham, per quãdam ſimilitudinem accipiendum eſt,eo quòd præceptum factum Abrahæ de filij ſui immolatione, manifeſtauit eius obedientiam non deo cui prægnita erat,ſed nobis quibus aliter fuiſſet ignota, & ita ſecundum quid.fuit ibi ſecunda conditio tentationis, non autem ſimpliciter . Similiter tertia . intendebat enim deus manifeſtare nobis eius obedientiam quæ Abrahæ fuit ad meritum, nobis autem ad exemplum. 7. Similiter nec mundo competit tentare proprie,quia mundus ſeu res mundi ſe habẽt ſolum obiectiuè in tentatione:tentare autem eſt proprie proponentis obiectum,actum vel motum illicitum,& intendentis finem quod mũdo non conuenit. 8. Item nec caro proprie tentat, neque homo ſeipſum non refrenando motum carnis:quia non intendit de ſeipſo ſumere experimẽtum alicuius dubij, quod tamen eſt de ratione tentationis. Eſt tamen in tentatione carnis motus natus inclinare volũtatem in aliquid illicitum. Solus ergo demon proprie dicitur tẽtare hominem, vel vnus homo alium dum proponit alij viſibiliter dicto vel facto(vt homo homini)vel inuiſibiliter (vt in imaginatione hominis demon) id quod natum eſt inclinare voluntatem in aliquid malum.Et ſic ad ſumendum experimentum de bonitate vel malitia eius cui proponitur:veruntamẽ quia in aliis inuenitur aliquid de ratione tentationis , ideo (licet largè)mundus & caro dicitur tentare.

9. HOC ſuppoſito dicendum quòd tentatio carnis ſemper eſt peccatum,tentatio autem hoſtis vel mundi non, niſi accedente conſenſu vel delectatione.Primùm patet,quia omnis motus illicitus qui eſt in poteſtate hominis ſemper eſt peccatum,ſed tentatio carnis eſt huiuſmodi, ergo. &c. Probatio minoris. motus enim carnis natus eſt inclinare ad proſecutionem venereorũ . Hic autem motus poteſt quandoque eſſe à cauſa purè naturali,vt cùm inſurgit ex ſola calefactione corporis in ſomno, & tunc non eſt peccatum,nec dicitur tentatio carnis:quandoque à cauſa extrinſeca,puta dæmone adhibẽte aliqua calefactiua carnis, & idem eſt iudicium:quandoque autem ab imaginatione & appetitu ſenſualitatis,& tunc dicitur tentatio carnis, & eſt peccatũ,quia talis motus prohiberi potuit per rationem, cui appetitus ſenſitiuus natus eſt ſubijci.Secundum patet,quia ſecundum Aug.1.de li.ar. malum quod patimur eſt pœna , non culpa , ſed in tentatione hoſtis vel mundi

mundi(niſi ex parte hominis accedat delectatio vel conſenſus)ſolum eſt malum quod patimur,cùm autem delectamur,iam conſentimus,iam cooperamur,ergo,&c.

10. AD primum argumentum dicendum quòd ſinguli motus carnis vitari poſſunt,in quantum præueniri poſſunt à ratione, ne inſurgãt ex appetitu ſenſitiuo,& ideo peccata ſunt. Tentatio autem dæmonis vel mundi vitari non poteſt,& ideo non eſt peccatum,ſed delectatio vel conſenſus in eis eſt peccatum,quia vitari potuit. 11. Per idem patet ſolutio ad ſecundum.Semper enim in tentatione carnis eſt aliquis conſenſus, quia non prohibetur quod prohiberi potuit.Non autem in aliis tentationibus,& ideo ipſa eſt peccatum,non autem aliæ.

Quæſtio Secunda.

Vtrum tentatio ſit appetenda.

SEcundò quæritur, vtrum tentatio ſit appetenda. Et videtur quòd ſic:quia illud eſt appetendum de quo cùm euenerit eſt gaudendum : ſed tẽtatio eſt huiuſmodi.vnde in Cano.Iac.1.ca.dicitur. Omne gaudiũ exiſtimate fratres mei,cum in varias tentationes incideritis. 2. Item Paulus petiuit indiſcretè ſtimulũ carnis amoueri ſibi,vt dicit glo.2.Corin.12. Ex quo videtur quòd tentatio non ſit fugienda,ſed appetenda.

3. IN contrarium eſt, quia dominus docet nos orare ne intremus in tentationem. Matth .6. quod non eſſet ſi tẽtatio eſſet appetenda,ergo, &c.

4. RESPONSIO. Cùm bonum ſit quòd omnia appetunt.ſicut aliquid habet rationem boni,ſic habet rationem appetibilis. Eſt autem aliquid bonum ſecundum ſe, aliquid autem ratione adiuncti, ſiue ſequelæ, ſicut amara medicina inquantum eſt inductiua ſanitatis. Dicendum quòd nullus rectè eligens appetit tentari tentatione carnis, neque ſecundum ſe, nec ratione adiuncti,puta victoriæ. non ſecundum ſe, quia quod ſecundum ſe habet rationem mali, ſecundum ſe habet rationem fugibilis, & non appetibilis: ſed tentatio carnis eſt huiuſmodi,(vt probatum eſt in quæſtione præcedente)ergo, &c. Item nec ratione adiuncti,puta victoriæ,quia ſecundum Apoſtolum,ad Rom.3.Non ſunt facienda mala vt veniant bona,licet mala pœnæ ſint patiẽda.Sed tentatio carnis eſt malum culpæ quod facimus non malum pœnę quod patimur,ergo, &c. Item tentationi carnis nunquam eſt adiuncta plena victoria,imò quicunque tentatur quo ad aliquid vincitur. Alioquin non peccaret. 5. De tentatione autem dæmonis & mundi,dicendum quòd non eſt appetẽda propter ſe, quia in ipſa ſecundum ſe non conſiſtit hominis bonum , quia non eſt actio hominis tentati,ſed paſsio.Nec eſt appetenda ex ſpe victoriæ,quia illud non eſt propter alterum appetendum,quod non eſt eius inductiuum,vel ad illud aliqualiter promotiuum, ſed tentatio nõ eſt inductiua victoriæ, nec ad victoriã promotiua, immo magis impeditiua , tum quia promptiores ſumus ad malum quàm ad bonum,tum quia ipſa tentatio ſecundum ſe eſt propoſitio alicuius mali ſub ſpecie boni,& ideo nata eſt magis inclinare ad cõſenſum malum,quàm ad oppoſitum:veruntamen tentare, & vincere copulatiue accepta,appetenda eſſent,ſi copulatiua eſſet certa.Non eſt autem ſic,& ideo tentatio ſecuriùs fugitur,quàm quęratur.Cùm ſcriptum ſit Eccleſiaſtici.3.Qui amat periculum,peribit in illo.

6. AD primum argumentum dicendum quòd beatus Iac.non dicit eſſe gaudendum de tentationibus,ſed ad eas vincendũ hortatur per conſiderationem gaudij,ad quod peruenitur,ſuperando per patientiam,tentationem, & tribulationẽ, de quibus loquitur.

7. Ad ſecundum dicendum eſt quòd ſtimulus carnis quẽ Paulus habuit,non fuit tentatio carnis,quia ſine culpa eſſe nõ poteſt, ſed fuit afflictio corporalis, vel ſuggeſtio carnalis ab hoſte, tamen neque indiſcretè petiit habita conſideratione ſtimuli ſecundum ſe,ſed conſiderato euentu victoriæ , de quo tamen non erat certus,dicitur neſciuiſſe quid peteret, vnde certificatus de victoria à domino dicente ſibi,ſufficit tibi gratia mea , patienter ſuſtinuit.

Quæſtio Tertia.

Vtrum peccatum primorum parentum fuerit grauiſsimum.

22.
Tho.2.q.163.ar.3.

TErtiò quæritur, vtrum peccatum primorum parẽtum fuerit grauiſsimum. Et videtur q̃ ſic: quia ſecũdum Aug. in Ench. Non eſt malum niſi quia nocet,neq; nocet,niſi quia adimit: ſed peccatũ primorum parentum plus de bono ademit totã naturam corrumpẽs, quàm quodcunque aliud peccatorum ſequẽtium, ergo, &c.

2. Item maiori culpæ debetur maior pœna,ſed peccatum primorũ parentum maxima pœna punitum eſt.

3. IN contrarium eſt ,quia maius eſt trãſgredi præceptum legis naturalis & diuinæ, quàm præceptum ſolius diſciplinæ, ſed multi tranſgrediuntur præcepta legis naturalis & diuinæ(vt blaſphemantes)Primi autem parentes tranſgreſsi ſunt ſolùm præceptum diſciplinæ,quare,&c.

4. RESPONSIO. Peccatum poteſt comparari peccato dupliciter. Vno modo comparando ſpecies diuerſorum peccatorum ſecundum grauitatem,vt comparatur furtum homicidio:alio modo comparãdo diuerſa peccata eiuſdẽ ſpeciei, vt comparando furtum furto, vel homicidium homicidio.& in prima cõparatione videndum eſt de grauitate peccatorum ſecũdum ea ex quibus peccata ſortiuntur ſpeciem , ſed in ſecunda videndum eſt de grauitate peccatorũ ſecundũ circũſtantias alleuiantes vel aggrauantes. Dicendum ergo quòd peccatum primorum parentum comparatũ ad peccata alterius ſpeciei,non fuit grauiſsimum, ſed comparando tamen ad peccata eiuſdem ſpeciei fuit quo ad aliquid grauiſsimum. Primum patet,quia peccatum tanto eſt grauius ſecundum ſpeciem peccati, quanto actus cadit ſuper materiam magis indebitam,ſicut homicidium eſt grauius furto ſecundum ſpeciem peccati, quia & plus eſt diligenda perſona proximi, & minus lædenda,quàm res extrinſeca . Sed peccata multorum cadunt ſuper materiam magis indebitam, quàm peccatum primorum parentũ, vt peccatum idololatriæ vel blaſphemiæ,ergo,&c.

5. Secundum apparet,quia ſecundum Augu. de ci.Dei. Vbi eſt maior in non peccando facilitas , ibi eſt maior in peccando iniquitas .Sed in primis parentibus fuit maxima in non peccando facilitas,tum quia in eis vigebat magis ratio,tum quia nihil erat intrinſecũ quod impelleret ad praue cõcupiſcendum ſicut in nobis, ergo quo ad hoc peccatum fuit grauiſsimum . Dico autem quo ad hoc, quia nihil prohibet in peccato diſciplinæ alias circunſtãtias eſſe ſecundum quas multò grauiora peccata eiuſdem ſpeciei (ſcilicet ſuperbiæ vel inobedientiæ)ſequuta ſunt.

6. AD primum arg.dicendum q̃ illud peccatum eſt grauius ſecundum ſe , quod per ſe & directè maius bonum , vel plura bona adimit, nõ autem ſi hoc fiat per accidens, quia ab eo quod eſt per accidens non debet ſumi iudicium. Nunc eſt ita,quòd per peccatum primorum parentum non eſt maius bonum ademptum per ſe,ſed per accidens ſolum:per ſe autem non adimit peccatum niſi ſuum oppoſitum,& ea quæ ex neceſsitate ſupponunt ipſum, ſicut infidelitas adimit fidem primò & per ſe, omnia verò quæ ſupponunt fidem, adimit quidem per ſe,ſed non primò . Similiter peccatum primorum parentum ſiue fuerit peccatum ſuperbiæ , ſiue gulæ,non adimit per ſe niſi ſuum oppoſitum,ſcilicet humilitatem vel temperantiam,vel ea quæ iſta ex neceſsitate ſupponunt.quòd autem adempta eſt à tota natura iuſtitia originalis , hoc ademit deus à nobis ex demerito peccati, & eſt pœna inflicta pro peccato,non autẽ peccatũ ipſum ademit,hoc formaliter,de qua ademptione loquitur Auguſtinus. 7. Ad ſecundum dicendum quòd pœna damni non proportionatur quãtitati culpæ, quia pro modica culpa poteſt quis reddere ſe ingratum alteri,& indignum bono collato vel cõferẽdo. Sed proportionatur ei pœna ſenſus. Peccatum autem primorum parentum punitum eſt maxima pœna damni, inquantum per illud reddidit ſe & totam poſteritatem indignam dono originalis iuſtitiæ , ſed non eſt punitum maxima pœna ſenſus.

Quæſtio quarta.

Vtrum homo in ſtatu innocentiæ potuerit peccare venialiter.

12
Thom.2.q.89.ar.3.

DEinde quæritur vtrum homo in ſtatu innocentiæ potuerit peccare venialiter . Et videtur quòd ſic, quia peccatũ mortale magis opponitur integritati primi ſtatus,quàm peccatum veniale : ſed tũc potuit peccare mortaliter,ergo multo fortiùs venialiter. 2. Item in Eua videtur fuiſſe aliquis motus infidelitatis in hoc quòd de verbis domini dubitauit (vt patet

vt patet per hoc quod dicit, ne fortè moriamur, vt habetur Ge.3. Sed motus infidelitatis eſt peccatum veniale, ergo, &c.

3. IN contrarium eſt, quia peccatum veniale eſt velut quædam ægritudo animæ, quēadmodum peccatum mortale eſt eius mors, ſed tunc non fuit in corpore poſsibilitas ad ægritudinē, niſi præcedente poſsibilitate ad mortem, ergo ſimiliter in anima nō fuit poſsibilitas ad peccandum venialiter, niſi præcedēte poſsibilitate ad peccādum mortaliter. vt autē ſe habet potentia ad potentiam, ſic actus ad actum. igitur, &c.

4. RESPONSIO. Quæſtio iſta poteſt habere duplicem intellectum. Vnum vtrum durante ſtatu innocentiæ potuerit peccare venialiter. Et cōſtat ſub hoc ſenſu quòd non, quia ille nō eſt innocens qui eſt reus pœnæ, præcipuè quando eſt reus ex actu proprio, ſed peccans venialiter reus eſt pœnæ, non ſolùm damni, ſed etiam ſenſus & ex actu proprio: ergo non eſt innocens. Alio modo poteſt intelligi, vtrum primum peccatū hominis per quod caderet à ſtatu innocētiæ, potuerit eſſe veniale, vel neceſſariò fuerit mortale, & poſſet videri alicui ꝙ non potuit eſſe veniale, quia veniale non mutat ſtatū hominis, nec iterum poteſt eſſe cum ſtatu innocentiæ, vt ſtatim viſum eſt, ergo nullo modo peccatum primi hominis potuit eſſe veniale. Sed iſtud non valet, quia licet veniale non mutet ſtatum gratiæ, quia ſimul ſtat cum gratia, mutat tamen ſtatum innocentiæ, cum quo ſtare non poteſt, immo videtur implicare contradictionem, ꝙ incōpoſsibilium vnū nō mutet alterum. 5. Et ideo dicendum eſt aliter, quòd primū peccatum hominis non potuit eſſe veniale. Quod patet, quia peccatū veniale cōtingit in nobis dupliciter. Vno modo propter imperfectionem actus, ſicut ſubiti motus in genere peccatorum mortaliū, vel propter inordinationem exiſtentem circa ea quæ ſunt ad finē: vtrunque autem horum contingit propter quendam defectum ordinis ex eo quo inferiùs non cōtinetur firmiter ſub ſuo ſuperiori. Quòd autē in nobis inſurgat ſubitus motus ſenſualitatis ex hoc contingit quòd ſenſualitas non eſt omnino ſubdita rationi, quòd etiam inſurgat ſubitus motus in ratione ipſa, ſicut eſt motus infidelitatis, contingit ex hoc quòd actus rationis non plenè ſubditur de liberationi quæ ex altiori principio eſt, puta ex lege dei, vt cùm aliquis ſubito apprehēdit reſurrectionem mortuorum vt impoſsibile, non deliberans quòd hoc eſt nobis traditum ſecundum legem dei. Quod verò animus humanus inordinetur circa ea quę ſunt ad finem ſeruato debito ordine ad finem prouenit ex hoc ꝙ ea quæ ſunt ad finē, non ordinantur infallibiliter ſub fine. In ſtatu autē innocētiæ fuit infallibilis firmitas ordinis, vt ſemper inferius cōtineretur ſub ſuperiori, quādiu ſummū hominis cōtineretur ſub deo. vt etiā Aug. dicit 14.ca.26.de ci.dei. Et ideo nulla inordinatio potuit eſſe in homine, niſi inciperet ab hoc ꝙ ſummū hominis non ſubderetur deo, quod fit per peccatū mortale. Ex quo patet quòd primū peccatū hominis nullo modo potuit eſſe veniale.

6 AD primum argumentum dicendum, quòd peccatum mortale plus opponitur integritati primi ſtatus, quàm veniale. Opponitur enim illi ſubiectioni quā homo ſecundū ſuum ſummū habebat ad deum, ex qua tota ordinatio hominis dependebat, & qua exiſtente nulla inordinatio contingere poterat. Et ideo impoſsibile fuit inordinationem peccati venialis contingere, niſi ſublata ſubiectione prædicta per peccatum mortale. 7. Ad ſecundum dicendū quòd dubitatio illa quæ fuit in muliere ſiue fuerit peccatum veniale, ſiue mortale, non fuit primum eius peccatū, ſed quædam elatio quæ præceſsit in eius mente, quæ fuit peccatū mortale, vt patebit ſequente diſtinctione.

Sententia huius diſtinctionis. xxii. in generali & ſpeciali.

HIc videtur inueſtigandum eſſe diligenter. Superius oſtendit magiſter tentationis principio extrinſecum. Hic determinat de principio intrinſeco. Et diuitur in duas. Primo determinat genus primi peccati. Secūdo inquirit eius radicem. Secunda ibi, ſolet autem quæri. Prima in duas. Primo determinat intentum. Secundo opponit cōtra determinata, & ſoluit. Secunda ibi. his autem opponi ſolet. Prima in duas. Primo determinat intentum. Secundo opponit contra determinata & ſoluit. Secunda ibi. his autem opponi ſolet. Prima diuiditur in tres. Primo oſtendit genus peccati primo opponendo incontrarium & determinando. Secundo oſtendit quomodo diuerſimode fuit elatio in viro & muliere. Tertio ex hoc concludit vter eorum plus peccauit. Secunda ibi & talis elatio. Tertia ibi. ex quo manifeſte aduerti poteſt. Et iſta diuiditur in duas. Primo oſtēdit vter prior peccauit, ſcilicet vir an mulier. Secundo opponit in contrarium & determinat. Secunda ibi. ſed huic videtur contrarium. Vltima pars in qua inquirit radicem peccati, diuiditur in duas ſecundum duas quæſtiones quas mouet. Secunda ibi. ſi verò quæritur. Hæc eſt ſententia lectionis in generali &c.

2. IN ſpeciali ſic procedit, & proponit primo quòd hæc fuit radix & origo illius peccati primorum parentum quòd ſcilicet in hominis animo proceſsit ſecundum quoſdam elatio ex qua diaboli ſuggeſtioni conſenſit hoc ordine, quia prius in muliere quàm in viro. obiicit autem contra, quia tunc ſequeretur quòd homo non alterius ſuggeſtione peccauerit, ſed per propriam ſuperbiam ceciderit ſicut angelus quod eſt cōtra ſuperius dicta. Et reſpondet quòd intelligendum eſt elationem præceſsiſſe, non quidem tentationē ſed opus peccati. Et ideo homo ſuggeſtione peccauit, fuit autē hic ordo & proceſsus quod præceſsit diaboli tentatio ex qua poſt ſequuta eſt in mente elatio, quam ſequutum eſt peccatum operis. Vltimo pœna peccati. Poſtea dicit quod talis elatio fuit in muliere quia credidit & voluit habere ſimilitudinem cum æqualitate quadam putans eſſe verum quod diabolus ſuadebat. Sed vir non fuit eodem modo ſeductus quo mulier quia non putauit verum eſſe quod diabolus ſuggerebat. Aliqua tamē elatio poſt tentationem in mente viri fuit, quod per auctoritates confirmat. Poſtea dicit concludendo quòd mulier plus peccauit quàm vir, quia verum eſſe quod dixerat diabolus credidit, cū nimia preſumptione. Adam vero illud non credidit, & de pœnitentia & dei miſericordia cogitauit, magis autem fuit deceptus vir quàm mulier quantum ad hoc ſolum, quia putauit peccatum commiſſum eſſe veniale quod fuit mortale. Item in hoc minus peccauit vir quā mulier quia mulier in ſe, in proximū & in deū, vir autē in ſe & in deū tantū. Poſtea obiicit per auctoritatē Aug. qui ait parem eſſe vtriuſque falſum ſicut patet in excuſatione, ergo & pariter peccauerunt. Et reſpondet quòd par fuit vtriuſque falſus in excuſatione peccati, & in eſu ligni vetiti. Sed dicendum eſt in muliere eſſe maiorē in eo quòd credidit & voluit eſſe ſicut deus quod non vir, obiicit autem per auctoritatem Auguſt. vlterius quia etiam homo voluit eſſe ſicut deus. Et reſpondet quòd quibuſdā videtur quòd Adam aliquo modo ambierit eſſe ſicut deus, non credidit tamen iſtud poſſe fieri cognoſcens falſum eſſe quod diabolus promittebat, nec tanta ambitione exarſit ſicut mulier exarſit. Aliis vero videtur quòd ſic. dicitur illud Adam voluiſſe quia illud voluit mulier quæ de ipſo ſumpta fuit, ex quibus omnibus concludit quòd minus peccauerat vir quàm mulier. Poſtea obiicit contra dicta quia ſecundum Iſid. peccatum quandoque fit ex ignorantia, quādoque induſtria, etiā Eua videbatur ex ignorantia peccaſſe. Adā autem ex induſtria, ergo vir magis peccauit q̄ mulier. Et reſpondet quòd mulier in hoc peccauit per ignorātiam quia verum eſſe putauit quod diabolus ſuadebat, non tamen in hoc quòd non nouit illud eſſe mandatum dei, & ideo excuſari à peccato per ignorantiā non potuit, quia omnis excuſatio tollitur vbi mandatū nō ignoratur, & peccatum eſt ſecus agere vbi etiam diſtinguit de ignorantia, quoniam eſt quædam quæ excuſat, & eſt quædam ignorantia vincibilis, quędam non vincibilis. Eſt enim triplex ignorātia. Vna eorum qui ſcire nolunt & tamen poſſunt, hæc autem non excuſat à peccato, ſed ipſa eſt peccatum. Alia eorum qui volunt ſcire ſed non poſſunt & hæc excuſat, quia non eſt peccatum ſed pœna peccati. Tertia eſt illorum qui ſimpliciter neſciunt neque renuentes neque proponentes ſcire, & hæc aliquo modo (ſed non plene) excuſat, quod auctoritate Auguſt. confirmat. Poſtea quęrit cum natura hominis eſſet ſine vitio vnde proceſsit conſenſus mali. Et reſpondet quòd ex lib. arb. voluntatis quòd homo fieret deterior fuit in diabolo qui ſuaſit, & in homine qui conſenſit, & quā uis lib, ar. ſit bonū ex eo tamen malus conſenſus emanauit. Vltimò quæritur, vtrum volūtas illud peccatū præceſsit. Reſpondet ꝙ cū peccatum in voluntate, & in actu conſiſtat, voluntas actum præceſsit, ſed ipſam malam voluntatē alia mala voluntas hominis nō præceſsit, & quòd illa mala voluntas ex diaboli perſuaſione, & libero hominis arbitrio prodiit. & in hoc terminatur, &c.

Quæſtio prima: Vtrum primum peccatum primi hominis fuerit ſuperba.

22
Tho. 1.q.163.ar.1.

CIrca diſtinctionem iſtam primò quæritur, vtrum primum peccatum primi hominis fuerit ſuperbia. Et videtur quòd non, quia primum vitium hominis opponitur primæ virtuti. Sed prima virtus eſt fides quæ eſt fundamentum ſpiritualis ædificij, ergo primū peccatum fuit infidelitatis. 2. Item Rom.5, dicitur quòd per vnius hominis inobedientiam peccatum intrauit in mundum, ergo primum peccatum hominis fuit inobedientia.

3. IN contrarium

3. IN contrarium eſt quod dicitur Eccleſia.10. initium omnis peccati ſuperbia.ſed peccatum primorum parentum fuit peccandi initium generi humano,ergo,&c.

4. RESPONSIO. Dicenda ſunt duo. Primum eſt,quòd in actu primorum parentum fuerunt realiter multa peccata. Primum tamen eorum fuit ſuperbia. Primum patet, quia vbicunque ſunt plures deformitates,quarum vna non eſt per ſe determinatiua alterius,ibi ſunt plura peccata,ſed ita fuit in actu primorum parentum,ergo,&c. Maior patet,quia licet bonum ſit ex tota cauſa, malum tamen eſt ex partialibus defectibus:& ideo quot ſunt defectus voluntarij,tot ſunt peccata : niſi vnus ſit alterius per ſe determinatiuus,vt ſi aliquis cognoſcit nō ſuam in loco ſacro,ibi ſunt duæ difformitates & duo peccata: quia eſt ibi peccatum fornicationis,& violatio ſacri loci, ex eo quòd illarum duarum difformitatum vna non determinat alteram, vnde vna poteſt ſeparari ab altera,& ecōuerſo.Minor ſimiliter patet,quia in peccato primorum parentum fuit duplex deformitas, ſcilicet appetitus propriæ excellentiæ, in hoc quod dicit ſerpens, eritis ſicut dij . Et inobedientia præcepti diſciplinæ,& trāſgreſsio in eſu fructus ligni vetiti, & harum vna non eſt per ſe determinatiua alterius , vt de ſe patet,ergo,&c.

5 SECVNDVM patet,quia appetitus finis præcedit appetitum eorū quæ ſunt propter finem, ſed appetitus propriæ excellentiæ qui pertinet ad ſuperbiam fuit finis propter quē incurrerunt inobedientiam in eſu ligni ſicut haberi poteſt ex verbo tētationis cui conſenſerunt: ſcit enim deus quòd quocunque die ex eo comederetis,eritis ſicut dij,ergo &c.Et iſtud eſt ſatis veriſimile,vt ſicut diabolus ceciderat per ſuperbiam , ſic tentaret principaliter hominem de ſuperbia.

6. AD primum argumentum dicendum quòd illud quod eſt in compoſitione primum , eſt vltimum in reſolutione. Et ideo deberet ſic argui , quòd ſicut fides eſt prima virtus , ſic infidelitas eſt vltimum vitium:neque tamen hoc valeret,quia non eſt conne xio vel ordo in vitiis,ſicut eſt in virtutibus(vt aliàs dicetur,ſcilicet in tertio libro.)Et ſi eſſet ordo, non eſſet ordo temporis , de quo nunc loquimur,quærendo quale fuerit primū peccatum hominis. d.36.q.3. & 4.

7. Ad ſecundum dicendum quòd inobedientia vt nominat ſpeciale peccatum eſt contēptus præcepti, & ſic non intrauit peccatum in mundum per inobedientiam vnius hominis. Alio modo nominat conditionem generalem cōſequentem omne peccatum mortale,inquantum omne peccatū mortale habet annexā tranſgreſsionem præcepti.Et ſic loquitur apoſtolus.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum primus homo appetierit eſſe vt deus.

Thom.22q.163.ar.2.

DEinde quæritur circa eādem diſtinctionem, vtrum primus homo appetierit eſſe vt deus. Dicendum primò quòd ſic. Secundò videndum eſt in quo appetierit eſſe vt deus.

2. PRIMVM patet,quia primi parentes illud apperierūt quod à tentatore fuit eis propoſitū,aliàs nō peccaſſent ex alterius ſuggeſtione,ſed illud fuit,Eritis ſicut dij, Gen.3. ergo,&c.Item de hoc irriſi ſunt ibidem.Ecce Adam quaſi vnus ex nobis factus eſt,ergo in hoc peccauerunt.

3. CIRCA ſecundum notandum quòd eſſe vt deus poteſt accipi dupliciter.Vno modo per æqualitatem,alio modo per quādam imitationem.Primum non cadit ſub appetitu,niſi præcedēte nimio errore . cùm enim nulla creatura poſsit appetere non eſſe, gradus autem ſuperior includat impoſsibilitatem gradus inferioris,nedum in deo reſpectu creaturarum,ſed in creatura vna reſpectu alterius,patet ꝙ non ſolùm eſt impoſsibile intellectui non erranti appetere æqualitatem dei, ſed etiam creaturæ inferiori appetere æqualitatem creaturæ ſuperioris , ſaltem in eſſentialibus, reſpectu autem dei nulla æqualitas poteſt appeti niſi in eſſentialibus,cum omnia abſtracta in eo trāſeant in eſſentiam.vnde Aug. ſuper Gen. Non arbitror virum ſi iam ſpirituali mente præditus erat voluiſſe eſſe ſicut deus . Alia eſt ſimilitudo imitationis, quæ eſt duplex . quædam proportionata naturæ ipſius appetentis , & hanc appetere non eſt malum , ſi appetatur eo modo & ordine quo appetenda eſt. Alia improportionata , quæ excellit ordinem & modum natūræ appetentis, & hanc appetere ſemper eſt malū, potuit ergo primus homo appetere eſſe vt deus per aliquam imitationem fortè in ſcientia,vt fuerat à tentatore propoſitum,eritis ſicut dij ſcientes bonum & malum.Et peccauit vel appetendo ſimilitudinē ſibi improportionatā vel proportionatam, ſed abſque debito modo & ordine.

Quæſtio Tertia.

Vtrum ignorantia ſit peccatum.

Thom.1.2.q.76.ar.2.

POſtea quæritur vtrum ignorantia ſit peccatum. Et videtur quòd ſic , quia quando actus non eſt malus , voluntas de illo nō eſt mala: ſed voluntas ignorandi ea quæ homo tenetur ſcire mala eſt, ergo & ipſa ignorantia eſt mala,ſed non pœna,ergo eſt culpa.

2. Item 1.Corin.14.Si quis ignorat ignorabitur,id eſt,reprobabitur ſecūdum glo.Sed nullus reprobabitur niſi propter peccatum,ergo,&c.

3. IN contrarium eſt,quia peccatum directius opponitur gratiæ quàm ſcientiæ,ſed priuatio gratiæ non eſt culpa,ſed pœna cō ſequens peccatum,ergo ignorantia quæ eſt priuatio ſcientiæ non eſt peccatum. Reſponſio. Ignorantia eorum quæ quis non tenetur ſcire,vel non poteſt,nullo modo eſt peccatum , de ignorantia verò eorum quæ aliquis tenetur ſcire & poteſt : Dicendum quòd nunquam eſt peccatum ſecūdum ſe, ſed ratione adiuncti quod eſt negligentia addiſcendi,vel voluntas non addiſcendi. Quod patet dupliciter.Primò conſiderando peccatum ſecundum ſeipſum. In hoc enim differūt malum & peccatum.quia priuatio cuiuſcunque perfectionis debitæ eſt malum , ſed peccatū dicit ſolam priuationem ſecundæ perfectionis,quę eſt operatio vel debitæ rectitudinis in operatione , vt plenius patebit inferius , ſed ignorantia ſecundum ſe dicit priuationem ſcientiæ, & non priuationem operis,vel perfectionis in operatione,niſi concomitatiuè,inquantum ignorantia concomitatur negligentiam addiſcendi,vel voluntatē non addiſcendi,ergo,&c. Secundò patet idem comparando culpam ad meritum,quia circa idem ſunt.Sed conſtat quòd meritum per ſe conſiſtit in actu & non in habitu,ergo& culpa ſeu peccatū. Ignorantia autem dicit priuationem habitus & non actus,niſi cō comitatiuè,ergo,&c.

4. ITEM & illa ratio eſt bona quæ communiter ponitur,ꝙ ſi ignorātia eſſet peccatum, tamdiu peccaret homo,quādiu ignoraret,conſequens eſt falſum,ergo & antecedens. Neque valet ſolutio quæ datur,ſcilicet quòd ignorātia ſicut & alia peccata omiſſionis ſolùm eſt peccatum pro illo tempore pro quo præceptum affirmatiuum cui opponitur obligat,præceptum autem affirmatiuum non obligat ad ſemper, ſed pro loco & tempore quo occurrit materia præcepti facienda. propter quod ignorans nō ſemper actu peccat , ſed pro tempore quo quis per præceptum obligatur ad aliquid faciendum,quod per ignorantiam dimittitur.

5. Sed iſtud non valet, quia licet præceptum affirmatiuum nō obliget ad ſemper,ita vt ſemper actu impleatur, vel actu de eo cogitetur, obligat tamen ad ſemper ſecundum habitum , ita ſcilicet vt homo ſemper ſit ita diſpoſitus,quòd ſemper ſit paratus implere præceptum quotiens occurrit faciēdum. Hæc autem diſpoſitio tollitur per ignorantiam eorum quæ quis tenetur ſcire. Et ideo ſi ignorantia ſecundum ſe eſſet culpa,quādiu quis ignoraret, tandiu peccaret.Non ſic autem ſi ponatur culpa, non quidem ſecundum ſe,ſed ratione adiuncti,ſcilicet negligentiæ addiſcendi,tunc enim non ſemper eſt peccatū,ſed ſolùm quando eſt tempus acquirendi ſcientiam quam habere tenetur.

6. AD primum argumentum dicendum quòd non ſolùm voluntas eſt culpabilis quam volumus malum culpæ , ſed etiam qua volumus aliquid quo proni ſumus ad culpam , & cuius oppoſitum retraheret à culpa, & ſic eſt cùm quis vult ignorare ea quæ tenetur ſcire. 7. Ad ſecundum dicendum quòd illud intelligitur de ignorantia non rātione ſui, ſed ratione adiuncti, ſcilicet negligentiæ addiſcendi,& eodem modo exponendæ ſunt ſimiles auctoritates Canonis,ſeu ſanctorum ſi quæ tales inueniantur.

Quæſtio quarta.

Tho.1.q.76.ar.3.

VTrum ignorantia excuſet peccatum . Et videtur quòd non:quia qui per ebrietatem homicidium committit,peccat per ignorantiā, ſed talis nō excuſatur,nec à toto, nec à tāto, immo meretur duplices increpationes ſecūdum Philo.3.Ethicorum,ergo,&c.

2. Item ſuper illud ad Roma.2. Ignorans quomodo benignitas,&c.dicit glo. Ambroſij,Grauiſsimè peccas quia ignoras , ſed quod aggrauat peccatum non excuſat,ergo,&c.

3. IN contrarium eſt quod Apoſtolus dicit.1.Thi.1.Miſericordiam conſecutus ſum,quia ignoranter feci: ſed nihil prouocat ad miſericordiam

ad miſericordiam,niſi peccatum excuſet,vel alleuiet,ergo,&c.

4. RESPONSIO. Ignorantia poteſt ſe habere ad actū dupliciter,cauſaliter,vel concomitatiuè. Cauſaliter quando ſi nō ignoraret non faceret.Concomitatiuè vero quando quis ignorās facit & nihilominus faceret ſi nō ignoraret.Et eſt differentia inter hos duos modos quia primus dicitur agere ignorans & per ignorantiam,vnde & abſcedente ignorantia eſt pœnitens.Secundus vero dicitur ignorans agere, ſed non per ignorantiam,nec ignorantia abſcedente pœnitet.Et hoc patet clare ex.3.Ethicorū.

5. De ignorantia igitur concomitatiua cum per accidens ſe habeat ad actum. Dicendum quòd non excuſat peccatum,nec alleuiat,neque tamen aggrauat.Cuius ratio eſt,quia omnis circūſtantia excuſans, alleuians vel aggrauans eſt conditio operis ipſum informans & non eſt ſolum conditio operantis actum concomitans,ſicut actus fidei informis eſt bonus, quia informitas fidei non eſt conditio fidem informans, ſed concomitans ratione credentis qui caret gratia, vnde ex infirmitate non ſortitur actus fidei aliquam rationem mali. Et ſimil eeſt de ſimilibus circunſtantiis quantum ad rationē boni vel mali excuſando alleuiando vel aggrauando. Sed ignorantia quæ ſolum concomitatiue ſe habet ad actum, non eſt conditio operis ipſum informans, ſed eſt ſolum conditio operantis,actum concomitans, ergo, &c. Inf.d.4.q. 2. nu. 11.

6. Ignorantia autem cauſalis,aut eſt eorum quæ non tenemur,,aut non poſſumus ſcire quæ dicitur inuincibilis, aut eſt eorum quæ poſſumus ſcire & tenemur,quæ dicitur vincibilis.Prima omnino excuſat ſi ſit inuincibilis ſecundum ſe & ſecundum cauſam ſuam,quod dico propter ebriū ex ebrietate peccantem cuius ignorantia inuincibilis eſt ſecundū ſe,quia tunc non poteſt iudicare quid agendū ſit vel non agendum,tamen non eſt inuincibilis ſecundū cauſam ſuam,quia potuit ſe non inebriare,& ita non ignorare & ideo omnino non eſt excuſatus. 7. Ignorantia autem vinciblis, aut eſt in vniuerſali & dicitur ignorantia iuris, aut in particulari quæ vocatur ignorantia facti . Prima aut eſt directè affectata vt homo liberius peccet & hæc non excuſat ſed aggrauat, aut non eſt directè affectata,ſed prouenit ex quadā negligentia , & hæc licet non excuſet ex toto ſequens peccatum alleuiat tamen .Ignorantia auté particularis ſeu facti aut eſt adhibita debita diligentia & dando operam rei licitæ, & hæc omnino excuſat ſicut fuit de Iacob cognoſcendo lyam quam credebat eſſe Rachelé in quam conſenſerat, aut eſt non adhibita debita diligentia vel dando operā rei illicitę,& hæc omnino non excuſat, poteſt tamen plus vel minus alleuiare ſi non fuerit directè affectata. 8. Horū autem omnium talis eſt ratio . Sicut ſe habet ignorantia ad cauſandum vel non cauſandum voluntariū ad augendū vel minuendum,ſic ſe habet ad excuſandum peccatum vel non excuſandum,ad aggrauandū vel alleuiandū. (Cuius ratio eſt quia eo ipſo aliquid imputatur ad meritū vel ad culpā quia eſt voluntariū, & quantum eſt voluntariū tantum imputādum) ſed ignorantia ſe habet ad cauſandū voluntarium vel inuoluntarium ad agendū ipſum vel diminuendum modo quo dictū eſt, vt patet deducendo per mēbra ſupradictę diuiſionis,ergo &c. (Quod autem dictum eſt quod ignorantia cauſalis quandoque excuſat, alleuiat vel aggrauat, intelligendum eſt quando ignoratur illud quod in actu ponit rationē peccati,non autem de ignorantia aliorum. 9. Argumenta procedunt ſuis viis Quod enim primo dicitur quòd ebrius meretur duplices increpationes dicendum quòd verū eſt, quia duo peccata cōmittit ſcilicet ebrietatem & homicidium,nihil tamen prohibet quòd occidendo minus peccet quā ſi non fuiſſet ebrius inquantum eſt in illo peccato minus de voluntario , non tamen totaliter excuſatur, quia ignorantia eius non tollit totaliter voluntariū quia ipſa volūtaria fuit. 10. Ad ſecundum dicendum q̄ Ambroſius loquitur de grauitate periculi non peccati, quia qui neſcit morbū non quærit remedium, nihil tamen prohibet ſequens peccatum eſſe minus ratione præcedentis ignorantiæ licet ſit periculoſius ignorantia durante.

Sententia huius diſtinctionis. xxiii. in generali & ſpeciali.

PRæterea quæri ſolet. Superius determinauit magiſter de peccato primi hominis quātum adtētationem & quantū ad radicē. Hic determinat de peccato iſto quantū ad deū permittentem. Et diuiditur in duas. Primo determinat quare hominē deus tentari permiſit. Secundo vt magis appareat iuſtitia permittentis dicit qualiter deus primū hominem dotauit.Secunda ibi.qui ſecundum animam. Prima diuiditur in quinque ſecundum quinque quæſtiones quas mouet. Secunda ibi. mouentur etiam quidam. Tertia ibi,addunt etiam. Quarta ibi . item inquirunt poſſet deus . Quinta ibi, item inquirunt. Secūda pars principalis diuiditur in duas.Primo determinat intentū.Secundo mouet incidentē quæſtionem. Secunda ibi. ſi quæritur . Et hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI ſic procedit , & quærit primò quare deus hominem tentari permiſit quem decipi præſciebat. Et reſpō det quod ad ſaluandam cōditionem naturæ in qua laudabilius eſt non conſentire tentationi quàm tentari non poſſe.Poſtea quærit quare deus creauit quos malos præſciebat futuros . Et reſpondet quòd propter bonum quod volebat elicere . Poſtea quærit quare non fecit hominem impeccabilem.Et reſpondet quod melius fuit vtrāque naturam condere, vnam ſcilicet quæ peccare non poſſet, qualis eſt natura angeli per gratiam confirmantem , & eam quæ peccare & nō peccare poſſet ſi vellet,qualis in homine fuit, vt ex vtraque vberius laudaretur.Poſtea quærit quare deus qui poterat eos voluntate ſua ſaluare non ſaluauit?Et reſpondet quod maluit eos naturæ ſuæ relinquere,vt non infructuoſē boni eſſent,nec im punè mali.Poſtea quærit cum deus ſit omnipotens, quare voluntatem eorum non conuertit ad bonum. Et reſpondet quod volun tatis eius cauſa quæréda non eſt. Poſtea dicit quod homo creatus ſtatim accepit diuinitus ſcientiam quæ ad ſuam conditionē pertinebat.Fuit autém triplici cognitione rerum præditus,ſcilicet rerū propter ſe creatarū, & creatoris & ſui ipſius,habuit enim cognitionem creaturarum,quia curam earū erat habiturus.Aliter enim eis nomina non impoſuiſſet,& hāc cognitionem per peccatum non perdidit,habuit etiam cognitionem de creatore , non tamen per ænigma,ſed per quandam interiorem inſpirationem,non tamen ita claram ſicut in patria habent ſancti,habuit etiam cognitionē ſui:ſciuit enim quid deberet ſuperiori ſuo(ſcilicet deo)quid æquali,ſcilicet homini,quid inferiori,ſcilicet aliis creaturis . Vltimo inquirendo dicit quod futurum euentum circa ſuum ſtatū non cognouit, ſicut nec angelus ſuum caſum præſciuit, vt dictum eſt. & in hoc terminatur,&c

Quæſtio prima.

Vtrum alicui creaturæ poſſit conferri quòd ſit impeccabilis per naturam.

Tho.1.q.63.ar.1.Et infra.in 3.d.3.q.4.nu.5.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur vtrum alicui creaturæ poſsit conferri quòd ſit impeccabilis per naturam.Et videtur quòd ſic,quia impoſsibile eſt illū actum eſſe defectuoſum, cuius principium eſt immutabiliter vnitū ſuæ regulæ,ſed alicui creaturæ poteſt conferri q̄ per naturam ſuam ſic ſit immutabiliter vnita deo per viſionem claram, ſicut vniuntur nūc beati per gratiam,ergo ſicut beati ſunt impeccabiles per gratiam, & ex immutabili vnione ſuæ voluntatis ad deum tanquam ad regulam,ſic illa creatura eſſet impeccabilis per naturam ſuam.Maior patet.quia non eſt defectus in actione , niſi quia actio diſcordat à rectitudine ſuæ regulæ. Minor probatur multipliciter. Primò,quia illud poteſt cōmunicari creaturæ,quòd non trahit ipſam extra limites creaturæ,ſed videre deum per eſſentiam ex naturalibus non trahit creaturam extra limites creaturæ,quia nihil trahit creaturam extra limites ſuos,niſi ſit perfectionis infinitæ,hoc enim ſolum facit creaturam non eſſe creaturam , ſed creatorem: videre autem deum per eſſentiam & ex naturalibus non eſt perfectionis infinitæ.demus enim quòd aliquis videat deum per naturam ſicut vident nunc beati per gloriam,nec hic nec ibi eſt perfectio infinita,ſed finita,& actus finitus,ideo, &c. 2. Item lumen gloriæ non excedit in infinitū lumen naturæ,cum vtrūque ſit aliquid creatum,poterit ergo creari angelus , cuius lumen naturale æquabitur in eſſentia & virtute lumini gloriæ alterius , & ſic ex naturalibus videbit deum per eſſentiam , ſicut nunc vident beati per gloriam,& eodem modo erit impeccabilis.

3. Item ſicut ſe habet viſus corporalis ad omnia viſibilia , ſic habet intellectus ad omnia intelligibilia. Sed deus poſſet facere viſum corporalem tantæ efficaciæ,quod videret omnia viſibilia abſque exteriori lumine ſuperaddito, ergo ſimiliter poſſet facere intellectum tantæ efficaciæ , quod videret vel intelligeret omne intelligibile abſque lumine gloriæ ſuperaddito , & ſic idem quod prius.

4. IN contrarium arguitur,quia impoſsibile eſt eidē ſecundum idem ineſſe oppoſita,ſecūdum aliud vero nihil prohibet. ſed li.ar.creaturæ ſecundum naturam ineſt poſſe adhærere ſuæ regulæ,vel non adhærere,quod eſt poſſe peccare vel non poſſe peccare, ergo per naturam non poteſt ei ineſſe non poſſe peccare.

5. Item ad illud quod eſt ſupernaturale nihil poteſt attingere per naturam , ſed viſio dei per eſſentiam (ex qua creatura fit impeccabilis)

peccabilis eſt finis creaturæ ſupernaturalis,ergo ad hanc non poteſt aliqua creatura attingere per naturam,ergo,&c.

6. Item quãdo aliquod accidens ineſt inferiori naturæ,tamen ex influentia ſuperiorum non poteſt inferior natura illud accidens per naturam habere, niſi efficeretur naturæ ſuperioris, ſicut ſi aer non illuminaretur niſi per ignem,non poſſet aer de ſua natura eſſe lucidus,niſi actu fieret ignis:ſed cõfirmatio in bono ineſt creaturæ rationali per gratiam,quæ eſt quoddam ſpirituale lumẽ, & ſimilitudo increati luminis, ergo impoſsibile eſt quòd hoc habeat creatura per naturã, niſi efficeretur diuinæ naturæ, quod eſt impoſsibile,ergo,&c.

7. RESPONSIO. Quæſtio iſta vel intelligitur abſolutè de creatura,an poſsit fieri per naturam impeccabilis,vel ſtrictè de creatura rationali intellectuali,quæ eſt li.ar. Si primo modo certum eſt quòd deus poteſt facere & multas fecit creaturas impeccabiles per naturam ſcilicet omnes creaturas irrationales, quia libe. arbi. eſt quo peccatur, & rectè viuitur ſicut nunc loquimur de peccato.Sed creaturæ irrationales carent li.arbi.ergo peccare non poſſunt,ſicut nec rectè viuere rectitudine meriti. Si ſecundo modo ſic eſſet videndum, per quid competit creaturæ poſſe peccare, & vtrum illud neceſſariò inſit omni creaturæ, vel d.5.q.1. & vtrum oppoſitum poſsit ei ineſſe per naturam.Primum autẽ iſto-
2.Et d.7. rum declaratum fuit prius,vbi oſtenſum fuit quòd impoſsibile eſt
q.1. peccatum eſſe in voluntate,niſi præcedente aliquo defectu in ratione,ſiue ille defectus ſit error,vel neſcientia,vel inconſideratio. Ac per hoc patet quòd ſi poteſt communicari creaturæ, quòd ex naturalibus ſemper actu & ſine errore conſideret omnes circunſtantias ex quibus aliquid poteſt iudicari eligibile vel fugibile,vel etiam ſi hoc actu conſideret, quando aliquid occurrit eligendum vel fugiendum,quòd talis creatura eſſet impeccabilis per naturã, ſi verò non, non. 8. Dicendum ergo, quod eligibilia & circunſtantiæ eligibilium,aut deducuntur ſolùm ex principiis legis naturæ,aut deducuntur ex principiis & dictamine legis ſupernaturalis, puta fidei vel diſciplinæ,ſi primo modo ſic dicẽdum eſt quòd deus potuit facere,& fortè fecit creaturam impeccabilẽ per naturam,cuius ratio eſt duplex. Prima,quia maioris ambitus ſunt ea quæ deducuntur ex primis principiis ſpeculabilibus, quàm illa quæ deducuntur ex primis principiis practicis,quia plura ſunt cognoſcibilia à creatura,quàm agibilia per ipſam.Sed deus poteſt facere,& fortè iam fecit creaturã quæ actu cognoſcit omnia ſpeculabilia naturalia,& omnes habitudines eorum naturales,vel ſaltẽ dum cognoſcit actu aliquod ens naturale actu,videt in eo omnes
Su.d.3.q. habitudines naturales & circunſtantias.hoc enim ponitur de an-
8.&.d.5. gelis, quòd non per diſcurſum, ſed intuitiuè vident in natura rei
q.1.&.2. quæcunque ei attribuuntur naturaliter,vel ab ea remouentur, ergo ſimiliter poteſt communicari alicui creaturæ,vel iam communicatum eſt quòd actu & ſine errore cõſideret omnia agibilia ab ipſa,vel ſaltem dum occurrit aliquid eligendum actu & ſine defectu videt omnes circunſtantias ſecundum quas illud eſt eligibile vel non eligibile,quo inexiſtente peccare non poteſt(vt deductũ eſt in primo articulo, ergo, &c. 9. Secunda ratio talis eſt,ſicut eſt gradus in corporalibus,ſic in ſpiritualibus: ſed eſt aliquod corpus quod ex gradu ſuę naturæ habet non ſolum quòd ſit in ſe perfectum,ſed etiam in operatione actuali,quo ad omnia illa quę ſunt & quæ eſſe poſſunt,ſic q̃ ſtatim vt eſſent actioni ipſius ſubiicerentur,vt patet de ſole,vel ſaltem de corpore cœleſti: ergo ſimiliter in creaturis ſpiritualibus eſt dare aliqua quæ non ſolum ſunt perfecta in ſe,ſed etiã in propria operatione reſpectu omniũ aliorum quæ ſunt vel eſſe poſſunt, ſic quòd ſtatim vt eſſent actioni eius ſubiicerentur,operatio autem propria ſubſtantiæ ſpiritualis eſt intelligere,ergo,&c.His autem ſtantibus non poteſt peccare,quare poſsibile eſt creaturam dare quæ per naturam ſit impeccabilis,quo ad legem naturalem. 10. Si autem aliquid iudicetur eligibile per deductionem factã ex altioribus principiis, puta fidei vel diſciplinæ,ſic dico quòd reſpectu talium non poteſt creatura eſſe impeccabilis per naturã,ſuppoſito quòd legem hanc acceperit,alioquin contra eam peccare non poſſet,quia lex nullũ ligat antequàm data ſit.Et hoc patet ſtatim ex ipſa ratione terminorum, quia cognitio talium principiorum aut deductio ex ipſis non poteſt haberi per naturam.Item patet connectendo priorem rationem ſic: vbicunque poteſt eſſe error vel inconſideratio circunſtantiarum rei eligibilis, ibi poteſt eſſe defectus & peccatum debitæ electionis:ſed in omni creatura poteſt eſſe,error vel incõſideratio debitarum circunſtantiarum rei eligibilis,circunſtantiarum dico,quæ ſumuntur ex lege ſupernaturali fidei vel diſciplinę, has enim nulla creatura poteſt noſſe ſecundum ſe,cũ dependeant ex mera dei voluntate,ſed noſcuntur ex diuina reuelatione,& ſemel reuelatæ non ſemper conſiderantur quoties illud eligendum occurrit,ſaltem hoc non habet conditio creaturæ, immo contrarium. Nam ſicut intellectus noſter propter ſui imperfectionem diſcurſiuus eſt reſpectu intelligibilium naturalium,nec ſimul omnes conditiones eorum apprehendit,ſic intellectus angelicus imperfectus reſpectu ſupernaturalium intelligibilium, nec ſimul omnes conditiones eorum apprehendit,ideo,&c.Patet ergo quòd nulla creatura intellectualis poteſt eſſe impeccabilis per naturam quo ad eligibilia quæ deducuntur ex principiis legis ſupernaturalis fidei vel diſciplinæ, licet poſsit eſſe impeccabilis quo ad ſolũ dictamen rationis naturalis,niſi hęc deducerẽtur ex altiore principio(vt dictum eſt). Et hoc cõcordat cuidam opinioni ſuprapo- d.3.q.1.
ſitæ de peccato angeli, ſcilicet quòd peccauit trãſgrediendo præceptum diſciplinæ,ſicut & homo.

11. AD argumenta in oppoſitum dicendum quòd immediata regula rectitudinis voluntatis eſt rectitudo rationis quę dicta eſt, ſcilicet quòd homo circa agibile ab ipſo conſideret actu omnes circunſtantias ſecundum quas eſt eligibile.Iſtud autem etſi ſit poſſibile quo ad circunſtantias quæ deducũtur ex principiis iuris naturalis,non tamen eſt poſsibile creaturæ ex naturalibus conſiderare omnes circunſtantias quæ deducuntur ex principiis legis ſupernaturalis,etiam dato quòd ex naturalibus poſſet videre deum Et ſup.d.
per eſſentiam, quia vt aliàs deducetur videntes deum per eſſen- 7.q.1.hu-
tiam,non propter hoc vident ea quæ ad eos pertinent,niſi eis re- ius.
uelentur (quod eſt gratiæ.) Prima ergo argumenta quæ probant quòd ſi deus poſſet videri per eſſentiam habitu gloriæ eleuante intellectum ad hoc quòd eſſentiam poſſet creatura communicari quòd ad hoc attingeret per naturam, non probãt ex hoc creaturam impeccabilem,quia nec in beatis viſio diuina ſecundum ſe & abſolutè ſufficit ad impeccabilitatem, vt dictum fuit, ſed ratione reuelationis gratiæ qua vnicuiq; reuelantur omnia quæ ad ipſum pertinent.Vtrum autem ad videndum deum per eſſentiam requiratur aliquis habitus,vel ad aliquod lumen ſupernaturale,vel deus poſsit facere quòd creatura intellectualis ipſum videat ex puris naturalibus,aliàs diffuſius inquiretur. 4.d.49.

12. AD argumenta alterius partis dicẽdum ad primum quòd non eſt de naturali arbi. adhærere ſuæ regulæ vel non adhærere, peccare vel non peccare.Sed hæc eſt conditio libe.arbi.imperfecti,cuius arbitrium poteſt eſſe defectuoſum,& ideo electio praua (vt oſtenſum eſt)poteſt autem eſſe creatura cuius arbitrium ſeu iudicium poteſt eſſe perfectum reſpectu eorum quæ deducuntur ex lege naturali,& p cõſequens eius electio non poteſt eſſe praua.

13. Ad aliud dicendum quòd creatura poteſt eſſe impeccabilis abſque viſione dei per eſſentiam,dummodo actu conſideret omnes circunſtantias omnium eligibilium ab ipſa quod poteſt eſſe reſpectu eorum quæ deducuntur ex principiis legis naturæ, vt dictum eſt. 14. Ad aliud patet per idem, quia dato quòd creatura non poſsit videre deum per eſſentiam ex puris naturalibus, tamen ex alio poteſt eſſe impeccabilis,vt dictum eſt, & tamen nec ratio ſufficienter probat hoc ipſum, cùm enim dicitur quòd quãdo aliquod accidens ineſt inferiori naturę per ſuperiorem, &c. Dicendum quòd eſt verum ſi illud accidens eſſet vnius rationis vtrobique,vt patet in exemplo eorum, ſi autem illud accidens non ſit vnius rationis in eis,non oportet quòd ſi efficiatur connaturale inferiori naturæ, quòd propter hoc ipſa efficiatur in gradu ſuperioris naturæ, immo oppoſitum, quia cùm effectus æquiuocus nunquam æquetur ſuæ cauſæ æquiuocè, ſi gratia & gloria quæ ſunt effectus dei æquiuoci milleſies fierent connaturales creaturæ,non propter hoc ipſa æquaretur creatori.Et iterum non ponitur quòd gratia vel gloria poſſint fieri connaturales alicui creaturæ,ſed quòd poteſt talis creatura fieri à deo quæ tantũ poſſit per ſuum lumen naturale,quantum poteſt nunc beatus per lumen gloriæ: ſicut deus poſſet creare oculum ita luminoſum in ſe, quòd videret ſine exteriori lumine quicquid nos videmus cum adiutorio luminis.Hoc autem dictum ex ſuperabundanti & dilpu In 4. diſt.
tatiuè, quia aliàs dicetur per quid eleuatur creatura ad videndum 49.q.2.
deum.

Quæſtio II.

Vtrum primus homo viderit deum per eſſentiam.

Tho.1.q.94.ar.1.

DEinde quæritur, vtrum primus homo viderit deum per eſſentiam. Et videtur quòd ſic:quia ſecundum auguſt.14.de ciui.dei.Primo homini non deerat quicquam quod bona voluntas adipiſceretur. Sed nihil melius bona voluntas adipiſci poteſt viſione diuinæ eſſentiæ,ergo hoc in ſtatu innocentiæ non deerat.

2. Item vita beata conſiſtit in viſione dei per eſſentiam, ſed ſecundum Dam. lib. 2. homo in paradiſo beatam & omnium diuitem vitam habuit.ergo, &c.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Ioann.1. Deum nemo vidit vnquam.

4. Et arg uitur

4. Et arguitur ratione,quia videre deum per eſſentiam eſt ſtatus cõprehẽtoris & nõ viatoris, ſed Adam in toto ſtatu innocẽtiæ fuit viator,& non comprehenſor,ergo,&c.

5. RESPONSIO. cum loquimur de cognitione dei quam habuit Adam vel habuiſſent alij in ſtatu innocẽtiæ, aut loquimur de cognitione quã habuiſſent ſecundum cõmunem ſtatũ, vel quã habuiſſent ſecũdũ ſpeciale priuilegiũ.Si loquamur de cognitione quã potuerunt habere ex ſpeciali priuilegio, ſic nulli dubium eſt quin deus potuerit Adę vel alij cui voluit manifeſtare ſe per eſſentiam,& manifeſtauit.vt quidam credunt.non ſolum Adæ in raptu quando immiſit ſoporẽ in Adam,vt dicitur Gen.2.ſed etiã Moyſi ſub lege,& Paulo in tempore gratiæ,vt inuenitur in 2.ad Cor.12. Et de hoc cùm ſit de facto quod dependet ex mera voluntate diuina, non poteſt haberi alia certitudo. 6. Si vero loquamur de cognitione quæ competebat ei ſecũdum cõmunẽ ſtatum, ſic dicunt quidam,ꝙ ſicut ſtatus innocẽtię fuit medius inter ſtatũ gloriæ & ſtatũ culpæ, ſic homo in iſto ſtatu habuit cognitionẽ de deo medio modo , in ſtatu autẽ gloriæ videtur deus per eſſentiã, in ſtatu culpæ videtur à nobis per ſpeculum & in enigmate ex cõtuitu creaturarum,ſed in ſtatu innocentiæ videbatur per ſpeciem influxã:Et hoc quidem eſt naturæ in angelis, fuit autẽ gratiæ cõmunis ſtatui innocẽtiæ vt omnes homines in illo ſtatu ad illũ modum cognoſcendi deũ attingerẽt per gratiam, qui cõpetit angelis per naturã. Et huius triplicis viſionis intellectualis ponitur exemplum in viſione corporali,lux enim corporalis videtur immediatè per ſuam eſſentiã,& ſic beati intellectualiter vident deum.Homo verò videt alium in ſpeculo per imaginem illius in ſpeculo,reſultantem,& ſic in ſtatu culpæ videmus deum per effectus eius relucentes in creaturis tanquam in ſpeculo:lapis autem videtur ab oculo per ſuã ſimilitudinẽ in oculo relictam , & hoc modo videtur deus ab angelis per ſpeciem eis influxam à ſua creatione:& videbatur ab homine in ſtatu innocentiæ, niſi ꝙ hoc non tam fuit naturæ,quàm gratiæ. 7. Sed iſtud deficit in duobus.Primum eſt,quia nulla cognitio ſenſitiua aut intellectiua noſtra vel angelica fit per ſpeciẽ,prout iſti ponunt,ſicut probatũ fuit ſupra,diſt.3. q.6. Secundum eſt, ꝙ ſi aliqua cognitio fieret per ſpeciem,& homo in ſtatu innocentię cognouiſſet deũ per ſolam ſpeciem,illa cognitio fuiſſet beata , quia beata viſio eſt ex hoc ꝙ deus clarè videtur, & non enigmaticè,ſed viſo per ſpeciem à re immediatè acceptam, eſt clara & non ænigmatica, ſed eſt facie ad faciem: ſic enim videt vnus alterum,ergo,&c. 8. Dicendum ergo, ꝙ Adam in ſtatu innocentiæ cum eſſet viator ſicut nos,vidit deum in eodẽ genere viſionis quo nos, ſcilicet ex creaturis ſumens cognitionẽ, ſed tanto perfectius quàm nos,quãto perfectiorem cognitionem habuit de creaturis quàm nos.Si autem deus voluit ipſi imprimere quandam mediam cognitionem inter cognitionem beatam & ænigmaticam,quam nunc habemus de deo per creaturas,nõ quidem imprimendo ſpeciem,ſed ſolam cognitionem:hoc latet omnem hominem,quantum eſt de facto. 9. De poſsibilitate vero videtur dicendum,ꝙ ſi illa cognitio non eſſet beata,nec intuitiua,ſed abſtractiua,ſi intelligeretur ſic eſſe abſtractiua , ꝙ per eam cognoſceretur deus eſſe trinus & vnus,prout quidam poſuerunt,vt recitatũ fuit ſuper procemiũ primi lib.nõ videtur nobis ꝙ ſit poſsibilis propter rationes ibidẽ poſitas : ſi autem ponatur eſſe quædã alia abſtractiua altior omni cognitione quæ poteſt haberi de deo per creaturas,dicatur quomodo illa ſit poſsibilis,quia nobis non apparet ꝙ aliqua ſit altior niſi illa cognitio quæ eſt per fidem,quæ extendit ſe etiam in nobis ad aliqua,ad quæ ratio naturalis ſumpta ex creaturis non ſe extendit.

10. AD primum argumentum dicendum ꝙ bona voluntas eſt ordinata voluntas:non fuiſſet autem ordinata voluntas ſi in ſtatu meriti voluiſſet habere viſionem dei per eſſentiam,quæ omnibus promittitur pro præmio. 11. Ad ſecũdum dicendũ ꝙ homo in ſtatu innocentiæ habebat beatam vitam , non ſecundum illam beatitudinem in quam transferendus erat.quæ in viſione dei cõſiſtit,ſed ſecundum quendam modum inquãtum habebat integritatem & perfectionem naturæ abſq; miſeria,& repugnantia corporis ad animam, & virium inferiorum ad ſuperiores.

Quæſtio Tertia.

Vtrum homo in ſtatu innocentiæ potuit decipi.

Tho.1.q.94.ar.4.

POſtea quæritur vtrum homo in ſtatu innocentiæ potuit decipi. Et videtur ꝙ ſic, quia quilibet poteſt decipi circa ea quæ ignorat,ſed homo in ſtatu innocẽtiæ multa ignoraſſet ſcilicet cogitationes aliorũ & futura contingentia,ergo circa talia decipi potuit. 2. Item Apoſtolus dicit.1. ad Timothæum 2. Mulier ſeducta in præuaricatione fuit, & ipſa confitetur hoc,Gen.3.Serpens decepit me, ergo ſimiliter alij decipi potuerunt.

3. IN contrarium eſt quod dicit Aug.Approbare vera pro falſis non eſt natura hominis inſtituti,ſed pœna damnati.

4. RESPONSIO. Videnda ſunt duo.Primum eſt quam ſcientiam in ſtatu innocentiæ homo habuiſſet. Secundum erit, vtrum decipi potuiſſet.

5. QVANTVM ad primum ſecus loquendum eſt de primis parentibus,& ſecus de genitis ab eis:de primis autem parentibus tenendum eſt quòd mox formati perfecti fuerunt ſecundũ corpus,quantum ad quantitatem & virtutẽ corporalem,& ſecundum animam , quantum ad ſcientiam ſpeculatiuam & moralem , necnõ quãtum ad notitiã fidei,vt ſufficiebat ad debitum regimen vitæ ſuæ & filiorum ſuorum. Cuius ratio eſt,quia ſemper imperfectum ſumit originẽ à perfecto,& per ens actu reducitur aliquid de potentia ad actum: ſed res ſic inſtitutæ ſunt, vt eſſent aliorum principia,& non ſolum vt ſubſiſterent in ſe,ergo inſtitutæ ſunt in ſtatu perfecto,quantum congruebat eis vt eſſent aliorum principia.Sunt autem primi parentes inſtituti principium aliorum,non ſolum quo ad generationem carnalem,ſed etiam quo ad diſciplinam & eruditionẽ in ſpeculabilibus,in moralibus,& his quæ ſunt fidei,cũ non eſſent alij à quibus poſſent inſtrui:ergo fuerunt perfecti ſecundum corpus & ſecundum animam in omnibus quæ dicta ſunt.Cuius ſignũ eſt,quia animalibus nomina impoſuit Gen. 2.Nomina autem nõ imponuntur niſi rebus notis.

6. De genitis autem ab eis aliud fuiſſet , quia non ſtatim fuiſſent perfecti,neq; ſecundum corpus,neq; ſecundum animam: ſed vtrãque perfectionem acquiſiuiſſent proceſſu temporis , ſicut & nos.licet faciliùs omni impedimento ceſſante,ſicut tactum fuit ſupra, diſtin.20.

7. NVNC reſtat videre de ſecnndo,ſcilicet vtrum potuerint decipi.Et dicendum ꝙ licet potuerint aliqua neſcire, non potuerunt tamen errare vel decipi.Et quia de his quæ ſunt animæ proportionabiliter loquendum eſt ad ea quæ ſunt corporis,cũ ſecundum vtrumq; in ſtatu innocẽtiæ homo fuiſſet perfectus quantum exigebat tempus & ſtatus: ſed in ſtatu illo licet in corpore fuiſſet carentia alicuius perfectionis abſolutè(puta claritatis) nõ tamen aliquod malum ineſſe poterat,ergo ſimiliter ex parte animæ licet potuiſſet eſſe carẽtia alicuius ſcientiæ,nõ enim ſciuit omnia, quia nec fuit perfectior angelis. in quibus tamen Dionyſius ponit neſcientiam,Non fuit tamen in eo aliquod malum,eſtimatio autem falſi ſemper eſt malum intellectus,ideo,&c. 8. Sed aduertendum eſt ꝙ ſicut in quibuſdam pręſeruabatur homo in ſtatu illo à malo corporis.puta à corruptione vel læſione.partim à principio intrinſeco,ſcilicet à vi naturę vel munere originalis iuſtitię, partim ab extrinſeco,ſcilicet à prouidentia diuina ei aſsiſtente,ne quis extrinſecus gladio vel alio modo mortẽ vel læſionẽ inferret, ſic ex parte animæ à deceptione præſeruabatur reſpectu quorundam à principio intrinſeco,ſcilicet reſpectu eorum quorum ſcientiam habuiſſet per ſcientiam ſuam , reſpectu verò aliorum quorum ſcientiam non habuiſſet præſeruatus fuiſſet ex diuina prouidentia ſibi aſsiſtente,ne falſis aſſenſum præberet. q.4.

9. Et per hoc patet reſponſio ad primum argumentum.

10. Ad ſecundum dicendum quòd ſeductio mulieris ſequitur eſt peccatum internæ eleuationis:quia peccauit nõ prius ſeducta, ſed ex inconſideratione alicuius circunſtantiæ quæ fuerat conſideranda. vnde Aug.11.ſuper Gen. dicit ꝙ mulier verbis ſerpentis non crederet, ſcilicet à bono & vtili diuinitus ſe fuiſſe prohibitos, niſi iam ineſſet mẽti eius amor propriæ poteſtatis, & quædam de ſe ſuperba præſumptio.

Sententia huius diſtinctionis xxiiij.in generali & ſpeciali.

HVnc diligenter inueſtigari oportet.Superiùs determinauit magiſter de peccato primi hominis,hic verò determinat de auxilio eius quod habuit cõtra peccatum. Et diuiditur in tres, quia enim hoc adiutorium fuit libe.arbi.primò determinat de libe.arbi.per cõparationem ad alias animæ potentias. Secũdò determinat de eo quantũ ad propriam ſui rationẽ,quæ eſt ratio libe.arbi. Tertiò determinat de ipſo per cõparationẽ ad gratiã. Secunda incipit in principio.25.diſtin.ibi iam vero ad propoſitum redeamus.Tertia.in principio.26.diſtin. ibi hæc eſt gratia operans.Prima diuiditur in duas. Primo determinat de libero arbitrio & de aliis potẽtiis.Secũdo oſtendit quomodo in eis habet eſſe peccatum.Secunda ibi,illud quoq; prętereundũ nõ eſt.Prima eſt in principio lectionis & diuiditur in duas. Primo determinat de auxilio dato in generali. Secundo magis in ſpeciali oſtendendo quod fuit illud auxilium.Secunda ibi.hic cõſiderandum eſt quod fuerit illud adiutoriũ homini.Prima in duas.

Primo determinat ſuum intentum. Secundo opponit contra determinata. Secunda ibi, ſed quomodo rectam & bonam. Secunda in qua determinat ſpecialiter de auxilio diuiditur in tres. Primo proponit quòd illud auxilium fuit liberum. Secundo determinat de libero arbitrio. Tertio de aliis potentiis animæ. Secunda incipit ibi, liberum vero arbitriũ. Tertia ibi, eſt enim ſenſualitas. Hæc eſt ſententia lectionis &c.

2. IN ſpeciali ſic procedit & proponit primo quòd homo in ſua prima creatione liberam & rectam voluntatem accepit & auxiliũ per quod poſſet ſtare, non tamen perficere ad gloriæ meritum, ſi tamen tale adiutorium non recepiſſet propter peccatum puniendus non eſſet. Poſtea obiicit in contrarium quomodo inquit erat recta voluntas hominis per quam non meruit nec ſtetit & reſpondet quod recta erat per carentiam culpę, & quia ad tempus ſtare valuit. Ideo obiicit cum reſiſtere malo ſit meritorium, ſi poterat in primo ſtatu reſiſtere malo, ergo potuit mereri. Et reſpondet quòd reſiſtere malo non eſt meritorium niſi in natura corrupta vbi eſt aliquid ad malum impellens. Poſtea dicit quòd illud auxilium fuit libertas arbitrij ſine omni corruptione. Poſtea dicit quòd liberum arbitrium eſt facultas rationis & voluntatis quia bonum eligitur per gratiam vel malum ſine gratia. Et dicitur liberum arbitrium quo ad voluntatem, arbitrium vero quo ad rationem in quo eſt potentia diſcernendi, poteſt tamen liberum arbitrium velle naturaliter bonum & malum vtrumque diſcernendo quod quædam bruta animalia ratione carentia non habent ſed ſenſitiuum & appetitiuũ quæ ſenſualitas dicitur. Poſtea dicit quòd ſenſualitas eſt quædam vis animæ ex qua eſt motus in corporis ſenſus & appetitus pertinentium ad corpus, ratio vero animę pars ſuperior excedens omne quod commune habemus cum brutis, cuius duplex eſt portio, vna inferior quæ temporalia diſponit. Alia ſuperior quæ æternis conſpicientibus intendit. Et hæc duo non diuerſas naturas nominant, ſed diuerſa officia. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio Prima.

Vtrum liberum arbitrium ſit potentia animæ.

Tho. 1. q. 83. ar. 2.

CIrca diſtinctionem iſtam quęritur de duobus priucipaliter. Primũ eſt de libero arbitrio. Secundum eſt de diuiſione rationis in ſuperiorem & inferiorem. Circa primum quæruntur tria. Ptimum eſt vtrum liberum arbitrium ſit potentia animæ an habitus eius, an actus. Secundum eſt vtrum potentia purè paſsiua poſsit eſſe libera. Tertium eſt in qua potentia ſit principalius libertas videlicet in intellectu an in voluntate. Ad primum ſic proceditur & videtur quòd liberum arbitrium ſit habitus, quia potentia non efficitur facilis ad actum niſi per habitum, ſed liber tas dicit facilitatem potentiæ ad actum vt videtur, ergo &c.

2. Sed videtur quòd ſit actus quia liberum arbitrium dicit principium actuum liberorum, ſed nuda potentia non poteſt ſecundum ſe eſſe principium talium actuum, ſed ſolum mediantibus quibuſdam actibus, ergo liberum arbitrium non nominat nudam potentiam, ſed aliquem actum. Maior ſupponitur. Sed minor probatur quia primus actꝰ qui eſt liber ſeu in poteſtate noſtra eſt deliberatio vel concluſio deliberationis. Alioquin actus pœnitus indeliberati eſſent in poteſtate noſtra quod videtur falſum. Sed neuter prędictorum actuum eſt in poteſtate noſtra niſi mediante aliquo actu elicito à voluntate & alio elicito à ratione quia deliberatio non elicitur à voluntate cum ſit actus intellectus ſed ſolum imperatur ab ea mediante aliquo actu ab ea elicito *. Itẽ omnẽ actum voluntatis præcedit aliquis actus rationis, ergo deliberatio & concluſio deliberationis qui ſunt primi actus liberi non ſunt in poteſtate noſtra niſi mediantibus aliis actibus, & hęc fuit minor.

*alias ſed

3. IN CONTRARIVM arguitur quia illud principiũ, cuius actus eliciti ſunt primò in poteſtate noſtra, eſt liberum arbitrium, ſed voluntas eſt huiuſmodi, ergo, & cætera. Maior probatur, quia quod eſt principium omnium actuum qui ſunt in poteſtate noſtra, eſt liberum arbitrium, ſed illud quod eſt principium illorum actuum qui ſunt primò in poteſtate noſtra, eſt principium omnium aliorum actuum exiſtentiũ in poteſtate noſtra, ergo maior probanda ſequitur. Minor probatur, quia actus qui ſunt primò in poteſtate noſtra aut ſunt actus intellectus præcedentes omnem actum volũtatis, aut ſunt actus à voluntate eliciti, aut à voluntate imperati, non primi, quia illi ſunt purè naturales, & ad eos ſe habet intellectus purè paſsiue, nec actus imparati ſunt primò in poteſtate noſtra, quia illi actus qui de neceſsitate ſequuntur ad aliquos actus non ſunt primò in poteſtate noſtra, ſed actus à voluntate noſtra imperati, ſunt huiuſmodi, ergo, & cætera. Maior patet, quia actus qui de neceſsitate ſequitur ad alium, non eſt ſecundum ſe in poteſtate noſtra, ſed ratione alterius ad quem ſequitur, & ita non primo. Minor probatur ex nono Metaph. vbi dicit philoſophus quòd volens & potens neceſſario operatur, ergo relinquitur quòd actus qui ſunt primò in poteſtate noſtra, ſunt actus à voluntate eliciti. Et hæc fuit minor principalis rationis.

4. RESPONSIO. Dicendum eſt quòd liberum arbitrium non eſt habitus neque actus elicitus, ſed eſt potentia intellectus vel volũtatis, vel vtraque ſimul. Quod patet ſuppoſito quodam principio, videlicet quòd liberum arbitrium eſt principium omnium actuum liberorum. Hoc enim ſuppoſito, patet faciliter quòd liberum arbitrium non eſt habitus acquiſitus ex actibus vel innatus. Non acquiſitus propter duo. Primum eſt, quia actus præcedentes acquiſitionem talis habitus, non eſſent liberi, quia liberum arbitrium eſt principium omnis actus liberi, poſterius autem non eſt principium prioris: ergo liberum arbitrium non eſſet principium actuum præcedẽtium ipſum, & ita non eſſent liberi, quod eſt falſum, tum quia non poſſemus peccare per ipſos, tũ quia actus cauſantes habitum & cauſati ex habitu ſimiles ſunt, vt patet ex 2. Ethicorum. Et ideo ſi ſequẽtes ſunt liberi, & præcedentes. Secundum eſt, quia habitus determinatus ex actibus, determinatè inclinat ad bene operandum vel determinatè ad malè, vt patet ex ſecundo Ethicorum: ſed liberum arbitrium non inclinat determinatè ad alterum, ſed indifferenter ad vtrumque, quare, &c. Si dicatur quòd eſt habitus innatus, adhuc habemus propoſitum, quia talis habitus non diſtinguitur realiter à potentia, cum non ſit aliud quàm habitualis inclinatio quam habet potentia ad tale vel tale obiectum. 5. Quòd autem liberum arbitrium non ſit actus elicitus probatur ſic: actus qui dicitur eſſe libe. arbi. aut eſt vnus & idem cum actu liberi, aut non, Si ſic, ergo non eſt principium eius, quia idem non eſt principiũ ſuiipſius, & per conſequẽs non eſt liberum arbitrium, quia liberum arbitrium eſt principium omnis actus liberi. Si non aut illi duo actus ſunt ſimul, aut non, nõ poteſt dici ꝙ ſint ſimul: quia ſecundũ curſum naturæ de quo nũc loquimur, neque duo actus intelligendi, neque duo actus volendi poſſunt eſſe ſimul: ſi non, ſed adueniente ſecundo primus ceſſat, ſequitur quòd primus non eſt cauſa ſecũdi: quia cauſa proxima & immediata, ſiue ſit effectiua, ſiue ſit materialis, in qua vel ex qua ſimul eſt cum effectu. De effectiua dicitur 2. Phyſicorũ, de materiali verò qualitercunque accepta de ſe notum eſt: ſi ergo non eſt ſimul, non eſt cauſa talis, nec per conſequens eſt liberum arbitriũ, cùm liberum arbitrium ſit cauſa effectiua vel receptiua actuum liberorum. Patet ergo quòd liberum arbitrium non eſt habitus nec actus, relinquitur ergo quòd ſit potentia, quod concedendum eſt.

6. Eſt tamen aduertendum quòd liberum arbitrium non nominat aliquam potentiam abſolutè, ſed nominat proprietatem potentiæ, vel potentiam ſub proprietate: quòd non nominet aliquam potentiam abſolutè, patet, quia ſi liberum arbitrium nominaret aliquam potentiam abſolutè, omnes actus illius potentię eſſent actus liberi arbitrij, ſed nulla eſt potentia animæ, cuius omnes actus ſint liberi arbitrij, ergo, &c. Minor probatur deducẽdo in omnibus potentiis animæ. Actus enim vegetatiuæ potentię non ſunt liberi, ſed ſunt purè naturales: actus etiam partis ſenſitiuæ non ſunt liberi, quia non habent iudicium de propriis actibus, vt poſtea magis patebit quando inquiretur de cauſa libertatis. Itẽ non omnes actus intellectus ſunt liberi, ſaltem illequi eſt reſpectu primorum principiorum, nec omnes actus voluntatis, ſaltẽ ille qui eſt reſpectu boni ſecundum eius communem rationem, ergo liberum arbitrium non nominat aliquam potentiam abſolutè.

7. Relinquitur ergo quòd nominat proprietatem potentiæ, vel potentiam ſub proprietate: quod contingit videre ſic: quando enim aliqua potentia habet aliam & aliam habitudinem ad aliud & aliud obiectum, ſecundum vtrunque poteſt ſortiri nomen propriũ ſicut videmus in intellectu, ꝙ quia habet aliã habitudinem ad prima principia in quę fertur intuitiuè & ſine diſcurſu, & aliam ad concluſiones quas diſcurrendo & conferendo deducit ex primis principiis, ideo ſecundum primam vocatur intellectus, ſecundum verò ſecundam habitudinem vocatur ratio: eodem modo eſt circa voluntatem: habet enim voluntas aliam habitudinem ad communem rationem boni reſpectu cuius neceſsitatur quadam immutabilitate, & aliam reſpectu bonorum particularium contingentium, quibus admiſcetur ratio mali & fugibilis, reſpectu quorum non neceſsitatur: ſed poteſt hoc vel illud eligere vel refutare, & ſecundum primam habitudinem vocatur voluntas propriè: ſed ſecũdum ſecundam proprietatem vel habitudinem, dicitur liberum arbitrium, non ipſa ſola, ſed etiam intelle-

ctus

ctus reſpectu eorundem: libertas ergo nominat illam proprietatem voluntatis quam habet reſpectu eorũ ad quę nõ neceſſitatur. Et liberum arbitrium nominat volũtatem & intellectum ſub hac proprietate. Et vtraque dictarum habitudinum circa intellectum & voluntatem magis debet dici proprietas naturalis,quàm habitus:quia habitus ſemper dicit aliquid additũ potentiæ,ꝙ ſi quandoque dicatur habitus, & impropriè hoc quidem tollerandum eſt, quo ad primam habitudinem intellectus & voluntatis, ſecundum quam determinantur ad vnum.Sed nullo modo quo ad ſecundam ſecundum quam habent quandam indeterminationem:ſemper enim habitus importat quandam determinationem potentiæ.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd liberum arbitrium dicit facilitatem rationis & voluntatis,non accipiendo facilitatem pro facilitate quam ponit habitus circa difficilia,ſed accipitur ibi facilitas pro poteſtate intellectus & voluntatis quam habet in acceptando vel refutando.

9. Ad ſecundum cum dicitur quòd primus actus qui eſt in poteſtate noſtra eſt deliberatio vel concluſio deliberationis. dicendum quòd hic eſt duplex defectus. Primus eſt, quia maior poteſt negari probabiliter:quia ſicut dicitur 2. Phyſicorum,ars non deliberat,immo ex defectu artis procedit deliberatio: non enim ſcriptor deliberat qualiter formabit literam,niſi ſit imperitiſsimus,& tamen opera artis ſunt libera in poteſtate noſtra.

10. Item intemperatus non deliberat an debeat velle delectabilia, quia hæc accipit tanquam finem, & tamen hæc velle eſt in poteſtate ſua,alioquin non peccaret hæc volendo,quod tamen falſum eſt. Et ſi dicatur quòd intemperatus peccat hoc volendo, non quia illud velle nunc ſit in poteſtate,quia nõ eſt ſic,cum qualis vnuſquiſq; eſt,talis ſibi finis videatur. Sed quia à principio fuit in poteſtate ſua quòd in eo cauſaretur talis habitus, vel non cauſaretur,ſicut dicitur de illo qui inebriauit ſe ex culpa ſua.vel incidit in freneſim, & in eis commiſit homicidium, Non valet, quia ebrietas & freneſis tollunt iudicium rationis:& ideo quod faciũt ebrij vel frenetici non imputatur eis ad nouum peccatum,ſed totum peccatum fuit illud factum per quod voluntariè incidunt in ebrietatem vel freneſim, & propter illud merentur tot maledictiones, quot mala ſequuntur, quanuis non peccent ſemper nouo peccato. De intemperato autem non ſic eſt,quia non amiſit iudicium rationis,& poteſt de eo quod accipit vt finem deliberare ex altiori fine,etſi nõ deliberat ſed ſine deliberatione acceptat,peccat nouo peccato.& cum dicitur quòd qualis,&c.verum eſt inclinatiuè, ſed non neceſſario, alioquin nullus vitioſus eſſet curabilis.

Sup.d.22. q.4.nu.9. Vide Caiet.12.q. 76.ar.4.

11. Sic igitur intemperatus peccat, & tamen ille actus nec eſt deliberatio, nec concluſio deliberationis, ergo maior illa non eſt vera. Ad probationem cum dicitur quòd actus penitus indeliberati non ſunt in poteſtate noſtra, dicendum quòd actus penitus deliberati poſſunt accipi dupliciter. Vno modo,illi de quibus non eſt deliberatum,neque potuit deliberari, ſicut ſunt primi motus ſubiti tangentes mentem,quia nulla deliberatio humana poteſt eſſe ſubita,& iſti non ſunt in poteſtate noſtra,nec ſecundum ſe nobis imputantur,niſi fortè propter hoc quòd potuerunt præueniri ne inſurgerent.Alij autem actus ſunt indeliberati, quia de ipſis non eſt deliberatum,potuit tamen de eis deliberari, quia mens non ſolum ſubito eis tangitur, ſed perſiſtit: Et tales actus ſic indeliberati bene ſunt in poteſtate noſtra.

12. Secundus defectus eſt,quia conceſſa maiore poteſt minor interimi: quia tam deliberatio quàm concluſio deliberationis eſt in poteſtate noſtra per nudas potentias, & non per aliquos actus ſe habentes ad hoc in ratione principij actiui vel paſsiui, & cum probatur quia liberum arbitrium includit voluntatem, verum eſt: ſed non ſolum quia cum ea includit rationem, cum liberuum arbitrium ſit facultas rationis & voluntatis, quanuis autem deliberatio & concluſio deliberationis non ſit actus elicitus à voluntate: eſt tamen actus elicitus à ratione, ſicut electio à voluntate, & ſine alio actu medio:quia nec in intellectu eſt ſimul alius actus cum deliberatione,nec in voluntate eſt alius actus cum electione: & ideo nullum argumentum eſt,deliberatio non eſt actus elicitus à voluntate, ergo non eſt actus nudæ potentiæ pertinentis ad liberum arbitrium,ſicut nullum argumentum eſſet, electio non eſt actus elicitus à ratione, ergo non eſt actus elicitus à nuda potentia liberi arbitrij, quia liberum arbitrium includit vtramque potentiam,& vtrique reſpondet proprius actus ab ea elicitus,neque oportet quòd actus intellectus qui non eſt à voluntate elicitus,ſit ab ea imperatus:quia non omnem actum intellectus præcedit aliquis actus voluntatis,quanuis oporteat è conuerſo.

13. ARGVMENTVM in oppoſitum quod concludit quòd voluntas pertinet ad liberum arbitrium. concedendum eſt ratione concluſionis: ſic tamen quòd ipſa ſola non pertinet ad liberum arbitrium,ſed intellectus cum ea & perprius,vt poſtea patebit. Et cum dicitur quòd actus intellectus præcedentes omnem actum voluntatis ſunt purè naturales,nõ eſt verum de actibus intellectus præcedentibus omnẽ actũ voluntatis liberũ, quia omnẽ liberam electionem voluntatis præcedit liberum iudicium rationis,quanuis vtrumque iſtorum poſsint præcedere aliqui actus naturales,tam intellectus quàm volũtatis, tamen quia illi actus non manent cum actibus liberis non poſſunt dici cauſa eorum, nec actiua, neque paſsiua,nec per conſequens ſunt liberi arbitrij.

q.1. huius diſt.

Quæſtio Secunda.

Vtrum potentia purè paſsiua poſsit eſſe libera libertate arbitrij.



Secundò quæritur, vtrum potentia purè paſsiua poſsit eſſe libera libertate arbitrij. Arguitur quòd ſic, quia ſe habere ad vtrumlibet eſt conditio purè paſsiui (vt per commentatorem apparet ſuper ſecundum Phyſicorum.) Sed liberum arbitrium ex hoc quòd liberum ſe habet ad vtrumlibet, ergo vt ſic eſt purè paſsiuum.

2. Item tota libertas intellectus & voluntatis eſt reſpectu determinationis actus, ſed reſpectu illius ſe habent intellectus & voluntas purè paſsiuè, ergo libertas arbitrij poteſt competere purè paſsiuo. Maior patet, quia effectus debet iudicari ex cauſis proximis & non ex remotis: ſed cauſa determinans actum eſt proxima, mouens autem ad exercitium eſt remota:ergo actus debet iudicari liber ex his quę pertinent ad determinationem actus,& non ex his quæ pertinent ad eius exercitium.Minor probatur,quia illud reſpectu eiuſdẽ non poteſt eſſe actiuum & paſsiuum,ſed potentia intellectus & voluntatis ſe habent paſsiuè ad actus ſuos elicitos,cum ſint in eis tanquã in ſubiecto,ergo non poſſunt ad eos ſe habere actiuè.

3. Item voluntas videtur maximè libera,ſed ipſa nullo modo ſe habet actiuè ad actus ſuos,ergo purum paſsiuum poteſt eſſe liberum.Maior ſupponitur, & minor probatur, quia ſi voluntas ſe haberet actiuè ad ſuum velle,hoc eſſet vel inquantũ voluntas,vel inquantum volens,aut inquãtum volens,volens ſe velle. Non inquantum voluntas, quia cum ſemper ſit voluntas, ſemper vellet. Nec quia volens,cum non ſit volens niſi per velle,idem eſſet cauſa ſuiipſius, nec quia volens ſe velle, quia actus reflexus non eſt cauſa actus ſimplicis,ſed potius è contrario,quare, &c.

4. Item aliquis actus intellectus practici eſt liber,ſed reſpectu illius intellectus practicus ſe habet purè paſsiuè,ergo purè paſsiuum poteſt eſſe liberum. Maior ſupponitur. probatio minoris, quia ſi intellectus practicus ſe haberet ad talem actum liberum, aliquo modo actiuè hoc eſſet,vel per aliquem actum intelligendi, vel per aliquid præuium omni actui, nõ per aliquem actũ intelligẽdi quia duo actus intelligendi nõ poſſunt eſſe ſimul: cauſa autẽ & effectus neceſſario ſunt ſimul, nec per aliquid præuium omni actui, puta per nudam potentiam,vel per ſpeciem, quia quicquid agitur à cognoſcente antequam ſit cognoſcens,neceſſario agitur, quia quantum ad hoc, cadit in gradum non cognoſcentium: ſed quicquid agitur per intellectum vel aliquid exiſtẽs in eo præuium cognitioni agitur ab intellectu, vt eſt non cognoſcens, ergo non neceſſariè agitur, ex tali ergo actiuitate non eſt libertas. Reſtat ergo quòd ſufficiat ſola paſsiuitas.

5. Item illud quod competit alicui nihil agenti,poteſt competere purè paſsiuo:ſed libertas competit alicui nihil agenti (ſcilicet deo, qui iudicauit liberè & voluit ab æterno res fiendas in tempore,& tamen nihil egit ab æterno,ergo libertas poteſt competere purè paſsiuo. 6. Item immaterialitas videtur eſſe radix libertatis,aut igitur cum ea ſufficit ad libertatem ſola paſsiuitas,aut ſola actiuitas, aut vtrunque requiritur. Non ſufficit ſola actiuitas,quia intellectus agens eſt actiuus & immaterialis, & tamen non eſt liber,nec requiritur actiuitas cum paſsiuitate,quia in deo nõ eſt paſsiuitas in quo tamen eſt libertas, ergo videtur quòd aliquibus ſufficiat ad libertatem ſola paſsiuitas ſine actiuitate.

7 IN CONTRARIVM arguitur, quia ſecundum Auguſtinũ,1. de libero arbitrio,Culpa eſt malum quod facimus,& eadem eſt ratio de merito: ſed omnis actus liberi arbitrij eſt meritum, vel culpa, ergo ad omnem actum liberi arbitrij habemus nos actiuè quantum ad bonum vel malum quod facimus.

8. Item liberum arbitrium & fortuna reducuntur ad idem genus cauſæ, niſi quòd intellectus & liberum arbitrium eſt cauſa per ſe, fortuna verò eſt cauſa per accidens: ſed fortuna reducitur ad genus cauſę efficientis,ergo & li.arbi.ergo purè paſsiuum non poteſt eſſe liberum arbitrium. Maior & minor patent ex ſecundo Phyſicorum.vbi dicitur quòd caſus & fortuna ſunt cauſæ per accidens, quorum intellectus & natura ſunt cauſa per ſe.

10. Item ibidem dicitur quòd modorum cauſarum vnde principium motus, vtrunque ipſorum eſt, ſcilicet caſus & fortuna, ex quibus patent maior & minor. 11. Item illud quod eſt perfectionis ſimpliciter, non conuenit imperfecto ſecundum quòd eſt imperfectum: libertas autem eſt perfectionis ſimpliciter, cùm ſit in deo. Paſsiuum autem inquantum paſsiuum eſt imperfectum, ergo nulli purè paſsiuo competit eſſe liberum.

12. RESPONSIO. QVESTIO iſta non eſt intelligenda de libertate abſolutè ſumpta, ſed de libertate arbitrij hæc enim differunt, quia libertas abſolutè ſumpta eſt in plus quàm libertas arbitrij. Nam cum libertas ſit in omni natura intellectuali & in illa ſolum, natura autem intellectualis includit intellectum & voluntatem, iddo omnis actus ad quem concurrit intellectus & voluntas poteſt dici liber, etiam ſi non eſſet poſſibilitas ad oppoſitum actum. Quod patet per beatum Auguſtinum Enchiri. ſexto capitulo vbi dicit ſic. Neque enim, aut voluntas non eſt, aut libera dicenda non eſt, qua beati ſic eſſe volumus vt eſſe miſeri non ſolum nolumus, ſed nequaquam prorſus velle poſſumus, libertas enim ſic abſolutè ſumpta ſolum excludit à cognoſcente & volente coactionem quæ pertinet ad ſeruilitatem abſolutè & ſimpliciter. Libertas vero arbitrij eſt qua quis poteſt in aliquem actum vel eius oppoſitum contrarie vel contradictorie, & ſic libertas excludit non ſolum coactionem, ſed omnem neceſſariam habitudinem neceſſariam dico neceſsitate abſoluta. 13. Et de hac libertate procedit quæſtio vtrum potentia purè paſsiua poſsit eſſe libera libertate arbitrij. Ad quam dicendum eſt præmittendo quandam diſtinctionem actuum liberi arbitrij. Nam quidam eorum ſe habent ad intellectum & voluntatem vt ſolum ab eis imparati, ſicut currere & ædificare. Alij vero vt eliciti, vt deliberatio & concluſio deliberationis & electio voluntatis. Si ergo quæratur de libertate arbitrij reſpectu primorum actuum qui ſolum ſunt ab intellectu & voluntate imperati. Dicendum eſt quòd potentia quoquomodo paſsiua reſpectu iſtorum actuum nullo modo eſt libera libertate arbitrij. Quod patet dupliciter. Primo quia tales actus ſunt paſsiuè & receptiuè in potentiis ſenſitiuis vel in organis corporis, ſed conſtat quòd potentiæ ſenſitiuæ vel organa corporis non ſunt liberi arbitrij cum liberum arbitrium ſit facultas intellectus & voluntatis, quare &c. Secundo quia tales actus non ſunt liberi niſi quia ſunt libere imperati. Sed imperans vt ſic ſolum ſe habet ad actum imperatum actiue (vt patet ex quinto metap. cap. 1. & 2.) ergo potentia quoquomodo paſsiua reſpectu iſtorum actuum non eſt libera. Et confirmatur quia liber tas, arb. in deo ad actum imperatũ eſt pure actiua & deus eſt pure actiuus, quia non differunt in eo quod agit & quo agit, ergo in nobis in quibus differunt quod & quo agit, licet quod agit & quod imperat poſsit eſſe paſsiuum ſecundum aliquid ſui, non tamen illud quo agit vt imperans, illud enim eſt aliquis actus qui nullo modo ſe habet ad actum imperarum vt eius ſuſceptiuum.

14. De actibus autem elicitis eſt maior dubitatio, & habet ſolũ locũ in creaturis, quia in deo nullus eſt actus elicitus differens ab intellectu & voluntate niſi ſecundum rationem tantum, (quia omne intelligere & velle diuinum eſt idem cum intellectu & voluntate ſecundum rem) & ideo vnum non ſe habet ad alterum vt principium elicitiuum actiue vel paſsiue, & nihilominus talis actus eſt liber, quia deus nõ ſolum vult res producere libere ita q̃ ly libere determinet productionẽ ſed vult libere producere res ita quod ly libere determinet volitionẽ, immo quod pl⁹ eſt primus ſenſus eſt falſus, & ſecundus eſt verus, quia vt dic. 9. meta. potẽs volens neceſſario operatur, & loquitur de neceſsitate cõſequente, quia ad poſſe & velle neceſſario ſequitur operatio volita quę eſt actio imperata, & ideo ſi antecedens eſt neceſſariũ & non liberũ ergo libertas tota actionis ſequentis eſt ex libertate volitionis præcedentis. 15. Item Hugo dicit & habetur libro primo ſententiarum capitulo quadrageſimo ſexto vbi dicit ſic poteſt deus facere aliud quàm facit & tamen ſi aliquid aliud faceret alius non eſſet, & etiam poteſt aliud velle quàm vult, ecce quod ponit in deo libertatem non ſolum quo ad velle, & idem dicunt omnes ſancti & doctores catholici. Ex quo patet quòd de ratione libertatis in communi non eſt eſſe actiuum vel paſsiuum reſpectu actus liberi. Cuius ratio eſt quia vnum & idem ſecundũ eſſentiam ſimplicem non poteſt eſſe actium & paſsiuum reſpectu ſui ipſius, quia quod agit, agit aliud, & quod recipit, recipit aliud, ſed libertas reperitur in aliqua voluntate & actu ſuo vbi vnum non differt realiter ab altero (ſcilicet in deo) ergo ibi eſt libertas ſine ratione actiui & paſsiui. In nobis autem conſtat quòd aliqui actus eliciti ſunt liberi ad quos ſe habent intellectus & voluntas paſsiue, quia ſunt in eis ſicut in ſubiecto. vtrum autem ſe habeant ad eos effectiuè magna eſt dubitatio. Sed quicquid ſit de hoc quia quo ad nunc nolo me ad alterum determinare, quia ſine hoc quæſtio procedit, vtrum ſcilicet & intellectus & voluntas quę includuntur in libero arbitrio ſi ſint ſolum potentiæ paſsiuę reſpectu talium actuum, vel ſint ſimul actiuę & paſsiuę ſola paſsiuitas ſufficiat ad libertatem eius vel ad eam neceſſario requiratur aliqua actiuitas. 16. Ad quod ſciendum eſt quòd cauſa talis libertatis eſt connexio contingens aliquorum volibilium ad per ſe & neceſſario volibilia, & notitia talis connexionis contingentis ex qua conſurgit contingens iudicium intellectus in comprobando talia vel reprobando, & contingens electio voluntatis in acceptando vel refutando, quia nec intellectus nec voluntas habent neceſſariam habitudinem ad talia, nec ſecundum ſe, cum ſecundum ſe non ſint neceſſario & per ſe volibilia, nec propter aliud, cum non habeant neceſſariam habitudinem ad per ſe & neceſſario volibilia. 17. Quantum ergo ad iſtos actus, ſcilicet concluſiuum iudicium intellectus & electionem voluntatis experimur in nobis duplicem libertatem. Vna eſt, quia poſſumus hos actus habere, vel non habere. Alia eſt, quia habentes tales actus non neceſſario tendimus per eos in eorum obiecta, loquendo de neceſsitate abſoluta. Et quia primum experimur in nobis, probo ſecundum, quia in cognoſcente & volente illi actus ſunt liberi qui ſunt abſque coactione & abſque neceſſaria habitudine potentiarum ad obiecta, loquendo de neceſsitate abſoluta. Sed ſic eſt in propoſito, ergo, & cætera. Maior patet, quia libertas arbitrij in cognoſcente & volente non excludit niſi coactionem & neceſsitatem abſolutam. Minor declaratur, quia tendentia potentiæ in obiecta per actus tales, nec eſt coacta, nec neceſſaria neceſsitate abſoluta. Et cõfirmatur ratio. Nam ſicut deus ab æterno liberè decreuit ac voluit aliqua fieri tempore, non quia potuit habere vel non habere actum talis iudicij vel electionis quantum ad eſſentiam actus, ſed quia intellectus diuinus practicus & voluntas non habent neceſſariam habitudinem ad talia volita, ſic nos habentes tales actus, liberè per ipſos iudicamus & volumus aliqua fieri præter libertatem quam habemus reſpectu talium actuum in poſſe habere eos, vel non habere. Loquendo ergo de tali libertate dicendum eſt quòd ad eam nihil per ſe facit actiuitas. Cuius ratio eſt quia illud nihil facit per ſe ad libertatem, quo excluſo, remanet tota libertas, & tota ratio libertatis, ſed excluſa actiuitate remanet tota libertas, & ratio libertatis, ergo, & cætera. Probatio minoris, quia talis libertas conſiſtit in habendo talem actum reſpectu talis obiecti, vt dictum eſt, ſed per hoc quòd potentia agit, non habet actum quẽ agit, ſed potius per hoc quòd ipſum recipit: quia ſi ageret & nõ reciperet, ſicut eſt in actionibus tranſeuntibus, non haberet ipſum: ſi autem reciperet & non ageret, nihilominus haberet, ergo, & cætera. Paſsiuitas autem per ſe facit ad talem libertatem, inquantum tales actus ſunt quædam perfectiones realiter à potentia differentes, & de nouo exiſtentes in ea, quia eos non haberet, niſi eos reciperet: recipere autem eſt paſsiui, abſolutè autem loquendo nec actiuitas, nec paſsiuitas per ſe faciunt ad talem libertatem, niſi ratione materiæ: quia ſi actus eſſet eſſentialiter indifferens in nobis ſicut in deo potentia non ſe haberet ad talem actum, nec actiuè, nec paſsiuè, vt probatum fuit priùs.

18. Loquendo autem de libertate prima per quam poſſumus tales actus habere, vel non habere. Dicendum eſt quòd cùm purè paſsiuum ſit quod nullo modo eſt actiuum, aliquid dicitur eſſe actiuum dupliciter, ſcilicet quo ad exercitium actus, vel quo ad determinationem actus, quod eſt ſic intelligendum, non quia actus determinatus & eius exercitium ſint duo diſtincta ſecũdum rem, immo ſunt idem realiter, ſed illud dicitur mouere quantum ad determinationem actus quod imprimit formam vel motionem mobili, ſicut ignis mouet ad calefactionem aquæ, imprimendo ei calorem. Et hoc modo, vt dicunt quidam, obiecta mouent dictas potentias, ſcilicet intellectum & voluntatem. Illud autem dicitur mouere quantum ad exercitium actus quod applicat actiuum paſsiuo, ſicut applicans ignem aquæ mouet ad exercitium calefactionis, & in propoſito illud quod applicat obiecta potentiis dicitur eas mouere quantum ad exercitium actiuum, & dicuntur prima mouentia mouere ad determinationem actus, quia per determinatam formam agunt determinatam motionem, & non quamlibet. Sed ſecunda mouentia dicũtur mouere ad exercitium actus tantũ & non ad determinationẽ, quia quantũ in ipſis eſt, poſſunt applicare diuerſa actiua paſsiuis, & ſequuntur diuerſæ actiones, ſicut homo poteſt applicare manui ignem ad calefaciendum, vel niuem ad infrigidandum: determinatio autem iſtarum actionum eſt non ex applicante, ſed ex determinatis formis proximorum agentium applicatorum.

19. Quo ſuppoſito dicendum eſt quòd illud quod nullo modo eſt actiuum, neque quo ad exercitium actus, neque quo ad determinationem actus non poteſt eſſe liberum. Illud autem quod eſt pure paſsiuum quo ad determinationem actus, dum tamen ſit actiuum reſpectu exercitij actus poteſt eſſe liberum. Primum patet tripliciter. Primò ſic, potentia quæ de ſe eſt indiffe-

rens ad

rens ad plura, & nihil penitus agit,nec agere potest ad suam determinationem,non est potētia liberi arbitrij. Sed potentia purè passiua est huiusmodi,ergo,& cætera. Maior patet,quia per liberum arbitrium intelligimus principium per quod habemus dominium nostrorum actuum,sic quòd in potestate habentis tale principium, est exire in actum vel non exire, & exire in aliquem actum vel eius oppositum, sed per illud quod est indeterminatum, & nihil agit nec agere potest ad suam determinationem, non habemus talem potestatem seu tale dominium, quia indeterminatum non potest exire in actum nisi determinetur, sed nihil potest determinari nisi ab aliquo agente talem determinationem,quia nihil fit nisi ab aliquo agente:per illud ergo quod nihil agit, nec agere potest ad talem determinationem nullus potest habere tale dominium super actum sequentem, quare,&c. Et sic patet maior principalis rationis.Minor de se nota est,quia purè passiuum nihil potest agere quia agere non est nisi actus alicuius actiui. 20. Secundò sic:quia si per principium actiuum haberemus actum nostrum in potestate nostra modo quo dictum est,aut hoc esset,quia solum principium passiuū posset exire per se in actum,vel non exire nullo actiuo præsente, aut hoc esset, quia præsente actiuo principium passiuum haberet in potestate sua determinare agens ad agere vel non agere, aut seipsum ad pati vel non pati. Primum non potest dici, quia sequeretur quòd actio esset sine agente, quod est impossibile. Nec secundum, quia determinare sic agens vel passum est quoddam agere, agere autem nullo modo est purè passiui,quare, & cætera.

21. Tertio sic maius est impedire totaliter actum quàm causare remissionem in actu,sed nullum purè passiuum potest causare remissionem in actu,ergo nullum purè passiuum potest totaliter impedire actum, & ita non est liberum, cùm liberum arbitrium sit quo possumus exire in actum,vel non exire.Maior patet de se,sed minor probatur:quia purè passiuum cum non habeat aliquā resistentiam ad agens,neque ad formā recipiendam, recipit eam secundū totā capacitatē sui, & secundū totā virtutē agentis, si sit agens ex necessitate naturę,& sic nō est remissio in actione, sicut patet in aere summè disposito ad receptionem luminis, ideo,&c.Et sic patet primùm,scilicet quòd potentia purè passiua respectu exercitij actus & determinationis eius non est libera.

22. Secundum patet, scilicet quòd potentia quæ est passiua respectu determinationis actus, dummodo sit actiua respectu exercitij,potest esse libera,quia ille in cuius potestate est applicare,vel non applicare actiuum passiuo,& impedire applicationem quæ posset fieri ab altero habet in libertate sua actum sequentem,& maximè si potest applicare actiuum secundum aliam & aliam rationem actiui: sed per intellectum & volūtatem in quibus consistit liberū arbitriū habet homo potestatē applicandi vel nō applicādi ea quæ agūt intellectionem,vel volitionem,& secundū aliam & aliam rationē boni vel mali,appetibilis vel respuibilis,& impedire applicationem quæ fieret per alium, ergo per intellectum & voluntatem vt habent actiuitatem respectu exercitij actus applicando actiua passiuis, vel in posse applicare vel applicationem impedire habemus libertatem respectu actuum nostrorum sequentium.Maior patet,quia nullus actus potest esse,nisi actiuum sit prius passiuo, sit etiam secundum formam actiui,quæ est ratio agendi. Et ideo quòd habet potestatem super applicationem vel non applicationem actiui ad passiuum secundum aliam & aliam rationem agendi,habet libertatem super actum sequentem, verbi gratia, in potestate nostra est applicare nobis ignem vel nos igni,& si alius applicet impedire, & si esset in potestate nostra quòd ignis applicatus esset calidus vel frigidus,certe in libertate nostra esset calefieri vel non calefieri, & sic patet maior.Minor similiter manifesta est,quia vires inferiores sensitiuæ quæ ministrant obiectū intellectui & voluntati natæ sunt obedire imperio rationis & voluntatis,quantum ad exercitium actus.

23. Iuxta quod sciendum est propter pleniorem intellectum,q illud per quod habemus talem potestatem est iudicium intellectus quo iudicat aliquid esse contingenter volubile,& non habere necessariam connectionem cum aliquo per se.& necessario volibili. Et rationabiliter, quia sicut dicit Anselmus de libero arbitrio in principio,quanuis liberum arbitrium in nobis & in deo differat, ratio tamen libertatis est vna:sicut ergo in deo ratio libertatis consistit in notitia quam deus habet de contingenti connexione creaturarum cum bonitate sua quæ est ab ipso per se & necessario volita.Sic ratio libertatis in nobis consistit in notitia quā habemus de contingenti connexione aliquorum volibilium ad per se & necessario volibilia à nobis.

24. Quod potest videri per hunc modum.Ex hoc enim quòd tale iudicatur non necessarium,possumus sistere à iudicio concludente illud esse eligendum,& per idem principium possumus repellere occurrentia quæ nata essent secundum se cōcludere illud esse eligendum, nisi illa occurrentia mutarent contingentiam in necessitatem: verbi gratia, supponamus gratia exempli quòd transire aquam sit à me necessario volitum, possum autem eam transire per pontem vel per nauem,& non aliter,certe cuicunque hoc occurrit,iudicat quòd transire determinatè per pontē, nō est necessarium,sed cōtingens,similiter transire per nauē,non est necessariū,sed cōtingens,quanuis sub disiunctione & indeterminatè necessariū sit transire per alterū. Ex hoc ergo q intellectus iudicat quòd neutrū secundū se acceptū est necessariū ad trāseundum aquam potest intellectus sistere quòd nō procedatur ad consensum transeundi per istud determinatè,& per idem potest repellere omnia occurrentia quæ possent mouere ad consensum,nisi mutarēt cōtingentiā in necessitatem: puta si pons caderet tūc enim transire per nauem, quod erat prius contingens factum, esset necessarium, sed manente contingentia & possibilitate vtriusque medij,omnia occurrentia possunt repelli per hoc quòd semper iudicabitur non necessarium quocūque addito,& ideo potest dimitti vel actus suscipiendi quo iudicatur tale medium determinatè eligendum, quia sine eo potest haberi finis: quod si aliquod tale medium eligitur,liberè eligitur,quia potuit non eligi ratione iam dicta. Rursum quia non solùm iudicamus quodlibet istorum mediorum esse contingens accipiendo quodlibet secundum se, sed iudicamus alterum necessarium in vniuersali & indeterminatè, ideo necessariò volumus indeterminatè alterum istorum, & propter hoc sicut in potestate nostra est sistere vel suspendere conclusiuum iudicium istius vel illius determinatè, sic in potestate nostra est per eundem actum cum voluntate prædicta mouere ad inquirendum quod illorum mediorum acceptabit vt melius ex quo alterum oportet acceptare, quæ inquisitio fiet imperando exercitium virium inferiorum ministrantium obiecta intellectui & voluntati sub diuersis rationibus appetibilis vel respuibilis, omnibus tamen contingenter se habentibus:& ideo semper impedibilibus. Et sic patet quòd libertas in nobis dependet ex aliquo principio actiuo,& quid sit illud.

25. Sed hic insurgit vnum dubium: quia si libertas est in nobis respectu exercitij actus, quia exercitium imperatur per actus intellectus & voluntatis, tunc illud per quod habemus primum dominium nostrorum actuum non est potentia, sed actus vnus vel plures: cum ergo liberum arbitrium dicatur illud principium per quod habemus dominium nostrorum actuum, sequitur quòd liberum arbitrium non erit potentia, sed actus cuius oppositum dictum fuit in prima quæstione. Ad quod dicendum est quòd non omne illud quod necessario præexigitur ad actum liberum,potest dici liberum arbitrium. Sed oportet quod sit principium actus liberi arbitrij, actiuum vel passiuum. Tale autem principium non potest esse aliquis actus intellectus vel volūtatis, quia principium actiuum vel passiuum simul est cum effectu: vnus autem actus intellectus non est simul cum alio actu intellectus, & idem est de voluntate. Et ideo nullus actus potest esse liberum arbitrium, quia illud non est per se principium alteri, neque actiuum,neque passiuum.Et ponitur exemplum, Aliquis vult sanitatem secundum se.Postea occurrit quod non potest eam habere,nisi mediante potione. Et ideo eligit potionem quā nunquam eligisset nisi propter sanitatem quam vult,nunquid actus quo vult sanitatem, est principium effectiuum,vel passiuum electionis medicinæ?Certè non, quia vel sunt idem actus,vel duo.Si vnus & idem non est ibi causalitas,quia idem non est causa suiipsius. Si duo tunc non possunt esse simul, & sic vnus non est causa effectiua, vel receptiua alterius,quia causa & effectus sunt simul,& tamen actus eligendi potionem processit ex actu volendi finem. Et similiter in proposito, licet aliquis actus necessario præexigatur ad actum liberalem, nō est tamen causa eius actiua vel passiua. Et ideo non est liberum arbitrium.Est enim necessaria suppositio inter multa, quæ non se habent sicut causa & effectus. huius di.

26. AD RATIONES principales respondendum est. Ad primam dicitur quod se habere ad vtrumlibet, & nihil posse agere ad suam determinationem,est conditio purè passiui,& tunc minor est falsa:quia quanuis liberum arbitrium se habeat ad vtrūlibet, tamen aliquid agit ad suam determinationem, & ideo non est purè passiuum. 27. Ad secundam dicendum est per interemptionem maioris.Et cum probatur quod effectus iudicatur ex causis proximis,& non ex remotis. Dicendum est quod iudicium de effectu quantum ad conditionem necessitatis & contingentiæ sumitur ex omnibus causis,tam proximis quàm remotis, quia ad necessitatem effectus requiritur quod omnes causæ sint necessariæ. Ad contingentiam autem eius sufficit quod altera sit contingens,nec refert quæ sit illa,proxima, an remota: sicut in syllogisticis conclusio est contingens si altera præmissarum sit contingens,siue maior,siue minor. Et ideo contingentia actus liberi potest esse ex sola causa remota.

28. Ad tertiam dicendum quòd voluntas potest se habere ad actum suum liberum aliquo modo actiuè, inquantum per in-

tellectum & voluntatem poteſt ſuſpendi actus electionis & iudicij correſpondentis, vt declaratum fuit prius. Et cum probatur quòd non, quia ſi voluntas ſe haberet actiuè ad ſuum velle, hoc eſſet aut inquantum voluntas, aut inquantum volens, aut inquantum volens ſe velle: dicendum quòd actiuitas quæ ſufficit ad libertatem, non requirit actualiter agere, ſed ſufficit poſſe agere quod non agitur, vt in peccato omiſsionis: vel poſſe non agere quod agitur, vt in peccato commiſsionis. Tale autem poſſe eſt in intellectu & volũtate per aliquos actus præcedẽtes actus liberos, & ſic per velle liberum non habet actiuitatem ad illud velle, quia idem eſſet cauſa ſuiipſius. Sed per velle neceſſarium quod præcedit, non quia illud ſit cauſa actiua immediata, ſequentis velle. Sed quia per illud prius potuit ſuſpendi actus iudicij & actus volendi. Et ideo imputatur nobis ex eo quòd impedire potuimus, & non impediuimus.

29. Ad quartam dicendum per interemptionem minoris, quia intellectus practicus licet eſſet purè paſsiuus reſpectu actus liberi quantum ad determinationem, actus habet tamẽ actiuitatẽ reſpectu exercitij. Et cum probatur quòd non, quia illã actiuitatẽ haberet per aliquem actum intelligendi, vel per aliquid præuium omni actui. Dicendum quòd per actum aliquem intelligendi qui non eſt ſimul cum actu intelligendi libero. Et ideo non eſt cauſa eius effectiua immediata, ſed eſt primus tanquam potens impedire, vel non impedire actum ſequentem. 30. Ad quintam dicendum eſt quòd illud quod competit alicui nihil agenti nec potenti agere poteſt competere purè paſsiuo, ſed lib. arbitri. non eſt huiuſmodi etiã in deo quia licet deus nihil egerit ab æterno habuit tamẽ potentiã ab æterno per quam potuit agere quod non egit. Item libertas in deo non eſt ad habendum actũ vel non habendum. 31. Ad ſextam dicendum quòd ad libertatem in nobis non ſufficit immaterialitas cum actiuitate. Sed requiritur quòd potentia libera ſit immaterialis, & aliquo modo actiua, & cum hoc ſit cognoſcens vel ſequens cognitionem. Et quia intellectus agens nõ eſt cognoſcens, nec ſequens cognitionem, ideo non eſt liber quanuis ſit immaterialis & actiuus ſi tamen ſit aliquis talis intellectus.

32. AD argumenta alterius partis ſimiliter reſpondendũ eſt. Ad primum cum dicitur quòd culpa eſt malum quod facimus dicendum eſt quòd cum culpa ſit malum imputabile ſufficit quòd ad culpam ſic nos habeamus actiuè ꝙ ad nobis debeat imputari. Hoc autem eſt per actiuitatem quam habemus reſpectu exercij actus dato quòd nullam haberemus reſpectu determinationis. 33. Ad ſecundum dicendum quòd lib. ar. quantum ad actus exteriores imperatos & fortuna reducuntur ad idem genus cauſæ videlicet efficientis quia reſpectu actuum imperatorũ li. ar. nullo modo habent rationem paſsiui, ſed reſpectu actuum elicitorum eſt aliud vt patuit in deductione quæſtionis.

34. Ad tertium patet per idem quòd libertas non competit purè paſsiuo niſi ſit aliquo modo actiuum vt declaratum fuit.

Quæſtio tertia.

Vtrum reſpectu actus intelligendi ſit in nobis maior libertas quàm reſpectu actu volendi an e-contrario.

Th. 12. q. 17. ar. 1. ad ſecundum.

TErtio quæritur reſpectu cuius actus ſit in nobis maior libertas ſcilicet an reſpectu actus intelligendi, an reſpectu actus volendi. Et arguitur quòd reſpectu actus volendi, & per conſequens ꝙ volũtas ſit liberior, quia primus actus liberi arbitrij eſt electio. Sed electio eſt magis actus voluntatis quàm intellectus, ergo volũtas eſt magis libera quàm intellectus. 2. Secundo quia in potentiis ordinatis poſterior eſt perfectior. Sed intellectus & voluntas ſunt potentiæ ordinatæ, & voluntas eſt poſterior intellectu, ergo eſt liberior quia libertas ad perfectionem pertinet. Maior de ſe eſt manifeſta quia ſecundum ordinem naturæ eſt proceſſus de imperfecto ad perfectum, & ideo poſteriora ſunt perfectiora. Minor de ſe patet, ſcilicet quòd voluntas ſequatur intellectum. 3. Tertio quia illa ſola potentia eſt libera vel ſaltem principaliter in qua ſola eſt peccatum vel principalius. Sed voluntas eſt huiuſmodi, ergo &c. Maior patet quia peccatũ non eſt niſi in lib. ar. Minor probatur per beatum Aug. qui dicit quòd peccatum eſt adeo volũtarium quòd niſi eſſet voluntarium non eſſet peccatum, & ita peccatum aut ſolum aut principaliter eſt in voluntate, quare &c. 4. Quarto quia illa potentia eſt magis libera quæ in nullo actu ſuo poteſt cogi, quàm illa quæ poteſt cogi in aliquo actu. Sed voluntas non poteſt cogi in aliquo actu ſuo, intellectus autem cogitur per demonſtrationem, vnde philoſophus dicit quòd quidem aſſenſerũt aliquibus concluſionibus ab ipſa veritate coacti, ergo voluntas eſt liberior. 5. Quinto quia potentia purè paſsiua non poteſt eſſe libera, ſed intellectus reſpectu actus intelligendi eſt purè paſsiuus quia intelligere eſt pati (vt dicitur 3. de anima) ergo intellectus non eſt liber, voluntas autem libera eſt, quare &c.

6. Sexta quia ſicut ſe habet ſenſus ad appetitum ſenſitiuũ ſic intellectus ad voluntatem. Sed appetitus ſenſitiuus eſt liberior quam ſenſus vt probabitur: ergo voluntas eſt liberior quàm, intellectus. Minor probatur, quia appetitus ſenſitiuus obedit rationi vt dicitur in fine primi ethic. Et ſic participat aliquid libertatis: & ponitur eſſe ſubiectum virtutis, ſenſus autem libertatem nullam participat, quare, &c. 7. Septimo quia libertas eſt proportionabiliter in deo & in nobis, vt dicit Anſelmus in principio de libero arbitrio. Sed in deo voluntas eſt liberior quàm intellectus, ergo & in nobis. Minor probatur, quia deus neceſſario ſcit quicquid ſcit, ſed non neceſſariò vult quicquid vult, ergo deus eſt liber quantum ad voluntatem, & non quantum ad intellectum.

8. IN CONTRARIVM arguitur primò, quia ſicut ſe habet cognoſcens ad viuens, ita ſe habet liberum ad cognoſcens: ſed omne cognoſcens eſt viuens, & ſecundum omne illud quod cognoſcit viuit: ergo ſimiliter omne liberum eſt cognoſcens, & ſecundum omne illud quod eſt liberum cognoſcit. Sed per voluntatem non cognoſcimus, immo per intellectum, ergo per voluntatem non ſumus liberi, ſed ſolùm per intellectum. 9. Secundò quia potentia quæ eſt magis indifferens ad oppoſita, eſt magis libera. Sed intellectus eſt magis indifferens ad oppoſita quàm voluntas, ergo eſt magis liber. Maior patet, quia ratio liberi arbitrij conſiſtit in indifferentia, per quam poſſumus in aliquid vel eius oppoſitum, ergo potentia quæ magis eſt indifferens ad oppoſita, eſt magis libera. Minor probatur, quia potentiæ rationales ſunt ad oppoſita (vt dicitur nono meta.) Sed intellectus eſt magis rationalis quàm voluntas, cum ſit rationalis per eſſentiam, voluntas autem per participationem ſolum, ergo, &c. 10. Item illa potentia eſt magis libera, quæ minus dependet ab alia. Et hoc ſtatim probatur per illud quod dicitur 1. Meta. quòd liberum eſt gratia ſui. Sed intellectus minus dependet à voluntate quàm è conuerſo, quia voluntas non poteſt exire in actum ſine actu intellectus præuio. Intellectus autem ad hoc quòd exeat in actum, non præexigit præuium actum voluntatis, ergo intellectus eſt liberior quàm voluntas. 11. Item liberum arbitrium dicitur eſſe facultas rationis & voluntatis, hoc ergo intelligitur de vtroque per ſe, aut de vtroque ſimul. Si de vtroque per ſe, ſequitur quòd vtrunque ſit liberum, & æqualiter cum æqualiter pertineat ad diſſinitionem. Si de vtroque ſimul ſequitur idem per eandem rationem, & ſic videtur quòd vtraque potentia ſit libera æqualiter.

ſup. q. 1. nu. 27.

12. RESPONSIO. Quanuis quæſtio iſta directè & preciſe ſit motade libertate arbitrij, tamen latius tractabitur. Ad cuius intellectum aduertendum eſt, quòd quanuis libertas largiſsimè ſumpta dicatur immunitas à quocunque bono ſiue malo culpæ vel pœnæ, ſecundum quem modum Apoſtolus ad Romanos ſexto dicit, peccatores eſſe liberos iuſtitiæ quia carent iuſtitia, & iuſtos dicit liberos à peccato, quia carent eo. Et in octauo capitulo dicit quòd beati liberabuntur à ſeruitute corruptionis, quia carebunt omni miſeria & corruptione. Tamen quia iſte modus libertatis nimis eſt improprius & impertinens ad propoſitum, ideo dimittatur. Ad præſens autem poteſt ſumi libertas tripliciter. Vno modo pro carentia ordinis ad aliud tanquam ad finem, & ſic dicitur liber qui eſt gratia ſui finaliter. Seruus autem qui eſt propter alium ſcilicet propter dominum, Et ſic loquitur de libertate philoſophus 1. meta. Et quia de hoc dicetur 4. libro, ideo ad præſens dimittatur. Secundo modo accipitur libertas pro carentia vel immunitate à coactione in cognoſcentibus. Tertio modo accipitur pro immunitate à neceſſaria determinatione reſpectu oppoſitorum, quæ nihil aliud eſt quàm facultas ad oppoſita. 13. Tunc ad quæſtionem dicendum quòd loquendo de libertate quæ eſt immunitas à coactione, ſic dicendum eſt, quòd intellectus reſpectu actus ſui eliciti qui eſt intelligere, eſt æque liber ſicut voluntas reſpectu actus ſui, qui eſt velle. Quod probatur dupliciter. Primò ſic, actus qui eſt ſecundum inclinationem rei, non poteſt eſſe violentus, uel coactus: ſed omne intelligere eſt ſecundum inclinationem

diſt. 49. q. 4. nu. 18.

nationem intellectus,ſicut velle eſt ſecundum inclinationem voluntatis,ergo nullum intelligere reſpectu intellectus eſt coactum vel violentum, nec aliquod velle reſpectu voluntatis. Maior de ſe patet, quia cauſa prædicati eſt in ſubiecto. Opponuntur enim eſſe ſecundum inclinationem rei, & eſſe violentum ſeu coactum. Minor manifeſta eſt,quia inclinatio intellectus eſt ad omne intelligere,omnes enim homines natura ſcire deſiderant, vt dicitur 1. Metaph. Et intellectus eſt quo eſt poſsibile omnia fieri,vt dicitur 3. de anima. vnde naturalis eius inclinatio eſt ad omne cognoſcere,& ſic patet minor,ſequitur ergo concluſio. 14. Secundò ſic,omne illud quod poteſt cogi habet inclinationem determinatiuam,& determinatum modum. Sed inclinatio intellectus ad intelligere non eſt determinata,nec ſecundum determinatum modum,ergo intellectus non poieſt cogi reſpectu intelligere. Maior patet,quia enim lapis habet determinatam inclinationem ad locum,deorſum & ſecundum determinatũ modũ,ſcilicet ſecundum modũ ſuæ grauitatis, ideo poteſt cogi: aut quia impellitur ſurſum, aut quia impellitur deorſum velocius quàm requirat ſua grauitas. Sed ſi lapis haberet inclinationem ad omnem locum, & ad omnem modum motus, impoſsibile eſſet q̃ violẽtaretur ad aliquem locum vel motum, quia vbicunque moueretur, & qualitercunque æqualiter eſſet ſecundum inclinationem ſuam. Similiter quia materia prima eſt de ſe in potentia ad omnem formam, determinatur autem ad hanc,vel ad illam per certas qualitates, ideo conſiderando naturam materiæ primæ ſecundum ſe, omnis generatio eſt naturalis,& nulla violenta. Sed conſiderando diſpoſitionem, materiæ primæ determinantes ipſam inueniuntur quędam generationes violẽtę. Et ſic patet maior,ſcilicet quod omne illud quod poteſt cogi habet determinatam inclinationem,& ſecundum determinatum modum. Minor ſimiliter manifeſta eſt. Non enim intellectus habet aliquam determinatam inclinationem ad vnum intelligere,& non ad aliud,nec ſecundum vnum modum: ſed habet inclinationem ad omne intelligere, & ſecundum omnem modum,quare&c. Et ſic patet quod intellectus non cogitur, nec poteſt cogi reſpectu actus intelligendi, ſicut nec voluntas reſpectu actus volendi. Et idem eſt intelligendum de quacunque potentia apprehenſiua vel appetitiua reſpectu actus ſui eliciti.

Inf.d.25. q.3.

15. Si autem loquamur de libertate. Tertio modo dicta quæ ſola dicitur libertas arbitrij, quæ nihil aliud eſt quàm facultas ad oppoſita abſque neceſſaria determinatione ad alterum. Adhuc mihi videtur ſaluo meliori iudicio quod intellectus eſt per prius & principalius liber quàm voluntas. Ad quod ſciendum breuiter reſumendum eſt illud quod dictum eſt prius in ſecunda quæſtione,ſcilicet quid eſt illud mediãte quo habemus in poteſtate noſtra exire in aliquem actum, vel non exire, & exire in aliquem actum vel oppoſitum, & ſicut dictum fuit tunc illud eſt tam in deo quàm in nobis notitia quam habemus de contingenti connexione aliquorum volibilium,ad per ſe & neceſſario volibilia. Ex eo enim quod aliquod,medium iudicatur non neceſſarium ad conſequendum finem quem volumus, poſſumus ſiſtere à iudicio concludente illud eſſe eligendum, & per conſequens ab electione: Et per idem principium poſſumus repellere omnia occurrẽtia quæ nata eſſent ſecundum ſe intelligere illud eſſe eligendum,dum tamen ſint cõtingentia, vt tunc declaratum fuit: quod ſi tale medium eligitur, liberè eligitur, quia potuit non eligi, cùm non ſit neceſſarium ad finem quem volumus. Rurſus quia finis quem volumus nõ poteſt haberi niſi per illud mediũ,vel aliquod aliud, ideo neceſſario volumus indeterminatè aliquod medium per quod finẽ cõſequamur. Et ideo ſicut in poteſtate noſtra eſt ſiſtere vel ſuſpendere concluſiuum iudicium illius,vel iſtius medij determinatè. Sic in poteſtate noſtra eſt per eundem actum cum voluntate prædicta mouere ad inquirendum quod illorum mediorum acceptabitur, vt melius ex quo alterum indeterminatè eſt neceſſarium,quę inquiſitio fiet imperando exercitium virium inferiorum miniſtrantium obiecta intellectui & voluntati ſub diuerſis rationibus appetibilis vel reſpuibilis,omnibus tamen contingenter ſe habẽtibus.

16. Hoc ſuppoſito probatur propoſitum dupliciter. Primò ex parte actuum neceſſariorum, mediantibus quibus habemus actuum liberorum dominium. Secũdò ex parte actuum liberorum, quorum habemus dominium. Primò ſic,illa potentia eſt per prius & principalius libera, per cuius actum habemus per prius & principalius dominium actuum noſtrorum,ſed talis potentia eſt intellectus magis quàm voluntas, ergo intellectus eſt per prius & principalius liber quàm voluntas. Maior de ſe patet, Minor probatur, quia cum per duos actus habemus cæterorum dominium, ſcilicet per notitiam connectiõnis cõtingentis aliquorum volibilium ad per ſe & neceſſario volibilia,connexionis dico cõtingentis,quantum ad quodlibet eorum determinatè,ſed neceſſariò quantum ad aliquod indeterminatè. Et per voluntatem qua volumus neceſſario alterum indeterminatè, & non hoc vel illud determinatè per prius habemus tale dominium,& principalius per notitiam præcedentem,quàm per actum voluntatis ſequentem: quia ex primo regulatur ſecundus,& non econuerſo. Notitia autem illa pertinet ad intellectum, quare, &c. 17. Idem patet ſecundò ex parte actuum liberorum quorum dominium habemus conſimiliter vt prius,quia illa potentia eſt per prius & principalius libera,cuius actum habemus per prius & principalius in poteſtate noſtra. Sed talis eſt intellectus & non voluntas,quare,&c. Maior de ſe patet, Minor probatur, quia primi actus qui ſunt in poteſtate noſtra,ſunt iudicium concluſiuum alicuius eligẽdi, & ipſa electio, inter hos autem actus prius eſt iudicium concluſiuum(quod pertinet ad intellectum)quàm electio pertinens ad voluntatem,electio autem regulatur per iudicium concluſiuum, & nõ econuerſo determinatur, etiam electio neceſſariò ad illud quod libere concluſum eſt,ita quòd voluntas non poteſt in oppoſitum,neque reſpuere quod eſt ſibi propoſitum ſi intellectus iudicauerit finaliter & completiuè aliquid, vt nunc eligendum, vt aliàs probatum eſt. Et ſic tota libertas electionis continetur in libertate iudicij concluſiui. Et ſic patet quod intellectus eſt liber per prius & principalius quàm voluntas.

18. AD primum argumentum in oppoſitum dicendum eſt quòd electio non eſt primus actus libe. arbi. ſed iudicium concluſiuum intellectus determinantis electionem, Et ideo quanuis electio ſit actus voluntatis, quia tamen libertas electionis dependet ex libertate iudicij concluſiui, ideo intellectus eſt liberior quàm voluntas. 19. Ad ſecundum dicendum quòd maior propoſitio nõ eſt vera vniuerſaliter,quia nõ omne poſterius eſt perfectius ſicut qualitates ſequentes formam ſubſtantialem non ſunt perfectiores ea,ſed imperfectiores. Et eodẽ modo appetitus ſenſitiuus & intellectiuus, ſunt imperfectiores ſenſu & intellectu. quod autem dicitur quòd natura procedit de imperfecto ad perfectum,non eſt ſic intelligendum quòd omnis forma poſterior ſit perfectior priore, ſed quia perfectiones quæ ſuſcipiunt magis & minus,vel maius & minus proceſſu naturæ,deducuntur de imperfecto ad perfectum. Sicut homo prius eſt puer,& poſtea vir,proficiendo in quantitate & vigore. 20. Ad tertium dicendum per interemptionem maioris, quia quãuis nulla ſit culpa, niſi reſpectu eorum quorum habemus dominium per aliquem actum voluntatis. Tamen quia illud dominium regulatur & dependet ex notitia intellectus, & electio qua peccamus regulatur & dependet ex concluſiuo iudicio rationis,ideo libertas magis ſe tenet ex parte intellectus,quàm volũtatis. Quod autem dicit beatus Aug. quod peccatũ adeo eſt voluntarium, quod niſi eſſet voluntarium, non eſſet peccatum, vtique verum eſt. Sed pro tanto, quia actus quo peccamus,vel eſt actus voluntatis,vel eſt actus à volũtate imparatus,vel ad ipſum concurrit voluntas, ſed non excluditur intellectus regulans voluntatem. 21. Ad quartum dicendum per interemptionem minoris, quia intellectus, vt probatum fuit, non poteſt cogi reſpectu actus intelligendi,ſicut nec voluntas reſpectu actus volẽdi: reſpectu autem actuum imparatorum poſſunt cogi tam intellectus quàm voluntas. Et quando dicitur quod philoſophi fuerunt coacti à veritate,poteſt reſpõderi dupliciter. Vno modo quod impropriè accipitur ibi coactio pro neceſſaria adhęſione cum euidenti veritate,quæ non eſt coactio,ſed naturalis inclinatio potentiæ in tale obiectum. vel poteſt dici quod philoſophus loquitur ſignanter. Quia non dicit quod intellectus fuerit coactus aſſentiendo cuicunque veritati,ſed dicit quod quidã philoſophi fuerunt coacti aſſentire veritati: ille enim cogitur contra cuius inclinationem fit. Et quia contra inclinationem voluntatis aliquorum philoſophorum volentium defendere ſuas falſas opiniones,fuit euidentia veritatis oppoſitæ,ideo manifeſtata veritate voluntas eorum coacta eſt,cui placebat oppoſitus aſſenſus. Sed intellectus eorum non eſt coactus, cùm inclinatio eius naturalis ſit ad aſſentiendum manifeſto vero,& ſic voluntas coacta eſt,contra cuius inclinationem factum eſt,non autem intellectus.

22. Ad quintum dicendum quod potentia quæ eſt purè paſſiua reſpectu determinationis actus,dummodo ſit actiua reſpectu exercitij actus,illa actiuitate qua poſsit ſiſtere à iudicio concluſiuo, modo quo dictum eſt priùs poteſt eſſe libera: talis autem eſt intellectus ſicut & voluntas. Immo magis quàm voluntas,vt declaratum fuit priùs. Et ideo poteſt eſſe liber ſicut & voluntas, & pluſquam voluntas. 23. Ad ſextum dicendum quod minor eſt falſa,quia appetitus ſenſitiuus non obedit rationi,niſi mediãte mutatione quæ fit circa potentias ſenſitiuas apprehẽſiuas, quia appetitus ſenſitiuus neceſſario & preciſè ſequitur iudicium ſenſus,vt declaratum fuit in quæſtionibus de habitibus.

24. Ad ſeptimum dicendum quod minor eſt falſa: quia intellectus dei practicus de aliquo fiendo cui reſpondet voluntas libera eſt liber: & per prius & principalius quàm electio voluntatis ſecundum noſtrum modum intelligendi. Et cùm dicitur quod deus neceſſario ſcit quicquid ſcit, verum eſt quãtum ad notitiam ſimplicem, qua cognoſcit quidditates rerum exiſtentes vel poſsibiles, & quantum ad cognitionem ſpeculatiuam & complexam. Sed quantum ad cognitionem practicam qua dictat aliquid fore

vel non fore, liber eſt, quia nihil futurum habet neceſſariam colligantiam cum bonitate ſua.

25. AD primum argumentum alterius partis quod videtur probare quòd voluntas non ſit libera, poteſt reſponderi quod voluntas non eſt potentia diſtincta ab intellectu ſecundum aliquid abſolutum, ſed eadem natura abſoluta eſt qua intelligimus & volumus, ita quod iſti duo actus ſunt ab eadem natura abſoluta ordine quodam, & ſic illa natura quæ eſt voluntas eſt cognoſcens, & per conſequens libera. Secunda ratio bene probat quod intellectus eſt per prius & principalius liber quàm voluntas, & hoc cõcedimus. Tertia ſimiliter idem probat. Quarta vero quæ videtur probare quod ambæ potentię æqualiter ſint liberæ, non concludit, quia quãuis intellectus & voluntas eſſentialiter pertineant ad libe. arbi. & in diffinitione eius ponantur, nõ oportet tamẽ quod æquales ſint & æqualiter liberæ, quia partes diffinitionis & diffiniti non oportet quod ſint eiuſdem gradus & eiuſdem perfectionis in his quæ pertinent ad diffinitum. Et ſic eſt in propoſito.

Quæſtio quarta.

Vtrum ratio ſuperior & inferior ſint vna potentia, an duæ.

Tho. 1. q. 79. ar. 8. 9. & 11.

SEcundo principaliter quæritur, vtrum ratio ſuperior & inferior ſint vna potentia, an duæ. Et videtur quòd ſint duæ, quia regulãs & regulatum differunt realiter, ſed ratio ſuperior regit & mouet inferiorem, ergo, &c. 2. Item ſi non differunt niſi quia ratio ſuperior intendit æternis, inferior verò temporalibus: per eandem rationem poſſet diſtingui oculus ſuperior, inquantum reſpicit ſuperiora, & oculus inferior, inquantum reſpicit inferiora: ſed hoc nõ dicitur, ergo nec illud.

3. IN contrarium eſt quod dicit Auguſt. in litera, quòd cum de natura mentis humanæ diſſerimus, de vna quadam re diſſerimus, neque eam in ſuperiorem, neque inferiorem rationis partem niſi per officia geminamus.

4. RESPONSIO. Videndum eſt primo quid ſit ratio ſuperior & inferior, quia per hoc patebit quod quæritur. Ratio autẽ vt dictum eſt in præcedente quæſtione nominat potentiã diſcurſiuam à principiis ad concluſiones. Principia autem ex quibus diſcurrit ratio ſpeculatiua vel practica, vel ſunt accepta naturaliter ſicut in ſpeculabilibus de quolibet eſſe vel non eſſe, & omne totũ eſt maius ſua parte, & in practicis quia nihil inhoneſtum eſt faciendum, Vel ſunt accepta ex reuelatione, puta quòd deus eſt trinus in perſonis, & vnus in eſſentia, & ſic de aliis articulis quo ad ſpeculabilia, & ſimiliter quo ad operabilia, puta quòd nihil eſt cõmittendum quo vita æterna amittatur. Et quia altiora & digniora ſunt quæ per reuelationem habentur, quàm quæ naturaliter cognoſcuntur, ideo ratio deducens aliquid ex principiis per reuelationem habitis, vocatur ſuperior: deducens verò practicè vel ſpeculatiuè aliquid ex principiis naturaliter cognitis, vocatur ratio inferior. Et ſic ratio tam inferior quàm ſuperior includit tam ſpeculatiuum quàm practicum. Vnde Augu. dicit quòd ratio ſuperior eſt quæ intendit æternis conſpiciendis quo ad ſpeculationem, vel conſulendis quo ad operationem: inferior verò quæ intendit temporalibus rebus, communius tamen vtimur eis prout pertinent ad praxim ſiue ad operationem: quia hæc diſtinctio principaliter introducta eſt ad inquirendum qualiter peccatum & proceſſus peccati conſummetur in nobis. 5. Ex hoc patet quòd ratio ſuperior & inferior non ſunt diuerſæ potẽtiæ animæ, quia illa potentia cuius obiectum formale eſt ens ſecundum rationem entis, nõ plurificatur ſecundũ plurificationẽ ſpecialiũ entium, ſicut potentia viſiua cuius obiectum formale eſt color, non plurificatur ſecundum plurificationem ſpecialium colorum. Sed intellectus habet pro formali obiecto & adæquato ens ſecundum cõmunem rationem entis, vt patet ex tertio de anima, & per Auic. qui dicit quod qui non intelligit ens, nihil intelligit: ergo potentia intellectiua non diſtinguitur in diuerſas potentias per hoc quòd intendit æternis conſpiciendis vel conſulendis, ſeu temporalibus diſponendis. Nulla autem potentia prẽter intellectum poteſt prædictis intendere, ergo, &c. Et confirmatur, quia deducere concluſionem aliquam ex principiis neceſſariis, vel ex principiis contingentibus, non variat potentiam, ſed habitus: quia vnum pertinet ad ſcientiam, aliud verò ad opinionem: ergo ſimiliter procedere ex principiis naturaliter cognitis, vel per reuelationem habitis, non variat potentiam, quanuis poſſet variare habitum: quia vnum pertinet ad ſapientiam, reliquum verò ad ſcientiam, prout de ſapientia & ſcientia loquitur Augu.

AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ratio ſuperrio regit inferiorẽ nõ quidẽ vt potentia potentiã ſed per actum ſuperioris rationis conſiderantis altiorem finem regitur & dirigitur actus inferioris rationis accedentis ad finem ſub fine.

7. AD ſecundum dicendum quòd oculus materialis per aſpectum ſuperiorem non regitur reſpectu inferioris ſicut oculus intellectualis, nec in aſpectu ſuperioris & inferioris eſt aliqua differentia quo ad actum, vel modum actus vt ſic poſſit aliquis gradus ibi inueniri in ratione ſuperiori & inferiori.

Sententia ſecundæ partis. xxiiii. diſti. in generali & ſpeciali.

ILludquodque prætermittendũ eſt. Superius determinauit magiſter de potentiis animę. Hic determinat quomodo in eis habet eſſe peccatũ. Et diuiditur in tres. Primo determinat ſuum intentum. Secundo determinat cauſam ſuæ diſgreſsionis ſeu determinationis. Tertio remouet quoddam dubium. Secunda ibi. hoc autem de animæ partibus. Tertia ibi. non eſt autem ſilentio prætermittendum. Prima in duas. Primo ponit quandã ſimilitudinẽ progreſsionis peccati in nobis, & in primo parente inducens ſimilitudinem de peccato primorum parentum quo ad virum, & mulierem, & ſerpentem. Secundo vero oſtendit quo modo in primis parentibus habuit eſſe peccatum. Secunda ibi. nunc ſupereſt oſtendere. Prima in duas. Primo oſtendit ſuum intentum. Secundo confirmat quod dixerat per auctoritates. Secunda ibi. vnde Auguſt.. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit & proponit quòd ſicut in primo peccato ſerpens mulieri perſuaſit, & mulier viro, ita in nobis ſenſualitas ſuggerit inferiori parti rationis, & inferior ſuperiori, inferior autem & ſuperior ſe habent ſicut mulier & vir, quia ſicut mulier producta fuit de viro, & ſola in adiutorium data & vna cum ipſo in carne. Ita inferior portio à ſuperiori deducta eſt & data ei in adiutorium. Et eſt vnum cum ipſa in vna mentis natura. Poſtea dicit quòd ſi in ſenſualitate ſolum ſit motus, veniale peccatum eſt. Si vero ad partẽ rationis ſuperioris peruenìat eſt mortale peccatum, ſi autem in inferiori ratione conſiſtit. Aliquando veniale eſt. Si non diu in cogitatione manet, aliquando mortale: ſi diu in cogitatione manet & delectio placet. Et ſubdit q̃ ſunt quædam quæ ſi ſemel fiunt ſunt mortalia, quædam ſunt quæ ſi fiãt ſemel ſunt venialia. Si autem pluries ſunt mortalia. Poſtea probat hæc omnia per auctoritates Auguſt. in quibus aliquando videtur dicere quòd cogitatio ſine opere ſit mortale, aliquando quòd ſit veniale quia dicit quod ratio inferior in aliquo ſimilis, & in aliquo diſſimilis eſt mulieri, quia mulier ſola poterat peccare perfectè non ſic autem inferior ratio. Vnde ſecundo dicit quòd pro ſola cogitatione venia petenda eſt, ſicut & pro aliis peccatis. Poſtea dicit q̃ ideo de partibus animæ determinat vt cognoſcatur libe. arb. Et quomodo in eo poteſt eſſe peccatum. Vltimo dicit quòd largè ſumendo inferior ratio poteſt dici ſenſualitas. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio quinta.

Vtrum aliquod peccatum mortale poſsit eſſe in ſenſualitate.

Tho. 1. 2. q. 74. ar. 3. & 4.

CIrca diſtinctionẽ iſtam quæritur de duobus. Primum eſt, vtrum aliquod peccatũ mortale poſsit eſſe in ſenſualitate. Secundum eſt, vtrum moroſa delectatio quam quis habet cogitando de peccato mortali ſit peccatum mortale. Ad primum ſic proceditur. Et videtur quòd peccatũ mortale poſsit eſſe in ſenſualitate quia oppoſita nata ſunt fieri circa idem. Sed virtus quæ opponitur vicio habet eſſe in ſenſualitate, vt temperantia, & fortitudo (ſicut apparet ex. 3. ethi.) ergo in ſenſualitate poteſt eſſe peccatum mortale eis oppoſitum. 2. Item actus cognoſcitur ex obiecto, ſed circa obiecta ſenſualitatis contingit

git peccare mortaliter, ſicut circa delectabilia carnis, ergo actus ſenſualitatis poteſt eſſe peccatum mortale.

3. IN contrarium arguitur quia virtus & vitium ſunt in his quæ ſunt propria homini cum non inueniantur in brutis. Sed quod eſt proprium hominis ſupra bruta pertinet ad rationem, & non ad ſenſualitatem, ergo &c. 4. Item Auguſti. dicit contra fauſtum quòd peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum, contra legem æternam. Sed attendere ad legem æternam pertinet ſolum ad rationem ſuperiorem, ergo ſolum in ratione ſuperiori poteſt eſſe peccatum.

5. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam ſunt duo prę intelligenda. Primum eſt quid vocatur ſenſualitas. Secundum eſt quid vocatur peccatum mortale, & quid veniale.

5. QVANTVM ad primũ ſciendum eſt ꝙ ſicut lib.ar. non
d.23.q.1. nominat aliquam potentiã abſolutè, ſed potentiã ſub proprietate (vt dictũ fuit prius) Sic ſenſualitas non nominat aliquam potentiam abſolutè, ſed nominat proprietatem potentiæ, vel potentiã ſub proprietate. Cũ enim appetitus ſenſitiuus propter ſui corruptionem non plenè ſubiiciatur rationi, ſed plerunque deliberationem rationis præueniat & iterum motus eius deliberationem ſequentes plenè ſubiiciuntur imperio rationis propter quod reſpectu horum poteſt eſſe virtus & vitium quæ ſine electione nõ ſunt. Senſualitas nominat appetitum ſenſitiuũ, non abſolutè, ſed ſecundum quod depreſſus non expectans in motu ſuo deliberationem rationis, ſed eam præueniens. Et ideo dicitur eſſe perpetuæ corruptionis.

7. QVANTVM AD ſecundum aduertendum eſt quòd omne peccatum eſt deuiatio ab aliqua lege naturali, vel diuina, vel quacunque alia lege rectè poſita. Et quia omnis lex habet vim coactiuam per pœnas (Alioquin fruſtra ferrentur leges ſi eas liceret impunè tranſgredi.) Ideò ſecundum vnamquãque legem peccatum dicitur mortale, quod pœna mortis damnatur, veniale vero dicitur quod leuiori pœna punitur. vnde Augu. Homel. 7. ſuper Ioan. dicit quòd crimen eſt quod damnationem meretur, crimen vocans peccatum mortale. Veniale autem (vt dicit) eſt quod non meretur damnationem, licet autem propriè mors ſit priuatio vitæ corporalis, tamen per quandem ſimilitudinem priuari finaliter viſione diuina & incurrere pœnam gehẽnę mors dicitur ſicut & ipſa viſio dicitur vita. Ioan. 17. Hæc eſt inquit vita æterna vt cognoſcant te ſolum verum deum &c. vnuſquiſque autem vitam ſuam dicit in eo conſiſtere in quo delectatur. Et ideo propter ſummam delectationem quæ eſt in viſione diuina in ipſa dicitur conſiſtere vita noſtra. Et in eius priuatione cum afflictione gehennę, mors. Sic ergo quo ad theologos quorũ eſt conſiderare opera humana, quatenus regulãtur lege diuina, peccatũ mortale dicitur quo quis meretur finaliter priuari viſiõe diuina, veniale vero quod nõ meretur hãc pœnã.

9. Hoc ſuppoſito dicendum eſt primo quòd in ſenſualitate nullum poteſt eſſe peccatum ſecundũ ſe, nec veniale nec mortale, ſed eſt ſolum in ea peccatum veniale tantum ex negligentia rationis. Secundum eſt quòd in ratione inferiori nunquam poteſt eſſe peccatum mortale, niſi ex conſenſu, vel negligentia rationis ſuperioris. Primum patet, quia ibi primo inuenitur ratio peccati vbi inuenitur dominium voluntatis (loquimur enim nunc de peccato in moribus, genus autem moris primo incipit vbi diuinũ voluntatis reperitur, ſecundũ quòd aliquid imputatur nobis ad culpam, vel meritum) ſed voluntas non habet dominium ſuper motus ſenſualitatis niſi quia à ratione præueniri poterant (Nõ enim poteſt ferri imperium voluntatis niſi vbi poteſt præueniri iudicium rationis) ergo motus ſenſualitatis nullum eſt peccatum ſecundum ſe, ſed ſolum ex negligentia rationis, vel voluntatis non præuenientis. Tale autem ſolum poteſt eſſe veniale peccatum & leuiſsimum, quia vbi non poteſt eſſe completum voluntatis dominium ibi non poteſt eſſe perfectum peccatum, ſed reſpectu motuum ſenſualitatis voluntas non poteſt habere completum dominium, quare &c. Minor probatur quia voluntas ſolum habet completum dominium in illis actibus qui ex imperio voluntatis procedunt, & hi ſunt actus deliberationem ſequentes, qui nullo modo ſunt actus ſenſualitatis quæ eſt perpetuę corruptionis (vt dictum eſt) licet poſsit eſſe actus appetitus ſenſitiui prout natus eſt obedire rationi. Incompletum autem dominium habet voluntas in illis actibus qui non per imperium rationis, ant voluntatis procedunt, ſed tamen voluntas eos impedire poterat, ſi ratio in præueniendo eos peruigil fuiſſet. Et hi dicuntur motus ſenſualitatis qui ideo peccata ſunt, quia quodlibet eorum præueniendo impedire poſſumus, non autem omnes ſimul, quia dum vni obuiare nitimur ex altera parte poteſt inſurgere motus illicitus, quia non poteſt ratio ſimul, & actu ſemper eſſe intẽta ad renitendum omnibus quæ inſurgere poſſunt. Et ſic patet primum. 9. Secundum ſic patet, non meretur quis pœnam legis niſi per peccatum commiſsionis, ſiue commiſſum in legem Roma. 2. qui in lẽge peccauerunt per legem iudicabuntur. Sed mors æterna quæ eſt carentia viſionis diuinæ: & pœna gehennæ eſt pœna ſolius legis æternæ, vel fidei per reuelationem habitæ: pœna enim legis non excedit cognitionem legis. De beatitudine autem vel gehenna nulla lex cognitionem tradit, niſi lex fidei, ergo nullus peccãdo meretur mortem gehennæ, niſi quatenus peccat contra legem æternam, vel legem fidei, ſed omne tale peccatum contingit ex cõſenſu vel negligentia rationis ſuperioris, cuius ſolius eſt attendere ad legem fidei: ergo &c. Et confirmatur, quia lex non ſolum attendit pœnas ad cohercendum malos, ſed etiam præmia ad conuocandum bonos. Sed nullus bene agens meretur vitam æternam, niſi directus à lege fidei: ergo nullus quantumcunq; malè agens meretur mortem æternam, quæ eſt mors gehennæ, niſi ſub lege fidei: voco autem eſſe ſub lege fidei non ſolum aſſenſu, ſicut eſt in his qui credunt, ſed obligatione quomodo omnes ſunt ſub lege fidei etiam Iudæi, & Gentiles: nec excuſatur quis, ſi non credit ex quo prædicationem fidei audiuit, vel audire potuit, & contempſit. Nullus enim eſt, qui ſi fecerit quod in ſe eſt, quin deus ei reuelet ea quæ ſunt fidei, ſine quibus non eſt ſalus, vel per ſeipſum aſpiciendo, vel per humanum myſterium exterius docendo.

In.3.d.14 q.1. Et in 4.d.33.q.2

In.3.d.25. q.1.

10. AD primum argumentum dicendum quòd virtus non habet eſſe in ſenſualitate, ſtrictè accipiendo ſenſualitatem, vt ſupra dictum eſt, quia virtus non eſt ſine electione (vt dicitur ſecũdo Ethic.) motus autem ſenſualitatis ſunt illi qui præueniunt electionem, & deliberationem rationis. Vnde temperantia & fortitudo, licet ſint in appetitu ſenſitiuo, vt obedit rationi, non tamen ſunt in ſenſualitate propriè loquendo. Et per eandem rationem, nec vitium ſecundum completam rationem peccati, quod eſt peccatum mortale, ſed ſolum peccatum veniale ex negligentia rationis non præuenientis. 11. Ad ſecundum dicendum quòd illud quod ex genere ſuo eſt peccatum mortale, efficitur veniale propter imperfectionem actus moralis, vt magis patebit inferius. Et ideo licet circa obiecta ſenſualitatis contingat peccare mortaliter ex genere actus: tamen motus ſenſualitatis in hoc non poteſt eſſe peccatum mortale propter ſuam imperfectionem, quia deliberationem præuenit.

12. AD primum argumentum alterius partis dicendum quòd illud quod eſt nobis proprium pertinet ad rationem eſſentialiter vel participatiuè. Appetitus autem ſenſitiuus in nobis licet non pertineat ad rationem eſſentialiter, tamen participat aliqualiter de ratione inquantum eſt natus obedire rationi. Et hoc modo poteſt eſſe ſubiectum virtutis & vitij.

13. Ad aliud dicendum quòd Auguſtinus diffiniuit peccatum mortale ſolum, quod nunquam committitur niſi ex conſenſu vel negligentia rationis ſuperioris, vt deductum eſt.

Inf.d.42. q.6.nu.11.

Quæſtio Sexta.

Vtrum moroſa delectatio quam quis habet cogitando de peccato mortali, ſit peccatum mortale.

Thom.1.2.q.74.ar.8.

POſtea quæritur, vtrum moroſa delectatio quam quis habet cogitando de pecato mortali ſit peccatum mortale. Et videtur ꝙ nõ, quia ſecundum philoſophum decimo Ethic. delectationes differũt in bonitate & malitia ſecundum differentiam operationum. Sicut igitur ſe habet cogitatio interior ad actum exteriorem, ſic delectatio conſequẽs actum interioris cogitationis ad delectationem conſequentem actum exteriorem, ſed cogitatio interior non eſt peccatũ mortale, quãuis opus exterius ſit peccatum mortale: ergo delectatio conſequens ſolam cogitationem nunquam eſt peccatum mortale.

2. Item actus exterior fornicationis non eſt peccatum mortale ratione delectationis, quum etiam ſit in actu matrimonij, ſed ratione deordinationis, ſed qui conſentit in delectationem, non oportet quòd conſentiat in deordinationem: per actum enim animæ ſeparantur quæ ſunt coniuncta in re, ergo &c.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicit Auguſtinus duodecimo de tri. & habetur in litera quòd totus homo dãnabitur, niſi hæc quæ ſine voluntate operandi, ſed tamen cum voluntate talibus animam oblectandi ſolius cogitationis ſentiũtur eſſe peccata per mediatoris gratiam remittantur, ſed nullus damnatur niſi pro peccato mortali: ergo &c.

4. RESPONSIO, Quum delectatio voluntatis ſequatur apprehenſionem rationis, ſicut eſt duplex apprehenſio, ſimplex & reflexa: ſimplex quæ eſt in obiectum ſolum, vt quum aliquis cogitat de fornicatione reflexa, quæ eſt in actu (vt cùm aliquis

quis cogitat ſe cogitare de fornicatione) ſic eſt duplex delectatio conſequens hos duos actus. 5. Dicendum ergo ꝙ morosa delectatio ſequens ſimplicem actum cogitationis de fornicatione, vel alio peccato mortali ſemper eſt peccatum mortale. Cuius ratio eſt, quia omnis complacentia voluntatis deliberatiua in aliquod peccatum mortale, eſt peccatum mortale, ſed morosa delectatio ſequens actum ſimplicem cogitationis de fornicatione eſt huiuſmodi. Eſt enim complacentia deliberatiua, cùm ſit morosa: voco enim nunc delectationem morosam, quæ ſuppo nit deliberationem directè vel interpretatiuè. Eſt etiam complacentia in actum peccati mortalis, quia in illud ſolum fertur voluntas per delectationem, quod apprehenſum eſt per rationem, ſed per actum ſimplicem cogitationis de fornicatione nihil apprehenditur niſi fornicatio, & non cogitatio de fornicatione, quia non eſſet actus ſimplex ſed reflexus, ergo voluntas ſequens talé actum ſimplicem fertur ſolum per complacentiam in peccatum mortale, & ſic peccat mortaliter. Delectatio vero ſequens actum reflexum poteſt eſſe de duobus, ſicut & cogitatio, ſcilicet de principali obiecto, puta de fornicatione, & de ſecundario, ſcilicet de cogitatione: hæc enim duo ſe habent obiectiuè ad actum reflexum, ſcilicet cùm aliquis cogitat ſe cogitare de fornicatione. Et ſi quidem ſit delectatio de principali obiecto, erit peccatum mortale, per rationem quæ facta eſt. Si vero ſit de obiecto ſecundario, ſcilicet de cogitatione, ſic non oportet quòd ſemper ſit peccatum mortale, ſed quandoque veniale, vt cùm quis ſola curioſitate cogitat talia, & de cogitatione delectatur. Quandoque vero nullum eſt peccatum, ſed eſt meritum, vt quum quis vtiliter de talibus cogitat, volens prædicare aut diſputare. Talis enim delectatur non de peccato, ſed de rationibus excogitatis circa peccatum.

6. AD primum argumentum patet, procedit enim de delectatione, quæ ſequitur actum reflexum ratione obiecti ſecundarij, & illam non oportet eſſe peccatum mortale, vt dictum eſt.

7. Ad ſecundum dicendum quòd delectatio ſequens cogitationem ſimplicem de fornicatione eſt complacentia voluntatis in actum fornicationis, etiam ſi non ſtatuatur implendum, propter aliquam aliam cauſam prohibentem. Et quia actus inordinatus eſt, ideo complacentia in ipſum eſt deordinata: quod autem dicitur quòd illa quæ ſunt coniuncta in re poſſunt ſeparari mente, verum eſt, vt cognoſcantur, ſed non vt habeantur, & quia voluntas fertur in rem vt habeatur in ſe, ideo fertur per conſequens in omnia illa quæ ſunt rei coniuncta ſecundum eſſe.

ſup.d.5.q. 1.nu.9.

Sententia huius diſtinctionis xxv. in generali & ſpeciali.

DAm vero ad propoſitum redeamus. Superius determinauit magiſter de libero arbitrio, per comparationem ad alias potentias. Hic determinat de libero arbitrio quantum ad ſui propriam rationem. Et diuiditur in duas. Primo determinat ſuum intentum. Secundo determinat à qua libertate liberum arbitrium denominatur. Secunda ibi, eſt nanque libertas. Prima diuiditur in quatuor. Primo determinat de libero arbitrio quantum ad ſuum obiectum. Secundo oſtendit in quibus ſit liberum arbitrium. Et quomodo differenter ſit in eis. Tertio concludit quoddam correlarium. Quarto ſubiungit quoddam incidens. Secunda ibi, hæc quidem ſecũdum prædictam aſsignationem. Tertia ibi, ex prædictis perſpicuũ eſt. Quarta ibi, & poſſunt notari in homine. Secunda pars principalis diuiditur in duas. Primo diſtinguit triplicem libertatem, & declarat eam. Et quædam dubia circa hoc. Secundo ex hoc concludit quædam correlaria. Secunda ibi, ex prædictis iam apparet. Et hæc eſt diuiſio & ſententia lectionis in generali.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et proponit primo ꝙ liberum arbitrium ad vtrunque flecti poteſt. Non autem extenditur aliqua libertas lib. arb. reſpectu præſentium & præteritorum, ſed ſolum reſpectu futurorum, non tamen reſpectu quorũlibet futurorum, ſed ſolum contingentium, quæ in noſtra ſunt diſpoſitione & poteſtate. Poſtea dicit quòd quum liberum arbitriũ in nobis ſit flexibile ad malum, tamen liberum arbitrium eſt in aliis, quàm in nobis, ſcilicet in angelis bonis, & in eis eſt omnino liberum arbitrium à ſeruitute peccati. Poſtea dicit quòd liberum arbitrium in primo ſtatu fuit, quo homo poterat non peccare. In vltimo vero ſtatu erit quo non poterit peccare. Et hæc libertas eſt maximè poſt hanc vitam. In medio vero ſtatu eſt libertas, qua poteſt peccare: neque poteſt non peccare etiam mortaliter ante gratiam. Sed poſt gratiam non poteſt non peccare venialiter. Ex quo cõcludit quòd liberum arbitrium per peccatum vulneratum eſt & ſpoliatum, vulneratum quoad naturalia, ſpoliatum quoad gratuita, vbi etiam dicit quòd ipſa naturalia dici poſſunt aliquo modo gratuita, ſecũdum quod pertinent ad generalem gratiam. Et dicit quòd libertatem perditam non poteſt homo recuperare ſine gratia, ſicut nec qui ſe occidit poteſt ſe per ſe ad vitam addu cere. Poſtea dicit quòd libertas triplex eſt, ſcilicet à coactione vel neceſsitate, à peccato, & à miſeria. A coactione ſemper fuit in primo ſtatu & vltimo. Illa verò quæ eſt à peccato eſt ſolum in liberatis per gratiam. Et ſubdit quòd ſicut ſeruus iuſtitiæ liber eſt à peccato, ita ſeruus peccati liber eſt à iuſtitia, quia ei non ſeruit: & hæc non eſt vera libertas. Quærit autem incidenter, vtrum libertas ad bonum & malum faciendũ ſit ipſa libertas ar. vel quid, & ad quid. Et ponit circa hoc duas opiniones. Quibuſdam enim videtur, quod libertas ipſius arb. eſt quę hominem liberum facit ad bonum & ad malum. Quibuſdam vero videtur quòd libertas ipſius arbitrij non ſit libertas ad bonum & malum. Sed quòd libertas ad malum ſit quædam pronitas ad peccandum: libertas vero ad bonum ſit aliquid per gratiam ipſi libertati additum. Magiſter magis ſuſtinet quòd ipſa libertas ſit ab ipſo libero arbitrio. Ita tamen quòd in malum poteſt de ſe, in bonum autem non, niſi per gratiam adiuuetur, niſi valde debiliter. Vlterius concludit duo correlaria. Quorum primum eſt, quòd per peccatum diminutum eſt liberum arbitrium, quod recipit difficultatem ad bonum incitamentum, & pronitatem ad malum, quod ante peccatum nõ habuit: vnde magis habent liberum arbitrium reparati per gratiam, quàm non reparati. Sed liberum arbitrium eſt ad malum, quod per ſe poteſt, & ad bonum quod ſine gratia non poteſt, ſecundum quod concluſum eſt quod eſt libertas naturæ, & libertas gratiæ. Sed libertas naturæ non ſufficit ſine gratia liberante, vel adiuuante. Et in hoc terminatur ſententia lectionis, &c.

Quæſtio Prima.

Vtrum liberum arbitrium ſit ſolum eorum quæ ſunt ad finem.

Th.1.2.q.8.ar.2.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur primo, vtrum liberum arbitrium ſit ſolum reſpectu eorum quæ ſunt ad finem. Et videtur quod non, quia electio importat præacceptionem vnius reſpectu alterius. Sed ſicut eorum quæ ſunt ad finem, vnum poteſt alteri præacceptari, ita etiam diuerſorum finium, ergo electio poteſt eſſe finis, ſicut eorum quę ſunt ad finem.

2. IN contrarium eſt quod dicit philoſophus tertio Ethicorum, quòd voluntas eſt finis: electio autem eorum quæ ſunt ad finem.

3. RESPONSIO, Dicenda ſunt tria. Primum eſt quòd lib. arb. ſeu electio, quæ eſt actus lib. arb. eſt tantum eorum quæ ſunt ad finem, & nunquam eſt ipſius finis ſub ratione finis. Secundum eſt, quòd non eſt omnium eorum quæ ſunt ad finem. Sed ſolum eorum quæ ſunt vel exiſtimantur eligenti poſsibilia. Tertium eſt, quòd eſt ſolum noſtrorum actuum, vel aliorum, vt tamen cadunt ſub actibus noſtris.

4. PRIMVM patet, quia illud ſolum poteſt eſſe obiectum electionis, quod poteſt eſſe concluſio ſyllogiſmi operatiui, ſeu conſilij, vel deliberationis. (Eſt enim electio appetitus conſiliabilis, id eſt, eius quod concluſum eſt per conſilium, vt dicitur tertio Ethicorum). Sed finis non poteſt eſſe concluſio in ſyllogiſmo practico, ſeu in conſilio vel deliberatione, ſed ſolum habet rationem principij (vt patet ex ſecundo phyſicorum) ea autem quę ſunt ad finem habent rationem concluſionis, ergo &c. Eſt tamen conſiderandum quòd ſicut in ſpeculatiuis nihil prohibet illud quod eſt vnius demonſtrationis principium eſſe concluſionem alterius (Primum tamen principium ſimpliciter non poteſt eſſe concluſio alterius demonſtrationis). Sic illud quod eſt in vna operatione, vt finis nihil prohibet ordinari ad aliud, tanquam ad finem: & ſic cadere poteſt ſub electione, ſicut in operatione medici ſanitas eſt vt finis, propter quod non cadit ſub electione medici, ſed ſupponitur vt principium. Sed quia ſanitas corporis vlterius ordinatur ad bonum animæ, ſicut & corpus eſt propter animam: ideo apud eum qui conſiderat de ſalute animæ, ſanitas vel infirmitas corporalis poteſt cadere ſub electione.

5. SECVNDVM ſic patet, ratio eligendi aliquid eſt ex eo quòd producit ad finem, propter hoc enim eſt eorum quę ſunt ad finem: per illud autẽ quod eſt alicui impoſsibile, non perducitur ipſe ad finem, ſiue ſit ei impoſsibile ſimpliciter, ſicut homo non poteſt tranſire fluuium volando ſicut auis, & ideo nullus eligit volare, vt tranſeat fluuium, ſiue ſit impoſsibile non ſimpliciter, ſed

ter,ſed pro tempore quo eligit. Sic nullus eligit nauem ad tranſeundum pro tempore quo ſimpliciter credit ſe non poſſe habere nauem,ideo &c.

6. TERTIVM apparet ex prædictis, quia electio ſolum eſt eorum quæ ſunt in poteſtate eligentis. Sed nihil eſt in poteſta te noſtra niſi actus noſtri eliciti,vel imperati à lib.ar. vel aliæ res vt cadunt ſub noſtris actibus, poteſtas enim ad nihil attingit niſi per actum,ideo &c.

7. AD argu.in oppoſitũ patet ſolutio, quia finis inquantum huiuſmodi non præacceptatur alij fini,ſed quilibet acceptatur abſolutè. Si autem præacceptatur vnus alteri iam non ſumuntur ſub ratione finis,ſed ſub ordine ad vlteriorẽ finẽ vt dictũ eſt de ſanitate corporis,& infirmitate,& ſic poſſunt cadere ſub electione.

Quæſtio Secunda.

Vtrum liberum arbitrium ſit ſolum in habentibus intellectum.

Tho.1.q.83.ar.1.

SEcundo quæritur vtrum liberum arbitriũ ſit ſolum in habentibus intellectum. Et videtur quòd non, quia quæ agunt voluntariè agunt liberè(vt videtur)ſed bruta agũt voluntariè vt habetur.3.ethic.ergo, &c.

2. Item in illis eſt lib.ar.quorũ eſt acceptare vnũ altero refutato,ſed bruta quędam acceptant & alia refutant,ergo, &c.

3. IN contrarium eſt quia lib.arbi. eſt quo rectè viuitur & peccatur,ſed peccare & rectè viuere non conueniunt niſi habentibus intellectum, ergo,&c.

4 RESPONSIO. Dicendum eſt quòd ſolum in habentibus intellectum eſt liber.arbit. ſcilicet in deo,hominibus & angelis. Cuius ratio eſt quia ſolum in illis eſt liber. arbitr. in quibus eſt iudicium de propria operatione vtrum ſit bona an mala , expediens ad finem , an impediens à fine , ſed tale iudicium ſolum eſt in habentibus intellectum , ergo &c. Maior patet quia ſicut oſtenſum eſt in præcedente quæſtione electio quæ eſt actus liberi arbitrij ſolum eſt de actibus noſtris vt ordinantur in finem propter quod cum electio voluntatis ſequatur iudiciũ rationis, oportet quòd illa quæ habent electionẽ habeant etiam de ſuis operationibus iudicium quale dictum eſt .ſ.an operatio ſit bona,& expediens ad cõſecutionẽ finis,vel mala & impeditiua finis quod eſſe non poteſt, niſi in illis quæ cognoſcunt finem ſub ratione finis,& habitudinem finis ad ea quæ ſunt ad finem. Et talia ſunt ſolum quæ ratione & intellectu participant,ideo &c.Idẽ patet per diffinitionem libe. arb.in litera poſitam quòd liberum arbitrium eſt facultas voluntatis ,& rationis.

5. AD primum argumentum dicendum quod philoſophus accipit largè voluntatem pro omni eo quod fit ſponte & non per coactionem ab habente cognitionem , non autem propriè prout dicit motum voluntatis ſequentis deliberationem qui propriè eſt actus li.ar. 6. Ad ſecundum dicendum quòd acceptare vnum altero refutato ex collatione eorum ad finem pertinet ad liber.arb.quo modo bruta nihil acceptant vel refutant, ſed ſolũ ex ſimplici apprehenſione cõuenientis acceptant ipſum. Et ex ſimplici apprehenſione diſconueniens ipſum refutant.

Quæſtio Tertia.

Vtrum liberum arbitrium inueniatur æqualiter in omnibus in quibus eſt.

POſtmodum quæritur vtrum liberum arbitriũ inueniatur æqualiter in omnibus in quibus eſt. Et videatur quòd ſic, quia libertas eſt immunitas à coactione . Sed hæc immunitas videtur eſſe æqualiter in omnibus habentibus lib.arb.In nullo enim poteſt cogi , ergo &c. 2. Item Ber.de lib.arb. dicit quòd libertas arbitrij cunctis pariter ratione vtentibus competit nec magis eſt in bonis quàm in malis , & ſic idem quod prius.

3. IN contrarium eſt quia liberum arbi. eſt facultas voluntatis & rationis. Sed hęc facultas maior & potior eſt in deo quàm in angelis,& in angelis quàm in nobis,ergo &c.

4. RESPONSIO. Omne liberum dicitur liberum ab aliquo,& ad aliquid. Et ſecundum hoc libertas ar.dupliciter poteſt conſiderari vel per comparationem ad aliud à quo dicitur liberũ vel per compararionem ad illud in quo eſt,vel ad quod eſt lib. Illud autem à quo dicitur volũtas libera eſt coactio quæ eſt duplex vna ſimplex & abſoluta quę vocatur compulſio vel impedimentum. Alia ſecundum quid quæ poteſt dici impulſio. Illud autem in quo vel ad quod aliquid dicitur lib. eſt actus eius,qui eſt duplex, vt dictum fuit ſupra immediatè, ſcilicet elicitus & inperatus. d.24. q.2.

5. Hoc ſuppoſito dicendum quòd liberum arbitrium non eſt æqualiter in omnibus , ſed eſt perfectius in deo,& liberius quàm in angelo,& in angelo quàm in homine. Et in vno homine liberius eſt in vno tempore quàm in alio . Quod ſic patet,illud quod à nullo in actu ſuo poteſt impediri , vel difficultatem pati eſt liberius,quàm illud quod poteſt impediri, vel difficultatem pati. Sed voluntas diuina in nullo actu ſuo poteſt impediri , vel difficultatem pati , ſiue actus ſit elicitus ſiue imperatus . Subeſt enim ei quum voluerit poſſe(ſicut dicitur Sap.duodecimo) Angelus autem & homo poſſunt virtute diuina à quolibet actu ſuo impediri,ſcilicet ne aliquid velint aut faciant. Et in actibus ſuis imperatis,vt contrarium eius, quod volunt fiat, reſpectu quorum etiam angelus poteſt impedire,aut fortè cogere angelum, & homo hominem: ergo, &c. 6. Per idem patet quòd angelus liberior eſt homine , quia angelus non poteſt impediri à cauſa creata à ſuo velle,nec difficultatem pati, licet impediri poſſit ab executione voliti: homo autem à velle impediri poteſt , & difficultatem patitur ex tractu appetitus ſenſitiui,vt patet in cõtinentibus,& plus vno tempore,quàm alio,ſicut liberius eligitur, & cum minori difficultate abſtinere à venereis homo factus temperatus quàm prius dum eſſet ſolum continens,ideo,&c.

7. AD primum argumentum dicendum quòd immunitas à coactione ſimpliciter , vel ſecundum quid non eſt æqualiter in omnibus , vt apparet ex dictis : quædam enim quoad omnem actum impediri poſſunt,& compelli ad actum oppoſitum imperatum, vt omnis creatura: deus autem nullo modo : quædam etiam in actu elicito patiuntur difficultatem , vt homo, angelus autem non. 8. Ad ſecundum dicendum quòd beatus Bernardus loquitur de libero arbitrio,vt eſt ſolum in hominibus, & per comparationem ad coactionem ſimpliciter . Et hoc modo libertas eſt æqualiter in bonis & malis, vt ipſe dicit.In bonis tamẽ eſt liberius quoad impulſionem : Neque enim ſic retrahuntur à bono eliciendo vt mali.

Quæſtio Quarta.

Vtrum liberum arbitrium poſsit cogi.

Thom.12.q.6.art.4.Dur.ſup.d.24.q.3.num.14. Et inf.in.4.d.29.q.1.

DEinde quæritur , vtrum liberum arbitrium poſsit cogi.Et videtur quòd ſic . Quia plus poteſt deus ſuper creaturam ſpiritualem, quàm homo ſuper creaturam corporalem , ſed homo poteſt cogere ſimpliciter creaturam corporalem , quoad actus corporales,ſicut fit proiiciẽdo lapidem ſurſum,ergo deus multò fortius poteſt cogere liberũ arbitrium, & quamcunque ſpiritualem creaturam quoad actus ſpirituales.

2. Item illud quod poteſt totaliter impediri,poteſt vt videtur quoad aliquem actum cogi , ſed vſus liberi arbitrij poteſt totaliter impediri,ſicut fit in ſomno , & infirmitatibus quibuſdam: ergo ſimiliter poteſt cogi.

3. IN contrarium eſt,quia omne coactum eſt violentum, ſed nullum voluntarium poteſt eſſe violentum, quum diſtinguantur ex oppoſito,ergo &c.

4. RESPONSIO, Hic eſt opus duplici diſtinctione, vna circa coactionem & modum coactionis. Alia circa actus voluntatis ſeu lib.arb. Quantum ad primum ſciendum eſt quod coactio & violentia differunt , quia coactio ſolum eſt in rebus animatis propriè loquendo de coactione . Violentia autem eſt vniuerſaliter tam in rebus animatis quàm inanimatis : vnde lapis cũ proiicitur ſurſum violentatur,ſed propriè non dicitur cogi. Vtrũque autem,ſcilicet tam violentia quàm coactio,poteſt accipi dupliciter. Vno modo vt dicit ſolam impeditionem alicuius ab actu conuenienti , ad quem inclinatur , puta quum lapidi ſupponitur columna dicitur violentari , quia impeditur ne deſcendat . Alio modo vt dicit compulſionem ad actum inclinationi repugnantem,ſicut eſt in lapide ſurſum proiecto. Ex parte voluntatis ſimiliter eſt conſiderandum quòd quidam eſt actus voluntatis ab ea elicitus,puta velle vel eligere,quidam vero ſolum imperatus ſicut ſunt actus potentiarum , quæ ſubiacent imperio voluntatis , ſiue ſint potentiæ apprehenſiuæ , ſiue motiuæ.

5. His ſuppoſitis dicendum quod accipiendo coactionem primo

primo modo pro ſolo impedimento actus. Sic voluntas poteſt cogi reſpectu cuiuſlibet actus ſui, ſiue eliciti, ſiue imperati. Quod apparet primo de actibus imperatis ſic, omnis voluntas quæ non eſt omnipotens, poteſt impediri in aliquo actu imperato, ſed nulla voluntas creata eſt omnipotens, ergo &c. Minor patet. probatio maioris. Quia omnis virtus qua eſt dare potentiorem, poteſt per eam impediri in aliquo actu, in quo virtus potentior in contrarium agit, ſed omni virtute quę non eſt omnipotens eſt dare potentiorem ſaltem illam quę eſt omnipotens, quare &c. Item actus imperati à voluntate hominis ſunt corporales actus, vel præexigunt vel coexigunt. Sed omnes actus hominis corporales quum ſint in materia contrarietati ſubiecta impediri poſſunt, ergo &c. Secundo patet, quia actus eliciti à voluntate impediri poſſunt, licet non immediatè, ſed mediante impedimento intellectus, quia quod poteſt impedire cognitionem poteſt impedire voluntatem ab omni actu ſuo, quia voluntas non poteſt ferri niſi in cognitũ, ſed multa poſſunt totaliter nos impedire à cognitione, ſicut profundus ſomnus, epileptia, & apoplexia, & huiuſmodi, ergo &c.

6. Si autem accipiatur coactio ſecundo modo pro compulſione ad actum inclinationi repugnantem. Sic dicendum quòd voluntas non poteſt cogi reſpectu actus immediatè ab ipſa eliciti, qui eſt velle, vel eligere, ſed poteſt cogi reſpectu actus ab ipſa imperati. Primum patet, quia actus qui eſt ſecundum inclinationem potentiæ non poteſt eſſe violentus vel coactus. Sed omne velle, vel eligere eſt ſecundum inclinationem voluntatis, immo eſt, vt verius dicã, ipſa inclinatio volũtatis. Hoc enim eſt velle, ſcilicet voluntatem inclinari ad aliquid. Et per hoc ipſum eſt volitum, quòd voluntas inclinatur in ipſum: ergo impoſsibile eſt
Sup. d. 24 q. 3. nu. 13. aliquod velle vel eligere eſſe coactum, vel violentum. Et idem dico de quacunque potentia apprehenſiua vel appetitiua, quæ non cogitur reſpectu actus immediatè ab ipſa eliciti, ſicut non cogitur intellectus intelligendo, quia inclinatio eius eſt ad intelligendum omnia, nec viſus cogitur ad videndum per eandem rationem, & ſic de omnibus potentiis animæ. 7. Secundum patet, quia voluntas imperat actus aliarum virium, tam apprehẽſiuarum quàm motiuarum, ſicut viſui videre. Et ideo ex imperio voluntatis clauduntur vel aperiuntur palpebræ ad videndum & pedibus imperat ambulare huc vel illuc. Sed conſtat quòd homo poteſt cogi ad actum imperio voluntatis repugnantem, ſicut volens non videre, & ob hoc claudens palpebras, compellitur videre, & volens quieſcere compellitur ſurgere, & ſic de ſimilibus, quare &c. Ex prædictis patet, quòd quum intellectus aſſentit alicui vero concluſo per demonſtrationem ipſe intellectus non cogitur cum eis naturalis inclinatio ſit ad intelligendum omnia. Sed forſan voluntas cogitur, quæ imperabat oppoſitum aſſenſum, vel cui complacebat oppoſitus aſſenſus. Semper enim coactio eſt contra inclinationem rei, & illud cogitur cõtra cuius inclinationem fit, non illud, ſecundum cuius inclinationem eſt actus, licet forſitan neceſsitetur quadam immutabilitate. Aliud eſt enim cogi, aliud neceſsitari neceſsitate immutabilitatis, quæ poteſt eſſe à natura, tam in voluntate quàm in intellectu, reſpectu aliquorum.

8. AD primum argumentum dicendum quòd homo non poteſt cogere creaturam corporalem, quoad eius inclinationem, nec etiam impedire, ſed ſolum quoad motum ſequentem. Et ſimiliter volũtas cogi poteſt quoad actus imperatos ab ipſa, qui ſunt quaſi quidam motus ſequentes. Tamen cogi non poteſt ad ſuam inclinationem quæ eſt ſuum velle, licet poſsit impediri.

9. Ad ſecundum dicendum quòd facilius eſt actum impedire, quàm ad contrarium compellere. Facilius eſt enim impedire lapidem ne cadat, quàm compellere vt aſcendat. Et eodem modo facilius eſt impedire voluntatem, ne omnino velit (quod fit impediendo cognitionem proponentem ei obiectum) quàm cõpellere vt velit: hoc enim eſt impoſsibile propter ea quæ dicta ſunt.

Sententia huius diſtinctionis. xxvi. in generali & ſpeciali.

HAEc eſt gratia cooperans. Superius determinauit magiſter de libero arbitrio ſecundum propriam ſui rationem. Hic determinat de eo per comparationem ad gratiam. Et diuiditur in duas. Primo determinat de effectu gratiæ in libero arbitrio. Secundo determinat de inſufficientia liberi arbitrij ſine gratia. In principio. 28. ibi, illud verò inconcuſſe, &c. Prima diuiditur in duas. Primo agit de gratia quantum ad ſpoteſtatem eius in libero arbitrio. Secundo mouet quæſtionem de gratia an ſit virtus, & determinat. Secunda. 27. diſt. ibi, Si vero quæritur quomodo. Prima eſt principalis lectionis, & diuiditur in duas. Primo determinat veritatem. Secundo mouet & ſoluit quaſdam quæſtiones incidentes. Secunda ibi, non eſt tamen ignorandum. Prima diuiditur in duas. Primo oſtendit quòd gratia voluntatem hominis præparat, & adiuuat. Secundo oſtendit quæ eſt illa gratia quæ præparat. Secunda ibi, & ſi diligenter intendas. Secunda vero pars principalis diuiditur in duas. Primo mouet dubitationes de prima gratia. Secundo de gratia cooperante ibi, Hic conſiderandum eſt. Prima diuiditur in duas. Primo determinat de ordine voluntatis ad fidem. Secundo de ordine cogitationis ibi, Circa hanc quæſtionẽ. Hæc eſt diuiſio lectionis & ſententia in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit magiſter, & proponit primo differentiam inter gratiam operantem & cooperantem, quia gratia cooperans præparat hominis voluntatem, vt velit bonum. Gratia vero cooperans adiuuat, vt velit hoc cum effectu. Et probat hoc per auctoritates concludens intentum, & repetens quod dictum eſt. Poſtea ponit circa hoc errorem Iuliani, qui dicit quòd homo poterat bonum velle & operari ex libero arbitrio, quod improbat Auguſtinus per auctoritatẽ apoſtoli dicentis quòd bene velle & operari eſt miſericordia dei, quę eſt idẽ quod gratia: vnde volũtas noſtra nihil rectè poteſt facere per ſe, niſi per diuinã gratiã adiuuetur, quę gratia dei præparat hominis voluntatem vt ſit bona & recta, quæ ante aduentum gratiæ non erat. Et ad prædictorum declarationem diffinit ipſam voluntatem ſecundum Auguſtinum, voluntas eſt animi motus cogente nullo ad aliquid non admittendum vel adipiſcendum. Et per Apoſtolum probat duplicem gratiam, ſecundum quam deus præparat hominis voluntatem. Ponit etiam opiniones quorundam qui dicebant, quòd ſicut ſine miſericordia dei nihil poteſt agi, ita etiam ſi voluntas prius non ſit dei miſericordia non ſufficit, quam etiam opinionem improbat concludendo principale intẽtum. Reſpondet etiam qualiter ſe habet voluntas ad gratiã, quia ſicut ignobilius: quod probat per Auguſtinum, & aptat ad propoſitum. Poſtea dicit in generali & in ſpeciali, quæ ſit iſta gratia quæ præparat hominis voluntatem. Et dicit quòd hæc eſt fides, quod probat per Apoſtolũ in pluribus locis. Et adaptat ad propoſitum, probans hoc idem per Auguſtinum, & dat ad hoc quoddam motiuum propter quod auctoritates inducit. Et eſt tale, bona hominis voluntas præuenitur quodam beneficio gratiæ: illud autem beneficium eſt fides, ergo fides Chriſti eſt gratia, quæ præparat hominis voluntatem, & probat, & adaptat ad propoſitum. Et quia dixerat quòd gratia præuenit voluntatem, oſtendit etiam quòd voluntas præuenit quædam dona gratiæ, quod probat per Auguſtinum. Et probat etiam per alias auctoritates, quòd gratia prꝙuenit voluntatem, & quòd ſubſequatur. Et adaptat ad propoſitum. Poſtea mouet dubitationem circa prædicta, ſecundum Apoſtolum & Auguſtinum, qui videntur dicere quòd fides proueniat ex voluntate, & ſic voluntas præcedit fidem, ſimiliter credere eſt ex voluntate, ſed voluntas præcedit credere, ergo fidẽ cum credere ſit ex fide. Et ſoluit dicens quòd hoc ideo eſt, non quia fides ex voluntate hominis proueniat, ſed quia non eſt fides, niſi in eo qui vult credere. Cuius bonam voluntatem fides præuenit, non tempore, ſed cauſa, & natura. Quod confirmat per Auguſtinum. Poſtea magis corroborat prædictam quæſtionem per Auguſtinum, exponendo verba Apoſtoli, quibus videtur innuere quòd cogitatio præcedit fidem, & quòd cogitatio eſt idem quòd voluntas. Item nullus credit quod prius non cogitauerit, ergo cogitare præcedit credere, & ſimiliter voluntas fidẽ. Et ſoluit oſtendens duplicẽ eſſe cogitationem, naturalem ſcilicet & gratuitam. Et hoc confirmat per Auguſtinum. Per hanc autem diſtinctionem docet magiſter reducere omnes auctoritates Auguſtini ad concordiam. Addit autem quòd per gratiam præuenientem præcedũt in homine quędam bona, ex gratia dei & libero arbitrio. Quædam vero ex libero arbitrio, & per talia non fit homo in gratia. Oſtendit etiam quòd hęc gratuita dona quæ ex gratia dei & libero arbitrio proueniunt, non cadunt ſub merito, vt quando de impio vel iniuſto fit pius & iuſtus, quia nulla merita in ipſo præceſſerunt. Poſtea mouet quandam dubitationem de gratia operante & cooperante, vtrum ſcilicet ſit vna gratia, an diuerſæ. Reſpondet quòd eſt vna & eadem gratia, & idem donum, ſed propter diuerſos effectus dicitur operans & cooperans. Et in hoc terminatur ſententia lectionis &c.

Quæſtio prima.

Vtrum gratia & virtus ſint idem.

Thom. 1. 2. q. 110. ar. 3.

Circa

CIrca diſtinctionem iſtam quęritur de tribus. Primum eſt,vtrum gratia &virtus ſint idem, an differant realiter. Secundum eſt, in quo tanquam in ſubiecto ſit gratia: vtrum videlicet ſit eſſentia animæ, an in aliqua eius potentia. Tertium eſt,vtrum diuiſio gratię per operantem & cooperantem ſit bona. Ad primum ſic proceditur. Et arguitur quòd gratia & charitas non ſint idem,quia illa non ſunt idem,quorum nõ ſunt iidem actus, ſed virtutis & gratiæ non eſt idem actus, quia gratia habet actum continuum in anima (ſcilicet gratificare animam)virtus vero habet actum interpolatum (ſcilicet opus meritorium)ergo &c. 2. Item quorum differentiæ diuiſiuę differunt, & ipſa differunt,ſed differentiæ virtutum & gratiæ differunt,quia virtus diuiditur in morales,intellectuales,& theologicas.gratia vero in operantem & cooperantem,ergo &c.

3. IN contrarium eſt,quia quorum eſt eadem diffinitio,ipſa ſunt idem.Sed virtutis & gratiæ eſt eadem diffinitio,ſcilicet illa quæ ponitur in litera quod eſt qualitas bona mentis, ergo &c.

4. RESPONSIO, Quidam dicunt quòd gratia & virtus differunt per eſſentiam.Quod probant ſic, in omnibus principium eſſendi differt realiter à principio operandi, ſicut videmus in naturalibus,quòd forma ſubſtantialis ignis per quam habet eſſe,differt realiter à calore,per quem habet agere. Sed gratia eſt principium eſſendi ſupernaturaliter: virtus autem eſt principium operandi ſupernaturaliter,ergo &c.Maior patet.Sed minor probatur, quia ad hoc quod aliquid operetur opera alicuius generis,oportet quòd prius conſtituatur in eſſe illius generis. Ad hoc igitur vt aliquis operetur opera ſupernaturalia per virtutes theologicas oportet quòd prius conſtituatur in eſſe ſupernaturali, quod fit per gratiam,quæ eſt quædam participatio eſſe diuini, ergo &c. 5. Hæc autem opinio deficit in duobus, ſcilicet in ſe, & in ſua ratione: in ſe, quia deſtructo principio eſſendi deſtruitur principium operandi. Si ergo gratia eſſet principium eſſendi in eſſe ſupernaturali , & virtutes Theologicæ principium operandi ſupernaturaliter, tunc deſtructa gratia, deſtruerentur omnes virtutes theologicæ, quod falſum eſt, quia deſtructa gratia manent fides & ſpes, deficit etiam in ſua ratione. Quod enim principium eſſendi differat à principio operandi,forte verum eſt de primo principio eſſendi,quod dat eſſe ſubſtantiale,vt ſatis patet in exemplo adducto. Sed de principio eſſendi ſecundario, quod dat eſſe accidentale, non poteſt eſſe verum. Calor enim qui dat eſſe accidentale igni,eſt ei immediatum principium agendi. Et ita cum gratia det eſſe accidentale,& non ſubſtantiale, nihil prohibet eam eſſe immediatum principium operandi, immo videtur quòd econtrario ſit arguendum ſic, ſicut ſe habent virtutes morales ad eſſe morale & opera moralia,ſic ſe habent virtutes ſupernaturales ad eſſe ſupernaturale, & ad opera ſupernaturalia. Sed per virtutes morales conſtituitur quis in eſſe morali, & per eaſdem perficitur ad opera moralia, & non per aliud , ergo ſimiliter per virtutes ſupernaturales conſtituitur quis in eſſe ſupernaturali,& per eaſdem perficitur ad opera ſupernaturalia. Neque eſt aliud (vt videtur) per quod homo conſtituitur in eſſe ſupernaturali, & per quod operatur ſupernaturaliter. 6. Sed dicet aliquis, quòd per virtutes morales non cõſtituitur homo in eſſe morali primo,ſed per principia naturalia quæ ſunt intellectus & voluntas:propter quod dicit philoſophus primo Polit. quòd homo eſt animal naturale ciuile.Per virtutes autem conſtituitur in eſſe ſecundo morali,quod ordinatur immediatè ad operationem.Et ſimiliter eſt dicendum de gratia & virtutibus reſpectu eſſe ſupernaturalis.Sed iſtud non valet,quia per principia naturalia non conſtituitur homo in aliquo eſſe morali actu, ſed aptitudine quadam,quod innuit philoſophus ſecundo Ethicorum, loquens de virtutibus, & dicit,innatis quidem nobis ſuſcipere eas, perfectis autem per aſſuetudinem. Sed per virtutes conſtituitur actu in primo eſſe morali, & per eaſdem perficitur ad opera moralia. Et idem eſt de eſſe ſupernaturali, & operibus ſupernaturalibus.

7. Dicendum ergo aliter quòd ſuppoſito quòd gratia ſit aliquid creatum in anima(quo non ſuppoſito quæſtio non haberet locum) oportet quòd gratia ſit idem realiter cum virtute non quacunque, ſed cum charitate quæ dat operibus efficaciam merendi. Quod patet dupliciter. Primo quia quæ differunt per eſſentiam poſſunt virtute diuina ſeparari,vel ſaltem primum à poſteriori, niſi forte alterum ſit pura potentia, cui repugnat per ſe eſſe, quod dico propter materiam primam, de qua viſum fuit ſupra, diſtinctione duodecima, quòd non poteſt ab omni forma ſeparari. Sed gratia & charitas nullo modo ſeparari poſſunt, ita vt ſit alterum ſine altero. Alioquin ſequeretur quòd idem homo ſaluaretur , & non ſaluaretur, quia decedens in finali gratia ſaluaretur , decedens vero ſine charitate non ſaluaretur. Quia ſecundum Auguſtinum, Charitas eſt veſtis quæ diuidit inter filios regni,& filios perditionis,ergo charitas & gratia non differunt per eſſentiam.

quæſt.2.

8. Secundo patet ſic,quorum eſt vnus & idem actus non ſolum concomitatiue ſed per eſſentiam,illa ſunt vnum eſſentialiter & non ſolum per concomitantiam . Sed gratiæ & charitatis eſt vnus & idem actus non ſolum concomitatiuè ſed per eſſentiam ergo &c.Probatio minoris.Gratiæ enim & ſimiliter charitatis ſicut & cuiuſlibet formę eſt duplex actus. Primus quæ conſiſtit in informatione & denominatione ſubiecti. Et hic eſt quo ad gratiam facere hominem deo gratum,& quo ad charitatem deo facere hominem charum, & manifeſtum eſt quòd hæc ſunt vnum, nec differunt niſi ſolo nomine. Alius eſt reddere opus meritorium. Et in iſto ſimiliter conueniunt , quare &c. Item ſi gratia & charitas differunt aut gratia præeminet charitati,aut econuerſo aut ſunt æquales. Primum non poteſt dici,quia ſecundum Augu. quinto de trinita. Charitate nullum donum dei eſt excellentius. Nec ſecundum quia ſicut ſe habet perfectibile ad perfectibile,ita perfectio ad perfectionem. Sed potentia quam perficit charitas non excellit eſſentiam animæ quam ſecundum iſtos perficit gratia, ergo &c.Nec tertium quia perfectiones ſpecie differentes nõ poſſunt eſſe æquales,gratia autem & charitas ſi non ſint idem differunt ſpecie,ergo , &c . Et hoc videtur ſentire Apoſtolus qui vtrique eoſdem actus attribuit ſcilicet dare eſſe ſpirituale , & perficere ad opus meritorium. Nam de charitate dicit .i. ad Corrin. 13. Si linguis hominum loquar &c. charitatem autem non habeã nihil ſum.& quo ad opus ſubdit infra capit.eodem.Omnia ſuffert omnia ſperat,&c. De gratia vero quòd det eſſe ſpirituale dicit idem Apoſtolus primæ Corrin. 15. gratia dei ſum id quod ſum,& rurſum quòd perficiat ad opus meritorium ſubdit, abundantius omnibus laboraui non ego,ſed gratia dei mecum. Ad idem facit quod charis in greco, eſt idem quòd gratia in latino vnde & acharis dicitur quaſi ſine gratia.

9. AD primum argumentum dicendum quòd gratia & charitas habent primum actum continuum in ſubiecto ſcilicet facere hominem gratum vel charum. Secundum autem actum (ſcilicet perficere ad opus meritorium) non habẽt continuum , ſed interpolatum, nec in hoc differunt gratia & charitas.

10. AD aliud patet ex dictis , non enim ponimus quòd gratia ſit idem cum virtute dicta abſolutè , ſed cum charitate ſolum.

Quæſtio II.

Vtrum gratia ſit in eſſentia animæ ſicut in ſubiecto.

Th.1.2.q.110.ar.4.



D ſecundum ſic proceditur.Et videtur quòd gratia ſit in eſſentia animæ ſicut in ſubiecto, quia vita reſpicit primo eſſentiam, ſed gratia eſt vita animæ, ergo,&c. 2. Item regeneratio correſpõdet generationi.Sed generatio primo & per ſe terminatur ad eſſentiam formę,deinde ad potentias , ergo gratia per quam fit regeneratio primo reſpicit eſſentiam animæ,& mediante eſſentia reſpicit potentias. 3. Item ſicut ſe habet eſſentia ad potentias ita potentiæ ad operationes, ſed operatio non gratificatur niſi prius gratificata potentia , ergo nec potentiæ gratificantur niſi prius gratificata eſſentia animæ.

4. IN contrarium arguitur, quia gratia eſt donũ ſuperadditum naturalibus.Sed ſi eſſet in eſſentia animæ non eſſet aliquid ſuperadditum naturalibus ſed magis interpoſitum inter eſſentiã & potentiã,ergo, &c.

5. RESPONSIO. Hæc quæſtio dependet à præcedẽte,qui enim dicunt quòd gratia & charitas differunt realiter ponunt quòd gratia eſt ſubiectiuè in eſſentia animę. Quod probant dupliciter,vno modo quia in illo eſt gratia ſicut in ſubiecto quod eſt primo gratũ deo,ſicut in illo eſt albedo ſicut in ſubiecto quod eſt primo album.Sed eſſentia animæ eſt prius grata deo quàm potentia,ergo&c. Probatio minoris,quia vt dicitur Gene.4.reſpexit dominus ad Abel & ad munera eius , per quod datur intelligi quòd perſona quæ reſpicit eſſentiam primo eſt grata deo, quam opera quæ reſpiciunt potentiam.Secundo probatur idem ſic.habitus qui eſt in aliqua potentia, ſolum perficit ad actus illius potentiæ. Sed gratia perficit ad actus omnium potentiarum, ergo non eſt in aliqua potentia,ſed in eo quod eſt commune omnibus potentiis,& illud eſt eſſentia, quare &c. 6. Sed iſtud

non

non videtur, quia impoſsibile eſt quòd habitus perficiens eſſentiam animæ,habeat maiorem colligantiam cum habitu perficiẽte voluntatem,quàm cum habitu perficiẽte intellectum.Sed gratia habet maiorem colligantiam cum charitate, quæ eſt habitus perficiens voluntatem, quàm cum fide quæ perficit intellectum, ergo &c.Maior probatur, quia qualis eſt habitudo perfectibiliũ, talis videtur eſſe perfectionum. Quum igitur voluntas non habeat maiorem colligantiam cum eſſentia animæ, quàm intellectus,immo vt videtur minorem,vel ſaltem non ita immediatam, pari ratione nec habitus voluntatis poteſt eſſe magis colligatus cum habitu perficiente eſſentiam animæ, quàm habitus intellectus. Minor autem clara eſt in exemplo poſito:ſequitur ergo concluſio,ſcilicet quòd gratia non eſt in eſſentia animæ.

7. Ad primam rationem eorum dicendum quòd eſſentia non eſt prius grata gratitudine ſupernaturali, de qua loquimur, quàm potentia, quia gratia & gloria correſpondent, ſed eſſentia non glorificatur, niſi mediante potentia, ergo non gratificatur, niſi eadem mediante.Item omnis habitus(datus homini propter aſſequendum deum per opus meritorium) perficit voluntatem, cuius eſt mereri,ſed gratia eſt huiuſmodi,ergo &c. Item ſi gratia perficeret eſſentiam animæ, perficeret ad omnes actus omnium potentiarum,& prius ad priores, videlicet ad intellectum,quàm voluntatem,hoc eſt falſum,ergo &c.Item ſupernaturalia,& maxime ſi ſunt variabilia,ſupponunt naturalia inuariabilia, ſed potentiæ animæ ſunt inuariabiles circa eſſentiam animæ, gratia autem eſt variabilis, ergo &c. Et quod dicitur vlterius quòd immo, quia reſpexit dominus prius ad Abel,deinde ad munera eius.Nõ eſt intelligendum quòd deus acceptando prius reſpexerit ad eſſentiam,& deinde ad opera.Sed eſt ſenſus quòd acceptauit prius deuotionem offerentis,quæ eſt quidam actus interior voluntatis, deinde ad munera oblata.Et ita non eſt ad propoſitum, ſed magis ad oppoſitum. 8. Quòd autem dicitur ſecundo q̃ ſi eſſet ſolum in aliqua potentia non perficeret niſi ad actus illius potentiæ, verum eſt immediatè, ſicut & charitas non perficit niſi ad actum voluntatis immediatè,ſed quia actui & imperio voluntatis ſubiacent actus aliarum potentiarum: ideo charitas ad omnes actus imperatos à voluntate perficit. Et idem eſt de gratia, ſi ponatur in ſola voluntate ſubiectiuè.

9. Dicendum ergo aliter,quòd nec gratia, nec quicunque habitus acquiſitus vel infuſus eſt in eſſentia animæ. Quod patet clarè de habitibus acquiſitis conſideranti naturam habitus, quẽ diffiniens philoſophus quinto metaphyſicę dicit,habitus eſt,quo quis bene vel malè diſponitur ad ſe vel ad alterum,bene quidem per bonum habitum, & malè per malum. Et ſecundum hoc, eſt duplex habitus: vnus qui eſt diſpoſitio rei ſecundum naturam eius intra. Alius,qui eſt diſpoſitio rei per comparationem ad finẽ extra,ſiue ad operationem per quam finis attingitur. Exemplum primi eſt de ſanitate per quam corpus bene diſponitur in comparatione ad animam,prout ab ipſa eſt perfectibile, vel bene regibile. Exemplum ſecundi eſt de virtute quæ diſponit in ordine ad opera virtuoſa:ad rationem autem habitus quocunque modo ſumpti requiruntur aliqua plura diuerſis modis commenſurabilia vt in eis poſsit inueniri aliqua media ratio, & aliquis determinatus modus commenſurationis:quæ ratio vel modus vocatur habitus,ſicut ſanitas eſt debita commenſuratio humorum. 4. adinuicem diuerſimode commenſurabilium, qui tamen in ſanitate reducuntur ad determinatum commenſurationis modum:vnde vbi eſt vnum vno modo ſe habens, vel plura ſemper ſimiliter ſe habentia, ibi non requiritur aliquis habitus. Quum enim habitus ponat modum,ibi nullus eſt neceſſarius habitus,vbi modus ex natura rei eſt determinatus. 10. Ex his concluditur quòd in eſſentia animæ nullus eſt habitus, non habitus qui eſt diſpoſi-
Inf. d.29. q.2. tio ad intra,quia habitus ad intra eſt diſpoſitio rei habentis partes,quarum vna per habitum diſponitur ad aliam. Oportet ergo illam partem quæ diſponitur per habitum ad aliam partem ordinari. Sed anima cùm ſit vltima & completiua forma hominis ad nihil aliud quod ſit in homine ordinatur,non ad corpus, ſed magis corpus ad animam,cùm forma non ſit propter materiam, ſed potius econuerſo(vt dicitur ſecundo phyſicorum)ergo in eſſentia animæ non poteſt eſſe aliquis habitus qui ſit diſpoſitio hominis ſecundum ſe.Item non poteſt eſſe in ea aliquis habitus qui ſit diſpoſitio hominis in comparatione ad opus, quia ſicut dictum eſt,ad rationem habitus requiruntur plura adinuicem diuerſimo de commẽſurabilia.Eſſentia autem animæ vna & ſimplex eſt,nõ habens partem & partem: ipſa etiam inquantum huiuſmodi vno modo ſemper ſe habet.Potentiæ autem relatæ ad ſuas operationes diuerſimode ordinari & commenſurari poſſunt. Contingit enim intelligere rectè & non rectè, propter multa quæ ad actum intelligendi concurrunt, ſcilicet fantaſmata, & multa talia.Et ſimiliter eſt de voluntate, propter quod in ſolis potentiis vt ordinantur ad actus, poſſunt eſſe habitus, in eſſentia vero animæ inquantum huiuſmodi nullus. 11. De gratia autem, & omnibus habitibus infuſis,quum perficiant hominem in comparatione ad operationem bonam, quæ eſt ad vtilitatem perſonæ, (vt eſt gratia gratum faciens) vel ad vtilitatem eccleſiæ (vt ſunt gratiæ gratis datæ)idem dicendum eſt, quòd ipſę ſunt in illis potentiis, tanquam in ſubiectis, ad quarum actus perficiunt.

12. AD primum argumentum dicendum quòd in viuentibus vita naturæ,vita reſpicit eſſentiam animæ, tanquam primum principium vitæ: opera verò vitæ immediatius reſpiciunt potentias quæ differunt ab eſſentia, quia principium eſſendi ſubſtãtialiter poteſt differre à principio operandi. Sed vita ſupernaturalis quæ eſt per gratiam,quum ſit quoddam accidentale,non oportet quòd eius principiũ ſit in alio,quàm in potentia, quæ eſt principium operandi, quum & ipſum principium talis vitæ ſit principium immediatum operationum,vt dictum eſt ſupra immediatè.

13. Ad ſecundum dicendum quòd ſicut generatio terminatur ad formam, ſic regeneratio terminatur ad gratiam, quæ eſt quædam forma,ſed non oportet vnum eſſe in altero:ſed debet eſſe quiddam, omnibus quæ ad animam naturaliter pertinent, ſuperadditum,ſicut nomen rei ſupernaturalis importat. preced.q. num.5.

14. Ad tertium dicendum, quòd actus quum ſit perfectio tranſiens non poteſt eſſe ſubiectum habitus. Sed potentia quum ſit permanẽs poteſt ei ſubiici. Et ideo gratificatio operationum ſupponit gratificationem potentiæ propter defectum permanentiæ in operibus:non autem eſt illa cauſa,vt gratificatio potentiarum ſupponat gratificationem eſſentiæ. Sed eis gratificatis totum gratificatur.

Quæſtio Tertia.

Vtrum diuiſio gratiæ per operantem & cooperantem ſit bona.

Th.1.2.q.111.ar.2.

AD tertium ſic proceditur. Et videtur quòd diuiſio gratiæ per operantem & cooperantem non ſit bona, quia omne cooperans videtur eſſe agẽs ſecundarium,& non principale,ſed deus nunquã eſt agens ſecundarium,ergo nunquam cooperatur nobis per gratiam. Et ita nulla gratia videtur eſſe cooperans.

2. IN contrarium eſt,quod dicit Auguſtinus,in libro de gratia &libero arbitrio.Deus cooperando in nobis perficit quod operando incipit,quia ipſe vt velimus operatur incipiens qui voluntatibus cooperatur perficiens. Sed operationes quibus deus monet nos ad bonum pertinent ad gratiam: ergo gratia conuenienter diuiditur per operantem & cooperantem.

3. RESPONSIO, Diuiſio gratiæ per operantem & cooperantem non eſt diuiſio in diuerſa per eſſentiam,ſed eſt diuiſio eiuſdem per diuerſa officia. Hæc autem diuiſio dupliciter accipitur ſecundum duplicem opinionem de gratia.Gratia enim ſecundum vnam opinionem non eſt aliud quàm diuinum beneplacitum,ſecundum aliam vero eſt quoddam habituale donum.

4. Secundum primam opinionem ſumitur prædicta diuiſio gratiæ per hunc modum:operari enim vel eſſe operantem attribuitur agenti & non paſſo,mouenti & non mobili: vbi igitur voluntas videtur mota & non mouens,ſolus autẽ deus videtur mouens,operari deo attribuitur, non voluntati: vbi autem voluntas non ſolum mouetur ſed mouet, operatio non ſolum attribuitur deo,ſed voluntati: nunc eſt ita quòd quantum ad actum interiorem voluntatis,qui eſt velle præcipuè cùm voluntas incipit bonũ velle,quæ prius malum volebat,voluntas ſe habet vt mota, deus autem vt mouens. Et ideo ſecũdum quòd deus mouet humanam voluntatem ad hunc actum,quum hoc ſit ex eius beneplacito,ipſum beneplacitum diuinum dicitur gratia operans,quantum autem ad actus exteriores qui ſubiacent imperio volũtatis volũtas non ſe habet ſolum vt mota, ſed etiam vt mouens. Et ideo quo ad hos actus operatio attribuitur voluntati.Et quia ad hunc actũ deus nos adiuuat & interius confirmando voluntatem, vt ad actum perueniat,& exterius facultatem operandi præbendo,ideo reſpectu huius actus dicitur beneplacitum diuinum gratia cooperans. Vnde Auguſtinus poſt præmiſſa verba ſubdit (vt autem velimus operatur. Quum autem volumus vt perficiamus nobis cooperatur). Sic igitur ſi gratia accipiatur pro gratuita dei motione quâ mouet nos ad bonum meritorium conuenienter gratia diuiditur in operantem & cooperantem.

5. Si vero gratia ſit habituale donum (vt dicit alia opinio) ſic ſumitur prædicta diuiſio ſecundum duplicem effectum gratię, quorum primus eſt dare eſſe gratum. Secundus eſt perficere ad opus meritorium. Gratia inquantum animam deo gratam facit dicitur operans, inquantum vero eſt principium operis meritorij quod etiam ex lib.arb. procedit dicitur cooperans.

6. AD

6. AD argumentum in oppoſitum dicendum quòd cooperari non ſolum eſt ſecundarij agentis, ſed cuiuſcunque adiuuantis, quod poteſt deo competere.

Sententia huius diſtinctionis vigeſimæ ſeptimæ in generali & ſpeciali.

QUI vero quæritur quomomdo ipſa gratia. Superius determinauit magiſter de gratia quantum ad ſui poteſtatem in libero arbitrio, diſtinguens eã in operantem & cooperantem. Hic mouet quãdam quæſtionem circa eam, quantum ad ſuum genus, oſtendens ad quod genus reducatur, vtrũ ſcilicet ſit actus, vel habitus, ſiue qualitas mentis, & quomodo per eam meremur, ponens eandem quæſtionem de gratia & virtute, vel quia eſt eadem ratio de vtroque, vel fortè quia ipſe fuit illius opinionis, quòd gratia idem eſſet quòd virtus. Et diuiditur in duas. Primo mouet dubitationem, & ponit dubitationis materiam. Secundo dubitationem ſoluit ibi, hic videndum eſt quid ſit virtus, vbi ſecundum quoſdam incipit vigeſimaſeptima diſtinctio. Secunda diuiditur in duas. Primo ſoluit quæſtionem ſecundum vnam opinionem, ſecundo, ſecundum aliam. Secunda ibi, alij vero dicunt virtutes. Prima diuiditur in duas. Primo ponit quòd virtus ſine gratia non eſt. Secundo hoc ſuppoſito oſtendit quo modo per gratiam dicitur aliquis mereri. Secunda ibi, quum ergo ex gratia. Prima diuiditur in tres. Primo ponit quòd virtutem ſolus deus operatur in nobis. Secundo oſtendit, quòd quilibet actus in nobis eſt ex libero arbitrio. Tertio ex his concludit quòd virtus non eſt actus. Secunda ibi, ſi igitur gratia. Tertia ibi, præterea quidam. Illa pars in qua oſtendit quòd per gratiam aliquis meretur, diuiditur in duas. Primo oſtẽdit intentum. Secundo ex omnibus dictis colligit ſolutionem dubitationis. Secunda ibi ex præmiſsis aliquatenus. Illa pars in qua ſoluit ſecundum opinionem aliorum ibi, alij verò, diuiditur in tres. Primo ponit opinionem. Secundo opinionis probationem. Tertio reſponſionem probationis. Secunda ibi, quòd autem virtutes ſiue motus. Tertia ibi, quibus alij reſpondentes. Et hæc eſt diuiſio & ſententia lectionis in generali.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et proponit primo, quomodo per gratiam homo meretur. Et quærit etiam, an gratia ſit virtus an non. Si ſit virtus, vtrum ſit habitus an qualitas mentis, & proponit eandem quæſtionem de virtute: ponit etiam quãdam diſtinctionem de bonis, quia ſunt quædam bona magna, vt virtutes, quædam bona minima, vt bona exteriora & corporalia, quædam media, vt potentiæ animæ, & magnis bonis nemo male vtitur: mediis autem & minimis bene & male vti poſſumus. Dicit etiam quòd liberum arbitrium in mediis bonis eſt. Inducit autem ad hoc auctoritates Auguſtini. Ex quibus contrarietatem colligit, quia primo ponit quædam verba Auguſtini, in quibus dicitur quòd opus virtutis eſt bonus vſus liberi arbitrij. Secundo ponuntur quædam verba eiuſdem, in quibus dicitur bonum vſum liberi arbitrij eſſe virtutem: quæ duo contrariantur, quia opus virtutis non eſt virtus. Si ergo opus liberi arbitrij eſt virtus, non eſt opus virtutis, cuius oppoſitum dixerat. Poſtea ſoluit, oſtendens quòd virtus non eſt actus, & intendit talem rationem, cauſa virturis in nobis deus eſt, & non nos, ſed cuiuſlibet actus noſtri nos cauſa ſumus: ergo virtus non eſt actus, & per conſequens gratia non eſt actus. Cum gratia ſit virtus, vel aliquid ſimile virtuti. Probat autem quòd virtutis cauſa in nobis ſit deus. Primo de virtute in communi, per eius diffinitionem quam Auguſtinus ponit, quòd virtus eſt bona qualitas mentis, qua nullus malè vtitur, quã deus in nobis operatur. Secundo probat ſpecialiter de virtute iuſtitiæ per auctoritates Auguſtini, qui dicit quòd virtutem iuſtitiæ non facit in homine, niſi deus. Tertio probat ſpecialiter de virtute fidei, quam gratiam dicit nominari per Apoſtolum. Poſtea dicit quòd omnes motus, & omnes affectus ſunt in libero arbitrio: bonus quidem ex gratia & libero arbitrio, malus vero ex libero arbitrio. Tertio ad hoc inducit auctoritates Auguſtini. Poſtea concludit ex dictis, quòd virtus non eſt motus vel affectio animi, ſed qualitas animam informans, vbi etiam ſubdit q̃ non incongruè gratia virtus nominatur. Poſtea dicit quòd quãuis nullum meritorium ſit in homine, niſi per liberum arbitrium: principium tamen merendi eſt ipſa gratia qua ſanatur & adiuuatur hominis voluntas vt ſit bona: quæ etiam gratia non eſt meritum hominis, ſed dei donum ex qua & libero arbitrio in anima procedit bonus actus vel motus mentis quod eſt ipſum bonũ meritum hominis, ex quo concludit q̃ ex actibus virtutum boni ſumus & iuſtè viuimus, & ex gratia quæ non eſt meritum, ſed ex ea eſt meritum: non tamen ſine libero arbitrio proueniunt noſtra merita quæ deus remunerat, quæ probat per Auguſtinum. Poſtea dicit quòd ex præmiſsis poteſt accipi qualiter præueniens gratia meretur augeri, & quid ſit illa gratia, vtrum ſit virtus, an non. Et ſi virtus vtrum ſit actus, an non. Patet enim ex dictis quòd gratia ſit virtus, nec eſt actus ipſe, ſed cauſa actus, non tamen ſine libe. arb. quòd autem Auguſtinus ſupradicit vſum lib. arbi. eſſe virtutem, accipienda eſt ibi virtus per actu virtutis, alias ſibi contradiceret: vnde & ipſa gratia quæ eſt idem quod ipſa virtus non eſt vſus lib. arb. ſed ex ea eſt talis vſus. Poſtea dicit quòd aliqui dixerunt virtutes eſſe bonos vſus, vel actus naturalium potentiarũ, actus dico interiores qui ſunt in mente quos deus in homine facit quamuis dicantur eſſe ipſius lib. ar. Exteriores vero actus qui per corpus exercentur non ſunt virtutes, ſed opera virtutum. vnde quod Auguſt. dicit opera virtutum eſſe bonum vſum naturalium potentiarum dicit eſſe intelligendum de actu exteriori, quòd vero dicit virtutem eſſe vſum liberi arbitrij intelligendum eſt de vſu interiori. Poſtea dicit quòd hoc videtur confirmari auctoritate Augu. qui dicit quòd fides eſt credere quod non vides, ſed credere eſt motus mentis, & charitas eſt motus animi ſimiliter. Vltimo reſpondet ad has auctoritates quòd ſicut charitas eſt motus animi quia eſt gratia, qua mouetur animus ad diligendum. Sic fides eſt ipſum credere, quia eſt virtus qua creditur, quam expoſitionem auctoritatibus confirmat. Et in hoc terminatur ſententia lectionis, &c.

Quæſtio prima.

Vtrum virtus ſit habitus.

Thom. 1.2 q. 55. ar. 1.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur vtrum virtus ſit habitus. Et videtur quòd non, quia ſecundum philoſophum primo cæli virtus eſt vltimum de potentia. Sed vltimum quod fit in potentia eſt actus, ergo virtus eſt actus & non habitus.

2. Item medium eſt de natura extremorum, ſed virtus eſt medium inter paſſiones, ergo & ipſa eſt paſsio, non ergo habitus.

3. IN contrarium eſt quod dicit Aug. q̃ virtus eſt bona qualitas mentis &c. ſed non eſt in aliqua ſpecie qualitatis niſi in habitu (vt patet deducendo per omnes ſpecies qualitatis quas enumerat philoſophus in prædicamentis) ergo &c.

4. RESPONSIO. Nomen virtutis tractum eſt à vi, vel à violentia vnde philoſophus primo cæli diſtinguens inter motũ naturalem & violentum, dicit quòd motus violentus eſt à virtute id eſt, à violentia. Sed quia violentiam non poteſt inferre niſi potentia maior, & quodam modo prædominans, ideo nomen virtutis tractum eſt ad denominandum perfectionem potentiæ reſpectu actus, poteſt autem dupliciter attendi perfectio potentiæ reſpectu actus. vno modo quàtum ad eſſentiam actus, & ſic dicitur potentia perfecta quæ poteſt in ſupremum actus ſibi debiti. Sicut ſi fortitudo corporalis hominis eſt ferre centum libras qui hoc poteſt habet perfectam fortitudinem, & hanc perfectionem dicit virtus pontentiæ naturalis, iuxta quem modum dicit Ariſt. 1. cæl. quòd virtus eſt vltimum de potentia, id eſt, attenditur in potentia prout poteſt in ſupremum & vltimũ actus ſibi debiti. Alio modo accipitur perfectio potentiæ reſpectu actus quo ad eius determinationem. potentia enim quæ indeterminata eſt ad bene & male agere (ſicut intellectus poteſt verè vel falſè intelligere, voluntas bene vel male eligere) perficitur cum ad illud quod eſt bonum & conueniens determinatur. vt enim malum ſonat in defectum, ſic bonum in perfectum, & ideo illud quod determinat intellectum ad rectè intelligendum, vel appetitum ad rectè appetendum dicitur eorum virtus, & ſic loquitur philoſophus de virtutibus per totum lib. ethico. & 7. phyſi. cum dicit quòd virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum. 5. Sic loquimur nos de virtute, de qua dicendũ eſt q̃ eſt habitus. Quod patet per rationem Ariſt. 2. ethicor. quicquid eſt in anima per comparationẽ ad actus quibus rectè vel nõ rectè vtimur eſt potentia vel habitus, vel actus (vt per actũ cõprehendamus non ſolum operationẽ appetitus ſenſitiui quæ paſsio dicitur de qua philoſophus ſolũ ibi loquitur, quia ſolum inquirit de virtutibus moralibus quæ vt plurimum perficiunt appetitum ſenſitiuũ, ſed etiam per actum intelligamus omnem operationem cuiuſlibet potentiæ quæ poteſt eſſe ſubiectum virtutis, quia nunc loquimur generaliter de virtute) virtus autem vt nunc accipitur eſt aliquid in anima in ordine ad actus quibus rectè, vel non rectè vtimur vt dictum eſt, ergo eſt potentia, vel habitus, vel actus, ſed non eſt potentia, vel actus, ergo eſt habitus. Quòd autem non ſit potentia patet, quia potentiæ

inſunt

inſunt nobis à natura, virtus autem non, ſed vel ex acquiſitione, vel infuſione. Item ſecundum potentiam non dicimur boni vel mali, ſecundum virtutes autem dicimur boni vel mali, quare &c. Quod vero nec ipſa virtus actus eſſe poſsit, niſi accipiatur pro actu primo, qui eſt forma dans eſſe virtuoſum, conſtat. Nam accipiendo actum pro operatione, virtus non eſt actus, quia tunc homo non diceretur virtuoſus, niſi actu operaretur, quod eſt inconueniens, quia dormiendo ſemper amitteretur virtus: relinquitur ergo quòd virtus ſit habitus.

8. AD primum argumentum patet reſponſio ex dictis, aliter enim accipitur virtus hic & ibi. 9. Ad ſecundum dicendũ quòd virtus non eſt medium inter duas paſsiones, puta inter ſuperabundantiam & defectum: ſed eſt habitus perficiens potentiam ad medio modo appetẽdum, vt non appetatur aliquid delectabile, vel fugiatur aliquid triſte, ſuperabundanter, vel deficienter, ſed medio modo prout ratio determinat.

Quæſtio II.

Vtrum habens gratiam poſsit mereri gloriam de condigno.

Thom. 1. 2. q. 109. ar. 5. & q. 114. ar. 3.

DEinde quæritur, vtrum habens gratiam poſsit mereri gloriam de condigno. Et videtur quòd ſic, quia ſicut ſe habet peccatum ad gehennam, ſic opus meritorium ad gloriam: ſed per peccatũ meremur ex condigno pœnam gehennæ, ergo per bonum opus cum gratia meremur ex condigno gloriam.

2. Item quod redditur ſecundum rectum iudicium, videtur eſſe merces condigna, vel ex condigno debita, ſed vita æterna redditur ſecundum rectum iudicium, ſecundum illud ſecundæ ad Timothæum quarto, In reliquo repoſita eſt mihi corona iuſtitiæ, quam reddet mihi dominus in illa die iuſtus iudex: ergo &c.

3. IN CONTRARIVM eſt, quia inter opera meritoria maximè videntur eſſe meritoriæ ſanctorum paſsiones, & tamen illæ non ſunt meritoriæ de condigno. Dicit enim Apoſtolus ad Rom. 8. Non ſunt condignæ paſsiones huius temporis ad futuram gloriam, ergo &c.

4. RESPONSIO, Dicunt quidam quòd habens gratiam poteſt ex condigno mereri gloriam, quod probant ſic, vbi eſt æqualitas proportionis inter meritum & præmium, ibi poteſt eſſe meritum de condigno, ſed inter opus informatum gratia, & inter gloriã eſt æqualitas proportionis, licet ibi non ſit æqualitas quãtitatis: ergo &c. maior patet, eſt enim duplex æqualitas. ſ. quãtitatis & proportionis: quãtitatis quę eſt ſecundũ æſtimationẽ rei ad rem abſolutę, vt eſt in emptionibus & venditionibus. Et hæc æqualitas ſpectat ad iuſtitiam commutatiuam. AEqualitas proportionis eſt quãdo ſic ſe habet res ad rem, ſicut perſona ad perſonam ſecundum exceſſum vel defectum. Et hæc pertinet ad iuſtitiam diſtributiuam. In redditione autem præmij pro merito magis ſeruatur forma diſtributionis, quàm commutationis, quum deus reddet vnicuique ſecundum opera ſua, nihil à nobis accipiens: ergo inter præmium & meritum ſufficit æqualitas proportionis, & hæc fuit maior. Probatur minor, licet enim opus gratia informatum non ſit tantum bonum in quantitate, ſicut eſt gloria, tamen eſt ibi æqualitas proportionis: tantum enim vel plus excedit deus hominem, quãtum excedit gloria gratiam, nec maius eſt deo nobis gloriam tribuere, quàm nobis actum virtutis exhibere: ideo eſt ibi æqualitas proportionis, quæ ſufficit ad meritum de condigno, vt dictum eſt, ideo &c. 5. Sed hic eſt duplex defectus. Primus in hoc quòd dicitur quòd redditio præmij pro merito pertinet ad iuſtitiam diſtributiuam. Si enim alicui qui ſeruit communitati retribuatur merces pro ſeruitio impẽſo, non eſſet hoc diſtributiuæ iuſtitiæ, ſed commutatiuæ, quia conſiderare habitudinem rei ad rem, vel actionis ad paſsionem, non habito principali reſpectu ad habitudinem perſonę ad perſonam, pertinet ad iuſtitiam commutatiuam, & non ad diſtributiuam, diſtributiua enim iuſtitia per quam bona communia dantur perſonis priuatis, inquantum ſunt partes ciuitatis primo reſpicit ad proportionem perſonarum, ex qua concludit proportionem rerum diſtribuendarum, vt quanto perſona maiorem principalitatem habet in communitate, tanto plura de bonis communibus recipiat. Sed commutatiua iuſtitia econtrario primo reſpicit ad habitudinem rei ad rem, ſicut in cõmutationibus, puta in emptione & vẽditione, vel ad habitudinem actionis ad paſsionem, vt in iniuriis vindicandis vel puniendis. Ad conditionem autem perſonę nunquam, niſi ex conſequenti, inquantum conditio perſonæ facit ad quantitatem rei, vel iniuriæ, ſicut maior eſt iniuria, ſi percutiatur princeps, q̃ ſi percutiatur priuata perſona. Sic igitur cõſiderare habitudinem rei ad rem, vel actionis ad paſsionẽ, ſiue in bonis ſiue in malis, non habito principali reſpectu ad habitudinem perſonæ ad perſonam, pertinet ad commutatiuam iuſtitiam & non ad diſtributiuam. Sed in redditione præmiorum & pœnarum pro meritis & culpis attẽditur principaliter habitudo actionum, vt cuius actio fuit melior plus præmietur, cuius deterior plus puniatur, nec habetur reſpectus ad cõditionem perſonarum, niſi quatenus faceret differentiam actionum, ergo &c.

6. Secundus defectus eſt in hoc quod malè accipitur hic æqualitas proportionis, quæ pertinet ad iuſtitiam diſtributiuam. In iuſtitia enim diſtributiua non attenditur proportio rerum ſecundum proportionem dantis & accipientis, ſed ſecundum proportionem perſonarum accipientium, vt quanto quis maiorem principalitatem habet in communitate, tanto plus de bonis communibus accipiat, vt dictum eſt. In propoſito autem non ſeruatur iſte modus proportionis, ſed ſumitur proportio meriti ad præmium, ſecundum proportionem merentis, & præmiantis, ſeu dantis, & accipientis, quòd non conuenit iuſtitiæ diſtributiuæ. Alioquin ſi princeps diſtribueret bona communia alicuius ciuitatis ciuibus, plus acciperet vnuſquiſque, quàm ſi ea diſtribueret proconſul. Et ſi proportio meriti de condigno, ad præmium ſic attenderetur: illi qui locant operas ſuas plus mererẽtur ex condigno colendo agros diuitis quàm pauperis, & operando in opere regis, quàm ciuis, quod eſt falſum: patet ergo quòd reddere præmium pro merito, non pertinet ad iuſtitiam diſtributiuam, ſed ad commutatiuam quæ reſpicit æqualitatem quantitatis, quæ nullo modo eſt inter opus noſtrum, quantumcunque gratia informatum, & gloriam, propter quod nondum apparet qualiter poſſumus gloriam mereri de condigno. 7. Ideo dicitur, aliter tamen tenendo eandem concluſionem, ſcilicet quòd conuenit mereri de condigno vitam æternam, quia inter opus gratia informatum & gloriam eſt æqualitas non ſolum proportionis, ſed quantitatis. Cuius æqualitatis duplex aſsignatur modus. Primus quia opus noſtrum conſideratum ſecundum ſubſtantiam operis, & vt procedit à libero arbitrio, non ſit condignum gloriæ propter maximam inæqualitatem, tamen ſecundum quòd procedit ex gratia ſpiritus ſanct. ſic valor eius attenditur ſecundum virtutem ſpiritus ſancti mouentis nos in vitam æternam: & eſt ibi quædam æqualitas inter meritum & præmium, ita vt iam non ſolum ſit meritum de congruo, ſed etiam de condigno.

8. Secundus modus eſt, quia gratia ſpiritus ſancti quam habemus, etſi non ſit æqualis gloriæ in actu, eſt tamen æqualis in virtute, quia eſt quoddam ſeminarium gloriæ. Semen autem animalis, vel arboris in virtute eſt totum animal, & tota arbor. Confirmant autem quidam hanc opinionem dupliciter. Primo quia plus meretur homo cum gratia, quàm ſine gratia. Sed ante gratiam meremur de congruo, ergo poſt gratiam meremur de condigno. Secundo quia ſicut peccatum veniale eſt peccatum ſecundum quid, & mortale eſt peccatum ſimpliciter. Sic meritum de congruo eſt meritum ſecundum quid, & meritum de condigno eſt meritum ſimpliciter: ſi ergo non contingeret mereri gloriam de condigno ſimpliciter, eſſet dicendum quòd nullus mereretur gloriam, quod videtur eſſe inconueniens.

9. Sed nec iſta valent, quod enim primo dicitur de motione ſpiritus ſancti non valet, quia valor actus nunquam eſt à motore, niſi ratione alicuius formaliter exiſtentis in actu vel in potentia elicitiua actus: agens enim non perficit paſſum ſecundum ſeipſum, ſed ſecundum aliquid immiſſum. Spiritus etiam ſanctus mouet ad actus qui non ſunt meritorij (vt prophetare) vt apparet de Balaam num. 23. &. 24. 10. Quod autem dicitur de gratia quòd æquatur gloriæ in virtute, quia eſt eius ſeminarium, patet quòd metaphoricè dicitur: non enim eſt ſemen, niſi reſpectu eorum quæ educuntur de naturali potentia creaturæ, quod non conuenit gloriæ, ſicut nec gratiæ.

11. Rationes etiam non valent: quod enim primo dicitur ꝙ plus meremur cum gratia quàm ſine gratia, dicendum quòd plus meremur cum gratia, quàm ſine gratia, quantum ad quantitatem meriti, ſed non quantum ad tale genus merendi, quia eſt in nobis ſimpliciter impoſsibile vt ſtatim videbitur. Quod poſtea dicitur, quòd ſicut peccatum veniale eſt peccatum ſecundum quid, ſic meritum de congruo eſt meritum ſecundum quid. Dicendum eſt quòd peccatum veniale factum ex deliberatione eſt peccatum ſimpliciter, & qui diceret quòd mentiens iocoſe ex deliberatione non peccaret, falſum diceret. Et eodem modo qui diceret quod meritum de congruo non ſit meritum, falſum diceret, vt poſtea patebit. 12. Dicendum eſt ergo quòd prout dictum fuit libro primo, diſtinctione vigeſimaſeptima. Meritum de condigno ſubdiſtinguitur, quia quoddam eſt meritum de condigno largè ſumpto pro quadam dignitate quam deus ex ſua ordinatione

d. 17 quæſt. 2.

in.3.d.20. q.1. nu.4. dinatione requirit in operibus noſtris, ad hoc vt remunerentur vita æterna. Et hæc dignitas eſt in nobis per gratiam & charitatem habitualem, vt declaratum fuit ibidem. Aliud eſt meritum de condigno ſtrictè,& propriè accepto,& tale meritum eſt actio voluntaria propter quam alicui debetur merces ex iuſtitia, ſic ꝙ ſi non reddatur ille ad quem pertinet reddere iniuſtè facit, & eſt ſimpliciter & propriè iniuſtus,& tale meritum de condigno inuenitur inter homines, ſed non eſt hominis ad deum. Quod patet, quia quod redditur potius ex liberalitate dantis quàm ex debito operis non cadit ſub merito de condigno ſtrictè & propriè accepto,vt expoſitum eſt. Sed quicquid à deo accipimus, ſiue ſit gratia,ſiue ſit gloria,ſiue bonum temporale,vel ſpirituale(præcedente in nobis propter hoc quocunque bono opere) potius & principalius accipimus ex liberalitate dei, quàm reddatur ex debito operis,ergo nihil penitus cadit ſub merito de condigno ſic acceptо.Maior patet ex ratione meriti de condigno prius poſita.Minor probatur, quia facilius & minus eſt reddere æquialens eius quod quis accepit ab alio, quàm eum conſtituere debitorem, (quia ad conſtituendū eum debitorem,requiritur quòd plus reddat quàm acceperit, vt ſic ratione plurium alius efficiatur debitor) ſed nullus poteſt reddere deo æquialens dicente philoſopho octauo Ethicorum, quòd in his quæ ſunt ad deos & ad parentes impoſsibile eſt æquialens reddere: ergo multominus eſt poſsibile, quòd ex quocunque noſtro opere deus fiat nobis debitor,ita vt ſi non redderet debitum eſſet iniuſtus.

13. Cauſa autem huius eſt, quia & illud quod ſumus, & quod habemus,ſiue ſunt boni actus,ſiue boni habitus ſeu vſus, totum eſt in nobis ex liberalitate diuina gratis dante & conſeruante. Et quia ex dono gratuito nullus obligatur ad dandum amplius, ſed potius recipiens magis obligatur danti, ideo ex bonis habitibus, & ex bonis actibus, ſiue vſibus nobis à deo datis deus non obligatur nobis ex aliquo debito iuſtitiæ ad aliquid amplius dandum,ita quòd ſi non dederit ſit iniuſtus,ſed potius nos ſumus deo obligati. 14. Et ſentire, ſeu dicere oppoſitum eſt temerarium ſeu blaſphemium,propter quod ſi decedenti in gratia deus non daret gloriam nihil iniuſtum faceret. Et ſi habēti gloriam auferret eam non eſſet iniuſtus. Quinimo ſi quis conqueretur de hoc poſſet ei dicere deus illud euangelicum, an non licet mihi quod volo facere,an oculus tuus nequam eſt, quia ego bonus ſum. Et ille qui hoc pateretur deberet dicere illud Iob primo,Dominus dedit, dominus abſtulit, ſicut domino placuit,ita factum eſt,ſit nomen domini benedictum, quia quum omne bonum ſit ex gratuito dei dono,ex hoc quòd deus dat quædam non obligatur ad dandum alia, ita vt non dando ſit iniuſtus, & ſi quid pro bonis operibus noſtris nobis datur vel redditur potius & principalius eſt ex liberalitate dei dantis quàm ex debito noſtri operis. Et ſic patet propoſitio minor & per conſequens ratio. 15. Quod ſi quis dicat, quòd quanuis deus non conſtituatur nobis debitor ex aliquo noſtro opere, conſtituitur tamen debitor ex ſua promiſsione quam exprimit ſcriptura Iacobi primo, Beatus vir, &c. Et ſequitur,accipiet coronam vitæ, quam repromiſit deus diligentibus ſe. Non valet, propter duo.Primum eſt,quia promiſsio diuina in ſcripturis ſanctis non ſonat in aliquam obligationem,ſed inſinuat meram diſpoſitionem liberalitatis diuinę.Secundū eſt,quia quod redditur, nō ex debito pręcedētis operis, ſed ex promiſsiōe præcedēte,nō quidē redditur ex merito operis de cōdigno,ſed ſolūvel principaliter ex promiſſo. Et ita non eſt ibi illud debitum de quo loquimur. 16. Et ſic patet quòd meritum de condigno ſtrictè & propriè ſumptum videlicet pro actione voluntaria propter quam operanti debetur merces ex iuſtitia, ſic quòd ſi non reddatur ille ad quem pertinet reddere iniuſtè facit, & eſt ſimpliciter & propriè iniuſtus, non eſt hominis ad deum. Et ideo propter tale meritum, cùm ſit homini ſimpliciter impoſsibile, non eſt neceſſe in nobis ponere gratiam vel charitatem habitualem. Et ſi poneretur, fruſtra poneretur. Sed ſolum per gratiam eſt in nobis iſtud meritum de condigno, quod deus ex ſua ordinatione gratuita requirit in operibus noſtris ad hoc vt remunerentur vita æterna.Et hoc meritum eſt medium inter meritum quod eſt ſimpliciter de congruo & ante gratiam, & meritum quod eſt ſimpliciter de condigno, & ideo comparatum ad vtrunque poteſt dici vtrunque, quia comparatum ad meritum ante gratiam poteſt dici de condigno. Et comparatum ad meritum de condigno ſimpliciter poteſt dici de congruo.

Th.1.2.q.17. 114.art.1. Huic autem ſententiæ concordat communis doctrina, quæ ponit quòd ſicut reddere iuſtum precium pro re accepta ab aliquo eſt actus iuſtitię,ita recompenſare mercedem,vel præmium laboris noſtri operis eſt actus iuſtitiæ. Et ideo in illis in quibus eſt ſimpliciter iuſtū etiam ſimpliciter ratio meriti & præmij,ſeu mercedis, in quibus autem non eſt ſimpliciter iuſtum ſed ſecundum quid,in his non eſt ſimpliciter ratio meriti,ſed ſecundum quid: inter deum autem & hominem, non poteſt eſſe iuſtum ſimpliciter, ſicut nec æquale, ſed ſolum iuſtum ſecundum quid,ſcilicet dominatiuum, quia totum bonum quod eſt hominis eſt dei & à deo, & multo amplius, quàm actiones ſerui ſint ſui domini in humanis: propter quod meritum hominis apud deum non poteſt eſſe meritum ſimpliciter de condigno, ſed ſolum ſecundum præſuppoſitionem diuinæ ordinationis,ita ſcilicet vt homo id conſequatur à deo per ſuam operationem quaſi præmium vel mercedem,ad quod deus ei virtutem operandi deputauit quę virtus operandi ad merendum beatitudinem eſt non ſolum potentia voluntatis,ſed habitus gratiæ,vel charitatis.

18. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non eſt ſimile de merito, & de demerito, quia qui in toto alteri obligatur tāto ex ſua ingratitudine plus demeretur quāto plus recepit: ſed qui totum habet ab alio totum ei debet, nec poteſt eum conſtituere debitorem quod requiritur ad meritum de condigno vt dictum eſt. 19. Ad aliud dicendum quòd Apoſtolus non dicit quòd corona gloriæ reddatur ſecundum iuſtum iudicium, ſed quod reddetur à iuſto iudice, quia à domino, qui iuſtus eſt & miſericors, ſed miſericordiam oſtendit coronando bonos qui ex condigno non poſſunt mereri, iuſtitiam vero puniendo malos qui ex condigno poſſunt demereri,nec tamen eis reddit ſecundum rigorem iuſtitiæ, quos iuſtè poſſet adnihilare.

Sententia huius diſtinctionis xxviij. in generali & ſpeciali.

ILlud vero inconcuſſe, & cætera. Superius determinauit de libero arbitrio. Hic determinat de inſufficientia liberi arbitrij ſine gratia. Et diuiditur in duas. Primo determinat quod dictum eſt generaliter in omnibus. Secundo ſpecialiter in primis parentibus. Secunda in principio vigeſimæprimæ diſtinctionis ibi, poſt hæc conſiderandum eſt. Prima diuiditur in tres.Primo exprimit Pelagianorum errorem & erroris abſurditatem.Secundo ponit eorum obiectiones, & ipſarum obiectionum ſolutionem. Tertio ſubdit veritatis confirmationem. Secunda ibi, quid vero dicit ſine gratia. Tertia ibi, illud de gratia liberi arbitrij. Secunda iſtarum diuiditur in tres.Primo ponit rationem eorum ad probandum quòd homo ſine gratia poſsit mandata dei implere.Secundo ponit argumenta ad probandum quòd poſsit per ſe à peccato reſurgere. Tertio ponit aliquid ad probandum quòd poſsit per ſe in deum credere.Secunda ibi,alibi etiam Auguſtinus.Tertia ibi,in expoſitione autem quarundam.Hæc eſt ſententia &diuiſio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et proponit primo ꝙ lib.ar.ſine gratia ad obtinendam ſalutem non ſufficit.Et oſtendit errorem Pelagianorum. Et circa hoc tangit & explicat ſecundum Aug. quod dicebāt Pelag. gratiā & ſalutem ſecundū meritū dari. Et hic error ortū habuit à Pelagiano monacho, qui dicebat homines ſine gratia poſſe implere mandata dei.Et cùm increparetur à fratribus dicētibus,ad quid ergo eſt neceſſaria gratia.Reſpondebat,vt facilius poſſet homo mandata dei implere,quæ ſine gratia difficilius poterat operari. Et ſic ponebat ꝙ lib.ar.erat iſta gratia ſine qua principaliter nihil boni operari poteſt homo. Addit autem multa alia inconuenientia quæ dicebat ex iſtis ſequentia.ſ. orationes quas eccleſia facit ꝙ nihil conferant his pro quibus fuerunt factæ.Et ꝙ gratia datur ſecundum merita noſtra. Et ꝙ paruuli ſine originali peccato naſcuntur. Poſtea ponit obiectiones & auctoritates Aug. per quas hæretici confirmāt errores ſuos.Quarum prima talis eſt,Si ſit peccatum ſecūdum Aug.ergo caueri poteſt. Si enim caueri non poſſet, ergo peccatum non eſſet,quia nullus peccat in eo quod cauere non poteſt.Sed peccatum non vitatur,niſi per lib.arb.quia ſecundum Aug.voluntas eſt qua peccatur, & rectè viuitur:ergo ſecundum Aug.per lib.ar.ſine gratia poteſt quis mereri.Et reſpondet Aug. qui dicit ſe ſic intellexiſſe ꝙ voluntas eſt qua peccatur & rectè viuitur, ſed non poteſt in bonum dirigi,niſi per gratiam dei à peccato mundata adiuuetur.Item arguunt per Aug.auctoritatē dicentis ꝙ nulli debet imputari, ſi non fecerit quod facere non potuit: ergo paruuli qui gratiam non habent, ſed diuina mandata non ſeruant rei publicandi non ſunt. Ex quo ſine ipſa gratia non poſſent mandata implere: & reſpondet Auguſtinus, quod hoc dicit contra Manichæos qui ponebant duas naturas in homine, vnam bonam à deo, aliam malam à diabolo, quod ſi ita eſſet, non poſſet ab ea bonum fieri,& ſic non eſſet ei culpa imputanda. Poſtea ponit aliam ipſorum obiectionem, ꝙ homo poſſet reſurgere à peccato ſine gratia. Quia ſecundum Auguſtinum,mutare voluntatem eſt in noſtra poteſtate: ergo poteſt de ſe ſine gratia reſurgere à

peccato, reſpondet Aug. quòd hæc poteſtas nulla eſt ſi non eſſet à deo data, vnde proponit quòd voluntas non niſi per gratiam opera pietatis faciliter exerceret. Poſtea ponit alias obiectiones, quòd poteſt aliquis in deũ credere ſine gratia, eo quòd velle credere noſtrum eſt, ergo poteſt homo in deum credere ſine gratia. Reſpõdet Aug. quod vtrũque eſt dei principaliter, ex conſequenti autẽ noſtrum, quia non niſi nobis volentibus & cõſentiẽtibus hoc eſſe poteſt. Item ad idem arguunt ſecundum Auguſtinum poſſe habere fidem à natura eſt hominum, ergo homo per ſua naturalia poteſt in deum credere. Et reſpondet quòd homo de ſe habet naturalem aptitudinẽ ad credendum, & diligendum, ſed credere, vel diligere ſine gratia eſſe non poſſunt. Vltimo ponit veritatem de gratia & libe. arb. ſecundum Hiero. qui dicit etiam illos errare qui dicunt homines propter naturam malam non poſſe vitare peccatum, & illos qui ponunt homines propter naturam bonam peccare non poſſe, ſicut Iouinianus. Ambo enim tollunt arbitrij libertatem. ſed dicit Hieronim. quòd poſſumus ſemper peccare, & non peccare vt nos liberos confiteamur. Hæc eſt fides noſtra &c.

Quæſtio prima.

Vtrum ſine gratia poſsit homo cognoſcere aliquam veritatem.

Tho. 12. q. 109. ar. 1.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur vtrum ſine gratia poſsit homo cognoſcere aliquam veritatem. Et videtur quòd nõ quia ſicut ſe habet ſenſus ad ſenſibilia, ſic intellectus ad intelligibilia. Sed ſenſus viſus qui inter omnes eſt nobiliſsimus nihil poteſt videre ſine extrinſeco lumine, ergo nec intellectus poteſt aliquid intelligere ſine aliquo lumine ſuperaddito, quod eſt gratis datum. 2. Item facilior eſt via cognoſcendi aliquid per doctrinam quàm per inuentionẽ, ſed nullus poteſt acquirere ſcientiam veritatis per doctrinã exterius, niſi deus doceat interius (vt dicit Aug. lib. de magiſtro) ergo multo minus per inuentionem, & ſic nullo modo.

3. IN contrarium eſt, quia ſi abſque gratia non poſſemus aliquod verum intelligere nullum noſtrum intelligere eſſet purè naturale, & ita intellectus ſecũdum ſe careret propria operatione quod eſt inconueniens, ergo, &c.

4. RESPONSIO. gratia dupliciter accipitur, vno modo pro gratia dei prouidentia, qua gratis omnibus rebus impendit ea quæ ipſis conueniunt. Alio modo accipitur gratia pro habituali dono recepto in anima. Primo modo nulli eſt dubium quòd ſine gratia dei non poſſumus quicquam verum intelligere, quia ſine intellectu quem deus homini dedit ex ſua prouidentia tanquam aliquid neceſſarium ad finem ſuum nihil intelligere poſſumus, ſi autem accipiatur gratia pro dono habituali aut illud erit gratum faciens, vel ſolum gratis datum. Si primo modo ſic dicendum eſt quòd ſine gratia poſſumus quodcunque verum intelligere, quia talis gratia vel eſt idem quod charitas vel nõ eſt ſine charitate: ſed ſine charitate poſſumus quodcunque verum intelligere ergo & ſine tali gratia. Minor probatur, quia perfectio prioris nõ dependet à perfectione poſterioris, propter quod intellectus ad intelligendum verum non requirit gratiam quæ perfectio voluntatis ponitur. Et hoc eſt quod dicit Auguſtinus. primo libro retractionum non approbo quòd in oratione dixi deus qui non niſi mundos ſcire verum voluiſti. Reſponderi enim poteſt multos etiam non mundos multa vera ſcire, ſed per gratiam homo mundus efficitur. 5. Si autem gratia vocetur quodcunque habituale donum gratis datum quod poteſt eſſe commune bonis & malis, ſic diſtinguendum eſt de veritate, quia quædam veritas eſt de ſenſibilibus & ex ſenſibilibus deducta, quædam vero quæ nec eſt in ſenſibilibus, nec ex ſenſibilibus deduci poteſt. Primam veritatem poteſt intellectus intelligere abſque dono quocunque ſupernaturali gratis dato, quia quælibet potentia poteſt in obiectum ſibi proportionatũ abſque quocunque extrinſeco, ſed obiectum proportionatum noſtro intellectui eſt veritas in ſenſibilibus & ab eis deducta, ſicut intellectus noſter eſt quoddam intellectiuum cum ſenſitiuo, ergo talem veritatem poteſt intelligere intellectus noſter ſine quocunque addito. Si autem ſit veritas quæ nec ſit in ſenſibilibus, nec ab eis poſsit deduci vt ſunt multa quæ fide tenemus, ſic talis veritas poteſt cognoſci dupliciter, Vno modo cognitione intuitiua vel ſcientifica Alio modo cognitione coniecturali, vel per modum qualiſcunque aſſenſus. Primam cognitionem non poteſt habere intellectus viatoris ex ſe de veritate ſupernaturali, cuius ratio eſt, quia omnis talis cognitio vel eſt alicuius per ſe, & in ſe notio, & eſt cognitio intuitiua, vel deduci poteſt ex per ſe notis, ſi ſit cognitio ſciẽtifica: ſed talis veritas ſupernaturalis nõ eſt intellectui viatoris quantum ad modũ cognitionis naturalis de ſe & in ſe nota, nec ex per ſe notis nobis poteſt deduci, vt plenius declaratum fuit in primo libro: ergo de tali veritate non poteſt intellectus viatoris de ſe habere cognitionem intuitiuam vel ſcientificam. q. 3. prol.

6. Si autem loquamur de cognitione quæ eſt qualiſcunque aſſenſus ex coniectura vel auctoritate dicentis, ſic videtur eſſe dicendum, quòd ſine quocunque habitu ſupernaturali poteſt intellectus noſter veritati articulorum aſſentire. Quod patet primo, quia illi veritati poteſt intellectus noſter aſſentire, ad cuius obiectum habet motiuum, & ſi non neceſſarium, tamen probabile & perſuaſiuum. Aſſentimus enim multis, de quibus non habemus neceſſariam rationem, ſed valde tenuem coniecturam, ſed ad aſſentiendum veritati ſupernaturali ſine quocunque habitu habemus motiuum probabile & perſuaſiuum, verbi gratia, quum Chriſtus doceret ſe eſſe verum deum, & ad confirmationem ſuæ doctrinæ faceret ſigna quæ ſolus deus poteſt facere, ſicut ipſe dixit, ſi mihi non vultis credere, operibus credite: talia ſigna poterant inclinare intellectum ad credendum ipſum eſſe deum. Vnde & doctores dicunt quòd dæmones crediderunt Chriſtum eſſe deum, non per habitum infuſum, ſed ex apparentia ſignorum: quare, & cætera.

7. Item credere eſt aſſentire alicui vero non propter ſe, ſed propter auctoritatem dicentis: ſed ad hoc non videtur aliquis neceſſarius habitus, credo enim pluuiam futuram, quia ita dicit aſtrologus, & credo deum incarnatum, quia ita dicit ſcriptura, quam puto ſecundum auctoritatem eccleſiæ à deo inſpiratam: quare & cætera. Item non requireretur habitus, niſi vt eleuaret potentiam, ſed iſtud non eſt neceſſarium, quia quanuis ſit ſuper facultatem naturalem intellectus noſtri clarè intelligere veritatem articulorum, tamen non eſt ſuper facultatem eius aſſentire ei ex auctoritate alterius. Multis enim aſſentimus ex dictis ſapientium quæ non clarè intelligimus. Item ſecundum doctores, hæreticus diſcredens ſolum vnum articulum caret habitu fidei infuſę, & tamen aſſentit aliis articulis: ergo non videtur neceſſarium quòd ponamus habitum infuſum ad aſſentiendum veritati articulorum. Et ſi dicatur, ergo fides ſuperfluit. Dicendum quòd non, quia etſi non ſit neceſſaria propter aſſenſum abſolutè acceptum: eſt tamen neceſſaria ad hoc, vt intellectus veritati articulorum, & aſſentiat faciliter contra intellectus duritiam, & firmiter ac diſcretè contra intellectus errorem, quia vnuſquiſque habitus, ſicut inclinat ad proprium obiectum, ſic facit refutare contraria.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd lumen extrinſecum non requiritur ad viſionem corporalem ex parte viſus, tanquam aliquid cooperans viſui ad videndum, ſed requiritur tanquam diſpoſitio medij & organi ad recipiendum ſpeciem coloris vel ipſam viſionem, quæ non poteſt eſſe niſi diaphano actu illuminato. Vnde & alij ſenſus lumen non requirunt ad cognoſcendum proprium obiectum, quòd ſine lumine extrinſeco præſentialiter habere poſſent. Et ſimiliter eſt circa intellectum, cui ſuum obiectum poteſt præſens eſſe ſine quocunque dono habituali ſuperaddito.

9. Ad ſecundum dicendum quòd ſecundum Auguſtinum ibidem, ille qui docet ſimilis eſt illi qui mouet digitum ad oſtendendum viſui, qui tamen virtutem viſiuam non confert videnti, & homo poteſt exterius verba proferre, quæ ſunt ſigna veritatis, non tamen vim intelligendi veritatem prębet, ſed eſt à ſolo deo: pro tanto ergo deus dicitur interius docere quòd vim intelligendi in nobis cauſat, & non ex hoc quòd in cognitione cuiuſlibet veritatis nouum lumen infundat.

Quæſtio Secunda.

Vtrum ſine gratia poſsit homo aliquod bonum facere.

Tho. 1. 2. q. 109. ar. 2.

SEcundo quæritur, vtrum ſine gratia poſsit homo aliquod bonum facere. Et videtur quòd non, quia cogitatio boni præcedit operationem eiuſdem: ſed cogitare bonum non poſſumus ſine gratia, ſecundæ Corinthiorum tertio, Non ſumus ſufficientes cogitare aliquid à nobis quaſi ex nobis, ſed ſufficientia noſtra ex deo eſt, egro nec facere.

2. Item

2. Item Ioannis decimoquinto, ſine me nihil poteſtis facere, ſed deus habitat in nobis per gratiam, ergo ſine gratia non poſſumus in opus bonum.

3. IN contrarium eſt, quia ſicut ſe habet intellectus ad cognitionem veri, ſic voluntas ad eius amorem & potentiæ operatiuæ ad eius executionem, ſed ſine gratia poteſt intellectus cognoſcere verum, vt ſtatim dictum eſt ſupra: ergo & voluntas appetere bonum & facere.

4. RESPONSIO, Opus aliquod poteſt eſſe bonum dupliciter. Vno modo bonitate morali, quæ eſt ex conformitate ad rectam rationem, vt patebit infra. Alio modo bonitate meritoria. Primo modo poteſt homo ſine gratia bonum opus, quia vbi ſunt principia ſufficientia alicuius operationis, ibi poteſt eſſe & illa operatio, ſed in homine abſque gratia ſunt ſufficientia principia bonæ operationis moralis: quare &c. Minor probatur, quia recta ratio agibilium, & voluntas per eam recta ſufficiunt ad bonam operationem moralem, hæc autem ſunt in homine ſine gratia, ergo &c. De opere autem meritorio dicendum quòd in tale opus non poteſt homo ſine gratia, quia omne meritum vitæ æternæ vel eſt de condigno, vel de congruo. Sed meritum de condigno innititur valori operis, qui eſt gratia habitualis: meritum vero de congruo innititur liberalitati diuinæ, quæ etiam gratia dicitur ſecundum vnam acceptionem gratiæ, vt dictum fuit ſupra, diſtinctione vigeſimaſexta, ergo nullum meritum nec de condigno neque de congruo poteſt eſſe ſine gratia altero duorum modorum accepta: & in hoc errauit Pelagius dicés liberum arbitrium ſufficere ad merendum ſine gratia, quòd non eſt verum, quanuis per ſe ſufficiat ad eliciendum opus morale bonum ex genere, ſine & circunſtantiis. Per hoc autem quod dicitur per ſe, non excluditur generalis influentia dei qua rerum principia in eſſe conſeruat, ſine qua nihil eſſet aut fieret. Et ſic intelligitur illud Ioannis decimoquinto, ſine me nihil poteſtis facere: & illud ſecundæ Corinthiorum tertio, non ſumus ſufficientes cogitare, &c. vel intelligitur de cogitatione eorum quæ ad fidem pertinẽt, ad quæ & ſi poſſumus attingere ſine quocunque dono habituali, non tamen ſufficienter, quia non faciliter, nec firmiter, vt patuit ſupra immediatè.

d.38.q.1. num.7.

quæſt.3.

q.præced.

5. PER hoc patet teſponſio ad argumenta incontrarium.

Quæſtio Tertia.

Vtrum ſine gratia poſſumus vitare quodcunque peccatum mortale.

Thom.1.2.q.109.ar.8.&9.

TErtio quæritur, vtrum ſine gratia poſsimus vitare quodcunque peccatum mortale. Et videtur quòd non, quia à potentia defectuoſa non poteſt exire niſi defectuoſus actus, (habens enim pedem claudum non poteſt incedere niſi claudicando) ſed voluntas ſine gratia eſt defectuoſa, ergo omnis actus eſt defectuoſus, ſed actus defectuoſus ſi ſit voluntarius eſt peccatum, ergo &c. 2. Item mors à peccato conſequuta eſt, vt dicitur Rom.5. ergo vbi eſt neceſsitas moriendi, ibi eſt neceſsitas peccandi, ſed in ſtatu poſt peccatum eſt neceſsitas moriendi, ergo &c.

3. CONTRA, Nullus peccat in eo quod vitare non poteſt. Si ergo exiſtens in peccato non poteſt peccata vitare, ergo peccando non peccat, quod eſt impoſsibile.

4. RESPONSIO, De homine poſſumus loqui dupliciter. Vno modo ſecundum ſtatum naturæ integræ, in quo potuit carere gratia & culpa. Alio modo ſecundum ſtatum naturæ corruptæ, pro quo neceſſe eſt hominem carentem gratia, eſſe in peccato mortali. In primo ſtatu potuit homo ſine gratia vitare quodcunque peccatum mortale. Quod patet, quia omnis natura in ſua integritate poteſt in actu ſuo, cuius habet plenum dominium non exorbitare, ſed actus deliberationis in quo ſolo poteſt peccatum mortale conſiſtere, eſt plenè in dominio hominis: ergo in ſtatu naturæ integræ potuit homo circa hunc actum non exorbitare, & ita non peccare mortaliter. 5. In ſtatu autem naturæ corruptæ, ſcilicet poſt peccatum primorum parentum, in quo neceſſe eſt vel eſſe hominem in gratia vel in peccato mortali diſtinguendum eſt, quia hominem exiſtentem ſine gratia & in peccato mortali poſſe vitare quodcunque mortale poteſt dupliciter intelligi, vel de peccato commiſſo ſatisfaciendo, vel cauendo ab omni peccato committendo. Primo modo non poteſt homo ſine gratia vitare peccatum, quia non poteſt ſatisfacere de peccato commiſſo ſine gratia, quia cùm peccatũ tranſeat actu, & maneat reatu, non eſt idem reſurgere à peccato, & ceſſare ab actu peccandi, ſed reſurgere à peccato, eſt reparari ad ea quæ homo per peccatum amiſit, & expediri ab eis quę ex peccato incurrit, ſed homo per peccatũ mortale amittit acceptionem operum ſuorum à deo, quæ ante peccatum acceptabantur vt remunerabilia vita æterna ad quæ reparari non poteſt, niſi per gratiam per quam opera noſtra acceptantur tanquam meritoria, mo do quo dictum fuit ſupra. Incurrit etiam homo per peccatũ mortale reatum pœnæ æternæ, à quo cùm ſit infinitus, niſi per gratiã (hoc eſt per dei gratuitam condonationem) abſolui non poteſt, ſecundum quòd Pſal. dicit ex perſona peccatoris, non dabit deo placationem ſuam & precium redemptionis animæ ſuæ, & laborabit inæternum, & viuet adhuc in finem: propter quod peccatum iam commiſſum non poteſt homo vitare ſine gratia: & in hoc cõcordant omnes doctores, licet circa hoc olim errauerit Pelagius æſtimans hominem propriis operibus poſſe ſine gratia ſe à peccatis commiſsis ſatisfaciendo abſoluere. 6. Si autem loquamur de peccato cõmittendo, vtrum ſine gratia poſſit quodcunque vitari. Diſtinguendum eſt, quia homo ſine gratia aut eſt in peccato ſecundum actum, puta quia vult furari aut adulterari, aut ſolum ſecundum reatum, puta quia peccauit, ſed non manet actu in voluntate peccandi, vel forte non cogitat, aut non recolit. Si primo modo ſic dicendum eſt, quòd homo exiſtens in peccato ſecũdum actum non poteſt diu manere, quin cadat in aliud peccatum mortale. Cuius ratio eſt, quia ſicut ſe habent principia in ſpeculabilibus, ſic fines in operabilibus vel appetibilibus, vt patet ex.2.phyſ. Sed intellectus aſſentiens principiis ſpeculabilibus neceſſario aſſentit concluſionibus habentibus cum eis claram & neceſſariam colligantiam: ergo ſimiliter voluntas aſſentiens alicui fini, neceſſario aſſentit his quę habent claram & neceſſariam colligantiam cum illo fine. Propter quod ille qui vult adulterari, & in hoc perſeuerat, ſi non poſsit ad hoc attingere niſi furando, quod det adulteræ neceſſario ex velle adulterari incidit in velle furari. Et ita ſimiliter eſt in multis aliis peccatis. Et ſic loquitur Auguſtinus libro de vera religione, quòd ſuperbus neceſſe habet aliis inuidere, quod non eſt intelligendum de neceſsitate abſoluta, ſed conditionata quæ eſt ex fine: dum enim ſuperbus fini ſuo inhærere vult, qui eſt quærere propriam excellentiam, neceſſe eſt vt inuideat alterius excellentiæ, quæ propriè excellentiæ derogat. Et ita homo exiſtens in peccato ſecundum actum, non poteſt diu vitare quin cadat in aliud peccatum.

d.27.q.2.

7. Si autem homo ſit in peccato ſolum ſecundum reatum, ſic dicunt quidam quòd antequam hominis ratio in qua eſt peccatum mortale reparetur per gratiam iuſtificantem poteſt ſingula peccata mortalia vitare ad aliquod quidem tempus, ſed non diu. Quod ſic probant, ſicut rationi debet ſubdi inferior appetitus, ita ratio debet ſubdi deo, & in ipſo finem conſtituere, & ſicut per iudicium rationis debent regulari motus inferioris appetitus, ita per finem conſtitutum in deo debent regulari omnes actus humani, ſed in appetitu inferiori non totaliter ſubiecto rationi neceſſe eſt motus inordinatos contingere, ergo ſimiliter in ratione hominis non exiſtente ſubiecta deo de neceſsitate eſt vt contingant multę inordinationes: cũ enim homo non habet cor ſuum firmatũ in deo, vt pro nullo bono conſequendo vel malo vitando, vellet ab eo ſeparari, occurrunt multa propter quæ vitanda vel conſequenda homo recedit à deo, contemnendo præcepta ipſius, & peccando mortaliter. Et ideo ſicut homo in gratia conſtitutus (in quo tamen appetitus inferior non plenè ſubditur rationi) poteſt vitare ſingula peccata venialia, & etiam omnia ſimul per aliquod tempus, ſed non diu, ſic voluntas hominis ſine gratia poteſt vitare ſingula peccata mortalia, & omnia ſimul ad tempus, ſed non diu. 8. Sed iſtud non videtur valere. Primo quia ſecundum omnes in ſtatu naturæ integræ homo poterat omne peccatum mortale vitare. Quæ autem pertinent ad naturam, per peccatum non amittuntur, licet fortè habilitas minuatur: & ideo libera electio boni, & fuga mali, quæ ad naturam liberi arbitrij pertinent, nullo modo per peccatum ſubtrahuntur. Simile etiam quod adducitur de peccato veniali non valet: eſt enim duplex genus peccati venialis, eſt enim quoddam veniale ex genere, vt eſt mendacium iocoſum dictum ex deliberatione, vel verbum ocioſum. Aliud eſt peccatum veniale propter imperfectionem actus, ſicut ſunt ſubiti motus ſenſualitatis, reſpectu eorum quæ ex genere ſunt peccata mortalia: licet autem non poſsimus vitare omnia peccata venialia ſecũdo modo dicta, quia ratio non poteſt ſemper eſſe peruigil ad reprimendum omnes tales motus: immo dum vnus reprimitur, alter ſubito reſurgit: nihilominus tamen omnia peccata venialia ex genere quæ fiunt ex deliberatione poſſumus vitare: & per eandem rationem omnia mortalia quæ non niſi ex deliberatione fiunt: eorum autem quæ ſequuntur deliberationem habemus ſemper plenum dominiũ, ideo non eſt ſimile quod

5.tho.p.2.q.109. ar.7.

5.tho.p.2.q.109. ar.8.

Thom.de malo.q.3. ar.1.ad.3.

pro ſimili inducitur, niſi quo ad hoc quòd ſicut circa appetitum ſenſitiuum contingunt multę inordinationes ineuitabiles, quantum ad primos motus & ſubitos propter hoc quòd non perfectè ſubiiciuntur rationi, ſic circa rationem reſpectu eorum quæ ſunt ad finem contingunt multæ inordinationes ſubitę & ineuitabiles propter hoc q̃ motus voluntatis in ea quæ ſunt ad finẽ nõ plenæ ſubditur deliberationi rationis quæ eſt ex fine, ſed in talibus deordinationibus non poteſt eſſe peccatum mortale, & ideo non eſt ad propoſitum. 9. Dicunt ergo alij quòd ſine gratia homo poteſt vitare omnia peccata mortalia licet ſit valde difficile, cuius ratio eſt quia ſi homo ſine gratia non poſſet vitare, omne peccatum mortale hoc eſſet vel propter carentiam gratiæ, vel propter inclinationẽ derelictam ex peccato præcedẽte, non propter carentiam gratiæ, tum quia in ſtatu naturæ integrę hoc poterat ſine gratia vt dictũ eſt, tum quia non plus tollit priuatio quàm ponit habitus, ſed per gratiam non ponitur in anima niſi efficacia ad merendum, ſupponit autem libertatem in voluntate ad bonum vel malum eligendum vel fugiendum, ergo per carentiam gratiæ hæc libertas totaliter relinquitur ſed efficacia merendi tollitur: nec etiam propter inclinationẽ derelictam ex peccato præcedente, quia inclinatio derelicta ex bono actu non neceſsitat voluntatem quin libere poſsit à bono deuiare, ergo neque inclinatio derelicta ex malo actu neceſsitat eam quin libere poſsit malum vitare. Item dipoſitio derelicta ex aliquo actu ſolum inclinat per ſe ad ſimilem actum, & ita peccans ſemper neceſsitaretur ad poſtea committendum ſimile peccatum quod non videmus. 10. Nunc videndum eſt quid veritatis habeat vtraque præcedentium opinionum. Et ad hoc videndum diſtinguendum eſt de peccatis mortalibus, quia quædam ſunt contra præcepta iuris naturalis. quædam vero ſunt contra præcepta iuris diuini & ſupernaturalis. Dicendum ergo quòd peccata quæ ſunt contra præcepta iuris naturalis tantum poſſunt vitari ab homine exiſtente in peccato prædicto modo ſcilicet ſecundum ſolum reatum, ſed non illa quæ ſunt contra præcepta iuris ſupernaturalis. Primum patet vt prius quia ſi talia peccata non poſſent vitari ſine gratia hoc eſſet vel propter defectum gratiæ, vel ratione peccati præcedentis. Non propter primum, quia talis defectus fuiſſet in ſtatu innocentiæ ſi homo fuiſſet creatus ſine gratia in quo omnia peccata talia poterant vitari & faciliter, nec ratione peccati præcedentis: quia voluntas ex vno non neceſsitatur ad volendum aliud niſi ponat actum ſuum ad vtrumque aliqualiter eligendo vel refutando, ſicut intellectus non neceſsitatur ad aſſentiendum vni propter alterum niſi ponat actum ſuum circa vtrumque affirmando vel negando, ſed voluntas hominis exiſtentis in peccato ſolum ſecundum reatum nullum actum habet circa illud peccatum, quia ſi aliquem actum volendi haberet circa illud complacendo ſibi in peccatum commiſſum iam eſſet in peccato ſecundum actum & non ſolum ſecundum reatum, ergo ex ſolo reatu vnius peccati nullus neceſsitatur ad aliud committendum, quare &c. Item bonitas moralis non ſtat cum peccato quod eſt contra dictamen iuris naturalis, ſed homo ſine gratia poteſt in omne opus bonum bonitate morali quæ eſt ex obiecto, fine, & circunſtantiis vt dictum fuit in præcedente quæſtione: ergo quilibet poteſt ſine gratia vitare quodcunque peccatum quod eſt contra dictamen ſolius iuris naturalis. 11. Secundum patet quòd ſcilicet ſine gratia non poteſt homo vitare omnia peccata quæ ſunt contra præcepta iuris ſupernaturalis vt ſunt præcepta de ſuſcipiendis ſacramentis eccleſiæ, puta euchariſtię & cætera, quia ad talia ſuſcipienda tenetur homo in ſtatu viæ niſi caſus neceſsitatis excludat. Excluſo ergo caſu neceſsitatis & habita copia conferentis aut ſuſcipiuntur, aut non ſi non committitur peccatum nouum ex contemptu ſacramentorum, ſi ſuſcipiuntur, iterum committitur peccatum ſi ſuſcipiens non ſit in gratia, quia ad ſuſceptionem eorum requiritur gratia, ergo talia peccata non poſſunt vitari ab eo qui manet in peccato ſecundum reatum.

12. Et ſi dicatur quòd immo quia ſuſcipiens talia ſacramenta forte non recolit de peccato & ita non debet ſibi imputari ad culpam, quia in tali peccato ſuſcipit euchariſtiam. Non valet quia quòd iſte non recolat de peccato commiſſo, aut hoc eſt quia conſcientiam ſuam diligenter non diſcuſsit, aut dato quòd diſcuſsit, non tamen in notitiam eius deuenit, ſi primo modo ſic non excuſatur à peccato quia volũtaria omiſsio circunſtantiæ quæ requiritur ad actum non excuſat. Sed diſcuſsio conſcientiæ in ſuſcipiente ſacramentum euchariſtię eſt circunſtantia quæ ad hoc factum requiritur iuxta illud quod dicit apoſtolus primo Corinthiorum vndecimo. Probet autẽ ſeipſum homo &c. ergo eius omiſsio non excuſat quin peccet ſicut recipiens in mortali. Sed ſecundo modo ſcilicet ſi conſcientiam ſuam ſufficienter diſcuſsit, & nihilominus in notitiam peccati non deuenit, remittitur ei ex generali contritione ſine qua non eſt ſufficiens diſcuſſio conſcientiæ, & ſic iam non eſt in peccato, propter quod non habet iam locum quæſtio in hoc caſu. Patet ergo quòd exiſtens in peccato mortali quo ad ſolum reatum poteſt vitare (quocunque caſu conſequente) omne peccatum quod eſt contra præceptum iuris diuini. 13. Ad primum argumentum dicendum quòd à potentia inquantum defectuoſa non egreditur niſi actus defectuoſus, & ideo a voluntate adherente malo fini, & ex illo aliquid aliud eliciente non poteſt egredi niſi actus malus. Et ſic dicendum quòd voluntas perſeuerans in peccato ſecundum actum non poteſt diu viuere, quin cadat in aliud peccatum, tamen nihil prohibet voluntatem quæ eſt in peccato ſolum ſecundum reatum eligere opus bonum, & vitare quodcunque malum committendum, quia hoc non procedit ab ipſa inquantum defectuoſa, ſed inquantum innititur rationi, cuius rectitudinem reatus peccati non tollit. 14. Ad ſecundum dicendum quòd æquè neceſſarium eſt exiſtentem in gratia mori, ſicut exiſtentem in peccato: vnde neceſsitas moriendi ex peccato originali conſequuta eſt quod omnes contrahunt, & non ex peccato actuali quod committunt.

vide in.4. d.9.q.4.

Quæſtio Quarta.

Vtrum ſine gratia poſsit quis implere diuina præcepta.

Thom.1.2.q.109.art.4.

QVarto quęritur, vtrum ſine gratia poſsit quis implere diuina præcepta, & videtur quòd non, quia nullus damnatur niſi pro peccato commiſsionis vel omiſsionis, ſed qui præcepta legis implet, nihil omittit, qui autem omne malum vitat, nihil committit: ſi igitur ſine gratia præcepta legis homo poſsit implere, quum ſine gratia poſsit peccatum vitare (vt ſtatim oſtenſum eſt) tunc ſine gratia poſſet homo vitare damnationem, ſed qui damnatur eſt in gloria: ergo homo non habens gratiam poſſet in gloria eſſe. 2. Item Auguſtinus libro de hæreſibus dicit hoc pertinere ad hereſim Pelagianorum, vt credant ſine gratia hominem poſſe facere omnia mandata diuina.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia illud quod homo naturaliter facit ſine gratia, per ſeipſum facere poteſt: ſed gentes quæ legem non habent, naturaliter quę legis ſunt faciunt, vt dicitur Romanorum. 2. ergo præcepta legis ſine gratia impleri poſſunt.

4. RESPONSIO, In omni præcepto ſunt duo conſiderãda. Materia præcepti & finis, materia pręcepti cadit ſub obligatione, eſt enim illud quod pręcipitur: finis autem præcepti cadit ſub intentione, non autem ſub obligatione, non enim præcipitur: ſed intendit præcipiens, vt mediate præcepto ad illud perueniatur: verbi gratia, legiſlator præcipit non percutere ciuem, & intendit per hoc inter ciues fouere amicitiam. Si quis igitur cùm ciuem non percutit, nec tamen conciuem diligit, implet præceptum legis quoad præcepti obligationem: vnde pœnam legis nõ meretur, vt legis tranſgreſſor, nihilominus ad finem intentum à legiſlatore non attingit. Similiter in præceptis diuinis aliud eſt quod præcipitur tanquam materia præcepti cadens ſub obligatione. Aliud vero quòd finaliter intenditur, quod enim præcipitur eſt actus virtutis, quoad ſubſtantiam actus ſolum, vt honorare parentes, credere vnum deum, & ſimilia: quod autem intenditur, ſed non præcipitur, eſt, vt homines per talia opera ſic diſponantur, quòd opera eorum acceptentur, vt remunerabilia vita æterna, quod fit per gratiam. Et ſic loquitur Saluator Matthæi decimonono, Si vis ad vitam ingredi, ſerua mandata. Quod autem ita ſit patet, quia ſicut per præcepta affirmatiua præcipitur actus virtuoſus, ſic per præcepta negatiua prohibetur actus vitioſus, & ſicut ſeruantur præcepta affirmatiua, faciẽdo quod pręceptum eſt fieri, ſic ſeruantur præcepta negatiua abſtinendo ab eõ quod prohibitum eſt fieri, ſed ſub prohibitione præcepti negatiui cadit actus quoad ſubſtantiam actus, ne fiat, & non quoad modum, videlicet vt abſtinens ab actu prohibito ſit in gratia, qui enim non occidit vel non mœchatur, dato quòd non ſit in gratia, non propter hoc eſt tranſgreſſor illorum præceptorum, non mœchaberis, non occides, nec committit nouum peccatum, quia nullus facit contra præceptum negatiuum per omiſsionem, ſed ſolum per commiſsionem, ſed non habere gratiam eſt ſola omiſsio, non męchari, vel non occidere eſt ſimiliter ſola omiſsio, ergo qui nõ eſt in gratia, nec occidit, nec mœchatur, & ſic de aliis pręceptis negatiuis nõ eſt trãſgreſſor eorum, ſed potius obſeruator.

5. Et

5. Et eodem modo in præceptis affirmatiuis nullus eſt tranſgreſſor ſi faciat quod præcipitur, puta quòd honoret parentes, licet non ſit in gratia, quanuis non perueniat ad finem intentum à præcipiente, videlicet ad hoc vt facta ſua ſint remunerabilia vita æterna: hoc enim intenditur, ſed non præcipitur. Ex hoc patet reſponſio ad quæſtionem iſtam, ſicut ad præcedentem, quia ſunt quaſi vna quæſtio. Non enim eſt peccatum mortale, niſi ſit contra aliquod præceptum. Et ideo ſicut homo ſine gratia poteſt vitare peccata mortalia, ſic poteſt implere præcepta.

6. Dicendum ergo quòd ſine gratia quæ eſt ſpecialis acceptatio diuina, poteſt homo implere præcepta iuris naturalis, non autem illa quæ ſunt iuris ſupernaturalis, vt de ſuſcipiendis ſacramentis. Primum patet, quia quælibet potentia poteſt in actum ſibi proportionatum quãtum ad ſubſtantiam actus ſine additione cuiuſcunque alterius. Eſt enim potentia qua poſſumus, vt dicitur ſecundo Ethicorum. Sed ſub præcepto iuris naturalis cadunt actus ſolum quantum ad ſubſtantiam actuum, actus dico quorum potentiæ ſunt in nobis, ergo ſine gratia & quocunque alio habitu poſſumus adimplere quæ ſub tali præcepto cadunt. Secundum patet, quia vbi habere gratiam cadit ſub præcepto, vt materia præcepti, ibi præceptum non poteſt ſine gratia impleri, ſed ſic eſt in ſuſceptione ſacramentorum, ergo &c.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd abſque peccato omiſsionis & commiſsionis damnaretur homo pro ſolo peccato originali, niſi per gratiã liberaretur, quam adeptam non amittit, niſi per peccatum omiſsionis, vel commiſsionis, & ita nunquam poteſt homo damnari, niſi pro culpa, nec eſſe in gloria, niſi præuia gratia qualitercunque data.

8. Ad ſecundum argumentum dicendum quòd Auguſtinus loquitur de impletione mandatorum cum peruentione ad finem à legiſlatore intentum. Illo enim modo ſine gratia impleri non poſſunt.

Quæſtio V.

Vtrum ſine dono ſupernaturali ac motione ſpeciali ſpiritusſancti, homo poſsit ſe ad gratiam præparare.

Th.1.2.q.109.ar.6.

QVinto quæritur, vtrum ſine aliquo dono ſupernaturali, ac ſpeciali motione ſpiritusſancti, homo poſsit ſe ad gratiam præparare. & videtur quòd non, quia deterior eſt mors ſpiritualis quàm corporalis, ſed homo mortuus corporaliter non poteſt ſe præparare ad vitam corporalem recuperandam, ergo nec mortuus ſpiritualiter per culpam poteſt ſe præparare ad ſpiritualem vitam, quæ eſt per gratiam.

2. Item Ioannis ſexto dicitur, nemo poteſt venire ad me, niſi pater qui me miſit traxerit eum: ſi autem homo ſeipſum præparare poſſet, non oporteret quòd ab alio traheretur, quare, &c.

3. CONTRA, Prouerbiorum duodecimo cap. dicitur, hominis eſt animum præparare, ſed illud dicitur eſſe hominis, quod per ſemetipſum poteſt: ergo videtur quòd homo per ſeipſum poſsit ſe ad aliquam gratiam præparare.

4. RESPONSIO, Quòd homo poſsit ſe preparare ad gratiam ſine nouo dono habituali ſibi diuinitus infuſo, omnes concedunt, & merito, quia ſi homo indigerettali dono ad præparandum ſe ad gratiam per eandem rationẽ indigeret quodam alio dono ad præparandum ſe ad iam dictum donum: nullum enim donum ſupernaturale datur, niſi præparatis in habentibus vſum liberi arbitrij, alioquin daretur omnibus, quod non eſt verum. Hoc autem poſito procederetur in infinitum, cùm non ſit maior ratio ſiſtendi in vno quàm in alio: ergo præparatio ad gratiam non requirit aliquod habituale donum, & hoc omnes concedunt. 5. Vtrũ autẽ præparatio ad gratiã requirat ſpeciale adiutorium dei animum mouentis & inſpirantis bonum propoſitum. Dicunt quidam quòd ſic, quia ordo finium eſt ſecundum ordinem agentium, ſemper enim ſupremum agens mouet ad vltimum finem. Inferius autem agens mouet ad finem ſub fine, ſicut animus militis conuertitur ad quærendam victoriam ex motione ducis exercitus: ad ſequendum autem ſpeciale vexillum ex motione tribuni, ſed ſupremum quod poſsit eſſe in anima pro ſtatu præſentis vitæ eſt quod vniatur deo per gratiam, ergo ad hoc neceſſaria eſt ſpecialis motio dei tanquam ſupremi agentis.

6. Sed iſtud non videtur, quia licet ſupremo agenti conueniat ad vltimum finem perducere: nihil tamen prohibet infimum agens ad vltimum finem diſponere, ſicut videmus in generatione hominis, in qua licet deus introducat formam vltimam, natura tamen ex propria virtute diſponit materiam, ſimiliter licet ad conſequutionem gratiæ requiratur ſpecialis motio dei gratiam infundentis: ſi tamen gratia ſit habituale donum, tamen ad eam poteſt homo ſe diſponere purè vt videtur per liberum arbitrium abſque tali ſpeciali motione. 7. Ideo videtur aliter eſſe dicendum, quòd ſi ſpeciale adiutorium vocetur immediata motio voluntatis à deo, ſine tali poteſt homo ſe præparare ad gratiam, quia illud bonum quod habet ad gratiam immediatum ordinem videtur eſſe præparatorium ad ipſam, ſed bonũ morale eſt huiuſmodi. Quum ergo in tale bonum poſsit homo ſine immediata motione voluntatis à deo, patet quòd abſque tali adiutorio poteſt ſe homo ad gratiam præparare. Si autem ſpeciale adiutorium vocetur ſpecialis prouidentia, quam deus habet de his qui hæreditatem capiunt ſalutis, ſic prædeſtinati quandoque cadentes à gratia per culpam, non poſſunt ſe ad gratiam præparare ſine ſpeciali dei adiutorio, quia ſicut ſub ordine generalis prouidẽtiæ quam deus habet de rebus, cadit quicquid rem ipſam in finem promouet, ſic ſub ordine ſpeciali prouidentiæ quam habet de electis, cadit quicquid eos promouet ad ſalutẽ, ſiue ſit exterior admonitio hominis, ſiue ægritudo corporis, vel quicquid voluntatem excitat ad bonum: & ſi hoc vocetur gratia, ſine tali gratia non poteſt homo ſe præparare ad gratiam.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd mors ſpiritualis peior eſt quàm corporalis quoad actum quem priuat, ſed melior eſt ſecundum aptitudinem quam in ſubiecto relinquit, ratione cuius poteſt ſe diſponere ad recuperãdum vitam gratiæ, non autem naturæ. 9. Ad ſecundum dicendum quòd nullus venit vſque ad deum, niſi per gratiam quam ſolus deus infundit ſi ſit habituale donum: tamen poteſt homo ad deum tendere, præparando ſeipſum abſque alio ſpeciali adiutorio, quàm quod dictum eſt.

Sententia huius diſtinctionis xxix. in generali & ſpeciali.

POſt hoc conſiderandum eſt. Superius magiſter determinauit de gratia abſolutè. Hic determinat de ea in comparatione ad ſtatũ primi hominis. Et primo determinat ſtatum primi hominis quoad gratiam & virtutem. Secundo determinat pœnam peccati ipſius. Tertio mouet quandam incidentem dubitationem. Secunda ibi, in illius quoque peccati. Tertia ibi, poteſt autem quæri vtrũ de ligno, hæc eſt ſententia in generali, &c.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et proponit primo quærendo primo, vtrum homo in ſtatu primo indigeret gratia. Et reſpondet quòd indiguit homo gratia non per quam liberaretur à malo, quia peccatum non habebat, ſed habebat vnde ſtare poterat, ſed gratiam per quam efficaciter moueretur in bonũ non habebat, nec vnde poſſet proficere. Quærit etiam vtrum haberet virtutes, & licet quidam dicant quòd non, tamen dicit magiſter quòd habuit quod oſtendit per auctoritates. Poſt dicit q̃ in pœnam peccati ipſius excluſus eſt homo à loco deliciarum, & à ligno vitæ, per quod poterat inæternum viuere, non poſt peccatum ſumendo, ſed tantum ante. Et ſoluit quandam auctoritatem quæ videtur facere in contrarium, ſcilicet, quòd ſi etiam poſt peccatum ſumpſiſſet, viueret inæternum. Subdit etiam quòd ad impediendum reditum hominis in paradiſum appoſita eſt angelica & ignea cuſtodia, ſcilicet cherubin & flammeus gladius, atque verſatilis, per quæ ſignificatur quòd homo ad vitã non debebat redire niſi per cherubin, id eſt, per plenitudinem ſcientiæ ſcilicet charitatem, & per gladium verſatilem, id eſt, per tolerantiam temporalium paſsionum. Vltimo quærit vtrum ante peccatum de ligno vitæ comederit, & ſi comedit, quare non fuit factus immortalis. Et reſpondet magiſter quòd comedit, ſed immortalitas non conferebatur, niſi per frequentem ligni eſum. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio Prima.

Vtrum in ſtatu innocentiæ homo indiguerit gratia.

Thom.1.q.109.art.2.3.&.4.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur primo. vtrũ in ſtatu innocentię homo indiguerit gratia. Et videtur quòdnõ, quia pœna non præcedit culpam, ſed carẽtia viſionis diuinæ eſt quędã pœna, ergo hanc non incurriſſet homo in ſtatu innocentię dato quòd gratiam non habuiſſet.

2. IN contrarium eſt quod dicitur Roma. 6. gratia dei vita æterna, ergo in quolibet ſtatu ad conſequendam vitam æternam neceſſaria eſt gratia.

3. RESPONSIO. quanuis homo in ſtatu innocentiæ conditus fuerit in gratia, tamen non neceſſario indiguit ea ad cõſeruandum ſtatum illum, indiguit tamen ea ad meritum vitæ æternę. Primum patet, quia ſtatus innocentiæ non amittitur niſi per culpam, ſed illam poterat homo vitare ſine gratia vt dictum eſt quæſt.3. ſupra 28. diſtin. quare &c. Secundum ſic patet, omne meritum vel eſt de condigno vel de congruo, ſed ad meritum de condigno requiritur gratia habitualis, ad meritum autem de congruo requiritur gratia quæ eſt acceptatio diuina vt oſtenſum fuit ſupra quæſt.2. diſtin. 27. ergo &c. Item ad illud ad quod aliquis non poteſt peruenire ex natura ſua oportet perueniat ex alterius gratia vel dono gratuito quod eſt idem, ſed ad viſionẽ diuinæ eſſentiæ in qua conſiſtit vita æterna homo non poteſt peruenire ex propriis naturalibus, ergo oportet quòd ad hoc perueniat ex alterius dono ſeu gratia.

4. AD argumentum in contrarium dicendum quòd carentia viſionis diuinæ poteſt intelligi dupliciter. Vno modo negatiuè & ſic non eſt propriè pœna, ſed defectus totam naturam creatam conſequens, nulla enim natura creata eſt ex ſe ſufficiens ad viſionem diuinam qualem expectamus, & ſic carentia viſionis diuinæ fuiſſet in homine ante peccatum ſi gratiam non habuiſſet Alio modo poteſt ſumi priuatiuè vt intelligatur quædam obnoxietas ad carentiam viſionis diuinæ & ſic eſt pœna, nec fuiſſet in homine ante peccatum.

Quæſtio Secunda.

Vtrum in ſtatu innocentiæ homo habuiſſet omnes virtutes.

Tho. 12. q. 109. ar. 3.

DOſtea quæritur, vtrum in ſtatu innocentiæ homo habuiſſet omnes virtutes. Et videtur quòd ſic, quia virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum vt dicitur. 7. phyſicorum, ſed in ſtatu innocentiæ homo fuiſſet maximè perfectus, ergo habuiſſet omnes virtutes.

2. Item nullus ex culpa ſua debet reportare commodum, ſi ergo in ſtatu innocentiæ caruiſſet virtutibus cum poſt peccatũ perficiatur per eas tunc homo ex peccato commodum reportaſſet, quod eſt inconueniens.

3. IN contrarium eſt quia quædam virtutes habent pro materia paſsiones reſpicientes malum, vt fortitudo quæ eſt circa timores, ſed huiuſmodi paſsiones non fuiſſent in ſtatu innocentiæ ergo nec tales virtutes.

4. RESPONSIO. virtutum quædam ſunt theologicæ quædam intellectuales, quædam vero morales. De theologicis. dicendum quòd fuiſſent in ſtatu innocentiæ, cuius probatio eſt quia reſpectu actus in quem potentia non poteſt per ſe, vel non prompte & faciliter oportet in potentia ponere habitum eleuantem, vel tollentẽ difficultatem, ſed intellectus humanus & voluntas non poſſunt per ſe in cognitionẽ articulorum & in ſpẽ futurorum bonorum vel non prompte & faciliter vt patuit in præcedente diſtinct. ergo reſpectu talium actuum oportet ponere in nobis aliquẽ habitum eleuantem potentias vel tollentem difficultatẽ. quæſt. 1. Si vero loquamur de virtutibus intellectualibus, ſic dicendũ eſt q̃ fuiſſent in ſtatu innocentiæ, quia illud quod ex puris naturalibus poteſt acquiri, & quod eſt ſimpliciter melius eſt eſſe quã non eſſe, illud fuiſſet in ſtatu innocentiæ in quo nullum bonum deerat quod bona voluntas poſſet adipiſci (vt dicit Aug. 14. de ci. dei) ſed virtutes intellectuales ſunt huiuſmodi, ergo, &c.

5. De virtutibus autem moralibus, ſciendum quòd quædam ſunt circa operationes vt iuſtitia & liberalitas & huiuſmodi, quędã autem circa paſsiones moderandas. De primis dicendũ quòd fuiſſent in ſtatu innocentiæ per eandẽ rationem quæ dicta eſt de virtutibus intellectualibus, quia ſimpliciter melius eſt tales habere quàm eis carere, nec excedunt facultatem naturæ quin ex principiis naturalibus poſsint acquiri, virtutes autem morales quæ ſunt circa paſsiones ponentes in eis medium & moderantes eas inter exceſſum & defectum non fuiſſent in ſtatu innocentiæ nec fuiſſent neceſſariæ, niſi inquantum pertinuiſſent ad rationem originalis iuſtitiæ, vel formaliter vel virtualiter. Cuius ratio eſt, quia reſpectu illius actus non oportet ponere aliquem habitum, reſpectu cuius potentia nullam habet indeterminationem, & nullam patitur difficultatem, ſed in ſtatu innocentiæ appetitus ſenſitiuus nullam habuiſſet indeterminationem, & nullam difficultatem in appetendo ſecundum rectam rationem, immo plenè & promptè obediuiſſet rationi: hoc enim habuit conditio illius ſtatus: ergo in illo ſtatu non fuiſſent neceſſariæ virtutes, quæ ordinantur ad moderantiam paſsionum, niſi fortè dicatur quòd huiuſmodi virtutes intrinſecæ pertinebant ad rationem originalis iuſtitiæ, vel formaliter vt aliqui putant, vel virtualiter, & ita non fuiſſent acquiſitæ, ſed innatæ vel infuſæ, nec eſſent virtutes morales, ſed quaſi naturales, niſi propter ſimilitudinem actuum, ad quos inclinarent. 6. Et ſi diceret aliquis quòd ſimpliciter in primo ſtatu non patiebatur quis difficultatem in operibus quæ ſunt ad alterum, vt ſunt iuſtitiæ. Dicendum quòd verum eſt: inerat tamen poſsibilis indeterminatio, quia licet haberet homo rectitudinem voluntatis ad deum & ad proximum, poterat tamen ab ea deficere, non autem à rectitudine appetitus ſenſitiui, niſi præcedente defectu rectitudinis voluntatis. Vnde poſſumus formare talem rationem, vbi eſt ſolum vnus modus ex natura determinatus, nec eſt poſsibilis alius: ibi non eſt neceſſarius aliquis habitus, ſed reſpectu paſsionum appetitus ſenſitiui fuit vnus ſolus modus in ſtatu innocentiæ ex natura determinatus, natura dico vt inſtituta fuit, nec fuit alius poſsibilis durante primo ſtatu. Non enim potuit ferri appetitus ſenſitiuus in ſuum obiectum, niſi ſecundum dictamen rationis, ergo reſpectu paſsionum non fuit tunc neceſſarius aliquis habitus. Maior patet ex his quæ dicta fuerunt ſupra de habitu, diſtinctione vigeſima- quæſt.2.
ſexta. Minor ſimiliter declarata fuit ſupra, diſtinctione vigeſi- quæſt.4.
maprima, quum quæreretur. Vtrum in ſtatu innocentiæ potuerit homo peccare venialiter, ſequitur ergo quòd nulla virtus moralis circa paſsiones exiſtens, fuiſſet in ſtatu innocentiæ. Præter hoc autem eſt ſpecialis ratio de his quorum obiecta omnino non fuiſſent, vt de fortitudine tangebatur in arguendo.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd in ſtatu innocentiæ homo fuiſſet maximè perfectus etiam ſecundum appetitum ſenſitiuum magis quàm nunc, ſed illa perfectio fuiſſet innata ſeu infuſa, & non acquiſita. Vnde non fuiſſet habitus, vt nunc loquimur de habitu. 8. Ad ſecundum dicendum quòd homo ex peccato nullum in hoc reportat commodum, quia perfectionem quam nunc habet tractu temporis, & difficultate acquirendo tunc habuiſſet à principio plenius & altiori modo quoad illa quæ reſpiciunt paſsiones appetitus ſenſitiui.

Quæſtio Tertia.

Vtrum in ſtatu innocentiæ opera fuiſſent magis meritoria quàm modo.

Thom. 1. q. 95. ar. 4.

DEinde quæritur, vtrum in ſtatu innocentiæ opera fuiſſent magis meritoria quàm modo. Et videtur quòd non, quia difficultas operis facit ad augmentum meriti. Vnde & virtus eſt circa bonum & difficile, ſed modo difficilius eſt bene operari quàm prius, ergo &c.

2. Item bonum additum bono totum facit melius, ſed nunc eſt meritum eſſentialẽ ex radice charitatis, cui additur meritum accidentale ex difficultate operis. Et iſtud non fuiſſet in ſtatu innocentiæ, quare &c.

3. IN contrarium eſt, quia quanto aliquid eſt purius, tanto eſt melius in illo genere, ſed in ſtatu innocentiæ merita fuiſſent puriora, quia non fuiſſent permixta cum demeritis ſicut modo, ergo &c.

4. RESPONSIO, Comparatio meritorum, de qua nunc agitur, poteſt fieri vel ſecundum totum ſtatum, vel ſecundũ particulares perſonas vtriuſq; ſtatus, ſi ſecundũ totum ſtatum, ſic dico q̃ merita ſtatus innocentiæ & ſtatus moderni ſunt æqualia, quia quantitas meriti innoteſcit ex quantitate præmij, ſed præmium ſaltem eſſentiale eſt idem & æquale quod conferetur pro meritis moderni ſtatus, & quòd collatum fuiſſet pro meritis ſtatus innocentiæ ſi duraſſet, ergo &c. Minor probatur, quia præmium quod reddetur pro meritis ſtatus moderni eſt quòd erimus æquales angelis dei, in gloria: tunc autem non fuiſſet præmium maius, quia natura humana non eſt dignior angelica, nec minus,

nus, quia non esset ignobilior institutа quàm destituta, quare &c. Si autem in statu moderno ipse Christus includeretur, tunc merita status moderni excederent merita status innocentiæ: nullus enim in statu innocentiæ peruenisset ad æqualitatem gratiæ & gloriæ Christi. 5. Quantum autem ad meritum accidētale quod est ex difficultate operis, sicut in martyrio vel virginitate, non est dubium quòd merita moderna excedunt merita quæ tunc fuissent. Si autem fiat comparatio meritorum personarum singularium status pristini & moderni, sic dicendum quòd tantum possunt homines mereri nunc quantum tunc, sed non ita faciliter. Quod patet, quia vbi nullum est retractiuum à bono, ibi voluntas promptius & facilius fertur in bonum, sed in statu innocentiæ nullum fuit retractiuum à bono, sicut modo est in nobis ex repugnantia carnis ad spiritum, ergo &c.

6. Veruntamem quia eadem principia bonæ operationis (scilicet ratio & voluntas) sunt in nobis quæ fuerunt in illo statu, nec deest gratia seu acceptatio diuina bonis operibus nostris, sicut nec bonis operibus aliorum defuisset, manifestum est quòd æquè bene potest nunc operari, sicut tunc, licet non æquè faciliter, quæ difficultas aut non auget meritum, quia non est ex natura operis, sed conditione operantis, vel si auget illud pertinet ad meritum accidentale, non essentiale. In 1. d. 17. q. 3.

7. PER HOC patet. Ad primum argumentum.

8. Secundum etiam argumentum solum probat quòd merita status moderni excedunt merita status innocentiæ, quoad merita accidentalia. Quod autem in contrarium dicitur quòd merita nostra sunt mixta demeritis falsum est, licet enim in nobis sint merita, sint etiam demerita: non sunt tamen permixta, vt ex demeritis minuantur merita extensiuè vel intensiuè, licet fructus eorum impediatur vsque ad solutionem reatus demeritorū.

Sententia huius distinctionis trigesimæ in generali & speciali.

IN superioribus insinuatum est. Superius determinauit magister corruptionem humanæ naturæ per peccatum in primo homine. Hic vero determinat qualiter peccatum cum ista corruptione in posteros deuenit. Et diuiditur in quatuor. Primo inquirit peccati ordinem & quidditatem. Secundo eius traductionem. Tertio ipsius remissionem. Quarto eius aggrauationem, scilicet an peccatum primorum parentum aggrauaretur. Secunda ibi, in princip. dist. 31. nunc superest inuenire. Tertia ibi, in princip. 32. dist. quoniam supra dictum. Quarta ibi, in principio. 33. dist. ibi prædictis adiiciendum. Prima est præsentis lectionis, & diuiditur in duas. Primo determinat suum intentum. Secundo excludit obiectiones contrarias. Secunda ibi, vnde Augustinus Iuliano. Prima in tres. Primo inquirit, an sit originale peccatum. Secundo quid sit quantum ad genus moris, vtrum scilicet culpa an pœna. Tertio quid est quantum ad genus naturæ. Secunda ibi, quòd diligenter inuestigandum. Tertia ibi, nunc superest videre. Secunda principalis, in qua excludit quasdam obiectiones, diuiditur in tres, secundum tres obiectiones quas excludit. Secunda ibi, Item inquit Iulianus. Tertia ibi, ad hoc autem quod diximus. Et hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI sic procedit, & proponit primo, ꝙ ex peccato primi hominis pœna & peccatum in posteros transit, & hoc est originale peccatum: quidam autem intelligunt peccatum ab Adam transisse in posteros, non quòd educatur ab eo per originem, sed per imitationem: circa quod dicit in hoc magister errare pelagium: si enim per solam imitationem diceretur peccatum eius in nos transisse, multo magis debet in nos peccatum transisse à dæmone, quem primo peccantem postea imitamur. Postea quærit quid sit originale peccatum, & dicit quòd secundum quosdam originale peccatum nihil aliud est, quàm reatus quidam, quo homines sunt obligati ad pœnam pro peccato primi parentis: secundum tamen veritatem, originale peccatum ponendum est esse originalem culpam à principio per originē traductam. Postea dicit quòd ista culpa non est actus hominis, sed est quædam concupiscentia vitiosa mala desideria in nobis excitans, quę aliquando languor naturæ dicitur, & aliquando lex mēbrorum, vel tyrannus vel lex carnis nominatur, & ex inobedientia dicimur omnes traxisse peccatum. i. malam habilitatem. Postea dicit ꝙ Iulianus hæreticus quærit per quam viam tale peccatum subintrat patre non peccante, nec genito, nec etiam conditore. Et respondet August. ꝙ per inobedientiam primi parentis. Vltimo quærit quomodo potuimus omnes esse in Adam secundū carnem, in quo non fuerūt tot athomi quot homines ab eo processerunt. Et respondet August. ꝙ materialiter vel carnaliter in eo fuimus: aliquid autem ab eo decisum est, ex quo sine alterius materiæ additione per solam multiplicationem in ipso generatum est corpus filij. Et sic per similem decisionem factam à parentibus multiplicatum est genus humanum vel hominum, & nihil omnino exterius aduenies transit in veritatem humanæ naturę, quod probat per auctoritatem euangelij, & etiam per rationē, quia in resurrectione habebunt homines perfectam quantitatem sine alicuius materiæ additione, ergo & modo: non negat tamen magister, quin alimentum transeat in veram carnem & ossa, sed non in veritatem humanæ naturæ. Et in hoc terminatur, &c.

Quæstio Prima.

Vtrum defectus quos sentimus in nobis, insint nobis à natura.

Vide Caiet. 12. q. 109. ar. 2.

CIrca distinctionem istam quæritur primo, vtrum defectus quos sentimus in nobis .s. mors, fames, sitis, ægritudines, & huiusmodi insint nobis à natura, an sint nobis pœna alicuius culpæ. Et videtur quòd insint nobis à natura, quia quæ sunt vnius rationis, causantur ex principiis vnius rationis, sed mors & cęteri defectus sunt vnius rationis in nobis & in brutis: ergo quum in brutis sint à natura, & non ex culpa, videtur ꝙ similiter sint in nobis. 2. Item in dæmonibus naturalia remanserunt integra post peccatum, ergo & in homine: cùm igitur homo post peccatum sit immortalis, patet ꝙ immortalitas eius non fuit naturæ, sed gratię, sed in viuentibus qui non est immortalis per naturam, est mortalis per naturam, ergo &c.

3. IN contrarium est, quia omnis passio inflicta propter culpam est pœna, non natura, sed mors est huiusmodi (vnde Gen. 2. quocunque die ex eo comederis morte morieris) ergo &c.

4. RESPONSIO, Dicendum ꝙ mors & cæteri defectus sunt in nobis à natura tanquam à causa per se: à culpa vero, sicut à causa remouente prohibens. Primum communiter probatur tali ratione, omne compositum ex contrariis, quorum vnū natum est agere in aliud est natura sua corruptibile, sed corpus humanū & omne mixtum est huiusmodi, est enim cōpositum ex elementis, quæ ratione suæ contarrietatis agunt inuicē, ergo &c.

5. Secundum probatur sic, per donum originalis iustitiæ prohibebatur omne lęsiuum, induocens corruptionem in corpore, sed illud donum est ablatum propter peccatum parentum, ergo peccatum est causa corruptionis, sicut remouens prohibens. Horum autem duorum secundum communiter conceditur. Primum autē insufficienter probatur, scilicet ꝙ omne mixtum sit corruptibile, per hoc ꝙ elementa ex quibus cōponitur ratione suæ contrarietatis agunt inuicem. Quod patet, quia actio elemētorum in mixto non potest intelligi nisi dupliciter. Vno modo, quia vnum elemētum secundū illud quod est, agat in aliud, quod esse nō potest, quia elementa non manēt actu in mixto: omne autem quod agit agit secundū ꝙ est ens in actu. Alio modo sic, ꝙ vna qualitas elemētaris agat in aliam, quod potest esse adhuc dupliciter. Vno modo, quia vna qualitas agat in aliam sibi contrariam, puta calidum in frigidum, & humidum in siccum, & econuerso. Alio modo, ꝙ vna qualitas agat in aliam non sibi cōtrariam, puta calidum in humidum. Primū non potest esse, quia idem secundū idem non agit in seipsum, sed calidum & frigidum sunt vna & eadē qualitas in mixto, similiter humidum & siccum, ergo &c. Maior patet: minor probatur, quia si calidum & frigidū essent duæ qualitates in mixto, aut distinguerentur secundū subiectum, aut solum secundum essentiam, non secundū subiectū, quia non quælibet pars mixti esset mixta, nec secundum essentiam solum, quia tunc contraria essent in eodem subiecto, quod est impossibile: fit ergo in mixto ex calido & frigido vna qualitas media, & similiter ex humido & sicco, per hoc ꝙ reducuntur ad mediū: cùm igitur idem non agat in seipsum, nec calidum agit in frigidum, nec humidum in siccū.

6. Item non potest dici ꝙ vna qualitas agat in aliam non sibi contrariam, puta calidum in humidum, quia si calidum ageret in humidum, ageret in ipsum vel tāquam in contrarium, vel tanquā in subiectum. Non tanquam in contrarium, vt de se patet, nec tāquam in subiectū, tum quia licet calidū & humidum sint in eodē subiecto, vnū tamen non est subiectum alterius, neq; ecōuerso, tū quia illud quod est ratio agendi actione vniuoca, non potest esse forma subiecti, i quod agit, alioquī idē esset simul in actu formali & in potentia formali, quia subiectum habens talem formam, puta calorem calidū est formaliter, & quia transmutaretur ad similē secūdum speciē esset in potentia ad caloré formaliter, & sic esset simul actu, & formaliter calidum & in potentia calidum, & formaliter, quod omnes negant cùm contradictionem implicet, sed

calor eſt principium & ratio agendi vniuoca, quia habens calorem per ipſum cauſat ſimilem, ergo non poteſt agere in ſubiectum quod perficit. 7. Item agens non corrumpit ſubiectum in quod agit niſi per accidens corrumpatur aliquid quod requirebatur ad ſubiecti exiſtentiam, ſi ergo calidum ageret in humidum ſibi ſubiectum, non corrũperet ipſum directè, niſi corrumpendo aliquid, ſine quo non poſſet humidum eſſe, illud autem non datur: quare &c. Nullo ergo modo corrumpitur mixtum per hoc quòd elementa ex quibus componitur, agunt & patiuntur adinuicem ratione contrarietatis, ſicut dicebatur, in mixto enim non eſt principium actiuum ſuæ corruptionis, ſed paſſiuum loquendo generaliter: principium vero actiuum eſt extrinſecum, ſcilicet continens contrariæ qualitatis, quod immutat contentum à ſua naturali diſpoſitione ad innaturalem, & per hoc tandem corrumpitur. Vnde philoſophus diffiniens putrefactionem quę eſt via ad corruptionem naturalem, quarto Metheororum dicit ſic, putrefactio eſt corruptio quædam in vnoquoque humido propriè ſecundum naturam caliditatis ab aliena caliditate, hoc autem eſt quid ambientis. Ex quo poſſumus aſſignare veram rationem corruptionis in omnibus corporibus ſic, omne quod per alterius actionem eſt alterabile à ſua naturali diſpoſitione ad contrariã per naturã corruptibile eſt, ſed corpus humanum & omne mixtum, necnon & omne aliud quod qualitatibus elementaribus afficitur, eſt huiuſmodi, ergo &c.

8. Ex quo ſequitur quòd quum corrumpens ſit qualitas extranea continentis, vel alterius corporis, ſi eſſet aliquod corpus homogeneum ſimpliciter, & non eſſet aliqua qualitas alterius corporis ab eo diſſona ei præſens, nunquam tale corrumperetur: fortè aliud eſſet de corpore heterogeneo, cuius partes non ſunt eiuſdem complexionis, ſicut eſt corpus hominis, cuius etiam partes habent diſtinctionem ſecundum ſitum, quia complexio vnius partis non competit alteri, & ideo vna poteſt aliam tranſmutare à ſua naturali diſpoſitione, & econuerſo, & per conſequens corrumpere.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd mors & cęteri defectus in homine & in brutis, quum ſint vnius rationis cauſantur ab eiſdem principiis per ſe ſcilicet à natura, & ſic mors in homine eſt à natura, non pœna: præter hoc autem ſpecialiter in homine cauſatur à culpa primorum parẽtum, non per ſe, ſed ſicut à remouente prohibens vt dictum eſt, & quantum ad hoc habet rationem pœnæ. Seneca autem ſolum attendens ad primum dicit quòd mors non eſt hominis pœna, ſed natura.

10. Ad ſecundum dicendum quòd immortalitas illius ſtatus non fuit naturalis ſimpliciter, ſed gratiæ collatæ naturæ in ſua inſtitutione ſaltem quoad hoc quòd per diuinam prouidentiam conſeruabatur ab exterioribus læſiuis, & poſitus fuit in loco temperatiſsimo, & nutriebatur cibis confortatiuis & puriſsimis, vt dictum fuit ſupra, decimanona diſtinctione, quibus per peccatũ amiſsis incidit in neceſsitatem moriendi, ratione cuius mors & cæteri defectus ſunt homini pœnales, & hoc ei pro pœna fuerat connumeratum, vt tangitur in argumento ad oppoſitum. quæſt. 2.

Quæſtio Secunda.

Vtrum aliquis defectus in nos per originem tranſiens poſsit habere nomen culpæ.

Th. 1. 2. q. 81. ar. 1. 2. & 3.

SEcundo quæritur, vtrum aliquis defectus in nos per originem tranſiens poſsit habere propriè rationem culpæ. Et videtur quòd ſic, quia nullus eſt filius iræ niſi propter culpam, ſed ex natiuitate ſumus filij iræ, ſecundum illud Epheſio. 2. Eramus natura filij iræ, ergo &c. 2. Item ſicut ſe habet iuſtus ad iuſtos, ſic peccator ad peccatores, ſed ſecundum Anſelmum, ſi homo in iuſtitia perſtitiſſet iuſtitiam originaliter in qua creatus erat in filios transfudiſſet, ergo quia peccauit culpam ſuam generando in alios transfundit.

3. IN contrarium eſt, quia nullus culpatur, niſi ex his quæ ſunt in eius poteſtate (vt dicitur 3. Ethi) Sed illud quod per originem trahitur non eſt in poteſtate noſtra, ergo &c.

4. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt, vtrum in nobis ſit originale aliquod peccatum, vel aliqua culpa, & ſecundo ſuppoſito quod ſic, vtrum illud ſit dictum, vel qualitercunque aliter: vtrunque enim iſtorum proponitur in terminis quæſtionis.

5. QVANTVM ad primum tenendum eſt indubitanter quòd in nobis eſt per originem aliquod peccatum ſeu aliqua culpa, & dicere oppoſitum eſt error pelagij & iuliani hæreticorum qui negauerunt in paruulis eſſe quodcunque peccatum tollentes neceſsitatem baptiſmi à paruulis vt recitat Auguſt. in diuerſis locis. Quod autem oporteat ponere in nobis aliquod peccatum originale patet auctoritate ſacræ ſcripturæ & ſanctorum, auctoritas ſcripturæ expreſſa eſt in Pſalmis: vbi dicitur ſic. Ecce enim, in iniquitatibus conceptus ſum &c. Illud autem non poteſt intelligi de peccato parentum, cum actus matrimonialis quo concipiuntur filij poſsit eſſe abſque quocunque peccato: & dicere oppoſitum ſit erroneum, intelligitur ergo de peccato filiorum, ſed quicquid habent filij pro tempore conceptionis totum habent à parentibus per originem, ergo aliquid exiſtens in paruulis per originem eſt peccatum quod dicimus originale. Item Roma. 5. dicit apoſtolus quòd in Adam omnes peccauerunt, ſed illud non poteſt intelligi formaliter, quia tunc non erant omnes, intelligitur ergo originaliter quia ex eo quòd naſcuntur mediate vel immediate ab Adam qui peccauit dum in eo eſſemus ſicut in originali principio contraximus originale peccatum. Auctoritates ergo ſanctorum Aug. Greg. complures ſunt ad hoc quas, quia magiſter ſententiarum ſatis recitat in littera, ideo hic eas non infero, & hæc ſufficiant quo ad primum.

6. QVANTVM ad ſecundum notandum eſt quòd nunc loquimur de peccato quod habet rationem culpæ, & tale oportet eſſe voluntarium dicente beato Auguſt. libro. de liber. arbi. quòd peccatum adeo eſt voluntarium quod ſi non fuerit voluntariũ nõ erit peccatum. Ad ſciendum ergo an peccatum originale ſit peccatum proprie ſeu culpa in paruulo quia de proprietate ſolum agitur in hoc articulo, oportet videre an ſit proprie voluntarium. Poteſt autem aliquid dici voluntarium alicui dupliciter. Vno modo volũtate ſua & propria perſonali. Alio modo voluntate alterius vt poſtea declarabitur, nec eſt dubium quod ſecundũ non eſt adeo voluntarium proprie ſicut primum, quia voluntas alterius & actus eius non poteſt adeo proprie dici voluntas mea, vel velle meum ſicut voluntas mea perſonalis, & velle meũ perſonale, omnes autem doctores & ſancti catholici tenent & docent tã verbo quàm ſcripto quòd peccatum originale in paruulo non eſt voluntarium voluntate vel actu voluntatis perſonalis ipſius paruuli ſed ſolum à voluntate primi hominis. vnde Aug. reſpondens luliano heretico de hoc articulo dicit quòd peccatum illud à voluntate primi hominis ſeminatum eſt, & in hoc concordant omnes ſancti doctores quotquot audiui & legi. Conſtat autem quòd peccatum actuale eſt voluntarium voluntate propria & perſonali ipſius peccantis actualiter, ergo peccatum actuale in adulto eſt magis propriè voluntarium, & per conſequens magis propriè culpa ſeu peccatũ quàm originale in paruulo, nec puto quod aliquis ſanæ mentis ſentiat oppoſitum. 7. Voluntate autem aliena poteſt eſſe aliquid voluntarium dupliciter. Vno modo quando aliquis proprio conſenſu tranſfert in alterum ſuam volũtatẽ & auctoritatẽ vt quicquid alius egerit nomine iſtius geſtũ ſit, tũc enim quicquid alius agit reputatur eſſe voluntariũ iſti ex precedẽte mandato vel cõſenſu generali, etiã ſi res geſta ei diſpliceat quando innoteſcit, & hoc modo peccatũ paruulorũ nõ poteſt eſſe voluntariũ quaſi paruuli proprio actu voluntatis ſuæ præcõſenſerint in illud quod Adam erat facturus, hoc enim dicere de paruulis qui nõdum erant eſſet abſurdum. Alio modo poteſt aliquid dici eſſe voluntarium voluntate aliena, quando voluntas vnius dicitur ſeu interpretatur eſſe voluntas alterius, quia vnus aliquo modo continetur in alio, ſicut ponitur exemplũ ſatis conueniens à doctoribus de milite cui ſi detur caſtrum pro ſe & filiis ſi fidelitatem regi ſeruauerit, voluntas patris in ſeruando vel non ſeruando fidelitatem eſt interpretatiue voluntas filiorum quo ad conſecutionem vel amiſsionem caſtri, quia ſicut eſt ipſi datum non ſolum pro ſe, ſed pro poſteris, ſic ſeruat vel amittit non ſolum pro ſe ſed & poſteris. Et hoc modo voluntas Adę dicitur fuiſſe voluntas omnium poſterorum qui deſcenſuri erant ab eo per viam naturalis generationis mediate vel immediate, quia ipſi pro ſe & pro tota poſteritate collatum fuit à deo munus iuſtitiæ originalis quæ conſiſtebat in rectitudine voluntatis ad deum, & in obedientia virium inferiorum ad rationem, & in hoc quòd in corpore nihil poterat accidere repugnans animæ. Et quia tunc non eramus niſi quia in ipſo eramus ſicut in originali principio, ideo voluntas eius qua peccando amiſit prædictum munus ſibi pro ſe & pro nobis collatum fuit interpretatiue voluntas non ſolum eius, ſed noſtra. Et quia defectus huiuſmodi originalis iuſtitiæ in nobis vel aliquid circa hoc dicitur eſſe peccatum originale vt in ſequente quæſtione patebit, ideo tale peccatum dicitur fuiſſe voluntarium non voluntate perſonali huius vel illius paruuli, ſed voluntate Adæ quæ prædicto modo fuit interpretatiue voluntas omnium qui tunc erant in ipſo ſicut in originali principio.

8. Iuxta quod etiam eſt aduertendum quod ipſi Adæ fuit aliquid per ſe & directè voluntarium puta complacere vxori in com-

comedendo de fructu per vxorem oblato, aliquid autem fuit ei voluntarium non directè & per ſe, ſed ſolum concomitatiue & ex quadam conſequentia ſcilicet priuari pro ſe & pro poſteritate originali iuſtitia, hoc enim non fuit per ſe & directè per Adam vo litum, ſed ſequutũ eſt in ipſo & in nobis ad peccatum eius actuale & voluntarium, & forte ſecundũ ſe fuit inuoluntarium. Credibile enim eſt quòd adę diſplicuit quando ſciuit primo ſe tali dono priuatum. Patet ergo quòd peccatum originale non eſt in paruulo voluntariũ perſonali voluntate paruuli quem ad modũ peccatum actuale eſt voluntariũ propria & perſonali voluntatepeccãtis actualiter, & ideo nõ eſt illo modo proprie peccatũ vel propriè culpa, & ſic intellexi vbicunque alias ſiue aſſerendo, ſiue recitando, ſiue abſolutè ſiue ſub conditione dixi: vel ſcripſi peccatum originale non eſſe propriè peccatum vel culpam, patet etiam ꝙ nõ eſt voluntariũ voluntate aliena eo modo quo geſtum per alterum ali quid dicitur voluntarium eſſe illi qui propria ſponte tranſtulit ſuã voluntatem ſeu auctoritatem in illum alterum, quia talis conſenſus non poteſt fingi in paruulis nondum natis. 9. Reſtat ergo quòd illud peccatum fuerit voluntarium paruulo voluntate videlicet Adę in quo erat ſicut in originali principio. Et adhuc defectus ille qui dicitur originale peccatũ in paruulo non fuit per ſe & directè voluntarius voluntate Adæ, ſed ſolum concomitatiuè & per quandam conſequentiã vt dictum fuit. Qui ergo reputat quòd tale voluntarium voluntate aliena non directè ſed concomitatiuè ſit propriè voluntarium talis poteſt dicere quòd peccatum originale in paruulo ſit ei proprie culpa, qui autem non reputat hoc propriè voluntarium ſed ſolum interpretatiuè talis neceſſario habet dicere quòd peccatum originale non ſit proprie culpa ſicut eſt actuale: ſed ſolum interpretatiuè, ſemper tamen fatendum eſt in paruulis eſſe peccatum originale ſeu culpam ſiue modus loquendi ſit proprius, ſiue alius.

10. AD primum argumentum dicendum quòd ſicut deus dicitur iratus non ſecundum affectum, ſed effectum inquantum præparat pœnam alicui vel infligit, ſic nos naſcimur filij iræ propter reatum pœnæ quem incurrimus ex peccato primi parentis.

11. Ad ſecundum dicendum quòd Adam quia peccauit tranſfudit in poſteros naturam ream carentiæ iuſtitiæ originalis, ſed non tranſfudit culpam ſecundum propriam rationem culpæ eo modo quo peccatum actuale dicitur proprie culpa quæ eſt defectus voluntarius proprie, & ex propria & perſonali voluntate illius cuius eſt peccatum.

12. AD argumentum alterius partis dicendum quòd philoſophus non nouit niſi peccatũ actuale quod eſt in poteſtate & libertate peccantis vt fiat vel non fiat, & tale habet propriiſsime rationem culpę. Ex originali autem non ſic culpatur paruulus ſicut ex actuali adultus, ſed ſolum imputatur ei ad culpam defectus quem habet quatenus fuit in poteſtate & voluntate ſui originalis principij modo quo dictum eſt.

Quæſtio Tertia.

Vtrum originale peccatum ſit carentia originalis iuſtitiæ an aliquid aliud.

Tho.1.2.q.82. Dur. de fomite. Inf.3.d.4.q.3.

QUERTio queritur, vtrum originale peccatum ſit carentia originalis iuſtitiæ, an aliquid aliud. Et arguitur quòd non ſit carentia originalis iuſtitiæ, quia illud non eſt aliquod peccatum quod ineſt nobis à deo, quia deus non eſt author peccati, ſed vltor, ſed carentia originalis iuſtitiæ ineſt nobis à deo, ergo, &c. Minor probatur quia ſicut deus per ſuam influentiam eſt cauſa gratiæ, & per ceſſationem ſuæ influentiæ eſt cauſa carentiæ gratiæ, ita videtur eſſe circa iuſtitiam originalem & eius carentiam, cum iuſtitia originalis fuerit donum ſupernaturale ſicut gratia.

2. IN contrarium arguitur quia omne peccatum in eo ꝙ eſt malum formaliter conſiſtit in carentia alicuius perfectionis debitę ineſſe, ſed illa perfectio reſpectu peccati originalis non poteſt eſſe actus, nec in actu, quia tunc originale eſſet actuale, ergo eſt habitus, non naturalis, quia naturalia poſt peccatum remanſerunt integra in hominibus ſicut in demonibus, ergo fuit ſuperna turalis, ſed illa non videtur fuiſſe ni.. iuſtitia originalis, ergo eius carentia eſt peccatum originale.

3. RESPONSIO. Circa quęſtionem iſtam procedetur ſic, quia primo ponentur duo modi dicendi ſeu duæ opiniones circa materiam iſtam. Et ſecundo inueſtigabitur in quo conueniant vel differant, concludendo cum hoc, quid ſit tenendum.

4. PRIMVS modus eſt quem magiſter ſententiarũ recitat in litera, dicẽs ſic: diligẽter inueſtigandũ eſt quid ſit, de hoc enim ſancti doctores obſcurè loquuti ſunt, atque ſcholaſtici doctores variè ſenſerunt: quidã enim putant originale peccatũ eſſe reatum pœnæ pro peccato primi hominis, id eſt, debitum vel obnoxietatem qua obnoxij vel addicti ſumus pœnæ tẽporali & æternæ pro primi hominis actuali peccato: quia pro illo (vt aiunt) debetur pœna æterna omnibus, niſi per gratiã liberentur. Hæc ſunt verba magiſtri ſentẽtiarum, ex quibus apparet quòd ipſe non reputat hanc opinionem hæreſim Pelagianam, vel ei propinquã, ſicut quidã inconſideratè dixerunt: immo recitata hęreſi Pelagij, qui dicit quòd ex peccato primi parentis nihil tranſit in poſteros propagatione, ſed ſolùm imitatione, & reprobata illa ſubiũgit hanc opinionem connumerans eam inter opiniones ſanctorum doctorum & ſcholarium, vt clarè patet ex verbis eius ſtatim poſitis.

5. Hæc autem opinio coloratur à quibuſdam ſic, nihil quod ſit in paruulo per originem eſt ei culpa, niſi quod fuit Adæ culpa: ſed nullus defectus exiſtens per originem in paruulo fuit vel potuit dici culpa Adæ, niſi reatus pœnæ, vel pœna cum reatu: ergo hoc eſt peccatum originale in paruulo. vtraque præmiſſarũ probatur. Et primò maior ſic. Omnis defectus qui habet rationem peccati vel culpæ magis eſt peccatum illi cui eſt magis voluntarium: quia de ratione peccati vel culpæ eſt volunntariũ: ſine quo nõ eſt culpa vel peccatum, ſed ſecundũ omnes doctores ſanctos & alios omnis defectus exiſtens in paruulo ab origine habet magis rationem voluntarij reſpectu Adæ, vel ipſi Adæ quàm paruulo, immo non habet rationem voluntarij in paruulo, niſi ratione Adæ, ergo omnis defectus exiſtens per originem in paruulo habet magis rationem culpæ reſpectu Adæ q̃ reſpectu paruuli, vel ipſi Adæ q̃ paruulo: & hæc fuit maior. Minor probatur, quia nihil fuit vel potuit dici culpa Adæ, niſi quo peccauit: vel pœna, vel reatus: hæc enim omnia quandoque dicuntur peccata: actus autem ſecundum ſe non tranſiit, nec tranſire potuit in poſteros: tranſiuit autẽ quo ad reatum & pœnã, quia ex eius peccato non ſolus ipſe, ſed omnes peccati incurrũt pœnam & reatum pœnæ, ergo pœna cum reatu, vel reatus pœnæ exiſtens in poſteris potuit dici aliquo modo culpa Adæ, & nihil aliud exiſtens in paruulis, vt iſtis videtur, & hæc fuit minor. ſequitur ergo cõcluſio, ſcilicet ꝙ illud idem (videlicet reatus pœnæ, ſit peccatum originale in paruulis. 6. Secundò probant idem ſic, Apoſtolus tractans hanc materiã Roma.5. cõparat demeritum Adæ merito Chriſti, dicens, quòd ſicut per vnius inobedientiam, ſcilicet Adæ, peccatores conſtituti ſunt multi, ita per vnius obedientiam, ſcilicet Chriſti, iuſti conſtituentur multi: ſed ex merito obedientiæ Chriſti quo efficimur iuſti non fit in nobis niſi donum gratiæ aliqualiter debitæ propter eius meritũ, ergo ſimiliter ex peccato Adę nõ fit in nobis niſi carentia alicuius doni prius habiti ab ipſo, & debiti habere à nobis, & ſic propter eius demeritum efficimur peccatores, quia rei vel obnoxij ſumus huius carentiæ, propter quod talis reatus videtur ſecundum iſtos eſſe illud peccatum originale quod ex actuali peccato Adæ contraximus. Et confirmatur conſequentia: quia vt in eodẽ capitulo ſubditur, maius fuit donum Chriſti, quàm delictum Adæ. Et ideo plus potuit meritum Chriſti in nobis, quo ad iuſtificationem quàm peccatum Adæ quo ad condemnationem. 7. Item declarant idem tertiò ſic. In eodem capitulo circa principium dicit Apoſtolus ſicut per vnum hominem peccatũ intrauit in mundum. Et ſubdit qualiter, dicens: in quo omnes peccauerunt, & vt exponit magiſter ſententiarũ in litera, ſiue intelligitur in quo homine, ſiue in quo peccato ſanum eſt: in Adam enim omnes peccauerunt vt in originali principio non ſolum eius exemplo, vt dicũt Pelagiani, Omnes enim ille vnus homo erat. Ita etiam in illo vno peccato quod intraret in mundum rectè omnes dicuntur peccaſſe: quia ſicut ab vno homine, ſic in vno & eodem peccato immunes eſſe non poſſunt, niſi ab eius reatu per Chriſti baptiſmum abſoluantur. Hæc ſunt verba eius, ex quibus patet quòd omnes peccauerunt in Adam, & peccato ſuo, quia eius reatum incurrunt, ratione cuius carent originali iuſtitia, & carebũt viſione diuina ſecundum communem legem, niſi ab hoc reatu per baptiſmum abſoluantur. vt magiſter ſubiungit: in quo videtur innuere quòd aliter non peccauerũt omnes in Adam, nec in peccato eius, niſi quia incurrerunt propter illud peccatũ reatum pœnæ temporalis & ęternæ prædictæ. 8. Contra prædictam opinionem arguit ma. & ſoluit: Arguitur ſi peccatum originale eſt reatus, ergo non eſt culpa neè pœna, quia reatus neutrum prædictorum eſt: illud autem videtur inconueniens. quare, &c. Et reſpondet, dicens, quòd quidam eorum qui prædictam opinionem tenent admittunt quòd peccatum originale non ſit propriè culpa, nec pœna, niſi eo modo quo reatus vocatur culpa, & certum eſt quòd ſcriptura & cõmunis modus loquẽdi ſatis habet, quòd reatus vocetur culpa. Nos enim conſueuimus dicere aliquem manere in peccato, quãdiu eſt reus pœnæ æternæ debitæ pro peccato, licet non maneat in actu peccandi, nec in voluntate peccandi. 9. Secundus modus

eſt quòd

eſt quòd peccatum originale eſt carentia iuſtitiæ originalis debitæ haberi, quod declaratur ſic, voluntarius defectus ſeu carentia alicuius perfectionis neceſſariæ ad ſalutē eſt peccatū, ſed in paruulo carentia iuſtitiæ originalis debitæ haberi, eſt talis defectus ſeu carentia, ergo eſt peccatū. Maior de ſe patet ex ratione culpæ ſeu peccati, quę eſt eſſe voluntariū malum. Minor declaratur, quia ſecundum ordinem primitus à deo inſtitutū iuſtitia originalis fuit homini neceſſaria ad ſalutem conſequendam. Et hæc collata fuit Adæ pro ſe & pro tota poſteritate quam peccando amiſit voluntariè pro ſe & pro tota poſteritate. Et ideo carentia eius cū debito habēdi eam eſt defectus alicuius perfectionis neceſſariæ ad ſalutem ſecundum ordinem primitus inſtitutum: eſt etiam defectus voluntarius totius naturæ ex volūtate Adæ, in quo dum peccauit fuit tota natura ſicut in principio originali, quare, &c.

10. NVNC reſtat videre quomodo iſti duo modi conueniant vel differant, & videtur quòd non differant in re: quia peccatum originale non poteſt conſiſtere in ſola carentia originalis iuſtitiæ, quia talis carentia fuiſſet in homine conſtituto in puris naturalibus, in quo nō fuiſſet aliquod peccatum vel aliqua culpa, quia talis perfectio non fuiſſet debita haberi ab eo: omne autem malū eſt priuatio alicuius boni debiti haberi. Item nec poteſt conſiſtere in tali carentia cū debito habendi, niſi ſit aliquo modo voluntaria: quia nullum eſt peccatū niſi voluntarium: vnde ſi aliquid debitum haberi perderetur per violentiam ſimpliciter, ita ꝙ amiſſio nullo modo eſſet volūtaria, nec antecedēter, nec alio quocūq; modo nullum eſſet peccatum. Requiritur ergo, ꝙ ſi illa carentia ſit peccatum, quòd ſit voluntaria, ſed non niſi à voluntate Adæ, quæ, vt dictum eſt, poteſt interpretatiuè dici voluntas noſtra. Non fuit autem aliter voluntaria volūtate Adæ, niſi quia voluntas Adę vel actus volendi ipſius meruit quòd talis perfectio, videlicet iuſtitia originalis, ipſi & poſteris auferretur: vnde ex peccato voluntario Adæ dignum ſeu debitum fuit quòd tam ipſe quàm poſteri carerent iuſtitia originali. Et indignū fuit quòd eam amplius haberent, & in iſta dignitate ſeu debito carendi tali dono vel indignitate habendi tale donum conſiſtit formaliter ratio peccati originalis, quæ in nullo aliorum ſine hoc eſt aliquod peccatū, quod etiam expreſſè dicunt aliqui illorum qui ponunt ſecūdum modū, dicentes quòd peccatum originale eſt carentia iuſtitiæ originalis debitæ haberi cum indignitate habendi eam, vel cum dignitate, vel debito carendi ea. 11. Ex quo poteſt ſic argui, eſſe dignum pœna eſt eſſe reum pœnæ, & dignitas pœnæ eſt reatus pœnæ proueniens ex aliqua culpa, ſed eſſe dignum carere iuſtitia originali debita eſſe eſt dignum pœna, quia carentia iuſtitiæ originalis debitæ eſt quædam pœna damni: ergo eſſe dignum carere iuſtitia originali eſt eſſe reum talis pœnæ, quæ eſt carentia iuſtitiæ originalis debitæ, & talis dignitas eſt reatus. qui ergo ponit quòd peccatum originale cōſiſtit in hoc quod eſt eſſe dignum carere iuſtitia originali debita, ſicut illi de ſecūdo modo realiter ponunt, quòd conſiſtit in hoc quod eſt eſſe reum tali carētia, quia talis dignitas eſt reatus, & econuerſo. Et hoc eſt quod dicunt tenentes primum modum, & ſic inter primum modum & ſecundum nō videtur eſſe differentia in re, ſed ſolūmodo in verbis, de quibus nō debet eſſe cōtrouerſia quādo conſtat de rebus. 12. Nūc ergo reſtat ponere quid tenendum ſit in hac materia, & eſt indubitanter tenendum quòd in paruulis eſt peccatum originale, cum hoc dicat ſacra ſcriptura quæ eſt à deo inſpirata, ſed quid ſit? neceſſè eſt autem ꝙ ſit vnum trium quæ incurrimus propter demeritum peccati primorum parentum. Primum eſt carentia iuſtitiæ originalis quam debebamus habere, & habuiſſemus ex dono facto primis parentibus pro ſe & pro poſteris, ſi nō peccaſſent: & quia peccauerunt, indigni ſumus eam habere, & digni ea carere tanquam rei talis pœnæ ſeu carentiæ ratione prædictæ culpæ. Secundo eſt in nobis rebellio virium ſenſitiuarum ad rationem. Et tertio eſt in corpore paſsibilitas & mortalitas. 13. Quod autem trium iſtorum ſit, ſeu vocetur peccatum originale, nō inuenio ꝙ aliquis dixerit ipſum eſſe mortalitatē ſeu paſsibilitatē, quia iſta magis ſe tenent ex parte corporis: peccatū autē magis ex parte animæ. Magiſter autem ſententiarū dicit ipſum eſſe habitualem cōcupiſcentiam, ſeu cōcupiſsibilitatem vel fomitem, aut legem carnis & mēbrorum, languorem naturæ & tyrannum, quę omnia accipit pro vno & eodem, ſcilicet pro rebellione virium ſenſitiuarum ad rationem, quanuis ex diuerſis rationibus. Et hæc ſententia magiſtri tangit illud quod eſt materiale in peccato originali, & non illud quod eſt formale, vt alij doctores dicunt cōmuniter. 14. Cō munior autem opinio eſt ꝙ peccatū originale eſt carentia iuſtitię originalis cum debito habendi eam, & dignitate carēdi ea: quam dignitatem alij nominant reatum, concordantes in re ſignificata, ſed differentes in nominatione: teneamus ergo rem quæ ab omnibus tenetur communiter, & verboſi, contentioſi, calumnioſi, & malicioſi homines diſputant de nominibus.

15. AD. argumentum in oppoſitum dicendum quòd carentia originalis iuſtitię eſt in nobis à deo tanquā à ſubtrahente iuſtè à nobis donum ſuum propter demeritum primorū parentum: ſed in hac carentia preciſè non conſiſtit formaliter originale peccatum, ſed in eſſe dignum vel reum talis carentiæ: hęc autem dignitas vel reatus non eſt in nobis à deo, ſed ex peccato primorum parentum.

16. ARGVMENTVM pro altera parte ſatis concludit quòd peccatum originale ſatis includit carentiam originalis iuſtitiæ: ſed non probat quin plus includat: includit enim debitum habendi, & dignitatē carendi, quā dignitatem alij vocant reatum.

Quæſtio Quarta.

Vtrum alimentum conuertatur in veritatem naturæ humanæ.

Tho. 1. q. 119. ar. 1.

POſt hæc quæritur vtrum alimentum conuertatur in veritatem humanæ naturæ. Et videtur quòd non: quia quod tranſit in veritatem alicuius naturæ, tranſit in eius ſpeciem: ſed alimentum non tranſit in carnem humanam ſecundum ſpeciem, ſed in carnem ſecundum materiam, vt patet ex primo de generatione, ergo, &c. 2. Item ſi alimentum tranſiret in veritatē humanæ naturæ, quicquid in homine deperditur reſtaurari poſſet: ſed mors naturalis non accidit niſi propter deperditionem alicuius quod non reſtauratur, ergo per ſumptionem alimenti homo poſſet mortalitatē naturalem euitare, quod eſt falſum.

3. IN contrarium arguitur, quia quod eſt in naturali potentia vt ſit tale, per agens naturale efficitur actu tale, ſed alimentum eſt potentia caro, vt dicitur 2. de anima, ergo efficitur actu caro per aliquod agens naturale, illud autem eſt virtus nutritiua in homine, quæ ſe habet ad nutrimentum, vt agens ad proprium paſſiuum, ergo, &c.

4. RESPONSIO. Quicunque ponunt alimentū non conuerti in veritatem humanæ naturæ, ſed ipſum eſſe quoddam fomentum prohibens conſumptionem humidi radicalis ad modū quo plumbum poſitum in fornace prohibet conſumptionem argenti vel auri, vt magiſter videtur ſentire in litera: aut quicunque dicunt alimentum aliter conuerti in veritatem humanæ naturæ, ſed non æquè purè, vt illud quod præexiſtit, ſicut poſuit Alexan. quæ opiniones in ſcriptis communibus ſunt ſatis lucidæ, mouētur ex vno motiuo, quia videtur eis ꝙ ſi per conuerſionem alimēti in naturam nutriti reſtauretur deperditum, cùm continuè fiat deperditio, tandē poſſet contingere quòd homo tandiu viueret, quòd nihil de materia quæ fuit in eo in principio vitæ ſuæ maneret in fine: quia quicquid eſſet à principio, foret per continuam conſumptionem ſucceſsiuè deperditum, & maneret ſolum illud quod ad reſtaurationem deperditi eſſet ex alimento conuerſum. Ad hoc autem ſequitur quòd non eſſet idem homo numero in fine & in principio, cum ad identitatē numeralem requiratur identitas materiæ & formæ. Hoc autem eſt manifeſtum inconueniens: ideo ponunt quòd aliquid vnum & idem numero quod pertinet ad veritatem humanæ naturæ, ſemper permanet in homine, cuius vnitate permanet idem homo. 5. Iſtud autem non oportet timere: ſi enim fieret deperditio ſecundum determinatā partem ſolùm, puta ſecundum manum vel pedem, & in illam vel ad reſtaurationem eius determinatè cōuerteretur alimentū, & poſtmodum fieret alterius partis ſignatè deperditio, & eius per alimentum reſtauratio, & ſic ita ſemper, vt diſtingueretur ſitu & loco illud quod ex alimento cōuertitur, ab eo cui additur: fortè verum eſſet illud quod dicunt, ſcilicet quòd non eſſet ſimpliciter idē animal in principio & fine, quia materia alimēti nō acciperet formam præexiſtentem in materia nutriti, ſed eſſet eius forma diſtincta, ſicut ponitur materia alimenti aduenientis, diſtincta à materia nutriti præexiſtente. vnde poſt aduentum alimenti, & receptionē formæ in ea ſeorſum à materia nutriti, animal eſſet aliud ſecundū partem quàm prius, & poſt conſumptionem ſecundę partis, & eius per alimentum reſtaurationem, eſſet aliud ſecundum duas partes per eandem rationem. Et finaliter eſſet aliud ſecundum omnes partes, & ita totaliter eſſet aliud: non ſic autem eſt, immo alimentum ſic conuertitur, vt non ſit ſeorſum ſignare illud quod conuerſum eſt ex alimento, & illud quod præexiſtebat in nutrito: ſed efficiūtur idē ſimpliciter in toto & in parte, ac per hoc manet animal idem ſimpliciter in toto & in parte. 6. Et poteſt ex hoc formari talis ratio. Illud nō variat indiuiduū in toto vel in parte, quod manet in indiuiduo idē in toto vel in parte, ſed non obſtāte conuerſione alimenti in veritatem humanæ naturæ, nutriti materia manet eadem ſimpliciter in toto & in parte, ergo, &c. Maior

ior patet, minor probatur. quòd enim adueniente alimento materia non ſit alia in toto quàm prius clarum eſt, quia materia animalis non tota ſimul deperditur: ita vt forma fiat præciſè & totaliter in alia materia, quia iam vera eſſet corruptio vnius animalis, & vera generatio alterius, & non nutritio. Item neque eſt alia in parte, quia illa partialitas eſſet vel ſecundum eſſentiam materiæ, vel ſecundum quantitatem: non ſecundum eſſentiam materiæ, quia materia ſecundum ſe partem non habet, ſed eſt indiuiſibilis, nec ſecundum quantitatem: quia illud quod ex alimento conuerſum eſt non differt ſecundum ſitum quantitatis ab eo cui aduenit, ſed eſt eadem numero quantitas, & eſt eadem pars quantitatis vtrunque perficiens: eſt igitur eadé materia quæ prius in toto & in parte. 7. Cauſa enim hinc accipienda eſt. materia enim cum ſit purè potentia ſicut ſecundum ſe non eſt actu, ſic ſecundum ſe non eſt vna vel plures actu, ſed per formã quę eſt ſua actualis entitas, eſt & ſua actualis vnitas vel pluralitas. propter quod tota materia quæ eſt ſub aliqua vna forma ſubſtantiali, eſt vna & eadem ſubſtantialiter & eſſentialiter, nec eſt ibi dare diuerſitatem aliquam, niſi fortè ſecundum ꝙ extenditur per quantitatem ex qua ſortitur quandam partialitatem vel diuerſitatem, quam tamen diuerſitatem non eſt aſsignare inter illud quod conuerſum eſt ex alimento, & illud quod præexiſtebat in nutrito, vt dictũ eſt, ideo vtrunque eſt ſimpliciter vnũ eſſentialiter & quantitatiuè, ac per conſequens idem ſimpliciter quod prius in toto & in parte. 8. Hæc autem ſufficienter probata ſunt, ſi concedatur quòd poſt deperditionem & conſumptionem factam in corpore, animalis forma manet eadem ſimpliciter in parte & in toto, & quod ſub ipſa manente ſic eadem, fiat illud quod conuertitur ex alimento. Si verò per conſumptionem vel reſolutionẽ factã à corpore forma varietur in toto vel in parte, vel per aduentum nutrimenti varietur aliquo modo forma nutriti iam non videtur quòd maneat ſimpliciter idem animal quod prius, cum ex forma iudicetur tota identitas vel varietas rei.

9. Poſſet autem alicui videri quòd per reſolutionem factam à corpore vel nutrimento adueniente forma nutriti in aliquo varietur ſaltem in aliis ab homine, quia forma quæ non eſt ſeparabilis à materia cum deſinit eſſe in materia, deſinit ſimpliciter eſſe: & cum incipit eſſe in materia, incipit ſimpliciter eſſe, ſed omnes formæ viuentium præter formam rationalem ſunt inſeparabiles à materia: ergo cum deſinunt eſſe in materia, deſinunt ſimpliciter eſſe: & cum incipiunt eſſe in materia, incipiunt ſimpliciter eſſe: ſed in deperditione quæ fit in corpore animalis forma ſecũdum aliquid ſui deſinit eſſe in materia: quia materia quæ fuit ſub forma animalis, ſecundum aliquid ſui deſinit eſſe ſub ea. Alioquin nulla fieret reſolutio à veritate naturæ. ſimiliter in nutritione forma nutriti ſecundum aliquid ſui incipit eſſe in materia, ſicut & aliquid materiæ quæ prius non fuit ſub forma nutriti incipit eſſe ſub ea, ergo vt videtur per reſolutionem factam à corpore, vel nutrimentum aduenies variatur forma nutriti ſecundum aliquid ſui. 10. Et dicendum quòd ſi fieret reſolutio alicuius partis determinatæ & diſtinctæ ſecundum ſitum ab aliis vel in nutritione, fieret talis partis additio proculdubio per reſolutionem factam à corpore, & nutritionem ſimiliter forma nutriti ſecundum aliquid variaretur: quia forma quæ extenditur extenſione materiæ diuiſione partis, à toto diuiditur, & corruptione talis partis corrumpitur ſecundum partem. Et proportionabiliter eſt dicendum in additione talis partis: ſed cum fit reſolutio alicuius indiſtincti, id quod reſoluitur priuatur quidem forma ſub qua erat, ſed forma totius in nullo variatur eſſentialiter, quia nihil diſtinctum ipſius formæ perficiebat illud quod reſolutum eſt. Et proportionabiliter intelligendum eſt in additione quæ fit per nutritionem. propter quod ſicut in nutritione fit vera corruptio alimenti abſque vera & propria generatione nutriti, ſic in reſolutione abſque vera & propria corruptione animalis ſecundum totum vel partem fit vera generatio vermis, vel alterius rei in materia à corpore reſoluta. 11. Ad primum argumentum dicendum quòd philoſophus non vocat carnem ſecundum materiam, eo quòd careat forma carnis per quã pertinet ad entitatem & vnitatem naturæ carnis: quia quod adgeneratur ex alimẽto, adiungitur corpori nutrito per modum cuiuſdã mixtionis, ſicut aqua miſcetur vino, vt ibidem ponit exemplum philoſophus, talium autem efficitur vna natura, ſed vocat carnem ſecundum materiam, carnem conſideratam ſecundum naturam materiæ quæ vt ſic aduenit, & recedit: carnem verò ſecundum ſpeciem eandem conſideratam ſecundum materiam formæ, quæ vt ſic manet ſemper eadem in toto & in parte, vt declaratum eſt.

12. Ad ſecundum dicendum ꝙ ſi vinum virtus vini conuertentis aquam paulatim per admixtionem aquæ debilitatur vt tandẽ fiat aquoſum. Sic virtus conuerſiua alimenti, primo quidem fortis exiſtens, poſtea debilitatur, deinde deficit ita vt neque poſsit aliquid connertere, & tunc fit conſumptio ſine reſtauratione, & neceſſe eſt animal naturaliter mori.

Quæſtio Quinta.
Vtrum ſemen ſit de ſuperfluo alimenti.

Tho. 1. q. 119. ar. 2.

DEinde quęritur vtrum ſemen ſit de ſuperfluo alimenti. Et videtur quòd non, quia inſtrumentum non recipit virtutẽ principalis agentis niſi per vnionem ad ipſum, ſed ſemen habet in ſe virtutem generandi inſtrumentaliter deriuatam ab anima patris, ergo hoc eſt per vnionem quam habuit cum anima patris ſed omne vnitum animæ patris eſt de ſubſtantia eius & non de ſuperfluo, ergo, &c. 2. Item Damaſ. dicit quòd generatio eſt opus naturę, de ſubſtantia generantis producens id quod generatur, ſed illud quod generatur in viuentibus generatur ex ſemine, ergo, &c. 3. Item filius aſsimilatur patri ſecundum illud quod accipit ab ipſo, ſed ſi ſemẽ eſſet de ſuperfluo alimenti & non de ſubſtantia generãtis plus ac ciperet filius à porco, vel à boue cuius carnes pater comedit quã à patre, ergo plus deberet aſsimilari porco, vel boui quàm patri quod eſt falſum.

4. IN contrariũ eſt quia natura non alleuiatur quando aliquid de ſubſtantia rei deciditur, ſed magis grauatur, ſed per deciſionem ſeminis natura alleuiatur, ergo, &c.

5. RESPONSIO. ſicut circa præcedentẽ quęſtionẽ ſunt opiniones ſic circa iſtam. Quidam enim tam phi. quàm theologi ponunt quòd ſemen eſt aliquid deciſum à ſubſtantia & à virtute naturæ generantis, alia tamen & alia ratione. Theologi enim hoc poſuerunt propter traductionẽ peccati originalis quod non credebant poſſe traduci cum ſemine niſi ſemen eſſet de ſubſtantia generantis, quia per hoc videtur peccatum originale traduci à parente in prolem, quia aliquid prolis fuit infectũ in parente quod cum ſua infectione deriuatur in prolem. Motiuum autem philoſophorum fuit ex aſsimilatione prolis ad parentem quæ ſimiliter non videtur eſſe niſi propter aliquid vtrique commune quod ſimiliter eſt in prole à parente pertinens ad ſubſtantiam vtriuſque.

6. Primum autem motiuum non valet, quia ſemen cum ſit aliquid inanimatum non poteſt eſſe ſubiectum peccati vt eius traductione traducatur peccatum, quod ſolum eſt in habente lib. ar. Item ſi aliquid pertinens ad ſubſtantiam patris cum ſua infectione tranſiret ad naturam prolis tunc idem numero peccatum originale eſſet in parente & prole, ſicut eſſet idem numero deriuatum ab vno in alterum. Item ſi per deriuationem alicuius naturæ infectæ in parente deriuaretur in prolem peccatum originale cum non deriuaretur in prolem tota natura parentis infecta ſed aliquid eius, ſequæretur quòd in patre eſſet quoddam magnũ peccatum originale quod diuideretur in filiis in multa praua peccata originalia ſicut & ipſa natura patris non ſecundum ſe totam ſed ſecundum partem ſui deriuatur in filios quæ omnia ſunt abſurda. 7. Prædictum etiam motiuum philoſophorum ſumptum ex aſsimilatione parentis ad prolem, vel econuerſo nõ eſt ſufficiens, quia aſsimilatio duorum attenditur ſecundum formam, non ſecundum materiam. Omnia enim generabilia communicant in materia, nec tamen ſunt ſimilia illa ſimilitudine de qua loquimur, ſemen autem ſecundum iſtos ponitur pertinere ad ſubſtantiam patris, vel parentis & prolis ſolum materialiter tanquã illud ex quo formatur corpus prolis, ergo ſecundum ipſum non attenditur aſsimilatio inter parentem & prolem. Et ſi dicatur quòd aſsimilatio licet non poſsit eſſe ratione materiæ, remotæ, poteſt tamen eſſe ratione materiæ propinquæ qualis materia eſt ſemen. Dicendum quòd vbi tota ſubſtantia rei eſt materia ſicut in artificialibus aſsimilatio poteſt eſſe ratione materię, ſed in naturalibus vbi præter materiam qualitercunque acceptam ad ſubſtantiã rei pertinet forma, materia parum aut nihil facit ad aſsimilationem Ex hoc ergo quòd ſemẽ ex quo formaretur corpus prolis decideretur de ſubſtantia patris non poſſet reddi ſufficienter cauſa aſsimilationis parentis ad prolem, ſed tota ſumẽda eſt ex virtute formatiua quæ eſt in ſemine ex anima patris quanuis ſemen non deciditur de ſubſtantia eius. 8. Dicendum ergo quòd ſemen deciditur de ſuperfluo alimenti. Quod patet ratione & ſigno. Ratione ſic. quia ſi ſemen eſſet aliquid reſolutũ ab eo quod iam pertinet ad ſubſtantiam membrorum, aut retinet naturã eius à quo reſoluitur, aut non, ſi retinet naturam eius à quo reſoluitur, aut eſſet reſolutum à determinata parte, aut à toto, ſi à determinata parte, tunc non haberet virtutem mouendi ad naturam totius. Si autem reſolueretur à toto, & naturam eius retineret, ſic ſemen actu eſſet quoddam animal paruum, & ſic generatio animalis ex animali non eſſet, niſi per diriuationem quandam, quæ manifeſtè ſunt falſa. Si verò ſemen non retinet naturã eius à quo reſoluitur,

tunc

tunc iam eſſet recedens à natura generantis & in via corruptionis exiſtens,& per conſequens non haberet virtutem producendi ſimile aliquid generanti. 9. Signa etiam ſunt ad hoc quæ ponit philoſophus lib.de generatione animalium, quorum vnum eſt, quia nihil diſſolutũ à corpore habet determinatum locum in ipſo,ſed vagatur per corpus,ſicut apparet de ſudore:ſemen autem habet determinatum locum in corpore, ſicut & aliæ ſuperfluitates reſolutæ ab alimento, & quaſi in eadem parte corporis, in qua ſunt loca aliarum ſuperfluitatum,ergo,&c.Secundum ſignum eſt, quia ſemen & ſuperfluitas alimenti conſequuntur ſe in multitudine & paucitate:quia vbi inuenitur minus de ſuperfluo alimenti, ibi inuenitur minus de ſemine. Et propter hanc cauſam in pueris non eſt ſemen,quia ſuperfluũ nutrimenti conuertitur in augmentum.Pingues etiam homines ſunt pauci ſeminis , quia ſuperfluum alimenti in eis conuertitur in pinguedinem,& quædã ſimilia,quæ inducuntur ibidẽ à philoſopho. Ex quibus patet quòd ſemen non eſt aliquid reſolutum de ſubſtantia corporis, ſed de ſuperfluo alimenti.

10. AD primum argumentum dicendum quòd ad hoc quod inſtrumentum recipiat virtutem principalis agentis,non requiritur vnio ſecundum ſuppoſitum , ſed ſufficit vnio per contactum , vt patet in ſecuri mota ab artifice:hoc autem modo vnitur ſemen animæ generantis: per virtutem enim animæ nutritiuam digeritur alimentum , vt aſsimiletur naturæ corporis : quando ergo venit ad vltimam digeſtionem antequam ſit in membra conuerſum mouetur , vt ſtatim per virtutem animæ accipiat formã cuiuſlibet membri. Cum ergo per virtutem nutritiuam cõuerſum eſt de alimento,ſic præparato id quod ad nutrimentum indigetur, reſiduũ quod eſt nutritiuę reſoluitur ad actũ generatiuę: vnde ex hoc accipit vt moueat materiam fœtus eo motu quo mouebatur in corpore,mouebatur autem ſic, vt acciperet formam cuiuſlibet membri,& ideo virtutem habet formandi materiam prolis in ſingula membra corporis. 11. Ad ſecundum argumentum dicendum quòd generatio alicuius dicitur eſſe de ſubſtantia generantis non materialiter, ſed formaliter,inquantũ forma generantis quæ eſt principalior pars ſubſtantiæ rei , eſt principium quo generans principaliter generat,& ab ipſa eſt virtus actiua in agente inſtrumentali. 12. Ad tertium dicendum quòd aſsimilatio non eſt propter conuenientiam in materia ſed in forma , & ideo de quocunque ſit alimẽtum ſiue de carnibus bouis ſiue porci, quia tamen virtus quæ eſt in ſemine quod eſt ſuperfluum alimenti , eſt productiua ſimilis formæ , & hoc habet ab anima generantis , & non à natura porci vel bouis , de quibus ſumptum eſt alimentum, aſsimilatur magis filius patri,quàm porco vel boui.

Sententia huius diſtinctionis xxxj. in generali & ſpeciali.



Vnc ſupereſt inueſtigandum. Superius determinauit magiſter de quidditate originalis peccati . Hic determinat de eius traductione . Et diuiditur in tres. Primò determinat ſuum intentum.Secundò ex determinatione concludit probatum.Tertiò excludit quandã dubitationẽ contrariam.Secunda ibi.iam oſtenſum eſt. Tertia ibi,ſed adhuc opponitur.Prima diuiditur in tres. Primò mouet quæſtionem , & eam determinat excludendo opinionem erroneam,& declarãdo veritatem.Secundò mouet quandã aliam dubitationem circa prædicta & confirmat . Tertiò oſtendit quo modo aliqui purgati à fœditate originalis culpæ peccatum tranſmittere poſſunt. Secunda ibi,hic quæri ſolet. Tertia ibi,ne autem miremur.Hæc eſt ſententia lectionis in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit. Et proponit primò inquirendo vtrum peccatum originale traducatur ſecundum animam , an ſecundum carnem: & dixerunt quidam quod ſecundum animã,quia animam præſumunt ex traduce.Hoc autem non eſt ponendũ,ſed magis per carnis traductionem originale peccatũ inducitur.Caro enim vicioſa concupiſcentia concepta virtute in ſe maculan peccati habet,& ideo ex vnione animæ ad ipſam contrahitur pec catum originale . Et ideo dicitur peccatum manere in carne virtualiter.Poſtea quærit,vtrum iſta infectio carnis ſit culpa an pœna:non enim videtur eſſe culpa, cum culpa non ſit in ſubiecto irrationali,nec pœna,quia inter pœnalitates nõ connumeratur. Et reſpondet magiſter quòd eſt quædam ſomes.Poſtea dicit, q̃ ſicut ex circunciſis, ſecundum Aug. naſcitur puer cum preputio , & ex grano nudo granum cum palea, ita ex carne per baptiſmum mundata,naſcitur caro cũ infectione originali.Poſtea dicit quòd ideo nominatur originale , quia ex vicioſa & libidinoſa origine contrahitur.Et quia Chriſtus talem originem non habuit,illud peccatum non traduxit. Vltimò quærit quomodo peccatum poteſt eſſe in carne quando concipitur, cum tunc non ſit mala, & reſpondet quòd hoc ideo dicitur , quia tantum eſt ibi virtualiter infectio ex qua habet anima maculari,Et in hoc terminatur,&c.

Quæſtio Prima.

Vtrum peccatum originale traducatur per originem carnis.

Tho.1.2.q.81.ar.1.Gand. quodl.2.q.11.



Irca diſtinctionem iſtam primò quæritur de modo traductionis originalis peccati , vtrum traducatur per originem carnis. Et videtur quòd non, quia accidens non traducitur niſi traductione ſui ſubiecti,ſed caro nõ eſt ſubiectum originalis peccati, ſed anima, ergo,&c. 2. Item maior eſt conuenientia carnis ad animã,ex quibus fit vna natura , quàm carnis ad culpã: ſed anima non traducitur in homine per originẽ carnis,ergo multominus culpa.

3. IN contrarium arguitur:quia ſecundum Apoſtolũ ad Roma.5.Per vnum hominem peccatum intrauit in mundum.hoc autem non fuit per imitationem,quia ſic intrauit per dæmonem,vt patet per illud quod dicitur Sap. 2. Inuidia diaboli mors intrauit, &c.ergo per originem ratione propagationis vnius ex altero:ſed homo propagatur ab homine ſolum ſecundum carnẽ,non ſecundum animam,quæ eſt ab extrinſeco per creationem,ergo,&c.

4. RESPONSIO. Dicunt quidam peccatum originale traduci traductione carnis,hoc modo.Caro enim prolis quæ traducitur virtute ſeminis infecta eſt : habet enim quandam fœditatem ratione ſuæ naturæ , quæ licet in ſemine vel carne non ſit culpa,quia non ſunt ſuſceptiua culpæ,anima tamen ex vnione ad carnem fœdam contrahit ex hoc culpam ,& eſt ſimile.Infectio enim quæ eſt in ſemine leproſi, non eſt lepra vel ægritudo formaliter,ſed ſolùm virtualiter : in carne autem leproſi eſt verè lepra, quia caro eſt lepræ ſuſceptiua:ſic infectio vel fœditas naturæ,non eſt in ſemine vel carne culpa: ſed ibi primò habet rationẽ culpæ, vbi inuenitur ſubiectum ſuſceptiuum,ſicut eſt anima,redundat autem à carne in animam , non per actionem carnis in ipſam, quia corpus non agit in ſpiritũ, ſed per quandam naturalem * concomitantiam quę eſt inter formã & materiam:ſicut enim anima cõmunicat corpori ſuas diſpoſitiones (vt vitã & huiuſmodi) ſic diſpoſitiones corporis cõmunicãtur animæ: anima enim infuſa corpori malè diſpoſito efficitur ſtolida(vt patet in naturaliter fatuis) & ſimiliter eſt in infectione animæ ex infectione carnis.

* aliàs, cõmunicationẽ & communicãtiam, & infra.

5. Sed iſte modus non videtur conueniens propter multa. Primò quia caro in homine non eſt caro niſi per animam rationalem,ſuppoſito quòd in homine ſit tãtùm vna forma.Prius ergo vel ſimul ordine naturæ eſt anima vnita materiæ, & caro eſt caro cum anima intrinſecè pertineat ad naturam carnis, ſed quod non eſt infici non poteſt ergo non prius inficitur caro , & per carnem anima. Sed prius vel ſaltem ſimul tempore & natura inficitur caro & anima. 6. Et adhuc reſtat dubium per quid inficitur anima originali culpa.Si autem dicatur q̃ caro eſt caro ante infuſionem animæ rationalis per animã ſenſitiuam,& ita ex carne fœda & infecta contrahitur peccatum originale in anima per quandam concomitantiam,vt dictum eſt. Iſtud non videtur, quia illa fœditas quæ ponitur in carne vel eſt ſpiritualis vel corporalis. Non ſpiritualis,quia cũ caro ſic accepta ſit quid purè corporeum, non eſt talis fœditatis ſuſceptiua,nec corporalis, quia corporalis fœditas non eſt niſi vel per priuationem alicuius cõuenientis ſecũdum naturam,ſicut abſciſsio naſi reddit faciem fœdam, vel per appoſitionem alicuius diſconuenientis,ſicut fœdatur facies appoſito luto . Primùm non poteſt dici , quia per peccatum primorum parentum nihil pertinens ad perfectionem naturæ humanæ eſt ſubſtractũ: iuſtitia enim originalis quæ toti naturæ ſubſtracta eſt, fuit donum gratis collatum . Et ideo eius carentia non ponit aliquam fœditatẽ,ſed & ſi talis carentia fœditas diceretur rationem pœnæ haberet:ex pœna autem non cauſatur culpa, ſed econuerſo,ideo,&c.Nec ſecundum poteſt dici,ſcilicet q̃ fœditas carnis ſit per appoſitionem alicuius diſconuenientis,quia priuatio nihil ponit,peccatum autem priuatio eſt,ideo,&c. 7. Si autem dicatur q̃ illa fœditas non eſt in carne formaliter,vt bene oſtenduũt præmiſſæ rationes,ſed ſolùm virtualiter.Non valet,quia aut eſſet in carne virtualiter,quo ad virtutẽ actiuam , vt ſcilicet talem fœditatem in animam ageret,quod eſſe nõ poteſt:quia materia non agit

agit in formam, neque corpus in ſpiritum, vt ipſi fatentur, vel quo ad virtutem paſsiuam,& tunc ſolum ſe haberet ad recipiendum talem fœditatem, qua recepta iam eſſet fœda formaliter. Modus etiam transfuſionis peccati originalis quem ponunt, ſcilicet per concomitantiam carnis & animæ, non eſt conueniens. licet enim anima quæ eſt actus & perfectio corporis, communicet corpori proprietates ſuas,informet & perficiat materiam, tamen proprietates materiæ nunquam informãt formam, ſicut nec ipſa materia, nec aliquo modo redundant ad formam non eductam de potentia materiæ,qualis eſt anima,niſi quo ad operationem,in qua communicat cum corpore ſubiectiuè vel obiectiuè,& per hunc modum anima infuſa corpori malè diſpoſito, efficitur ſtolida:quia non habet debitas operationes propter indiſpoſitionem corporis. Ad ipſam autem eſſentiam animæ, vel ad eius potentias nulla infectio ſpiritualis trãſire poteſt. 8. Tenendo ergo q̃ peccatum originale ſit carentia iuſtitiæ originalis debitæ ineſſe cum debito carendi ea, quod debitum quidam vocant reatum,vt in præcedentibus dictum eſt, poteſt faciliter aſsignari modus traductionis eius:traducitur enim traductione naturę ſic.cum nihil agat vltra ſuam ſpeciem, natura deficiens à dono quod gratis ei impenſum erat,non poteſt alteri communicare donum quo caret,& quod ſupra naturam ei datum fuerat ſiue collatum,ſed ſolum communicat quod ad naturam pertinet,cum carẽtia doni ſupernaturaliter à principio toti naturæ collati. Iſta autem carentia quia in relatione ad peccatum primi parentis,iuſta eſt, reatus eſt. Eſt enim reatus iuſta obligatio ad pœnam propter culpam, nec aliter traducitur.niſi quia natura defectuoſa traducitur ab eo qui ſe & nos huiuſmodi defectibus ex ſua culpa ſubiecit.

9. AD primum argumentum dicendum quòd in generatione hominis materia non traducitur,ſed ſupponitur:nec anima ſecundum illud quod eſt abſolutè, ſed creatur:ipſum tamẽ compoſitum traducitur,vnde homo generatur ex traduce: eſt enim compoſitũ ex vnione partium:vnio autem principiorum eſſentialium hominis,eſt à virtute ſeminis,ſaltem diſpoſitiuè propter quod compoſitum traducitur,& partes compoſiti non quidem ſecundum ſe & abſolutè vt ſint,ſed vt vnum ſint,& vnam faciant naturam traductam, & quia anima non eſt ſubiectum originalis peccati, vt talis reatus qualis dictus eſt,niſi vt facit vnũ cum corpore,vel cum materia:& hoc modo eſt æqualiter traducta, ideo, & defectus talis poteſt dici traductus. Per idem patet,ergo ad ſecundum.

10. AD ARGVMENTVM. in contrarium dicendũ quòd homo dicitur magis traduci ſecundum carnem,quàm ſecundum animam: quia caro dicitur compoſitum cui cõpetit traduci. Item dicit ipſum ſub ratione perfectionis quam dat anima ſenſitiua,quæ in aliis ab homine virtute ſeminis educitur de potentia materiæ,quanquam & ipſa anima poſsit dici aliquo modo traducta, ſaltem diſpoſitiuè, & eius traductione peccatum originale traductum.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum miraculoſè formatus ex carne hominis præexiſtentis contraheret peccatum originale.

Tho.1.2.q.81 ar.4.



Ecundò quęritur, ſi aliquis formaretur miraculoſè ex humana carne, puta de digito vel pede, vtrum contraheret originale peccatum. Et videtur quòd ſic:quia ex maſſa corrupta nõ poteſt fieri niſi opus corruptum. Sed tota maſſa humanæ naturę fuit in Adam corrupta,ergo quicquid formaretur ex ea quocunque modo eſſet corruptum.

2. Item Dam.dicit in 4.lib. quòd ſpiritusſanctus præuenit in virgine, de qua Chriſtus erat abſque peccato originali naſcitura, purgans eam,ſed illa purgatio non fuiſſet neceſſaria, niſi in materia eſſet aliqua fœditas, ex quo originale contraheretur: ergo in omni formato materialiter de carne humana quantumcumque formetur ex parte agentis miraculoſè eſſet peccatum originale.

3. IN contrariũ eſt quod dicit Aug.in 10.ſuper Gen.ad literã. quòd deſcendere ab Adam ſecundum rationẽ ſeminalem eſt cauſa contrahendi peccatum originale: ſed formatus miraculoſè de manu hominis vel pede non deſcenderet ab Adam ſecundum rationem ſeminalem, ſed ſolùm ſecundum corpulentam ſubſtantiam,ergo,&c.

4. RESPONSIO. Dicendũ quòd formatus miraculoſè ex humana carne non contraheret peccatum originale. Quod patet ſic, quia ad illud ad quod natura ſe habet ſolum paſsiue & nullo modo actiue non poteſt natura aliquid tranſfundere,neque perfectionem,neque defectum. Tranſfuſio enim aliquam actionem importat, ſed ad illum qui miraculoſè formaretur ex humana carne natura ſolum ſe haberet paſsiue & nullo modo actiuè, ergo ad talem non tranſfunderetur originalis culpa, nec à principio tranſfuſa fuiſſet originalis iuſtitia, quis enim tranſfunderet?deus an natura? nũ deus,quia ab ipſo non eſt culpa,nec reatus. Nec natura quia natura nihil operatur in tali prole niſi miniſtrando materiam ex qua nec culpa nec reatus poteſt in animam redundare vt oſtenſum eſt in præcedente quæſtione.

5. Concordat autem hoc ei quod ab omnibus conceditur ſcilicet quòd iuſtitia originalis data fuit Adæ pro ſe & tota poſteritate quam peccando amiſit pro ſe & pro poſteritate, ac per hoc tota poſteritas peccatũ originale incurrit. Sed conſtat quòd formatus miraculoſe de manu vel pede non pertineret ad poſteritatem Adæ, talis enim non haberet patrem aut matrem in tota humana ſpecie ſicut fuit Eua,licet fuerit formata de coſta Adæ,ideo &c. Per idem patet quòd ſi Adam peccaſſet & non Eua proles contraxiſſet peccatum originale quia patris eſt agere, mater vero ſolum materiam adminiſtrat,& per conſequens proles fuiſſet mortalis & paſsibilis,quia ſicut per vnum hominem peccatum intrauit in mundum,ita per peccatum mors vt dicitur Roman. 5. Si vero ſola mulier peccaſſet, proles nata fuiſſet cum originali iuſtitia & per conſequens cum immortalitate & impaſsibilitate illius ſtatus.

6. AD primum argumentũ dicendũ quod tota maſſa generis humani non fuit infecta vel corrupta in Adam formaliter,ſed ſolum virtualiter inquantum in ipſo omnes eramus vt in principio generationis actiuo quod vocat beatus Augu. fuiſſe in Adam ſecundum rationem ſeminalem, ſic autem non fuiſſent in Adam qui formati fuiſſent formata de maſſa corrupta, ſed fuiſſent miraculoſe, & ideo non fuiſſent in eo ſolum vt in principio paſsiuo quod vocat Auguſtinus fuiſſe in Adam ſecundum corpulentam ſubſtantiam quæ non eſt cauſa generalis corruptionis in prole,vt ipſemet dicit. 7. Ad ſecundum dicendũ quòd purgatio de qua loquitur Damaſce.non fuit aliqua fœditas materiæ quæ niſi purgaretur cauſaret peccatũ originale in prole, hoc enim abſurdum eſt dicere etiam concedenti quòd tota humana natura materialiter fuerit corrupta,quia materia quam miniſtrat mater ad formationem prolis nunquam fuit de veritate matris:& ideo dato quòd tota natura humana fuiſſet infecta, nihil tamen infectionis eſſet propter hoc in tali materia, vocat ergo Damaſ. purgationem non emundationem à feditate quæ inerat, ſed præſeruationem ab ea quæ ineſſe poterat ſcilicet culpa actuali. Ex tunc enim beata virgo peccare non potuit mortaliter nec venialiter.

Quæſtio Tertia.

Vtrum peccatum originale ſit in eſſentia animæ tanquã in ſubiecto, an in potentia.

Tho.1.2.q.83.ar.1.& 2.



Ertio quęritur in quo tanquam in ſubiecto ſit peccatum originale, vtrum in eſſentia animæ an in potentia. Et videtur quòd in eſſentia,quia peccatum originale dicitur peccatum naturę,ſed natura per prius dicitur de eſſentia quàm de potentiis, ergo &c.

2. Item originale traducitur in vnoquoque ex vnione animæ ad corpus vt dictum eſt prius, ſed anima immediatius vnitur corpori per eſſentiam quàm per potentias, ergo &c.

3. IN contrarium eſt, quia illud quod inclinat ad actum immediatius reſpicit potentiam quàm eſſentiam, ſed peccatum originale inclinat ad actum. Ex hoc enim ſenſus & cogitatio hominis prona eſt in malum ab adoleſcentia vt dicitur Geneſi. 8. ergo,&c.

4. RESPONSIO. In quo ſit peccatum originale tanquam in ſubiecto accipiendum eſt ex conſideratione eius quid ſit non eſt autem aliud peccatũ originale niſi carenria iuſtitiæ originalis debitę haberi modo quo fuit prius expoſitũ, & hæc carẽtia eſt in vnoquoque in eodem ſubiecto in quo fuiſſet iuſtitia originalis, habitus enim & priuatio habent fieri circa idem,originalis autem iuſtitia ſicut dictum fuit ſupra diſti.20. accipitur dupliciter Vno modo large prout comprehendit rectitudinem voluntatis ad deum, & debitum ordinem ſeu debitam ſubiectionem virium ſenſitiuarum ad rationem. Alio modo accipitur magis ſtrictè pro ſola ſubiectione, & debito ordine virium ſenſitiuarum ad rationem. Et hic eſt modus magis proprius accipiendi iuſtitiam originalem,vt ibidem dictum fuit. 5. Quorumcunque autẽ dicto rum mo

d.30.3.q. quæſt.5.

rum modorũ accipiatur iuſtitia originalis, patet ꝙ ipſa nõ fuiſſet in eſſentia animæ ſicut in ſubiecto, ſed in voluntate vel in viribus ſenſitiuis, vel in vtroque, quia rectitudo eſt in rectificatis & ordo in ordinatis, propter quod cum ſecundum vtramque acceptionem originalis iuſtitiæ ipſa ſit rectitudo voluntatis ad deum, vel debitus ordo virium ſenſitiuarum ad rationem, vel vtrumque ſimul, patet quòd ipſa non fuit in eſſentia animæ, ſicut in ſubiecto, ſed fuit in voluntate, vel in viribus ſenſitiuis, vel in vtriſque: & cum iuſtitia originalis ſtrictè & propriè accepta fuerit debita ordinatio & ſubiectio virium ſenſitiuarum ad rationem, patet quòd ipſa fuit in eis tanquam in ſubiecto, & per conſequens in eiſdem eſt eius carentia quæ eſt peccatum originale: ſi autem in ratione originalis iuſtitiæ includatur rectitudo voluntatis ad deum, cum hoc fuerit principale in toto ſtatu innocẽtiæ: quia ex tali rectitudine cætera dependebant: tunc carentia originalis iuſtitiæ eſt principaliter in voluntate, & per conſequens peccatum originale: nec tamen propter hoc in vnoquoque ſunt plura peccata originalia, ſed vnũ: quia reatus ex vno eſt, & ad vnũ principaliter, licet ad illud vnũ multa ſequantur, vt dictum eſt.

6. AD primum argumentum dicendum quòd originale dicitur peccatum naturæ, nõ quia primò reſpiciat naturam animæ, ſed quia tollit illud quod toti naturæ fuerat collatum, ſcilicet iuſtitiam originalem, quanuis ipſa non eſſet principaliter in eſſentia animæ, ſed magis in voluntate, vel in viribus ſenſitiuis.

7. Ad ſecundum dicendum quòd originale contrahitur ex vnione animę ad corpus: quia ad vnionem ſequitur talis defectus, qui tamen non eſt in eſſentia animæ, ſed in voluntate primo & principaliter, vel in viribus ſenſitiuis.

Sententia huius diſtinctionis xxxij. in generali & ſpeciali.

QVoniam ſuprà dictum eſt. Superius determinauit magiſter de peccati quidditate & traductione. Hic vero determinat de eius remiſsione, Et diuiditur in duas. Primò determinat ſuum intentum. Secundò mouet quandam incidentem queſtionẽ. Secunda ibi, illud quoq; nõ incõgruè quæri ſolet. Prima diuiditur in duas. Primò determinat ſuũ intentum. Secundò quærit quæſtiones circa cauſas & modum communis peccati originalis. Secunda ibi, prẽterea qnæri ſolet vtrum cõcupiſcentia. Prima diuiditur in duas. Primò determinat remiſsionem peccati originalis, quantum ad animam. Secundò quãtum ad carnem. Secunda ibi, ſolet autem quæri. Sequitur illa pars circa quam mouet quæſtiones circa cauſalitates peccati originalis. Et diuiditur in quinque partes ſecundũ quinque queſtiones quas mouet & ſoluit, primò quærit vnde cauſetur cõcupiſcentia peccati originalis. Secundò vnde peccatum tale animæ imputetur. Tertiò vtrum tale peccatum ſit voluntarium. Quartò de æqualitate diuinæ iuſtitiæ animam infundentis. Quintò de qualitate animæ infuſæ. Secunda ibi, ſolet etiam quæri. Tertia ibi, illud etiã non immerito. Quarta ibi, ſi verò queritur. Quinta ibi, aliquis queri ſolet. & hęc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit, & proponit primò qualiter per baptiſmum peccatum originale dimittitur, cum poſt baptiſmum concupiſcentia maneat. Hoc ideo dicitur quòd per baptiſmum cõ cupiſcẽtia minuitur, & regnare prohibetur, & reatus tollitur. ſicut enim actualia tranſeunt actu, & remanent reatu, ita ecõtrario concupiſcentia in baptiſmo manet actu, & tranſit reatu. Poſtea quærit, vtrum caro in baptiſmo à fœditate purgetur. Et reſpondet ſecundum qnoſdam ꝙ ſic, cum ad animę & carnis purgationem ordinetur aqua baptiſmi: ſecundum alios verò fœditas carnis non purgatur, ſed ſolum animæ, immo ſecundum multitudinem generationis multiplicatur fœditas, ita ꝙ ex maiore carnis fœditate magis originale cõtrahitur. Primi tamen hoc nõ cõcedunt. Poſtea quærit vtrum originalis concupiſcentiæ deus ſit cauſa. Et reſpondet quod ſic, inquãtum eſt pœna: inquantum tamen eſt culpa, nõ. Poſtea quærit, quare peccatum imputatur animæ, cuius contradictionem vitare non poteſt. Reſpondet ꝙ hoc non eſt, quia delectatur ipſi carni vt quidam dixerunt: ſed ex peccato primi parentis cuius anima peccatrix carnẽ corruptibilẽ fecit. Poſtea quærit, vtrum peccatum originale ſit voluntarium, an neceſſarium: & reſpondet ꝙ eſt neceſſarium, quia vitari nõ poteſt, & etiam voluntarium, quia à voluntate primi hominis proceſsit, & contractum eſt. Poſtea quærit quare deus animam carni infudit. Et reſpondet quod hoc eſt vt ſaluetur inſtitutio humanæ propagationis. Poſtea quærit, vtrum cum anima infunditur ſit talis qualis à deo creatur. Et reſpondet quod non eſt omnino talis, quia à deo creatur munda, ſed coniuncta carni maculam habet. Vltimo quærit, vtrum animæ ſint à deo creatæ æquales. Et reſpondet quod inęqualia naturalia recipiunt in creatione ſicut & angeli. Et in hoc terminatur ſententia lectionis, &c.

Quæſtio Prima.

Vtrum peccatum originale tollatur in baptiſmo.

Tho. 1, 2. q. 81. ar. 3. ad 3. & 3. q. 69. ar. 3. ad. 1.

CIrca diſtinctionem iſtam primo queritur, vtrũ peccatum originale tollatur in baptiſmo. Et videtur quod non: quia ſicut ſe habet concupiſcentia actualis ad actuale peccatum, ſic cõ cupiſcibilitas habitualis ad originale peccatum: ſed manente concupiſcentia actuali, peccatũ actuale nõ poteſt remitti: ergo manente concupiſcibilitate habituali, originale nõ poteſt remitti, ſed illa manet poſt baptiſmum, ergo, &c.

2. Item priuatio non tollitur, niſi habitus reſtituatur: ſed in baptiſmo iuſtitia originalis non reſtituitur, ergo peccatum originale non tollitur.

3. CONTRA, nullus poteſt ſimul eſſe filius iræ & gratiæ. ſed per peccatum originale naſcuntur filij iræ ſecundum illud Ephe. 2. Eramus natura filij iræ, & per baptiſmum regeneramur in filios gratiæ, ergo per baptiſmum tollitur peccatum originale.

4. RESPONSIO. Dicenda ſunt duo. Primum eſt qualiter omne peccatũ generaliter remittitur. Secundũ erit de peccato originali ſpecialiter qualiter remittitur, ſcilicet per baptiſmum.

5. QVANTVM ad primum notandum eſt ꝙ peccatum remitti, non eſt aliud quàm ipſum non imputari ad pœnam: quod patet ratione & auctoritate. Ratione ſic. Peccatum remitti nõ poteſt, niſi quo ad offenſam, vel quantum ad maculam, vel quantum ad pœnam. Nec enim circa peccatum aliquid aliud occurrit conſiderandũ. Remiſsio autem peccati quantũ ad offenſam, eſt ipſum non imputari ad pœnam: quia ſicut deus non dicitur offenſus ſecundum affectum, ſed ſecundum effectum inquantum ad modum offenſi pœnam infligit aut præparat, ita offenſa dicitur remitti ſolùm, quia pœna non infligitur, aut non præparatur. Peccatum ergo dicitur quo ad offenſam remitti, quia non imputatur ad pœnã. Item apparet de remiſsione peccati quo ad maculã, quia macula ſi qua ex peccato contrahitur, non eſt aliud quàm priuatio gratię habitualis, vel deordinatio actus quantum ad peccatum actuale. Quantum ad primum macula remittitur cum gratia reſtituitur: Priuatio autem gratiæ pœna eſt, nõ culpa, & ſic idem quod prius. Deordinatio autem actus trãſit cum actu tranſeunte: & ſicut non manet actus, ita nec deordinatio: nec poteſt fieri ꝙ idẽ actus numero ſit primo deordinatus, & poſtea ordinatus. Relinquitur ergo tertium membrum, in quod omnia præcedentia incidunt, ſcilicet ꝙ peccatum remitti eſt ipſum ad pœnam non imputari.

6. Cui concordat dictum ſcripturæ in Pſalmo. Beati quorũ remiſſæ ſunt iniquitates, & quorum teſta ſunt peccata. Et ſubdit: Beatus vir cui non imputauit dominus peccatum. verum eſt quod tale peccatum actuale ſemper imputatur homini, quouſque voluntas eius deordinata prius reordinaretur, quod fit per contritionẽ, dum bene diſplicet quod prius malè placuit. Sed in hoc non conſiſtit remiſsio peccati actualis: ſed eſt quoddam prævium ad remiſsionem, & ſic patet primum.

7. QVANTVM ad ſecundum, ſciẽdum ꝙ cum peccatum remitti non ſit aliud quàm ipſum non imputari ad pœnam (vt ſtatim viſum eſt) peccatum originale remitti, eſt ipſum non imputari ad pœnam originali debitam. Eſt autem duplex pœna originali debita. Vna ex parte animæ, ſcilicet carentia gratiæ in prẽſenti, & gloriæ in futuro. Alia eſt pertinens ad vires inferiores, & ad corpus, ſcilicet carentia rectitudinis virium inferiorum ad rationem, & paſsibilitas & mortalitas corporalis. Quo ad primam pœnam peccatũ originale remittitur per baptiſmum. Cuius ratio eſt, quia ſicut per generationẽ naturalẽ acquiritur eſſe naturæ, ſic per generationẽ ſpiritualẽ acquiritur eſſe gratię, ſed baptiſmũ eſt quædã generatio ſpiritualis, ergo per ipſum acquiritur eſſe gratiæ & per cõſequẽs eſſe glorię pro futuro. Secũda autẽ pœna nõ tollitur in baptiſmo, vt de ſe patet. 8. Cuius rationem quidam aſsignant, quia in baptiſmo non tollitur niſi infectio perſonæ nõ naturæ, vnde & pater baptizatus generat filium cum originali, licet pater purgatus ſit ab eo: quia purgatur in patre perſona, non natura. Actus autem ſunt perſonæ, ſiue ſuppoſiti, ſiue ſint actus meriti, ſiue prẽmij. & ideo gratia & gloria quę ad hos actus proficiũt, per baptiſmum reſtituuntur. gratia quidem in re, & gloria in ſpe: paſsibilitas autem & neceſsitas moriendi, & rebellio carnis ad ſpiritum ſunt conditiones naturæ totam ſpeciem conſequentes, & ex principiis naturæ per ſe cauſatæ, vt oſtenſum fuit ſupra, di. 30. quæſt. 1. ideo non tolluntur nunc per baptiſmum, ſed tollentur in generali reſurrectione

reſurrectione quando per Chriſtum ipſa natura liberabitur à ſeruitute corruptionis,vt dicitur Rom.8. 9. Iſtud autem & ſi ſit probabiliter dictum,tamen non videtur ſufficere,cum in eodē nō differant natura & perſona, vt oſtēſum fuit in primo libro. d.34.q.1. Adhuc reſtat quęrendum quare defectus naturę iſtius quo ad eius perſonam non reparantur per baptiſmū,vt ſicut in baptiſmo gratia reſtituitur baptizato pro ſe,& nō pro poſteritate, ſic reſtituatur immortalitas & impaſsibilitas pro ſe,& non pro poſteritate.

10. Ideo dicendum eſt quòd ſacramenta reſtituunt id quod eſt neceſsitatis ad ſalutem,non autem id quod eſt dignitatis: ſunt etiam ſacramenta medicamenta ſalutis animæ,non corporis:ſicut videmus in pœnitentia quæ ordinatur contra peccatum actuale, ſicut baptiſmus contra peccatum originale. Amittens enim virginitatem peccando,per pœnitentiam reparatur ad gratiam,quæ eſt neceſſaria ad ſalutem,ſed non reparatur ad virginitatem quæ Sup.d.20. q.2. pertinet ad dignitatem,quia nec virginitas reparari poteſt. Similiter per baptiſmum reſtituitur rectitudo voluntatis per gratiam, ſicut aliquid neceſſarium ad ſalutem: ſed non reſtituitur immortalitas, & cætera quæ pertinent ad dignitatem ſtatus: nec decuit etiam quòd plus conferretur reparatis,quàm reparatori,immo minus.Sed reparatorē oportuit eſſe mortalem & paſsibilem.qui per paſsionem & mortem nos reparare venerat,ideo, &c.Sicut tamen hi defectus ſublati fuerunt à Chriſto in ſua reſurrectione, ſic auferentur in generali reſurrectione per Chriſtum, qui poteſt inter ea quę connexa ſunt vel ſe conſequuntur,vnum reſtituere ſine altero.Et licet nunc non auferantur,nihilomonus peccatum originale poteſt dici ſimpliciter remiſſum, quia peccatum remitti eſt Sup.d.30. q.1. ipſum non imputari ad pœnā,vt prius dictum eſt.Sicut ergo peccatū actuale dicitur remiſſum ſimpliciter,quādo ſolutus eſt reatus pœnæ æternæ, licet homo remaneat obligatus pœnæ temporali, ita & peccatū originale dicitur ſimpliciter remitti per baptiſmū, quia ibi ſoluitur pœnæ æternę reatus,ſcilicet carentia viſionis diuinæ quanuis remaneant pœnæ temporales,quæ conſequutę ſunt ex peccato originali,ſicut à cauſa remouente prohibens.

11. A D primum dicendum quòd in cōcupiſcentia actuali eſt ſubiectiuè deordinatio culpæ actualis,& ideo ea manente manet peccatum:ſed concupiſcentia habitualis eſt pœna conſequens originale peccatum, quę manere poteſt remiſſo peccato originali Sup.d.30. q.1. quo ad reatum pœnæ ſpiritualis, quæ eſt carentia gratiæ, vt dictum eſt.

12. A D ſecundum dicendum quòd peccatum originale non eſt priuatio iuſtitiæ originalis ſimpliciter & abſolutè, ſed eſt formaliter debitum habendi originalem iuſtitiam cum dignitate carendi ea ſeu reatu, & illud debitum habendi originalem iuſtitiam & reatus quo paruulus vel adultus dignus eſt carere ea tollitur in baptiſmo,& non carentia originalis iuſtitiæ, quæ ſecundum ſe & abſolutè magis eſt pœna quàm culpa.

Quæſtio Secunda.

Vtrum peccatum originale ſit in anima à deo.

Tho.1.2.q.83.ar.1.ad 4.

SEcundo quæritur,vtrum peccatum originale ſit in anima à deo.Et videtur ꝙ ſic,quia peccatum originale contrahitur ex hoc quòd anima carni vnitur, ſed anima vnitur corpori à deo à quo etiam creatur,ergo,&c.

2. Item agens eſt præſtantius patiente: ſed nihil eſt præſtantius anima humana, niſi deus vel angelus,ergo nihil poteſt cauſare aliquid in anima bonum vel malum,niſi deus vel angelus:ſed angelus non poteſt in nobis cauſare culpā, ſicut nec gratiam,ergo.&c.

3 IN contrarium eſt,quia ſecundum Aug.lib.83.quæſtionum, deo auctore nemo ſit deterior: ſed homo eſt deterior per quodcunque peccatum,ergo nullum peccatum eſt in nobis à deo.

4. RESPONSIO. tenendo opinionem ſupradictam de peccato originali quòd peccatum originale in paruulo, vel adulto ſit eſſe iuſte priuatum iuſtitia originali quā omnes habere debebant,quam iuſtam carentiam cum debito habendi eam,alij vocant reatum pœnæ quem incurrimus ex peccato primi parentis quia eſſe iuſtè priuatum aliquo dono,nihil aliud eſt quàm eſſe reū vt non habet tale donum. ſic facile eſt reſpondere ad hanc quæſtionem,dicendo quòd talis reatus qui peccatum dici poteſt prouenit in nobis à primo parēte,ipſa tamen pœna quam incurrimus eſt in nobis à deo.Primum patet, quia obligatio ad pœnam eſt ex aliqua culpa, ſed reatus eſt debitum pœnæ ſiue obligatio ad pœnam, ergo eſt in nobis ex aliqua culpa,& cum inſit ab origine, oportet quod ſit ex culpa alicuius à quo originem cōtraximus.Sed hoc non eſt deus qui animā creat. quia vt ait Hieronimus in Homel.de filio prodigo,Deus eſt in quem peccatum cadere non poteſt,ergo à culpa hominis ineſt nobis talis reatus(hominis dico illius qui fuit principium omnium) nam reatus communis eſt omnibus. Qualiter autem ex peccato vnius poſsit in alio reatus eſſe quæſt. 1. patebit in ſequente diſtin. 5. Secundum patet ſic, illud quod per ſui influentiam eſt alicuius cauſa conſeruatiua per ſubſtractionem ſuæ influentiæ eſt cauſa eius priuatiua (vt patet de ſole reſpectu luminis,) ſed deus per ſuam influentiam eſt cauſa gratiæ in voluntate & rectitudinis virium ſenſitiuarum ad rationem, necnon & immortalitatis & impaſsibilitatis ſtatus innocentiæ,ergo ipſe ſubſtrahendo ſuam influentiam cauſa eſt carentiæ omnium iſtorum.In hoc autem conſiſtit tota pœna originali debita,ergo,&c.

6. A D primum dicendum quòd peccatum originale prout nominat reatum nō contrahitur ex hoc quòd anima carni vnitur abſolutè, nam & hoc fuit ante peccatum, & ſemper fuiſſet ſi ſtatus ille duraſſet. Sed contrahitur per hoc quòd totum compoſitum ex anima & corpore traducitur modo quo dictum eſt ſupra ab eo qui peccauit. 7. Ad ſecundum dicendum d.31.q.1. quòd originale non contrahitur ab alio agendo in natura præſuppoſita. Sed contrahitur cum natura traducta quam traducit pater in filium inquantum pater naturam habet in actu, & filius in potentia, & ideo quo ad hoc pater perfectior eſt filio.

Quæſtio tertia.

Vtrum omnes animæ ab origine ſint æquales.

TErtio quæritur vtrum omnes animæ ab origine ſint æquales.Et videtur quòd nō quia videmus hominem vnum eſſe naturaliter ſubtilioré altero. Sed hæc diuerſitas eſſe nō poteſt ex parte corporis,vt ꝓbabo,ergo eſt ex parte animæ. Minoris probatio,quia ſi diuerſitas ſubtilitatis intellectuum eſſet ex parte corporis hoc eſſet,quia intellect° vtitur corpore vt ſubiecto,vel vt obiecto ,nō quia vtatur corpore vt ſubiecto ,quia non eſt virtus organica,nec quia vtatur eo vt obiecto: quia eodem obiecto propoſito in fantaſia duorū eodem modo diſpoſita adhuc contingit vnum ſubtilius intelligere quàm alterum, quare, &c. 2. Item articulus dicit,quòd dicere animam Chriſti non eſſe nobiliorem anima iudę error eſt. Sed eadem ratio videtur eſſe de animabus aliorum,ergo,&c.

3. IN contrarium eſt quod dicitur tertia metaphiſicę quòd ſpecies æqualiter prædicatur de indiuiduis, ſed iſtud non eſſet ſi formæ ſubſtantiales ſecundum ſe eſſent inæquales,ergo,&c.

4. RESPONSIO. dicendum quòd æqualitas vel inæqualitas animarum poteſt attēdi dupliciter, ſcilicet ſecundū perfectiones earum gratuitas, vel ſecundum perfectiones naturales. Si quæratur de æqualitate animarum quo ad perfectiones gratuitas. Sic dicendum eſt quòd animæ non ſunt æquales ab origine, ſed inæquales,quia cum hæ perfectiones dependeant ex ſola liberalitate diuina quæ communicat eas quibuſdam, quibuſdam vero non vt placet,& quibus communicat, communicat æqualiter vel inæqualiter ſecundum ſuum beneplacitum, & per hunc modum anima Chriſti ab origine exceſsit omnes alias animas in donis ſpiritualibus ,ab inſtanti enim ſuæ creationis perfecta fuit donis gratiæ,& gloriæ quod nemini alij conceſſum eſt,iſto etiam modo anima Adę & Euæ,quæ creatæ ſunt cum originali iuſtitia fuerunt perfectiores animabus omnium poſteriorum quæ ſtatim vt ſunt, obnoxię ſunt peccato originali, vt dicitur iſtud eſſe ab origine quo ad tempus, quia non prius duratione fuerunt quàm ſub iſta inæqualitate. 5. Si vero comparentur animæ quo ad perfectiones naturales,tunc eſt diſtinguendum, quia vel comparantur quo ad eſſentias ſuas, vel quo ad proprietates naturales eſſentiam conſequentes, aut quo ad proprietates communes toti compoſito vel ſubiecto ,ſicut ſunt potentiæ vegetatiuæ & ſenſitiuæ,aut quo ad proprietates proprias ipſi animæ,in quibus non cō municat corpori vt ſubiecto,ſicut ſunt intellectus & voluntas.

6. Si comparentur quo ad proprietates toti compoſito communes,ſic nō omnes animæ ſunt æquales ab origine:immo in vna ſunt nobiliores & perfectiores potentiæ ſenſitiuæ & vegetatiuæ, quàm in alia.Cuius ratio eſt,quia ſicut diuerſitas actuū tranſeuntium in aliud ſecundum rem prouenit ex diuerſitate principij actiui,vel ex diuerſa diſpoſitione ſubiecti receptiui,ſic diuerſitas actuum tranſeuntium in aliud ſolum ſecundum rationem prouenit ex diuerſa perfectione principij elicitiui, vel ex diuerſa repreſentatione obiecti:ſed actus ſenſitiuæ & vegetatiuæ potētiæ ſunt diuerſi & inæquales in perfectione:quia vnus perfectius & clarius

videt &

videt & audit acutius quàm alius: ergo iſtud eſt vel ex diuerſitate potentiæ cognoſcitiuæ, vel ex diuerſitate obiecti, non ex diuerſitate obiecti, quia idem obiectum eodem modo repreſentatum videtur vel auditur perfectius ab vno quàm ab alio, ergo eſt ex diuerſitate potentiæ: non ſunt ergo æquales, ſed potius inæquales. Et iſtud videtur multum ſufficere ad ſaluandum articulum, cum ſolum dicat articulus quòd animæ ſunt inæquales, non determinando in quibus. 7. Si verò comparentur quantum ad proprietates proprias ipſi animæ, vt ſunt intellectus & voluntas, ſic difficile eſt videre quomodo inter duas animas ſit inæqualitas perfectionis quantum ad has potentias, niſi ponatur inter eas inæqualitas quantum ad eſſentias: quia huiuſmodi potentiæ reſpiciunt eſſentiam animæ tanquam proprium & per ſe ſubiectum cui inſunt inſeparabiliter. Vnde ſunt in anima ſeparata ſicut in cõiuncta: & ideo non videtur quòd in talibus potẽtiis poſsit eſſe inæqualitas, niſi ponatur inæqualitas in animabus quantum ad eſſentias, quod poteſt ſic probari, ſi in talibus potentiis eſſet inæqualitas, hoc eſſet ex parte ſubiecti, vel ex parte agẽtis: ſubiecto enim & agente eodem modo ſe habentibus, neceſſe eſt effectum
q.6. eodem modo ſe habere, vt deductum fuit lib. 1. diſt. 17. Sed talis inæqualitas non poteſt eſſe ex parte ſubiecti, nec ex parte agentis, ergo, &c. Minor probatur, primò quòd ex parte ſubiecti non poſsit eſſe talis inæqualitas, ſuppoſita æqualitate animarũ quo ad eſſentias, quia æqualitas ſubiecti non poteſt eſſe cauſa inæqualitatis proprietatum, quia identitas vt ſic nõ eſt cauſa diuerſitatis, nec æqualitas inæqualitatis. Neque ex parte agentis: quia quãuis deus cauſans animas poſſet in animabus æqualibus quo ad eſſentias cõmunicare inæquales proprietates, ſeu potentias: ſi tamen natura rerum hoc permitteret, tamen ſicut dicit beatus Aug. ſuper Gen. ad literam in inſtitutione rerum, & eadem ratio eſt de productione animarum quæ ſunt à ſolo deo, non eſt quærendum quid deus poſsit, ſed quid natura rerum permittit. Cum igitur æqualitas in eſſentiis animarum non requirat inæqualitatem potentiarum per ſe, ſed potius oppoſitum, non eſt probabile quòd in animabus æqualibus ſecundum eſſentiam ſit inæqualitas potentiarum per ſe & inſeparabiliter conſequentium eſſentias. Si ergo poſsibile eſt inæqualitatem eſſe in animabus quo ad tales potentias, poſsibile eſt inæqualitatem in eis eſſe quo ad eſſentias, & ſi non, non.

8. De hoc ergo inquirendum eſt an animæ poſsint quo ad eſſentias eſſe inæquales. Et videtur probabiliter loquendo quòd in animabus non poſsit eſſe inequalitas eſſentiarum, nec in quibuſcunque formis ſubſtantialibus. Quod probatur primò ſic. in quibuſcunque formis eiuſdẽ ſpeciei eſt dare perfectius & imperfectius, nobilius & ignobilius ſecundum intentionẽ ibi eſt dare magis & minus propriè dicta, & hoc apparet ex 7. Phyſi. vbi dicitur quòd propria comparatio ſecundum magis & minus eſt eorũ quæ participant vnã formã ſecundũ ſpeciem, ſed ſecundũ aliũ gradũ, ſed ſi in animabus eſt inæqualitas quo ad eſſentias ſecũdum perfectius & imperfectius, nobilius & ignobilius, inæqualitas talis eſſet in eadẽ ſpecie, & ſecundũ intentionem, quia in formis excepta quantitate non eſt alius gradus, niſi ſecundum intentionem, ergo ſecundum formas ſubſtantiales eſſet dare magis & minus, & ſic vnus ignis diceretur magis ignis quàm alius, & vnus homo magis homo quàm alius, quod nullus dicit: & eſt contra philoſophum in prædicamentis: & vbicunque legitur de hac materia.

9. Secundo quia in formis ſubſtantialibus ſi eſſet talis gradus, hoc eſſet vel ex parte ſubiecti, vel ex parte agentis, vel ex parte diſpoſitionum præcedẽtium, vel cõcomitantium introductionem formæ ſubſtãtialis in materia: non ex parte ſubiecti, quia materia in qua immediatè recipitur forma ſubſtãtialis cuiuſcunque ei generabilis & corruptibilis, non habet gradus inæqualitatis, ratione quorũ poſsit eſſe inæqualitas in formis. Nec ex parte agentis, quia diuerſitas agentis vel eſſet ſecundum ſpeciem, vel ſecundum numerum. Si ſecundum ſpeciem illa per ſe nõ cauſaret diuerſitatem niſi ſecundum ſpeciem, & non ſecundum magis & minus in eadẽ ſpecie, de qua nunc quærimus. Si verò diuerſitas agentis eſſet ſolũ ſecundum numerũ, vel illa agẽtia eſſent æqualia, & ſic non cauſarent niſi æquales effectus, vel eſſent inæqualia & differentia ſecundum magis & minus, & tunc quærendum eſſet de cauſa iſtius differentiæ, quia vel eſſet ex parte ſubiecti, vel ex parte agẽtis, vel diſpoſitionum, ſicut prius, & procederetur in infinitum, quod eſt inconueniens. 10. Nec ex diuerſitate diſpoſitionum, ex qua tamen tenentes oppoſitum, ſumunt probabilius argumentum, dicentes quòd actus actiuorum ſunt in patiente & diſpoſito, propter quod cum materia plus & minus diſponatur, recipitur in ea forma perfectior, vel imperfectior. Vnde in corpore melius diſpoſito recipitur anima nobilior, & in corpore minus diſpoſito recipitur ignobilior. Iſtud autem non valet: quia ſi ex parte diſpoſitionum eſſet inæqualitas formarum ſubſtantialium non minus, immo magis eſſet ex parte diſpoſitionum exiſtentium in materia cũ forma, quàm ex parte diſpoſitionum præcedentium introductionem formæ, quia illæ corrumpuntur in aduentu formæ ſicut earũ ſubiectum. Nunc eſt ita, quòd ex parte diſpoſitionũ concomitantium formam in materia, non poteſt argui aliqua inæqualitas formarum ſubſtantialium. Alioquin cum in eodem ſuppoſito pro alio & alio tempore ſint diſpoſitiones inæquales, ſequeretur quòd alio & alio tempore forma ſubſtantialis eſſet nobilior & ignobilior, quod eſt abſurdum, ergo ex parte diſpoſitionum non poteſt argui talis inæqualitas formarum. Item diſpoſitiones materiæ non redundant in formam quæ non educitur de potẽtia materiæ, niſi fortè quantum ad operationes in quibus indiget materia ſeu corpore. Sed anima humana ponitur eſſe talis forma quæ nõ dependet quantum ad eſſe à corpore, nec educitur de potentia materiæ, quanuis dependet ea à corpore, quantum ad aliquas operationes ſenſitiuas & vegetatiuas, & quantum ad intellectiuam, prout vtitur corpore vt obiecto: ergo ex diuerſitate diſpoſitionum materiæ vel corporis poteſt ſolum argui diuerſitas animarum quantum ad prædictas operationes, & non quantum ad eſſentias. Vide in. 1. d. 8. q. 4.

11. AD primum argumendum dicendum quòd diuerſitas operationum intellectus eſt ex diuerſitate corporis. Et cum dicitur quòd non, quia fantaſia eodẽ modo diſpoſita in diuerſis, & c. vnus intelligit melius altero, Dicẽdum q̃ fantaſia eodem modo diſpoſita in diuerſis diſpoſitione innata, & diſpoſitione acquiſita per exercitium & doctrinam, & ſtudium, ex quibus generatur in viribus ſenſitiuis apprehenſiuis habitus, licet ille habitus propriè non dicatur virtus & preſentato eodem obiecto, non eſt probabile quòd vnus melius intelligat illud obiectum quàm alius. Et ſi quis dicat oppoſitum cum non probetur eadem facilitate contemnitur, qua dicitur.

12. AD ſecundum ſcilicet argumentum patet reſponſio ex ſupradictis.

Sententia huius diſtinctionis xxxiij. in generali & ſpeciali.

PRædictis ad idem videtur. Superius determinauit magiſter de peccati originalis traductione & remiſsione. Hic determinat de eius aggrauatione & vnitate, & multitudine. Et diuiditur in duas. Primò inquirit vtrũ peccatũ proximorum parentum imputetur paruulis quo ad culpam. Secundo vtrum quo ad pœnam. Secunda ibi. Et licet parentis peccatum. Prima diuiditur in tres. Primò inquirit de peccati originalis vnitate, opponendo ad vtrãque partem, & veritatem determinando. Secundò inquirit de peccati primi parentis grauitate. Tertio de eius remiſsione. Secunda ibi. hic quæri ſolet vtrum peccatum. Tertia ibi. Si verò quæritur an illud peccatum. Et hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit, & quærit primo, vtrum peccatum aliquorum parentum, vel omnium imputetur paruulis, ſicut peccatũ primi parentis. Et probat primò q̃ ſic, ſcilicet quod eis imputentur peccata proximorum parentum, ſcilicet à generatione per auctoritates Augu. ex verbo Exodi, vbi dicitur quod deus viſitat peccata parentum in filios, & ſic plura peccata poterunt contrahere ab origine. Item probat hoc, quia peccatum originale in ſcriptura pluraliter ſignificatur. Pſal. Ecce enim in iniquitatibus conceptus ſum, & in peccatis. Item ex multitudine peccatorum Adæ, quia plura peccata fuerunt in peccato Adæ, quia omnia tranſierunt, & quia parentum proximorũ peccata paruulis imputantur. In contrarium arguitur, quia ſic ſequeretur quod paruulorum pœna non eſſet mitiſsima, quia non habent niſi originale, cuius contrarium dicit Auguſt. Et quia Auguſt. videtur dicere quod plura peccata ſint ab origine, oſtendit magiſter quod Auguſt. ſuper hoc indeterminatè fuit locutus. Et ſubdit quod hoc non obſtat: quia peccatũ originale in ſacra ſcriptura pluraliter nominatur, vt ibi. Ecce enim in iniquitatibus, & c. quia ibi ponitur plurale pro ſingulari, ſicut econuerſo: aliquando ponitur ſingulare pro plurali, vt declarat per exempla. Poſtea quærit, vtrum peccatum Adæ fuerit grauius cæteris peccatis. Et oſtendit quod quibuſdam viſum eſt grauius eſſe, eo q̃ maius nocumentum ex eo prouenit, quia in eo bona naturalia corrumpuntur, quia in eo ſicut in principio cõſiſtebat tota natura. Poſtea quærit, vtrum iſtud peccatum Adæ fuerit dimiſſum. Et reſpondet quod ſic per pœnitentiam, non tamen propter hoc paradiſum corporalem recuperauit. Vltimo quærit, cum peccata parentum, excepto primo parente, non redundent in filios, ſecundum illud, filius non portabit iniquitatem patris, quomodo eſt verum illud quod ſcriptura dicit, quod peccata parentum viſitantur in filios vſque ad tertiam & quartam generationem. Et reſpondet quod illud intelligitur de filiis qui imitantur peccata parentum, qui puniuntur non pro peccatis parentum, ſed pro peccatis propriis, in quibus imitati ſunt malitiam parentum. Et ideo facit mẽtionem de tertia & quarta generatione, quia

quia vſque ad illam generationem conſueuerunt filij parentes videre,& eorum malitiam imitari.Et tangit etiam myſticam expoſitionem quæ patet in litera.

Quæſtio Prima.
Vtrum peccata proximorum parentum redundent in filios.

Thom.1.2.q.81.ar.2.& q.87.ar.8.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur,vtrum peccata proximorum parentum redundent in filios.Et videtur q̄ ſic,quia in habentibus ſymbolum facilior eſt tranſitus(vt dicitur primo de generatione.)Sed maior eſt conuenientia prolis ad patrem proximum,quàm ad remotū, cùm ergo peccatum parentum primorum redundet in filios,Videtur quòd peccata proximorum parentum magis redundent in eos. 2. Item peccatum Adę tranſit in nos, quia in ipſo eramus dum peccauit , ſed eodē modo ſumus in proximis parētibus antequam generemur, ſicut in Adam fuimus, ergo &c. 3. IN contrarium eſt, quia qui non poteſt transfundere iuſtitiā, nec culpam . Sed proximus pater non poteſt transfundere iuſtitiam,ergo nec culpam.

4. RESPONSIO.ex titulo quæſtionis,& ex argumētis factis ad vtramque partē clarè patet quòd quæſtio iſta nullo modo quęrit de Adam,vtrum ab ipſo tranſeat in nos aliquod peccatum.de hoc enim in præcedentibus quæſtionibus ſatis dictum eſt, ſed intelligitur hæc quæſtio ſolum de peccatis proximorum parentum,& omnium aliorum ab Adam quantumcunque remotorū vtrum redundent in poſteros. 5. Ad quod dicendum q̄ peccata parentum redundare in filios poteſt intelligi dupliciter, ſcilicet quo ad culpam vel quo ad pœnam,ſi quo ad culpam adhuc dupliciter,vel quo ad culpam actualem, vel quo ad culpam originalem, ſi quo ad culpam actualem ſic peccatum cuiuſcunque parentis , etiam Adæ non tranſit in filium niſi per imitationem inquantum filius eſt imitator paternorum ſcelerum agendo ſimilia quæ vidit vel nouit patrem egiſſe. Quod patet ſic,peccatū actuale patris non poteſt redūdare in actuale peccatum filij niſi quia eadem actio numero quæ eſt patris ſit ab ipſo in filio,vel quia ſimilis actio peccati quæ præceſsit in patre conſequenter eſt in filio. Primum non poteſt eſſe,quia in creaturis actio manens in agente numeratur numeratione ſuppoſitorum , pater autem & filius diſtinguntur ſecūdum ſuppoſitum, ergo impoſsibile eſt quòd actio peccati eadem ſecūdum numerum ſit in patre & filio, ſaltem quo ad actionem immanentem,in qua principaliter conſiſtit peccatū. Et idem eſt de actione tranſeūte in materiam exteriorem ſaltem quo ad paruulum recenter natum , in quo non poteſt eſſe executio talis actionis. Relinquitur ergo q̄ actuale peccatū patris non poteſt redundare in actuale peccatū filij,niſi quia talis actio peccati quæ præceſsit in patre tanquam in exemplari cōſequēter eſt in filio imitante ſcelus paternū, & hoc habet locum ſolū in adultis. Si verò peccatū patris dicatur redundare in filium quo ad culpam originalem,ſic tenendum eſt q̄ nullum peccatum proximorum parentum, vel etiam primi parentis præter ſuum primū peccatum traducitur ſeu diriuatur ad filios. 6. Ad cuius euidentiam attendum eſt q̄ ſiue peccatum originale ſit idem quod reatus,ſiue non,nunquam tamen eſt ſine reatu. Et ideo ad ſciendum an peccata quorumcunque parentum tranſeant in filios per originem, videndum eſt qualiter redundent in eos quo ad pœnā & reatum pœnæ.Eſt autem duplex pœna.ſ.ſenſus & damni, pœna ſenſus conſiſtit in vera paſsione quæ eſt ex perceptione alicuius leſiui,pœna verò damni in carentia alicuius boni ſuperadditi. 7. Quo ad primam pœnam filius non eſt reus peccati patris, nec iuſtè punitur pro patre.Cuius ratio eſt,quia qui non cōmunicant in actione non debent cōmunicare in paſsione correſpondente. Sed pater & filius (vt ſupponimus) non communicant in actione culpæ, ergo non debent cōmunicare in paſsione correſpondente,ſed pœna ſenſus conſiſtit in vera paſsione,ergo &c. Et ideo ſi pater pro culpa ſua cruciatur, mutilatur, vel fuſtigatur nihil horum debet pati filius adultus vel paruulus.Si verò loquamur de pœna damni adhuc talis eſt duplex,quia vel tale damnum cōſiſtit in priuatione boni habiti, vt cum aliquis priuatur hęreditate iam habita,aut in amiſsione boni nondū habiti,ſed tamen debiti haberi.Primo modo peccatum patris non redundat in filium Cuius ratio eſt, quia in eo nō debet filius puniri pro patre in quo eſt omnino diſtinctus à patre, quando enim aliquid redundat de vno in alium,hoc eſt ratione alicuius vnionis , ſed in perfectione habita filius eſt omnino diſtinctus à patre,ergo &c.Et ideo ſi pater pro culpa ſua exhęredaretur filius emācipatus non debet exhęredari. Et eodem modo ſi Adam genuiſſet filium antequā peccaſſet filius ille per ſequens peccatum Adæ non amiſiſſet iuſtitiā originalem,nec cōſequentia ad ipſam : quòd autem dictum eſt q̄ talis pœna non debetur filio pro peccato parentum intelligendū eſt de pœna prout ipſa eſt vindicatiua culpæ , quia inquātum ipſa eſt medicina præbens exemplum aliis,ſeu cautelam contra recidiuum,ſic quandoque infligitur filio pro peccato patris. 8. Si autem loquamur de pœna damni quæ conſiſtit in amiſsione boni debiti haberi à filio,ſed nondum habiti , ſic filius poteſt iuſtè puniri pro patre, vel magis in patre . Cuius ratio eſt, quia quæ ſunt vnum vno actu tolluntur.Sed reſpectu boni habiti à patre & non habiti à filio:ſed tamen debiti haberi habere actu in patre & habere in potentia in filio ſunt vnum,quia propter hoc eſt debitum haberi à filio,quia eſt actu habitum à patre , vel ſaltem vnum dependet ex altero,ergo iſta ſimul & vno actu tolluntur.Et ideo cū pater ex culpa ſua iuſtè priuatur eo quod habuit filius in patre priuatur eo quod ex patre habere debebat, & hoc modo priuato Adam per peccatum ſuum,ab eo quod acceperat pro ſe, & ſua poſteritate priuata eſt iuſtè tota poſteritas. 9. Ex hoc patet propoſitum,ſcilicet quòd peccata proximorum parentum,vel etiam primorum,ſcilicet Adæ & Euæ(prēter peccatum eorū primum)non redundant in filios,quantū ad originalem culpam,quia cui non eſt conceſſum vt tranſmittat ad filios aliquod donum,talis peccando non poteſt trāſmittere ad eos defectum doni illius, ſed nulli parentum proximorum, nec etiam ipſi Adæ poſtquā ſemel peccauit cōceſſum eſt aliquod donum in poſteros tranſmittendum, ſed ſolum hoc fuit conceſſum primis parētibus antequā peccarent , ergo nullus proximorum parentum peccando poteſt tranſmittere in poſteros defectū alicuius doni, nec etiam parentes primi niſi per ſuum primum peccatum per quod amiſerunt donum ſupernaturale ſibi collatum pro ſe & ſua poſteritate :peccatum autem originale eſt carentia alicuius doni dirigentis ad ſalutem cum debito habendi ipſum,& dignitate ſeu reatu carēdi eo, ergo peccatum originale nō poteſt transfundi in poſteros à proximis parentibus,vel remotis propter aliquod eorum actuale peccatum , ſed ſolum propter primum peccatum Adæ.

10. PER hoc patet ad argumenta in contrarium,quia ſi fuiſſet proximis parentibus aliquod donum collatum pro ſe & poſteritate ſi illud amiſiſſent per peccatum ſuum transfudiſſent in poſteros illius doni defectum.

Quæſtio Secunda.
Vtrum peccatum originale in vnoquoque ſit vnum an plura.

Thom.1.2.q.82.ar.2.

DEinde quæritur , vtrum peccatum originale in vnoquoque ſit vnum,an plura.Et videtur q̄ ſint plura,quia vnum non inclinat niſi ad vnum, ſed per peccatum originale inclinamur ad multa , quia per ipſum vnaquęque potentia inordinatè fertur ad ſuum obiectum,ergo &c. 2. Item pœna correſpondet culpæ,ſed peccati originalis ſunt plures pœnæ, ſcilicet mortalitas,paſsibilitas, & huiuſmodi, ergo &c.

3. IN contrarium eſt, quia plura eiuſdem ſpeciei non poſſunt eſſe in eodem ſubiecto(vt patet ex 5.meta.) Sed omnia peccata originalia ſunt eiuſdem ſpeciei, ergo nō poteſt eſſe niſi vnū in vno.

4. RESPONSIO.Sicut apparet ex præcedentibus peccatum originale includit reatum, ſeu debitum habendi iuſtitiam originalem qua quis iuſtè caret, eſſe autē iuſtè reum alicuius pœnę ſeu carentię alicuius boni prouenit ex aliqua culpa ſecundum cuius vnitatem vel pluralitatem reatus debet dici plures vel vnus. Cùm igitur culpa ex qua ſumus rei carere iuſtitia originali fuerit vna,videlicet peccatum primum primi parentis, patet q̄ iſte reatus ſeu debitum carendi iuſtitia originali ſit in vnoquoque tantū vnus quantum eſt ex parte culpæ ex qua ſumus rei. Quantum autem eſt ex parte ſubiecti,hoc eſt ex parte hominis qui dicitur reus oportet reatum eſſe vnum ex quo eſt ex vno,& in vno , quia ſicut arguebatur in vno ſubiecto non ſunt plura accidentia eiuſdē ſpeciei differentia ſolum numero,ex parte autem pœnę cuius aliquis reus eſt nō oportet multiplicari reatum, quia iuſtè aliquis reus eſt plurium pœnarū ex vno delicto maximè quātū ad pœnas damni ſicut ſcriptum eſt qui in vno peccauerit multa bona perdet.

5. AD primum arg.dicendū q̄ vnum non inclinat niſi ad vnum per ſe & directè , ſed vnum poteſt inclinare ad multa tanquā remouens prohibens,ſicut cum eadem columna impedit graue ſuperpoſitum ne deſcendat,& leue ſuppoſitum ne aſcendat, remouens columnam facit leue aſcendere,& graue deſcendere,eodem modo peccatum originale tollens gratiam à voluntate , & per conſequens rectitudinem virium inferiorum ad rationem inclinat ad multa per modum remouentis prohibens.

6. Ad ſecundū dicendū quòd pœna & ſi correſpondeat culpæ ſecundū iuſtam æſtimationē dei infligentis pœnā, tamen non oportet ꝙ correſpondeat ſecundū durationē,neq; ſecundū vnitatē vel pluralitatē,immo plures pœnæ infligūtur pro vna culpa quarū nulla ſecundū ſe eſſet commenſurata,& ſic eſt in propoſito. Auferuntur enim à nobis propter primi parentis ingratitudinem omnia quæ ſibi pro ſe & pro nobis gratuito collata fuerant.

Quæſtio Tertia.

Vtrum pueri mortui cum ſolo originali doleant de carentia viſionis diuinæ.

Gand.quodl.6.q.21.Tho.3.q.1.ar.4.ad ſecundum

TErtio queritur, vtrū pueri decedētes in originali doleant de carentia viſionis diuinæ.Et videturꝙ ſic,quia ſicut ſe habent pueri baptizati ad meritū Chriſti,ita ſe habent non baptizati ad demeritū Adæ,ſed baptizati gaudēt de merito Chriſti per quod perueniūt ad diuinam viſionem, ergo non baptizati dolent de demerito Adæ,per quod carent diuina viſione. 2 Iteē carere illo quod quis vellet non poteſt eſſe,ſine afflictione, ſed pueri vellēt videre deum alioquin voluntas eorum eſſet peruerſa,ergo, &c.

3. CONTRA. pœna paruulorum in originali decedentium eſt mitiſsima ſecundum Augu. ſed hoc non eſſet ſi dolerent de carentia viſionis diuinę.Nam ſecundū Criſo.in damnatis grauior pœna eſt quòd dei viſione carebunt quàm quòd igne crema buntur,ergo, &c.

4. RESPONSIO. de hac quæſtione quo ad concluſionem concors eſt doctorū ſententia.ſ ꝙ pueri nō baptizati non dolent de carentia viſionis diuinæ, diuerſificantur tamen in aſsignando cauſam, quidam enim dicunt quòd hoc eſt pro tanto, quia ſciunt quòd non propria voluntate, ſed alterius culpā incurrerunt pro qua damnati ſunt.Sed hoc nihil eſt,quia non minus quis dolet de amiſsione alicuius boni ex facto alterius quā ſi eſſet ex facto ſuo. Immunitas enim à culpa doloré non minuit, ſed auget.Pueri autem priuantur viſione dei ex culpa primi parentis & non ex propria.In eis enim non eſt niſi reatus primæ culpæ vt dictum eſt.

5. Ideo alij dicunt eos non dolere,quia nullus ſapiens dolet de amiſsione eius ad quod nunquā habuit facultatem, vel proportionem ſicut ſapiens homo non afligitur de hoc quòd non poteſt volare, vel ſi eſt filius ruſtici,de hoc quòd non peruenit ad regnū vel imperium.Pueri autem non baptizati nunquam fuerunt proportionati ad hoc quòd deū viderent, quia nec eis debebatur ex principiis naturæ,nec gratiam habuerunt pertingendo ſacramentum baptiſmi vt ſic ſaltem ex merito Chriſti ad viſionem dei pertingerent, nec actus proprios habuerunt per quos ſe ad hoc diſponerent,ideo &c.Sed nec iſtud videtur ſufficere,quia licet pueri non baptizati non habuerint in ſe aptitudinem ad conſecutionem gloriæ, tamen habuerunt eam in ſua radice ſcilicet in primo parente, & ideo ſicut filius militis(cui ſcilicet militi gratis collatū eſſet imperiū pro ſe & pro ſua tota poſteritate)doleret ſi ob culpam patris priuaretur iure imperij, ita videtur ꝙ pueri non baptizati doleant ſi ſciant ex culpa primi parentis ſe eſſe priuatos viſione diuina ad quam peruenīſſent niſi culpa patris impediuiſſet.

6. Ideo videtur aliter dicendum quod dolor, vel gaudium de aliquo bono,vel malo ſupponunt eius cognitionem.Sed pueri non baptizati non habent aliquam cognitionem de beatitudine ſeu viſione diuina,ideo &c. Minor probatur,quia ratio naturalis ex ſe non attingit ad cognitionem beatitudinis,ſed eſt opus prædicante (ſicut dicitur Romanorum decimo quòd fides eſt ex auditu vel diuina reuelatione)paruuli autem non baptizati, licet vigeant cognitione naturali,cognitione tamen fidei carent cum nec fidei ſacramentum ſuſceperint, nec doctrinam, nec eſt credendum quòd eis reueletur, quia non ſubeſt cauſa ſeu ratio reuelandi, hoc enim ſolum cederet ad eorum afflictionem.

7. Sed contra hoc arguitur quia vt tenetur communiter in generali iudicio omnes videbunt dei iudicium eſſe iuſtum pro eo quòd peccata ſingulorum omnibus apparebunt, Cum igitur decedentes in ſolo peccato originali reſurgant & ad iudicium perti neant videtur quòd tunc cognoſcant bonos prę̃miari viſione diuina propter ſuum meritum. Si autem priuari eadem viſione propter ſuum demeritum,vel propter demeritum primi parentis, qualiter ergo tunc non dolebunt quando hæc cognoſcent, quanuis modo poſſunt non dolere, quia forte hoc non cognoſcunt?

8. Et ad hoc poteſt dici quòd iudicium proprie erit de peccatis commiſsis quæ non ſunt in pueris decedentibus in peccato originali. vnde ſicut illi qui eſſent nati in puris naturalibus abſque originali peccato & ſic decederent non pertinerent propriè ad iudicium,carerēt tamen viſione diuina quæ non datur niſi habentibus gratiā Chriſti. Sic pueri decedētes in originali qui non commiſerunt aliquod actuale peccatum non pertinebūt propriè ad iudicium.Carebunt tamen viſione diuina, quia non fuerūt regenerati per gratiā Chriſti, nec oportet ꝙ cognoſcāt ſe eſſe priuatos gratia,& per conſequens viſione diuina propter peccatum primi parētis,cùm talis cognitio pertineat ad fidem,& in ipſis ponitur eſſe ſola cognitio naturalis: propter quod nō oportet quòd doleant de carentia viſionis diuinæ quā ignorant, cùm enim ſint perfecti in cognitione naturali ſciunt ꝙ cognitio naturalis non ſe extendit niſi ad illud quod ipſi cognoſcunt. Vel dato quòd in iudicio ipſi cognoſcerēt ꝙ boni qui per gratiam & propriū opus aliquid meruerunt, habebunt pro prę̃mio aliquod donum ſupernaturale quo ipſi carebunt,ex hoc tamen nullum dolorem habebunt,quia in ipſis non erit aliqua obliquitas voluntatis, ita vt irrationabiliter doleant de quocunque.Dolerent autem irrationabiliter de carentia viſionis diuinæ, quia non datur niſi per gratiam Chriſti quam ipſi non habuerūt,nec habere meruerunt,nec oportet quòd ſciant ſe priuatos gratia & gloria propter peccatum primi parentis.

9. AD primum argumentum dicendum quòd pueri baptizati merito Chriſti veniunt ad viſionem dei quæ non poteſt eos latere,& ideo gaudent de tanto bono adepto.Sed pueros damnatos fortè latet cauſa ſuæ damnationis, ſcilicet demeritū Adæ, & ſolum cognoſcunt ſe non habere illam viſionem diuinæ eſſentiæ ad quam homines poſſunt per ſolā gratiam Chriſti attingere cuius ipſi non fuerunt participes, propter quod ipſi de hoc non poſſunt rationabiliter dolere. 10. Ad ſecundum dicendum quòd voluntas puerorum non eſt peruerſa, dato quòd non velint videre deum viſione beata, ſed potius eſſet peruerſa ſi hoc vellent cum ad eam nō ſit acceſſus creaturæ niſi per gratiā Chriſti,cuius ipſi non ſunt capaces.

Sententia huius diſtinctionis trigeſimæ quartæ in generali & ſpeciali.

POſt prædicta de peccato actuali. Superius determinauit magiſter de peccato originali. Hic determinat de peccato actuali. Et diuiditur in partes duas. Primo determinat de peccati cauſalitate. Secundo de eius quidditate. Secunda in principio.35.diſt.ibi.poſt hæc videndum eſt quid ſit peccatum.Prima pars diuiditur in tres.Primo proponit intentum. Secundo proſequitur. Tertio recapitulat excludendo quandam dubitationem.Secunda ibi,cauſa & origo peccati. Tertia ibi,ex his apparet.Secunda diuiditur in tres.Primo inquirit cauſam efficientem tam remotam quàm propinquam. Secundo cauſam materialem ſiue ſubiectum.Tertio ex hoc concludit quaſdam concluſiones. Secunda ibi,oſtēſa origine.Tertia ibi,ex quo colligitur.Hæc eſt diuiſio & ſententia lectionis in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit magiſter. Et proponit primo quòd intendit determinare de cauſa & origine peccati, tam efficiente, quàm materiali,& de eius quidditate & diuiſione. Poſtea dicit ꝙ cauſa &origo peccati non fuit mala ſed bona:quòd ante primum malum non erat aliud malum,ſed bonum ſolum. Vnde quamuis mala voluntas ſit cauſa & origo aliquorum malorum ſequentium tamen primam malam voluntatem non præceſsit aliud malum, fuit ergo hic ordo quòd natura bona hominis,vel angeli fuit cauſa voluntatis malæ,& mala voluntas fuit cauſa ſequentium malorum. Poſtea dicit quòd ſubiectum mali nō eſt niſi res bona, quia malum eſt priuatio boni, vbi autem non eſt bonum non poteſt eſſe priuatio boni, ſicut enim morbi & vulnera requirunt corpus in quo ſint ſicut in ſubiecto quod eſt res bona, ſic peccata ſunt in re bona tanquam in ſubiecto.Ex hoc concludit quòd cum dicitur homo malus idem eſt ac ſi diceretur bonum malū. Et dicit quòd hic fallit regula Diale. qui dicunt quòd contraria non ſunt ſimul, malum autem & bonum ſunt ſimul, & vnum originem habet ab alio, nec tamen ex hoc incidimus in maledictionē prophetæ dicentis.vę qui dicitis malum bonum,& bonum malum, quia ſecundum Augu.illa maledictio intelligitur de actionibus, vt qui dicit adulterium eſſe bonum,vel orare deum eſſe malum. Non autem de rebus. vnde qui dicit hominem qui eſt bona natura eſſe malū ex culpa dicit bonum eſſe malum, nec incidit in maledictionem prædictam.

Quæſtio Prima.

Vtrum ratio boni ſit abſoluta an reſpectiua.

Tho.1.q.5.ar.5.

Circa

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur de ratione mali. Et quia rectus eſt iudex ſui & obliqui, ideo quæretur de ratione boni cui malum opponitur tanquã obliquũ recto. Quæritur ergo primo, vtrum ratio boni ſit abſoluta, an reſpectiua. Et arguitur quòd ſit abſoluta. Primo, quia nulla relatio dicit formaliter perfectionem, ſed bonum videtur formaliter importare perfectionem, quia vnumquodque in tantum eſt bonũ inquantum eſt perfectum, ergo bonum non dicit formaliter relationem, ſed aliquid abſolutum. 2. Secundo ſic, illud quod conuertitur cum ente eſſentialiter non poteſt dicere relationem formaliter, quia non omne ens eſt formaliter relatio. Sed bonum conuertitur cum ente & eſſentialiter vt quibuſdam videtur, ergo &c. 3. Tertio ſic, illud quod formaliter dicit relationem dicit illud quod dicit, vt ad alterum, vel vt alicuius, quia relationis eſſe, eſt ad aliud eſſe, ſed bonum non eſt huiuſmodi, quia non importat ſemper & neceſſario eſſe alicuius bonum. Nam Aug. dicit in pluribus locis de trinit. quòd bonum & iuſtum, & ſimilia ad ſe dicuntur, quare &c. 4. Quarto bonum in deo non dicit relationem, ergo nec in creatura, conſequentia patet, quia bonũ in deo & in creatura habent quandam ſimilitudinem ſaltem analogice. Probatio antecedentis, quia ſi bonum in deo diceret relationem, aut diceret relationẽ rationis, aut realem. Non relationem rationis, quia tunc bonum eſſet ens rationis, nec eſſet in rebus cuius contrarium dicitur. 6. meta. quòd bonum & malum ſunt in rebus. Si autem dicat relationem realem. Contra, quia aut dicit relationem in diuinis ad intra, aut ad extra, non ad intra, quia tales relationes non ſunt communes omnibus perſonis, bonum autem æqualiter omnibus conuenit: nec ad extra. Primo, quia multi ponunt quòd deus nullam relationem realem habet ad extra. Secundo, quia ſequeretur quòd deus eſſet bonus ex habitudine ad creaturas, & per conſequens quòd ſua bonitas aliquo modo dependeret à creatura, quod eſt falſum. 5. Quinto, quia omne quod mouet eſt aliquid abſolutum, ſed bonum mouet appetitum, ergo eſt aliquid abſolutum.

6. CONTRA, bonum & conuenientia videntur importare idem formaliter, ſed conueniens dicit formaliter relationem, ergo & bonum.

7. RESPONSIO. Circa quæſtionẽ iſtam procedetur ſic, quia primo ponetur illud quod de iſta quæſtione ſentiunt quidam alij. Et ſecundo arguetur contra poſitionem illam concludendo illud quod credo verius. Et tertio reſpondebitur ad rationes in cõtrarium.

8. QVANTVM ad primum præmittunt quidam duas diſtinctiones quibus præmiſſis reſpondent ad quæſtionem. Diſtinctiones quæ præmittuntur ſunt de terminis quæſtionis, ſcilicet de abſoluto & relatiuo & de conuertentia boni cum ente. Prima diſtinctio eſt iſta quòd abſolutum dupliciter poteſt accipi: vno modo pro non determinato vel contracto ſicut ſi diceretur quòd animal dicit naturam ſenſitiuam abſolutè (hoc eſt non contractam) ad hominẽ vel equum, & abſolutũ ſic acceptum non diſtinguitur contra relatiuum, ſed contra contractũ. Alio modo dicitur abſolutum prout diſtinguitur contra ad aliud ſe habere, & iſto modo abſolutum diſtinguitur contra relatiuum. 9. Secunda diſtinctio eſt quòd aliquid poteſt conuerti cũ ente dupliciter: vno modo eſſentialiter, alio modo denominatiuè. Primo modo res conuertitur cum ente, quia omnis entitas extra animam eſt eſſentialiter realitas & econuerſo. Secundo modo quando vnum non eſt alterum eſſentialiter & formaliter, tamen vnũ non inuenitur ſine altero ſicut ens creatum & relatio, quia dato quòd non omnis eſſentia creata ſit relatio, nulla tamen eſſentia creata inuenitur ſine relatione, & ideo conuertuntur denominatiuè. 10. His ſuppoſitis dicunt quod ſiue abſolutum accipiatur primo modo, ſcilicet pro non contracto, aut ſecundo modo videlicet prout diſtinguitur contra relatiuum. bonum ſemper dicit aliquid abſolutum, quia vel bonum cõuertitur eſſentialiter cum ente, & tunc bonum dicit abſolutum, id eſt non contractum, ſicut & ens, vel conuertitur cum ente denominatiuè, & tunc dicit abſolutum prout diſtinguitur contra relationem. Et quia primum eſt notum, nec illa acceptio abſoluti eſt ſecundum intellectum quæſtionis. Ideo ſecundum probant accipiendo ꝙ bonũ formaliter, dicit idẽ quod perfectio vel aliquid ordinatũ ad perfectionẽ. Et quia perfectio non dicit formaliter relationẽ, ſed naturã abſolutã quæ eſt fundamentum relationis, ideo ſecundũ eos bonũ formaliter non dicit relationem, ſed abſolutũ. ꝙ autẽ bonũ dicat perfectionem, vel aliquid ordinatũ ad ipſam probant vnica ratione ſic. Ratio boni dicit finem, vel illud quod eſt ad finẽ, & vt ſic, ſed quodlibet iſtorũ dicit perfectionẽ, vel illud quod eſt ordinatũ ad perfectionẽ, ergo &c. Maior patet, quia ratio boni cõſiſtit in hoc quod eſt eſſe finẽ, vel aliquid ordinatũ ad finẽ. Minor de facili probatur, ſcilicet ꝙ ratio finis & eius quod eſt ad finẽ ſit eſſe perfectũ, vel ad perfectionem ordinatũ, quia duplex eſt finis .ſ. finis intra & finis extra, & vtroq; modo ſemper dicitur finis ex hoc ꝙ eſt aliquid perfectius his quæ ſunt ad finẽ. Ea autẽ quæ ſunt ad finem videntur perfecta vel ſimpliciter, vel ſecundũ quid prout ordinantur ad finẽ. & hæc fuit minor. ſequitur ergo concluſio. ſ. ꝙ formalis ratio boni ſit ratio perfectionis, vel eius quod eſt ordinatũ ad perfectionẽ. Et per hoc reſpondent ad argumentũ in oppoſitũ quãdo dicitur ꝙ bonũ & cõueniens important idem, dicũt quòd verũ eſt ſecundũ ꝙ cõueniens dicit non relationẽ formaliter, ſed fundamentaliter. Et conueniens ſic acceptũ nihil aliud eſt quàm perfectiuum rei ſicut eius perfectio vel pertinens ad perfectionem. 11. Addunt autem iſti ad maiorem declarationẽ dicti ſui, ꝙ ratio boni eſt diuerſa à ratione entis, non ſic quòd ratio boni dicat aliquid diuerſum re vel ratione ab omni ente, & ab omni modo entitatis. Sed quia dicit aliquid diuerſum ab eo quod primo occurrit de qualibet entitate prout in quolibet inuenitur. Illud enim quod primo occurrit de qualibet entitate eſt quòd ſecundũ eam aliquid dicitur eſſe tale puta ſecundũ albedinẽ albũ, & ſecundũ calorem calidũ, & ſic de aliis: bonũ autẽ dicit entitatẽ prout pertinet ad perfectionẽ alicuius. vnde ſicut differentia (puta rationalitas) non dicit aliquid diuerſum re ab animalitate cõmuniter dicta, ſed dicit animalitatẽ ſub ſpeciali ratione. ſ. vt eſt talis, & ſic cõtracta, & ꝙ hoc dicitur differre ab ea ſecundũ rationẽ, quia dicit illud idẽ ſub ratione differente ab eo quod primo occurrit de animalitate, ita & bonitas dicit entitatẽ ſub determinato modo qui differt ratione ab eo quod primo occurrit de entitate in quocũque ſit & cuiuſcũque ſit, ſed hoc intereſt inter iſtã determinationẽ & illã, quia determinatio generis per differentiã eſt ad partem ſubiectiuã, puta ad eſſe hoc, & propter hoc non cõuertitur cũ genere. Sed determinatio entis per bonũ non eſt ad partẽ ſubiectiuã, quia cõuertũtur. nec eſt ad eſſe hoc, & non ad illud, ſed ad eſſe huius. Nã quãuis aliquod eſſe ſit huius quod non eſt bonũ huius, eſt tamẽ bonũ ſimpliciter, quia nullũ ens eſt quod non pertineat, vel non ſit natũ pertinere ad perfectionẽ alicuius. Exemplũ de vino quod non eſt bonũ infirmo, eſt tamen bonũ ſano: & de calore febrili qui nõ eſt bonus homini vt eſt homo, qui tamen eſt bonus homini, vt eſt quãtus, quia nullus calor repugnat quãto, ſed eſt perfectio eius, vel alicuius antecedentis ad ipſum puta materiæ, & ſic omnis entitas eſt aliqua bonitas & alicuius, quãuis non huius determinatè. Hæc eſt poſitio aliquorum cum motiuis & declarationibus ſuis.

12. QVANTVM ad ſecundũ intẽdo arguere cõtra tria quæ dicit præcedẽs opinio. Primũ eſt quòd bonũ poteſt cõuerti cũ ente eſſentialiter, & ſic bonũ dicit aliquid abſolutũ, hoc eſt non contractum. Secundũ eſt ꝙ ſi bonũ non cõuertatur cũ ente eſſentialiter, ſed denominatiuè, tũc bonũ dicit abſolutũ prout diſtinguitur cõtra relatiuum. Tertiũ eſt de hoc ꝙ dicit ꝙ bonũ dicit formaliter perfectionẽ vel aliquid ordinatũ ad ipſam, & de declaratione quã addunt qualiter bonũ contrahit ens. 13. Cõtra primũ arguitur quadrupliciter oſtẽdendo ꝙ bonũ non poteſt eſſentialiter conuerti cũ ente. Primo ſic, ſupponendo tria. Primũ eſt ꝙ formalis ratio boni eſt ratio realis & non formata per animã ſicut intẽtiones logicæ, & hæc ſuppoſitio habetur ex. 6. meta. vbi dicitur ꝙ bonũ & malũ ſunt in rebus. Secundũ eſt ꝙ ratio boni eſt ratio poſitiua, & hoc eſt de ſe notũ cũ ratio mali ſit priuatiua. Tertium eſt ꝙ ratio boni differt à ratione entis, alioquin eſſet nugatio dicere ens bonũ. Tũc arguitur ſic illa quæ ſunt idẽ eſſentialiter & adequatè non differũt re, nec reali ratione, ſed quicquid cõuertitur cũ ente eſſentialiter eſt idẽ cũ eo eſſentialiter & adequate, ergo non differt ab ente re, nec ratione reali, ſed bonũ differt ab ente ſaltẽ ratione reali quã nõ format ſolus intellectus, vt patet ex prima & tertia ſuppoſitione, ergo bonũ non poteſt cõuerti cũ ente eſſentialiter. Maior patet, quia illa quæ ſunt idẽ in eo in quo ſunt idẽ non poſſunt differre. Illa autẽ quæ ſunt idem eſſentialiter & adequatè ſunt idem omni modo identitatis realis. Ex quo enim ſunt idem eſſentialiter ſunt idem realiter. Et ex quo ſunt idẽ adequatè, ſequitur quòd ſi ſint idem realiter quod vnum nihil reale includit quod non includat alterum, nec dicitur realiter de aliquo de quo non dicatur alterum, alioquin non eſſet ibi idẽtitas eſſentialis & adequata: minor probatur. ſ. quòd quicquid conuertitur cum ente eſſentialiter eſt idem cum eo realiter & adæquatè, quia talia de ſe inuicem in abſtracto prædicantur, & ideo idem ſunt realiter, & quia prædicantur de ſe inuicem conuertibiliter, ideo ſunt idem adæquatè, & ſic eſt ibi omnimoda identitas realis. hoc etiam patet ex exemplo eorum, quia enim res & ens extra animam de quo loquimur conuertuntur eſſentialiter, ideo omnis realitas eſt entitas, & omnis entitas realitas eſt adequatè, nec differũt aliqua reali ratione, ſed ſunt nomina penitus ſinonyma, & idem neceſſarium eſt dicere de omni eo quod eſſentialiter conertitur cum ente ſi illud ſit formaliter poſitiuum. 14. Secundo ſic, ab eo quod includit omne poſitiuum reale & de eo dicitur per ſe inprimo modo nihil poſitiuum poteſt differre re, nec reali ratione tanquam ei indiuiſum, quamuis poſsit differre ſicut

inferius à ſuperiore. Sed ens ſecundū cōmunem rationē entis includit omne reale poſitiuum & de eo dicitur in primo modo dicē di per ſe, ergo nihil reale poſitiuū poteſt differre ab ente: nec re, nec reali ratione tanquā aliquid condiuiſum cōtra ens, ſed ſolum ſicut inferius cōtentum ſub ente: bonum autē eſt aliquid poſitiuū & reale vt patet ex duabus primis ſuppoſitionibus, & differt reali ratione ab ente, vt patet ex tertia, ergo quāuis poſsit differre ab ente vt inferius à ſuperiore ſuo, nullo tamē modo poteſt differre ab ipſo vt condiuiſum. differret autē vt cōdiuiſum ſi cōuerteretur cum eo eſſentialiter, & nihilominus differret reali ratione, quia cum vna ratio non contineatur ſub altera, oportet quod ſint cōdiuiſę. Maior propoſitio patet, quia illud quod includit aliqua ſic, ꝙ eſſentialiter dicitur de quolibet eorū nō poteſt cōdiuidi contra illa niſi ſicut cōdiuiditur ratio inferioris à ratione ſuperioris (vt patet de animali reſpectu omniū de quibus dicitur eſſetialiter in primo modo di. per ſe, & in omnibus cōſimilibus.) Minor manifeſta eſt, quia omne reale poſitiuū & ſecundū omnē realē rationē includitur in ente ſecundū cōmunem rationem entis, & recipit eius prædicationē in primo modo dicendi per ſe. 15. Tertio ſic, ratio boni per quā differt ab ente aut eſt ſola ratio entitatis in cōmuni, aut præter illā includit aliquā aliā rationem. Si ſit ſola ratio entitatis, tunc ratio entis & ratio boni nō differunt quod eſt cōtra tertiā ſuppoſitionē, ſi includat aliquā aliam, aut de illa alia prædicatur ratio entis, aut non. Si nō, ergo illa non eſt ens, & ita nō eſt aliquid poſitiuū quod eſt contra ſecundā ſuppoſitionē. Si autē de illa alia prędicetur ratio entis aut prædicatur de ea cōuertibiliter aut nō cōuertibiliter. Si cōuertibiliter ita ꝙ verū ſit dicere ꝙ omnis ratio entis eſt illa ratio, & omnis illa ratio eſt ratio entis ſequitur ꝙ ſint pœnitus eadē ratio, quia propoſitio affirmatiua nō veri ficatur niſi ex identitate prædicati cū ſubiecto. Si autē non cōuertibiliter ſequitur ꝙ ratio boni ſit in minus q̄ ratio entis, & ita non cōuertitur eſſentialiter cū ea. 16. Quarto patet idē inducēdo vniuerſaliter in omnibus quæ eſſentialiter prædicātur de pluribꝰ & in quid ſiue ſit ſpecies, ſiue ſit genus infimū, ſiue genus ſubalternū ſiue genus generaliſsimū, quia nunquā plura prædicantur conuertibiliter & in quid de eiſdē niſi ſint nomina ſinonyma. Verbi gratia de omnibus hominibus nullū nomē prędicatur in quid niſi nomē hominis vel quod eſt cū eo ſinonymū, nec de omnibꝰ ſpecie bus animalis niſi animal vel nomē ſinonymū cū eo, & ſic de omnibus generibus vſq; ad ſubſtantiā incluſiuè. Alioquin vnū quid haberet plures rationes quidditiuas quod eſt impoſsibile. Cū ergo ratio entis dicatur de poſitiuis omnibus in quid, impoſsibile eſt ꝙ aliqua alia ratio dicatur de eis in quid niſi ſit alia ſolū ſecundum nomen. Cū ergo ratio boni ſit alia à ratione entis impoſsibile eſt ꝙ cū ea conuertatur eſſentialiter & quidditatiuè. Et ſic patet primū. ſ. quòd bonū non poteſt conuerti eſſentialiter cum ente, & idē dico de quocunque alio ſiue poſitiuo ſiue priuatiuo, quia ſi ſit poſitiuū neceſſe eſt quòd ſit in minus eſſentialiter, quāuis poſsint cōuerti cōcretiuè. Si vero ſit priuatiuū vt vnū, non poteſt cōuerti eſſentialiter quia nulla eſt priuatio de eſſentia poſitiui quāuis poſsit ſequi ad eam neceſſario, ſicut ad eſſe hominem ſequitur neceſſario non eſſe aſinum. 17. Contra ſecundum dictum arguitur tripliciter oſtendendo quòd bonum non dicit formaliter aliquid abſolutum, ſed reſpectum conuenientiæ fundatum in aliquo abſoluto. Primo ſic, ſi bonum dicit formaliter aliquid abſolutum quod eſt fundamentum conuenientiæ & non ipſum reſpectum conuenientiæ, tunc malum dicit formaliter priuationem talis fundamenti & non priuationem conuenientiæ, quia malum eſt priuatio boni, ſed hoc eſt falſum, ergo & primum, quòd hoc ſit falſum patet manifeſtè, quia ſecundum alios, & ſecundum veritatem calor febrilis eſt malus homini inquantum homo, hoc autē non eſt propter defectum caloris, ſed propter defectum conuenientiæ, eſt enim calor, ſed non conueniens, ergo &c.

18. Secundo ſic, oppoſita abſoluta non poſſunt ſimul conuenire eidem & ſecundum idem, ſicut idem corpus ſecundum eandem partem non poteſt ſimul eſſe album & nigrum quæ opponuntur contrarie, nec idem oculus poteſt ſimul eſſe cæcus & videns quæ opponuntur priuatiue, & ſic de omnibus aliis abſolutis, nec oportet addere reſpectu eiuſdem, quia abſoluta non includūt reſpectū in ſua intrinſeca ratione ſecundū quā opponuntur, & ſecundū quā remanet inter ea ſecundū ſe oppoſitio & incōpoſsibilitas ad quicquid aliud cōparētur, vt patet in exēplis adductis & in quibuſcunq; aliis abſolutis, hoc enim eſt ſpirituale in relationibus ex ipſa natura relationū quæ eſt eſſe ad aliud quòd oppoſita poſſunt ſimul eidem ineſſe reſpectu diuerſorum, ſicut idē eſt pater & filius reſpectu diuerſorum, & idem homo per eandem albedinem eſt ſimilis albis & diſsimilis nigris, ſed non eſt ſimul albus & niger reſpectu quoruncumque, quia albedo & nigredo ſunt abſoluta, ſimilitudo & diſsimilitudo ſunt relationes, nunc eſt ita quòd bonum & malum, quæ opponuntur priuatiuè ſimul conueniunt eidem, & ſecundum idem quanuis non reſpectu eiuſdem ſicut vinum eſt bonum ſano, & malum infirmo, & idem calor febrilis eſt malus homini reſpectu complexionis ſibi debitæ, & eſt bonus reſpectu quantitatis ſuæ, vt aduerſarij dicunt, ergo bonum & malum non ſunt abſoluta, ſed reſpectus conuenientiæ, & priuatio eius.

19 Tertio ſic ex dicto eorum, illud cuius formalis ratio conſiſtit in hoc quod eſt eſſe huius, eſt formaliter reſpectus aliquis, ſed formalis ratio boni conſiſtit in hoc quod eſt eſſe huius, ergo, &c. Maior patet de ſe: quia eſſe huius dicit reſpectum formaliter. Minor probatur: quia in illo conſiſtit ratio formalis boni, & non ſolum fundamentalis per quod bonū contrahit ens, ſed bonum per hoc quod eſt eſſe huius, vt ipſimet aduerſarij dicunt, ergo, &c.

20. Quantum ad tertium quod dicunt quòd bonum dicit formaliter perfectionem, vel aliquid ad perfectionem ordinatum: quod probant ex ratione finis, & eius quod eſt ad finem: oſtēdendo quod nec ratio valet, vel eſt contra eos, nec econuerſo. Quod ratio non valet patet: quia quādo dicitur in maiore quod ratio boni dicit finem, vel id quod eſt ad finem, vt ſic: aut intelligitur de ratione importata formaliter per hoc nomen finis & ad finem, aut de ratione rei cui competit eſſe denominatiue finem, vel ad finem. Si primo modo eſt contra eos, quia ratio formaliter importata per hæc nomina finem, & ad finem, eſt reſpectiua ſicut ratio cauſæ. Nulli rei enim competit eſſe finē niſi reſpectu alterius, nec ad finem, niſi reſpectu finis: & ſic ratio boni eſſet reſpectiua, ſicut ratio finis ad finem. Si autē intelligatur de ratione rei ſecundū ſe, cui rei competit denominatiuè eſſe finē vel ad finē, nihil eſt dictu: quia ſanitati cōpetit eſſe finem reſpectu medicinæ, & homini reſpectu omniū artificialiū & naturalium quæ ſunt ſub ipſo, & deo reſpectu omnium. Sed nunquid propter hoc poteſt dici quod ratio boni ſit eſſe ſanitatem vel hominem vel deum, certè non eſt verum, immo eſſet ridiculum. nullo ergo modo formalis ratio boni eſt eſſe finem, vēl ad finem, ſi ſic acipiantur: quanuis vtriſque, ſcilicet rei quæ eſt finis, & rei quæ eſt ad finem cōueniat ratio boni. Sed nullum argumentum eſt, talibus competit ratio boni, ergo formaliter ratio boni conſiſtit in formali ratione talium, alioquin cū ens competat omnibus, formalis ratio entis in communi conſiſteret in formali ratione cuiuſlibet entis particularis. Eodem modo quando dicitur in minori, quod finis & id quod eſt ad finē dicunt perfectionem ſi intelligatur de rationibus importatis per hæc nomina, falſum eſt: quia dicūt habitudines reſpectiuas. Si vero de rebus quibus denominatiuè competit eſſe finem, vel ad finem, verū eſt quod eis cōpetit eſſe perfectionem, vel eſſe perfectum: ſed formalis ratio eorum non eſt eſſe perfectum, vel eſſe perfectionem: quia licet deo conueniat eſſe perfectum, & hominibus, & multis aliis, tamen formalis ratio hominis nō eſt eſſe perfectum, ſed eſſe animal rationale, & idem de aliis: nec eſſe perfectum dicit formalem rationem eorum. Et ſic patet quod nec maior propoſitio, nec minor habent veritatem in aliquo ſenſu, ex quo poſsit concludi quod formalis ratio boni dicat perfectionem, vel aliquid ordinatum ad perfectionem. 21. Quod autem additur ad declarationem iſtius magis eſt ad obſcuritatem eius. Aſſumitur enim quod bonum contrahit ens non ad partem ſubiectiuam, vel ad eſſe hoc ſicut differentia contrahit genus, ſed ad eſſe huius. Et ideo poteſt conuerti cum ente, quia omnis entitas eſt bonitas alicuius, quanuis non cuiuſlibet. Primū enim, ſcilicet de contractione entis per bonum, & non ad partē ſubiectiuā eſt falſum: quia id quod contrahit ens ad aliquid de quo ens per ſe & eſſentialiter prædicatur, contrahit ipſum ad partē ſubiectiuā, Sed quicquid cōtrahit ens, contrahit ipſum ad aliquid aliud de quo eſſentialiter prædicatur: quia de quocūq; prædicatur ens, prædicatur de ipſo eſſentialiter, ergo, &c. Similiter ſecūdū de conuerſione entitatis cū bonitate, vel eſt falſum, & cōtra eos ſi accipiatur entitas ſecūdum ſuum totum ambitum: quia talis conuerſio eſſet eſſentialis, quod eſt impoſsibile, vt oſtenſum fuit & cōtra eos, quia dicūt ꝙ relatio nō dicit bonitatē nec perfectionē, & ſic nō omnis entitas eſt bonitas, vel ſi accipatur pro entitate abſoluta, contra eos eſt: quia talis entitas non eſt bonitas niſi vt eſt alicuius. Sic enim vt dicunt ratio boni contrahit rationem entis, ſed eſſe alicuius non eſt formalis & quidditatiua ratio entitatis abſolutè, quāuis poſsit ei competere denominatiuè: quare, &c. 22. Dicendum ergo ꝙ formalis ratio boni eſt ratio conuenientis, ita ꝙ bonitas eſt formaliter ipſa conuenientia, & contrahit entitatem ad partem ſubiectiuam, quæ eſt relatio, & ad talem relationē quæ eſt conuenientia, & ſic omnis bonitas eſt quædam entitas, quę eſt reſpectiua, ſed non omnis entitas eſt quidditatiuè bonitas, ita quod non conuertuntur eſſentialiter: bonum vero ratione cōcretionis importat id quod habet talem conuenientiam vt eius ſubiectum vel fundamētum: & quia illud poteſt inueniri in quolibet genere, ſaltem in generibus abſolutis, ideo bonum dicitur conuerti cum ente non eſſentialiter, ſed denominatiuè: formalis tamen ratio boni eſt reſpectiua, ſcilicet ratio conuenientiæ. Circa quod notandum eſt ꝙ illud quod eſt conueniens alicui, aut eſt ipſi conueniens intrinſecè ſecundum habitudinem cauſæ materialis vel formalis, vel ſicut pars quantitatiua, vt pes, vel manus conueniunt homini, ſeu pars eſſentialis

essentialis vt materia & forma, necnon & perfectiones accidentales, & talibus formaliter & primò competit ratio boni, alia autem important conuenientiam ad rem extrinsecè secundum habitudinẽ causæ efficientis, vel alterius extrinsecę rationis sue conditionis: & in talibus conuenit secundario & extrinsecè ratio boni, sicut sanitas dicitur bona primo & formaliter, medicina autem & vrina secundario, quia vtrumque extrinsecè, vnum per modum efficientis, aliud per modum signi.

23 NVNC respondendum est ad rationes. Ad primam per interemptionẽ maioris. Aliqua enim relatio dicit perfectionem, scilicet relatio conuenientis, perfectio enim & perfectibile dicũt relationes seu habitudines, res autem quibus hæc fundamẽtaliter conueniunt, sunt quædam absoluta, quod patet: perfectibile enim non dicit formaliter nisi habitudinem alicuius rei ad aliam, per quam habet perfici, nec perfectio dicit nisi habitudinem rei ad aliam, quæ per ipsam perficitur: vnde perfectibile & perfectio sunt relationes, sed res quibus tales rationes seu habitudines conueniunt tanquam subiectis vel fundamentis sunt absolutę, & idem est de bonitate & bono. 24. Ad secundam ratiocinem dicendum est per interemptionem minoris: quia impossibile est ꝙ aliquid positiuum conuertatur essentialiter cum ente, nisi sit purè sinonymum cum eo. sicut probatum fuit. 25. Ad tertiam similiter dicendum est per interemptionem minoris, quia bonum illud quod dicit formaliter, dicit vt alicuius cum dicat cõuenientiam vnius ad alterum. Et istimet qui arguunt hoc, dicunt in declaratione positionis suæ, quia dicunt ꝙ bonum contrahit ens nõ ad hoc, sed ad huius, & ꝙ entitas non est bonitas nisi vt est perfectio alicuius. Et cum probatur ꝙ deus dicitur bonus & iustus ad se secundũ beatũ Aug. in pluribus locis de Tri. Dicendũ ꝙ beatus Augu. loquitur de illis qui dicuntur absolutè vel relatiuè quantum ad intrinseca in diuinis: sic enim paternitas & filiatio & spiratio dicuntur relatiuè in diuinis: quia non conueniunt omnibus personis quæ constituuntur relationibus & distinguntur: bonum autem & iustum æqualiter omnibus personis conueniunt, & ideo non sunt de relationibus intrinsecis: sed quòd non dicant relationem extrinsecam ad creaturam nunquam intellexit beatus Aug. quod patet, quia beatus Augu. ita loquitur de iusto sicut de bono. cõstat autem quòd iustum cõuenit deo relatiuè ad extra, quia iustitia est ad alterum: non ad alterum in persona solùm, quia pater non vtitur iustitia ad filium vel spiritumsanctum, nec econuerso, ergo ad alterum in natura, hoc est creatura, ergo, &c. 26. Ad quartam dicendum quòd antecedens est falsum: quia bonum in deo dicit relationem vel respectum formaliter, nõ quidem respectum ad intra, sed ad extra, videlicet ad creaturas, & cum dicitur quòd deus non refertur realiter ad creaturas, dicendum est ꝙ sicut dictum fuit 1. lib. dist. 30. Si relatio accipiatur pro respectu per se cõsequente ad naturam rei, Sic deus non refertur ad creaturas. Si autem accipiatur pro reali denominatione sumpta ex pluribus, sic deus refertur realiter ad creaturas cum dicitur creator vel bonus, & quod subditur quòd sequeretur quòd deus esset bonus ex habitudine ad creaturas, & sic bonitas eius depẽderet à creaturis, dicendum quòd falsum est, aliud enim est deum dici bonum in habitudine ad creaturas, & bonitatem eius dependere ad creaturas. Primum enim est verum, sed secundum est falsum: immo potius bonitas creaturæ dependet à deo, & propter hoc deus dicitur bonus in habitudine ad creaturã, quia tota creatura & quicquid bonitatis & perfectionis est in ea dependet à deo.

27. Ad quintam dicendum quòd solus respectus non mouet, sed absolutũ cum respectu mouet tam intellectũ practicum, quàm voluntatem. Simplex enim quidditas licet possit mouere intellectum ad actum simplicem qui est indiuisibilium intelligentia, tamen non potest mouere ad actum componentem, nisi accepta in habitudine ad alterum: quia actus intelligendi componens fertur in duo propter cõuenientiam vnius ad alterum, & sic intellectus practicus mouetur à bono inquantum apprehendit aliquam naturam absolutam sub ratione conuenientis ad alterum.

Quæstio II.

Vtrum malum sit aliqua natura positiua.

Tho. 1. q. 48. ar. 1.



Secundò quæritur, vtrum malum sit aliqua natura posita. Et videtur quòd sic: quia omne quod agit in alterum est quædam natura positiua: sed malum inquãtum malum agit: ergo, & cætera. Probatio minoris: quia omne quod alterum corrumpit effectiuè agit: sed ex hoc dicitur aliquid alterius malum, quia corrumpit ipsum: ergo malum inquantum malum agit. 2. Item natura diuisi saluatur in diuidentibus: sed ens diuiditur per bonũ & malum: entium enim aliud bonum, aliud malum, ergo, &c.

3. IN contrarium est quod dicit beatus Diony. 4. capi. de di.no. quòd malum neq; est existens, neque in existentibus, omnis autem natura positiua est existens per se, vel existens in alio, ergo, &c.

4. RESPONSIO. Dicendum quòd formalis ratio mali est ratio priuatiua: est enim priuatio conuenientiæ rei ad rem. Quod patet: quia cum malum opponatur bono (non enim compatiuntur se circa idem), & secundum idem, & respectu eiusdem) oportet quòd opponantur relatiuè, vel contradictoriè, vel cõtrariè, vel priuatiuè. Non relatiuè, quia vnum nõ dicitur ad alterum, quia est natura relatiuorum. Non enim dicitur bonum mali bonũ, sicut dicitur pater filij pater: nec malũ est de intellectu boni, sicut vnum correlatiuum est de intellectu alterius. Item nec opponuntur cõtradictoriè: quia alterũ contradictoriorum necesse est cuilibet inesse, siue enti, siue non enti. Chimera enim est lapis, vel nõ lapis. Sed bonum & malum non sic se habent, vt necesse sit cuilibet alterum inesse. Chimera enim vel Hircoceruus nec est bonus nec est malus, ergo, &c. Restat ergo vt opponantur contrariè, vel priuatiuè. Et quidam circa vtrumque inuenitur ratio mali. Dicimus enim ægritudinem esse malum hominis, quæ tamen opponitur bono, scilicet sanitati contrariè. dicimus etiam quòd carere pede est malum homini, & tamen carentia pedis in homine dicit solam priuationem. Cùm ergo ratio mali non conueniat eis purè æquiuocè, oportet quòd conueniat vni per alterum, vel ambobus per tertium, non ambobus per tertium, quia contrario & priuationi vt summa extrema oppositionis, nihil est commune nisi negatio, quæ est altera pars contradictionis, quodlibet enim oppositum importat negationem sui oppositi: negatio autem quæ est altera pars contradictionis absolutè & in sua communitate accepta non est malũ, vt statim dictũ est, ergo, &c. Relinquitur ergo ꝙ ratio mali conueniat priuationi per contrarium, quod esse non potest, quia in priuatione contrarium non includitur, nec ex priuatione infertur, vel quòd conueniat contrario ratione priuationis, quę semper includitur in contrario, quod concedimus. Patet ergo quòd formalis ratio mali est priuatiua, & non positiua.

5. Aduertendum tamen, quòd sicut bonum per prius dicitur de eo quod est conueniens rei intrinsecæ, pertinens ad eius integritatem, deinde & per habitudinẽ ad tale bonum dicitur de eis quæ conueniunt rei extrinsecæ tanquam causantia vel conseruantia, vel aliter se habentia ad primam bonitatem. Sic malum per prius dicitur de priuatione conuenientiæ, vel eorum quæ conueniunt rei intrinsecæ, sicut carentia pedis vel sanitatis, est malum hominis. Omnia autem alia dicuntur mala per relationẽ ad istud, sicut principium inductiuum, vel alio modo extrinseco. quã enim habitudinem habet vnumquodque ad malum, eandem habet ad priuationem, quæ formaliter est ipsa malitia, & ab aliquibus dicitur malum in abstracto. Ex quibus concluditur ꝙ malum & bonũ in abstracto hoc est bonitas vel malitia non sunt res: sed rerum habitudines, vna affirmatiua, scilicet bonitas quæ est habitudo conuenientiæ, altera negatiua, scilicet malitia quæ est priuatio conuenientię debitæ. Malum autem & bonum in concreto naturas dicunt solum ratione subiecti, quod includunt.

6 AD primum argumentum dicendum quòd malum in abstracto quod est ipsa priuatio bonitatis non corrumpit actiuè, sed est ipsa corruptio formaliter. Malum etiam concretiuè vt subiectum mali, nec agit nec corrumpit ratione qua malũ, malum verò concretiuè, vt causa mali non corrumpit, nec agit inquantum malum, sed ideo dicitur malum quia corrumpit. Agit enim inquãtum tale ens, puta calidum, & per se calorem causat: concomitatiuè autem causat priuationem frigidi cõnaturalis. Et ob hoc dicitur malum vnde non agit inquantum malum, nec corrumpit cõtrarium, sed inquantum tale ens prædominans. Econuerso vero inquãtum corrumpit dicitur malum. Sic enim priuatiuum est.

7. Ad secundum dicendum ꝙ bonum & malum concretiuè sumpta diuidunt ens, & sic aliquid ponunt ratione subiecti, nõ autem malũ ratione mali. Abstractiuè vero sumpta, scilicet bonitas & malitia non diuidunt entitatem, sed sunt conditiones entitatũ, vna quidem positiua, scilicet bonitas quæ est ratio conuenientiæ, alia vero priuatiua, scilicet malitia quæ est carentia debitæ conuenientię. Et secũdum hoc dicit beatus Dionysius, ꝙ malum (& intelligit de malo essentialiter sumpto quod est ipsa malitia) non est existens per se, nec in existentibus tanquam aliquid positiuum.

Quæstio Tertia.

Vtrum bonum sit causa mali.

Tho. 1. q. 49. ar. 1.

TErtio quæritur, vtrum bonum ſit cauſa mali. Et arguitur quòd non, quia bonũ eſt ſui ipſius diffuſiuũ ſecundum Dionyſium. Sed ſi bonũ eſſet cauſa mali bonũ non eſſet ſui diffuſiuũ. ſed corruptiuũ, quia malum eſt corruptio boni, ergo. &c. 2. Item ſuper illo verbo Mat. 7. Nõ poteſt bona arbor fructus malos facere dicit gloſa: nihil mediũ quin boni cauſa bona ſit & mali mala, ergo bonum non eſt cauſa mali, ſed malum.

3. CONTRA. cauſa mali præexiſtit malo, aut ergo ipſa eſt aliquid bonum, aut malum. Si malum quęro de cauſa eius, & ſic erit proceſſus in infinitum, vel dabitur aliquod malum æternum quod non erit cauſatum, ſed erit aliorum cauſa, vtrumque autem horum eſt impoſsibile, ergo neceſſe eſt malum cauſari à bono.

4. RESPONSIO. bonũ & malũ aut ſumuntur abſtractiuè pro bonitate & malitia, vel concretiuè. Si abſtractiuè ſic vnum non eſt cauſa alterius ſecundum aliquod genus cauſę. Cuius ratio eſt quia eſſe cauſam non cõpetit niſi rei abſolutę non habitudini vel relationi, ſed bonũ & malum abſtractiuè ſumpta non dicunt res ſed habitudines & relationes (vt oſtenſum eſt in præcedente quæſtione,) ergo non cõpetit eis ratio cauſę, vel cauſati per ſe: Si vero bonum & malũ ſumantur concretiue, vel ſumuntur cũ reduplicatione, vel ſine. Si cum reduplicatione, vt dicẽdo bonum inquantũ bonum ſi ſit reduplicatio formalis ſic dicendum quòd bonum non habet rationem cauſę reſpectu mali, vel reſpectu cuiuſcunque. Cuius ratio eſt quia formalis reduplicatio concreti ſu per ſeipſum fit ratione abſtracti. Sicut ſi dicatur album inquantũ albũ diſgregat, ſenſus eſt quòd album diſgregat ratione albedinis ergo eodẽ modo cum dicitur bonum inquãtum bonum eſt cauſa, ſenſus eſt q̃ bono ratione bonitatis cõpetit eſſe cauſam. Sed probatũ eſt ſtatim quòd bonitati quod eſt bonum abſtractiuè dictum non competit eſſe cauſam, ergo nec bono inquantum bonum ſi ſit formalis reduplicatio ſicut dictũ eſt. 5. Sed contra hoc videtur eſſe quod dicitur ſecundo metaph. q̃ finis eſt cuius gratia & bonum rei, ergo bono competit ratio finis vel eſſe cauſam per modũ finis. Et dicendũ ad hoc q̃ illud cui denominatiue cõpetit eſſe cauſam ſemper eſt aliquid abſolutũ, ſed formalis ratio cauſalitatis ſeu ipſa cauſalitas ſemper eſt reſpectiua, ſicut ignis vel calor eius cui competit eſſe cauſam caloris in alio, eſt aliquid abſolutũ vnde ad ſe & ſecundũ ſe excluſa omni habitudine ad alterũ dicitur & ignis & calidus, ſed nõ dicitur cauſa vel calefaciens niſi in habitudine & reſpectu ad effectũ. Sẽper enim ratio formalis cauſę & effectus eſt reſpectiua, ſed fundamentũ cui competit eſſe cauſam, vel effectum eſt eſſe abſolutũ, cum ergo dicit Ariſt. q̃ finis eſt gratia cuius & bonũ rei, vult dicere quòd formalis ratio cauſalitatis finalis eſt cuius gratia fit aliquid, & iſta ratio eſt reſpectiua & includit per ſe in primo modo formalẽ rationẽ boni quæ ſimiliter eſt reſpectiua, & ſic bono quantũ ad formalem eius rationẽ poteſt cõpetere q̃ ſit aliqua ratio cauſalitatis maximè finalis, vel includatur in ea ſicut ſuperius in inferiori. Sed illud cui denominatiuè cõpetit eſſe bonum eſt *abſtractum & eidem poteſt cõpetere denominatiuè eſſe cauſam. 6. Si vero loquamur de bono & malo cõcretiuè ſumptis, & ſine reduplicatione, ſcilicet de eo quod eſt bonũ & de eo quod eſt malum, ſic dicendum eſt q̃ bonũ poteſt eſſe cauſa mali, ſic ſcilicet quòd res, eſt per ſe cauſa rei vel priuationis quibus conueniunt rationes boni & mali. quòd autem bonũ hoc modo ſit cauſa mali per modũ efficientis, finis, & ſubiecti patet. Et primo de efficiente quia calor ignis qui eſt ei bonus, quia eſt formæ ſuæ conueniens eſt cauſa caloris exceſsiui in manu qui eſt manui malus & diſconueniens: & ſic bonum efficit malũ. De fine autẽ ſimiliter patet, quia nutritio hominis finis eſt occiſionis bouis. Occiſio autem bouis mala eſt ei: & bona eſt homini, quare &c. Similiter per modũ cauſę materialis. Nam oculus vel manus quæ ſunt hominis bona, ſubiectũ ſunt ægritudines quæ eſt ei mala Sed quia ſic loqui de bono & malo non inquantum bonum vel malum, eſt loqui de eis per accidens, ideo omnes cauſalitates ſic attributæ bono reſpectu mali ſunt per accidens, & forte ſimiles poſſunt inueniri in malo reſpectu boni, ſed quia ea quæ ſunt per accidens nõ cadunt ſub arte ideo hic dimittẽtur. 7. Quid ergo eſt cauſa mali inquãtum malũ. dicendum quòd malum inquantum malũ non habet cauſam finalẽ, quia omne quod eſt ad finem inquantũ eſt huiuſmodi eſt bonum vtile, nec habet cauſam formalẽ, quia priuatio eſt, materialẽ vel ſubiecti non habet quia in hoc differt priuatio à negatione, quia determinat ſibi ſubiectũ non autẽ ſimplex negatio. Subiectum autem mali eſt natura aliqua quæ non eſt alteri conueniens cum malum ſit priuatio conuenientiæ ſicut calor exceſsiuus puta febrilis in homine malus eſt vt fundamentum priuationis importarę per malitiam, vel natura carens aliquo ſibi conueniente eſt ſubiectũ mali ſicut oculus carens viſu. Nã deſtructa forma cõueniente ſicut eſt viſus deſtruitur ratio cõueniẽtię, talis autẽ natura quæ eſt obiectũ mali nõ eſt ſubiectũ eiꝰ inquantum bona, ſed inquãtum eſt in potentia ad habitum & ad oppoſitam priuationem: hæc enim eſt priuatio ſubiecti quod ſit ens in potentia, per hoc enim eſt alterius receptiuum. Cauſam verò efficientem & poſitiuè influentem non habet malum, quia non eſt effectus, ſed defectus. Nihilominus tamen malum habet cauſam efficientem ſecundario & per accidens, non quidem poſitiuè influentem defectum, ſed poſitiuè influentẽ effectum ad quẽ ſequitur defectus alicuius oppoſiti, ſicut ignis incendens calorem vltra quàm ſit conueniens manui priuat cõuenientiam caloris ad manum, vel impediens influentiam cauſæ agentis, dicitur cauſare priuationem quæ habet rationem mali: hæc autem non conuenit agenti inquantum bonum, ſed inquantum contrarium prædominans, & hoc modo malum habet cauſam. & non aliter.

8. AD primum argumentum dicendum quòd illud quod eſt bonum & ſui diffuſiuum, non tamen ratione bonitatis, ſed ratione perfectionis quæ virtualiter cõtinet alterum, ſicut calor qui eſt bonus igni diffundit ſe cauſando caloreꝫ aquæ propter perfectionem & dominium ſuæ virtutis ſuper aquam, & per conſequens cauſat malum inquantũ priuat aquam frigiditate ſibi cõueniente, nec tamen propter hoc eſt ſui corruptiuum, quia non cauſat malũ ſibi oppoſitum, niſi ſecũdum communem rationem boni & mali.

9. Ad ſecundum dicendum quòd ibi comparatur actus exterior interiori actui voluntatis, quorũ vnus eſt ab alio, malus à malo, ſicut bonus à bono: cauſalitas tamen reſpicit per ſe in vtroque entitatem nõ malitiam, niſi ſecũdario & per accidens. Argumentum in oppoſitum bene probat quòd bonum eſt cauſa mali, ſed non per ſe, nec inquantum bonum vel malum.

*alias absolutum.

Quæſtio Quarta.

Vtrum per malum culpæ corrumpatur tota habilitas animæ ad bonum.

Tho. 1. q. 48. ar. 4. & 1. 2. q. 85. ar. 2.

QVarto quæritur vtrum per malum culpæ corrumpatur tota habilitas animę ad bonum. Et videtur quod ſic: quia omne finitum tandem conſumitur ablatione alicuius finiti ab ipſo, vt dicitur 3 Phyſi. ſed animę habilitas ad bonum eſt finita, cum ſit aliquid creatum. Cùm igitur per quodlibet peccatũ aliquid de hac habilitate ſubtrahatur, videtur quod ipſa tandem poſsit totaliter conſumi. 2. Item per aliquid bonum tota habilitas ſeu pronitas animæ ad malum tollitur (ſcilicet per gloriam) ergo ſimiliter per aliquod malum tota habilitas animæ ad bonum poteſt tolli.

3. IN contrarium argtitur: quia quod eſt naturale non tollitur per peccatum: ſed habilitas animæ ad bonum eſt homini naturalis, ergo non tollitur per peccatum. Probatio minoris, quia omnes homines naturaliter appetunt bonum, quia omnes homines naturaliter ſcire deſiderant: & hoc, quia ſcire eſt quoddam bonum.

4. RESPONSIO. Malum vel peccatum poteſt compa rari vel ad bonum ſibi oppoſitum, vel ad bonum ſibi ſubiectum, vel ad diſpoſitionem ſubiecti reſpectu boni. Si comparetur ad bonum ſibi oppoſitum, ſic ipſum totaliter tollit ſicut cæcitas viſum, & quęlibet priuatio habitum ſibi oppoſitum, quia priuatio & habitus nõ ſtant ſimul. Si verò comparetur ad ſubiectum, ſic malum non corrumpit tale bonum, nec diminuit aliquid, ſicut per tenebras nihil tollitur de natura aeris. Si verò comparetur ad diſpoſitionem ſubiecti quam habet reſpectu boni, ſicut in anima eſt quędam habilitas ad virtutem & ad bonum, vt patet ex 2. Ethic. quæ poteſt augeri vel minui. 5. De hoc eſt dubium, an poſsit totaliter corrumpi, vel poſsit in infinitum diminui, & tamen nunquam totaliter auferri. Et dicunt quidam quòd ſemper talis aptitudo ad bonum peccando diminuitur, ſed nunquam totaliter tollitur. Quod declarant ſic: diminutio huius habilitatis non eſt accipienda per ſubſtractionem, ſicut eſt diminutio in quãtitatibus, ſed per remiſsionem ſicut eſt diminutio in qualitatibus: remiſsio autem huiuſmodi habilitatis accipienda eſt econtrario intentioni ipſius: intenditur autem per diſpoſitiones quibus materia præparatur ad actus, quæ quanto magis multiplicatur, tanto ſubiectum habilius efficitur, & econtrario, tanto plus remittitur, quanto impedimenta ſubiecti ad actum magis multiplicantur: quæ ſi multiplicarentur in infinitum, habilitas ſubiecti diminueretur in infinitum: nunquam tamen totaliter tolleretur: quia ſemper maneret in ſua radice, quæ eſt ſubſtantia ſubiecti: ſicut ſi in infinitũ ponerentur obſtacula inter ſolem & aerem, in infinitum diminueretur habilitas aeris ad lumen, nunquam tamen totaliter tolleretur manente aere. Similiter in infinitum poteſt fieri additio in peccatis, quæ

quæ diuidunt inter hominem & deum, per quæ ſemper minuitur habilitas animæ ad gratiam, nec tamen tollitur totaliter ab anima, cuius naturam conſequitur. 6. Sed iſtud non videtur, quia ſicut habilitas ſubiecti ad actum augetur per intētionem alicuius ſibi inhærentis, ſic minuitur per remiſsionem eiuſdem, & neutrum iſtorum poteſt procedere in infinitum, vt probatum fuit
9.3. lib.1.diſtin.17. nihil ergo ſubiecto non inhærens minuit in aliquo habilitatem ſubiecti. Et ideo poſitio obſtaculorum inter ſolem & aerem non minuit habilitatem actis ad lumen: propter quod non eſt mirum ſi eorum multiplicatio non tollit habilitatem, quia nec in aliquo minuit. Vnde exemplum non eſt ad propoſitum.

7. Ideo aliter videtur eſſe dicendum quod duplex eſt habilitas animæ ad bonum, ſcilicet prima & remota, alia vero propinqua: prima & remota nūquam minuitur nec totaliter tollitur, propinqua vero minuitur, & eadem tollitur. Primum patet, quia cognitio principiorum iuris naturalis, & correſpondens inclinatio voluntatis non tolluntur ab homine, nec minuuntur: pertinent enim ad ſinderesim quæ eſt inextinguibilis. Sed ratione horum ineſt nobis prima inclinatio ad bonum, ergo, &c. Secundum ſic patet, omne quod cauſatur ex actibus noſtris, & per eos tandē perficitur, poteſt per actus contrarios minui, & tandem corrumpi. Ex eiſdem enim actibus contrario modo factis generantur habitus & corrūpuntur, vt patet ex ſecundo Ethicorum. Sed proxima habilitas ad bonum cauſatur ex actibus noſtris. Illa enim conſiſtit in habitibus acquiſitis, ergo, &c.

8. AD primum argumentum patet ſolutio: prima enim habilitas non minuitur, nec totaliter tollitur: propinqua autem & minuitur & tollitur. 9. Ad ſecundum dicendum quòd in anima nō eſt ex natura ſua aliqua remota habilitas ad malum, ſed ſolum propinqua cauſata ex actibus, & illa totaliter tolletur per habitum gloriæ. Et ſimiliter propinqua habilitas ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obſtinationem, remota verò non tollitur, nec minuitur in damnatis.

10. ARGVMENTVM in oppoſitum probat quòd remota habilitas non tollitur, quod concedimus, quare, &c.

Sententia huius diſtinctionis xxxv. in generali & ſpeciali.

POſt hæc autem dicendum eſt quid ſit peccatum. Superius determinauit magiſter de peccati cauſalitate, hic determinat de peccati quidditate. Et diuiditur in tres. Primò determinat de peccato in genere. Secundo de differentiis peccatorum. Tertiò de potētia peccandi ſecunda in princi.di.42. cum autē voluntas mala. Tertia in princi.di.43. poſt prędictam conſiderationem. Prima diuiditur in tres. Primò determinat de peccato per comparationem ad actus quibus peccatur. Secundò per comparationem ad voluntatem in principio 38.diſtin. ibi, poſt prædictam de voluntate. Prima in duas. Primo ponit peccati diffinitionem. Secundo ex ipſa diffinitione tangit diuerſas opiniones circa peccata. Secunda ibi. quo circa huiuſmodi diuerſitatis verborum horum occaſione. Hęc ſecunda diuiditur in tres. Primo tangit vnam opinionem. Secundo mouet quandam incidentem quæſtionem. Tertio tangit contrariam opinionem. Secunda in principio 36.diſtin.ibi, ſciendum eſt quædam ſic eſſe peccata. Tertia in principio 37.diſt.ibi. ſunt autem & alij plurimi, prima cum præcedenti eſt principalis lectio, & ſic ſunt in principio lectionis duæ partes principales. In quarum prima tangit peccati diffinitionem. In ſecunda tangit diuerſas opiniones. Secunda autem diuiditur in tres partes, quia primo tangit diuerſas opiniones in genere, & determinat veritatem. Secūdo proſequitur quorundam opinionem. Tertio ponit illius opinionis confirmationem. Secūda ibi, quidā autem diligenter attendentes. Tertia ibi, quibus opponitur. Hæc tertia diuiditur in tres ſecūdum tres obiectiones, quas excludit. Secunda ibi, iterum aliter eis opponitur. Tertia ibi, poteſt etiam quæri ab eis. Hæc tertia diuiditur in tres. Primo excludit obiectionem. Secundo inquirit incidenter de corruptione facta per malum actiuè oſtendens quod malum corrumpit, & in quibus. Tertio de corruptione facta per malum paſsiue. Secunda ibi, ſed cum nihil ſit inquantum peccatum. Tertia ibi, quæri autem ſolet. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit, & proponit primo quòd ſecundum beatum Auguſt. peccatum eſt dictum, factum, vel cōcupitum contra legem dei. Alio modo ſecundum eundem Augu. peccatum eſt voluntas recipiendi vel cōſequendi quod iuſtitia vetat. Secundum primam deſcriptionem peccatum conſiſtit in actibus interioribus & exterioribus, & ſecundum ſecundam conſiſtit in actu interiori voluntatis, & vtraque deſcriptio eſt de peccato actuali & mortali. Alio modo ſecundum Ambro. peccatum eſt præuaricatio legis diuinæ, & cœleſtium inobedientia mādatorum. Poſtea dicit quod quidam dixerunt quod peccatum conſiſtit ſolum in actu interiori voluntatis. Alij dixerunt actum tam interiorē quàm exteriorē eſſe peccatum. Alij dixerunt omnes actus eſſe bonos, & peccatum nihil eſſe, ſicut dicit Auguſt. ſuper Ioan. quod peccatū nihil eſt. vnde ſecūdū iſtos actus interiores & exteriores inquātū ſunt, boni ſunt, & à deo: inquātum autem peccata ſunt, nihil ſunt. quod probatur, quia niſi eſſent à deo cauſaliter, nullo modo contingerent, nec pertinerent ad dei prouidentiam, quod eſt inconueniēs. Item omnis natura eſt à deo, ſed actus interiores & exteriores inquantum ſunt, quædam naturæ ſunt, ergo ſunt à deo. Poſtea obiicit in contrarium, quia ſi omnia inquantū ſunt bona ſunt & à deo, ergo adulterium & homicidium bona ſunt, & à deo. Et reſpondet quod adulterium & homicidium non nominant ſolum actus, ſed actus cum malitia & deformitate. Poſtea iterū obiicit, quia quędā peccata conſiſtunt in ſola omiſsione & priuatione. Priuatio autē & negatio à deo non ſunt. Et reſpondet quod quantumcumque peccatum conſiſtat in omiſsione, ſemper tamen intelligitur ibi aliquis actus, ſcilicet priuatio à bono, quod eſt malum, ſicut è conuerſo declinare à malo eſt bonum. Vnde in omnibus talibus ſubintelligitur aliquis actus voluntatis, vt velle nō credere in deum. Poſtea opponit cum peccatū ſit priuatio boni, & priuatio boni ſit pœna, ſi peccatum inquātum peccatū eſt priuatio boni, igitur erit pœna: ſed pœnæ ſunt à deo, ergo peccatū inquantū peccatū erit à deo, quod eſt inconueniens. Si vero peccatū inquantū peccatū nō eſt pœna, ſed eſt priuatio, vel nihil qualiterque, ergo corrūpitur. Reſpōdet quod ſicut abſtinere à cibo eſt priuatio, & nihil tamen corrūpit ſubſtātiam, ſic etiam eſt de peccato quod corrūpit bonū & elōgat hominē à deo, inquantū efficitur deo diſsimilis. Vltimo dicit quod corruptio actiua eſt per peccatū. Sed corruptio paſsiua eſt pœna, & effectus peccati. Et in hoc terminatur ſententia, &c.

Quæſtio Prima.

Vtrum malum ſufficienter diuidatur per culpam & pœnam.

Tho.1.q.48.ar.5.

CIrca diſtinctionē iſtā quæritur primo, vtrum malum ſufficienter diuidatur per culpam & pœnam, & videtur quod non: quia in irrationalibus non eſt culpa nec pœna quæ reſpondet culpæ, & tamen in eis inuenitur malum, ergo, &c. 2. Item ſecūdū Aug. in Ench. Malū dicitur quia nocet, ſed omne quod nocet eſt pœna, ergo omne malum pœna eſt.

3. IN contrarium eſt commune dictum doctorum.

4. RESPONSIO. Dicendum quod pœna & culpa ſufficienter diuidunt malum non vniuerſaliter ſumptum, ſed prout reperitur in habentibus li.ar. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt q̄ cum malum ſit priuatio boni, ſicut eſt duplex bonum, vnum pertinens ad perfectionem primam, quæ eſt forma, ſeu ad integritatem rei, vt pars. Aliud pertinens ad ſecūdam quæ eſt operatio. Sic eſt duplex malum, vnum quod priuat primum bonum, vel magis eſt paſsio priuatiua primi boni, & hęc dicitur vniuerſaliter malū naturæ, ſed in habentibus electionem dicitur malum pœnæ: maximè ſi ſit contrarium voluntati. Aliud vero quod priuat ſecūdum bonum, ſcilicet debitam operationem vel debitū ordinē in operatione, ſeu debitam rectitudinē: & hoc malum vocatur generaliter peccatum, quod etiam reperitur in naturalibus, prout operatio naturalis non eſt cōueniens, vt dicitur. 2. Phyſi. Specialiter autem in habentibus libe.arbi. vocatur culpa, inquantum talis operatio eſt in poteſtate noſtra propter libertatem volūtatis. Culpamur enim ſolum de his quorum habemus dominium, & ita culpa & pœna ſolum ſunt in habentibus libe.arbi. & in talibus ſufficienter diuidunt malum, quod patet dupliciter. Primo quia quot modis dicitur vnum oppoſitorū, & reliquum. Sed bonum humanum dicitur tantum dupliciter, ſcilicet de bono naturæ, & de bono moris: ergo malum ſimiliter: ſed malum naturæ eſt malum pœnæ, malum vero moris eſt malum culpæ, ergo, &c. Secūdo quia omne malum humanum vel eſt malū quod voluntarie facimus, vel quod inuoluntariè patimur: ſed primum eſt culpa, reliquum vero eſt pœna, ergo, &c. Vtraque patet per Auguſt. 1. de libe.arbi.

5. AD primum argumentum patet ſolutio per iam dicta.

6. AD ſecundum dicendum q̄ tam malum culpæ quàm pœnæ nocet, vel magis eſt ipſum nocumētum: malum quidem in his quæ pertinent ad primam rei integritatem: malum autem culpæ in actione. Sed quia nocumētum pœnæ magis percipitur, quia eſt contrarium voluntati, quàm nocumentum culpæ quæ eſt voluntaria, ideo vulgus iudicat pœnam magis nocere quàm culpam.

Quæſtio ſecunda.
Vtrum omne peccatum conſiſtat in aliquo actu.

Tho.1.2.q.71.ar.5.Infra 3.d.33.q.2.nu.6.Gand.quodl.12.q.24.

DEinde quæritur vtrum omne peccatum conſiſtat in aliquo actu. Et videtur quòd ſic, quia ille qui eodem modo ſe habet nũc vt prius, ſi prius nõ peccabat, nec modo peccat, ſed qui ſolũ omittit quod præceptũ eſt, puta qui non ſurgit ad matutinas & tenetur ſurgere, ſimiliter ſe habet hora matutinarũ vt prius, quãtum ad non ſurgere. Cum ergo non peccet non ſurgendo ante matutinas, nec peccabit hora matutinarum, (vt videtur) non ſurgendo, niſi ponatur in eo aliquis actus per quẽ ſe habeat aliter nunc quàm prius. 2. Item peccatum & meritum opponuntur, ſed omne meritum conſiſtit in actu interiore vel exteriore, ergo & omne peccatum.

3. CONTRA. omnis tranſgreſsio præcepti eſt peccatum, ſed in pura omiſsione eſt tranſgreſsio præcepti affirmatiui, ergo ipſa eſt peccatum, circumſcripto quocumque actu.

4. RESPONSIO. Hic non eſt aliqua dubitatio niſi de peccato omiſsionis: quia conſtat quòd omne peccatum commiſſionis conſiſtit in aliquo actu exteriori vel interiori. Et idem dicunt aliqui de peccato omiſsionis, ſcilicet quòd conſiſtit in actu vel interiori, vt cùm aliquis vult non facere quod præceptum eſt, vel exteriori, vt cùm aliquis occupat ſe actibus incompoſsibilibus ei quod præceptũ eſt fieri, ſicut nimis vigilans non poteſt ſurgere ad matutinas. Ratio autem huius opinionis forte hæc eſt: quia videtur quibuſdam quòd negatio, vel omiſsio actus non ſit in poteſtate noſtra, nec per conſequens culpabilis, niſi mediante aliquo actu per quem habemus dominium ſuper negationem actus, quia aliud eſt non exire in actum, & aliud habere cauſalitatem ſuper non exire in actum: quia non exire in actum dicit ſolam negationem actus: ſed habere cauſalitatem ſuper non exire in actum, dicit aliquid poſitiuum & actuale. Nulla autem res habet cauſalitatem poſitiuam & actualem ſuper aliquid affirmatum vel negatũ, niſi aliquid agendo: ergo voluntas non habet dominium vel cauſalitatem ſuper non exire in actum, niſi aliquid agendo, & ſic ſecundum iſtos pura omiſsio non eſſet peccatum, niſi ratione alicuius actus per quem habemus dominium ſuper omiſsionem.

5. Sed iſtud non videtur. Primò quantum ad illud quod dicitur de actu interiore: quia velle facere & velle non facere quod præceptum eſt non ſic opponuntur, vt neceſſe ſit alterum ineſſe, ſicut dicimus de deo quod non eſt neceſſe quòd velit mala fieri, vel velit mala non fieri, immo neutrum vult. Similiter non eſt neceſſe aliquem velle obedire præcepto, aut velle non obedire, forſan enim de præcepto non cogitat, & tamen non faciens quod præceptum eſt, peccat: ergo nihil prohibet peccatum omiſionis eſſe ſine quocunque actu interiore voluntatis.

6. Idem apparet de exteriore actu dupliciter. Primò, quia omne peccatum quod eſt contra determinatum præceptum ſi cõſiſtit in actu, conſiſtit in determinato actu. Alioquin non eſſet determinatum peccatum. Sed actus incompoſsibiles ei quod præceptum eſt fieri, ſunt indeterminati, ſicut nimis vigilans, loquendo, orando vel ſtudendo non poteſt hora debita ſurgere ad matutinas, ergo in nullo talium actuum poteſt per ſe conſiſtere peccatũ omiſsionis, quod eſt contra determinatum præceptum. Secundo quia nullus peccat faciendo quod non eſt malum de ſe, nec eſt prohibitum, ſed multi actus incompoſsibiles ei quod præceptum eſt fieri ſunt huiuſmodi, vt vigilare i ſtudio, vel oratione, ergo, &c.

7. Ad rationem eorum dicendum quòd ad hoc quòd omiſsio imputetur voluntati, non oportet quòd ſit in poſsibilitate eius mediante aliquo actu, ſicut ad hoc quòd actus eius imputetur, non oportet quòd ille actus ſit in poteſtate eius mediante aliquo actu. ſed ex hoc ſolo imputatur ei actus, vel omiſsio eius: quia in libertate voluntatis eſt exire in actum vel non, quia actus vel eius oppoſitum non eſt de neceſſario volibilibus, nec habet cum eis neceſſariam colligantiam: & quicquid ſit de actu, reſpectu tamen omiſsionis imputabilis non oportet id voluntate ponere cauſalitarem actualẽ & poſitiuam (quia nulla cauſalitas poſitiua directè requiritur ad effectum priuatiuum) ſed ſufficit nõ exire in actum cuius habetur dominium, & ſic cauſatur à voluntate omiſsio culpabilis. 8. Dicendum ergo quòd peccatum omiſsionis non conſiſtit per ſe in aliquo actu, ſed in ſola omiſsione, ſicut & nomen ſonat. Quod patet, quia omnis defectus volũtarius eſt culpabilis: ſed omiſsio actus debiti eſt huiuſmodi. Eſt enim defectus (vt de ſe patet) ſed voluntarius nõ ab actu voluntatis cadente ſuper defectum, vt primi dicũt, ſed quia in poteſtate voluntatis fuit vitare ipſum, ergo, &c.

9. AD primum argumẽtum dicendum quòd licet omittens eudem modo ſe habeat nunc & prius quantum ad operationem & omiſsionem, non tamen quo ad obligationem, quia præceptũ affirmatiuum cui opponitur omiſsio obligat pro determinato tẽpore pro quo ſolum omiſsio habet rationem culpæ.

10. Ad ſecundum dicendum quòd non eſt ſimile de merito & de peccato: quia bonum conſiſtit ex tota cauſa, malum autem ex particularibus defectibus. Et ideo ad meritum requiritur actus bonus. Ad peccatum autem ſufficit defectus actus vel bonitatis in actu.

Quæſtio Tertia.
Vtrum peccatum conſiſtat in actu exteriore.

Tho.1.2.q.20.ar.1.& 2.& q.71.ar.6.ad ſecundum

POſtea quęritur. vtrum peccatum conſiſtat in actu exteriore. Et videtur quòd non, quia actus voluntatis eſt medius inter actum exterioris operis & interioris cogitationis, ſed interior cogitatio ſecundum ſe nunquam eſt malum quantuncunque ſit de malo, ergo nec exterius opus vt videtur. 2. Itẽ actus exteriores ſunt communes nobis & brutis, ſed in brutis tales actus non ſunt culpabiles, ergo nec in nobis.

3. IN contrarium eſt, quia quod eſt contrarium præcepto eſt peccatum, ſed non ſolum actus interiores, verum etiam exteriores contrariantur præceptis diuinis quorum quædam ſunt de actibus exterioribus vt non occides, non mechaberis, non furtũ facies, ergo, &c.

4. RESPONSIO. ſicut apparet ex præcedentibus peccatum dicit abſolutè defectum operationis, vel defectum debitę perfectionis in operatione. Culpa autem dicit ſpiritualiter defectum bonitatis moralis in operatione voluntatis quæ ſola eſt in poteſtate operantis. Item actus exterior poteſt comparari ad immediatum principium eliciens ipſum, vel ad voluntatem imperantem. d.1.huj.d.

5. Hoc ſuppoſito dicendum quod peccatum poteſt conſiſtere in actu exteriore ſecundum ſe, id eſt, prout comparatur ad immediatum principium eliciens ipſum, ſed culpa non poteſt conſiſtere in actu exteriore ſecundum ſe, ſed ſolum prout comparatur ad voluntatem imperantem. Primum patet quia operatio quæ non eſt directa vt congruit eſt peccatum, ſed talis operatio eſt actus exterior ſecundum ſe, ſicut claudicatio non eſt ambulatio directa vt congruit bono pedi, & ſimiliter poteſt eſſe in aliis ergo, &c. Et hoc modo claudicatio quæ eſt in eunte ad eccleſiam peccatum eſt, rectus autem inceſſus in eunte ad lupanar bonus. Sed hæc bonitas vel peccatum non ſunt moris ſed naturæ.

6. Secundum apparet ſcilicet quòd culpa vel peccatũ in moribus non poteſt conſiſtere in actu exteriore ſecundum ſe, ſed ſolum vt comparatur ad voluntatem imperantem, quod patet dupliciter ſecundum duo quæ ſunt in actu culpabili, ſcilicet materia moralis (quæ eſt ex defectu conformitatis ad rationem rectam) & ex imputabilitate eius. Primo ſic in eſſentialiter ordinatis vltimum non habet habitudinem ad primum niſi per medium, ſed ratio, voluntas & actus exterior habent ordinem eſſentialem, ita quòd actus voluntatis medius eſt inter actũ rationis & opus exterius, ergo opus non eſt natum regulari per rationem niſi mediante voluntate, ſed ſecundum hoc opus exterius habet bonitatẽ moralem vel malitiam quòd natum eſt regulari per rationem, ergo &c. Secundo patet idem ex eius imputabilitate: quia per hoc aliquis actus eſt nobis imputabilis per quod eſt in poteſtate noſtra, ſed actus exterior ſolum eſt in poteſtate noſtra comparatus ad voluntatem imperantem, non autem comparatus ad ſuum immediatum principium ſolum. Hoc enim modo eſt purè naturalis, ſed primo modo eſt voluntarius: ergo &c. Tertio patet idem per rationem communem vtrique, quia in illo culpa eſt eſſentialiter & per ſe, in aliis ſolum concomitatiuè quo poſito ſine aliis habetur vera ratio culpæ, aliis autem poſitis ſine ipſo nihil eſt culpabile, ſed poſito ſolo actu voluntatis vere & complete ponitur culpa. Aliis autem poſitis ſine ipſo nihil eſt culpabile, ergo, &c. Inf.d.42. quæſt.1.

7. AD primum argumentum dicendum quòd non eſt ſimile de actu exteriore, & de cogitatione interiore, quia virtus prioris manet in poſteriore & non econuerſo, & ideo in opus ſequens voluntatem redundat culpabilitas voluntatis, non autem in cogitationem præcedentem niſi aſſenſus eius ſubiaceat imperio voluntatis ſicut eſt in peccato infidelitatis, tunc enim aſſenſus cogitationis in his quæ ſunt fidei contraria culpabilis eſt.

8. Ad ſecundum patet reſponſio ex iam dictis.

Sen-

Sententia huius diſtinctionis xxxvi. in generali & ſpeciali.



Ciendum tamen eſt. Superius magiſter poſuit opinionem circa peccati quidditatem. Hic mouet circa hoc incidentem quęſtionē. Et primo facit hoc. Secundo circa determinata mouet aliam dubitationē. Tertio recapitulat determinata. Secunda ibi. Illud autem diligenter adnotandum eſt. Tertia ibi. ſatis diligenter eorum. Prima diuiditur in duas. Primo oſtēdit quòd peccata ſunt pœna peccatorum. Secundo inquirit per quem modum. Secunda ibi. & ideo merito quæritur. Hæc ſecunda diuiditur in tres. Primo proponit vnum modum quo modo peccatum poſſet dici pœna peccati. Secundo excludit quandam dubitationē. Tertio ponit alium modum quo modo peccatum poſſet dici pœna declarando in omnibus peccatis generaliter, & in quodam ſpecialiter, Secunda ibi. & licet ex hoc ſenſu. Tertia ibi. in nullo autem præiudicium. In hoc terminatur ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit magiſter. Et proponit primo q̄ peccata quædam ſunt pœna peccatorum, eſſe enim peccatum vel eſt peccatum & cauſa peccati, vel peccatum & pœna peccati. vel peccatum & cauſa peccati & pœna peccati. Poſtea quærit quo modo hoc ſit poſsibile. cum enim omnis pœna peccati iuſta ſit & à Deo ſit, ſi peccatum inquantum peccatum pœna eſt, à Deo eſt. Si autem non eſt pœna inquantum peccatum eſt eſt. ſed ratione ſui effectus qui eſt corruptio quædam non eſt peccatum inquantū peccatum eſt pœna: ſed effectus peccati eſt pœna. Poſtea dicit q̄ ſecundū hunc ſenſum omne peccatū dicit pœnam, ſed nō omne peccatum eſt pœna peccati. Sed illa ſolū peccata dicuntur pœna aliorū peccatorū quæ cauſantur ab aliis. Sanè tamen intelligendū eſt non ipſa peccata, ſed ipſorū effectus pœnas eſſe vt dictum eſt. Poſtea dicit quòd alio modo poteſt intelligi quod quædam peccata eſſentialiter pœna ſunt, non tamen inquantum peccata ſed inquantum pœna à deo ſunt. Et hoc confirmat per Aug. qui dicit rebellionem carnis ad ſpiritum pœnam eſſe & iuſte infligi. Magiſter autem dicit quòd quædam peccata ſcilicet principalia dicuntur pœna quia pœnalem habēt paſsionem annexam, ſicut ira & inuidia, quæ tamen paſsio non debet dici peccatum. Poſtea dicit quo modo debet intelligi quod Auguſti. dicit quædā peccata fieri ex neceſsitate cum Hieronymus dicat ſemper eſſe in poteſtate hominis peccare & non peccare. Et reſpondet quòd Auguſtinus ibi, de venialibus loquitur & non de mortalibus. Suppoſito tamen adiutorio gratiæ, vel aliter, quia Hierony. loquitur ſecundum ſtatum hominis ante peccatum. Aug. autem poſt peccatum. Vltimo vero recapitulat prædeterminata in parte præcedenti. Et dicit quòd omnes actus inquātum ſunt boni ſunt à deo. Alij autem actus boni ſunt nō ſolum quantum ad eſſentiam actus, ſed etiam ex genere vt dare elemoſynam indigenti. Alij autem ſunt boni quantum ad eſſentiam actus & quantum ad genus, & quantum ad cauſam quia fiunt ex bona voluntate, & propter finem, & iſti ſunt perfectè boni. Et in hoc terminatur &c.

Quæſtio prima.

Vtrum peccatum ſit cauſa peccati.

Th.1 2.q.75.ar 4.



Irca diſtinctionē iſtā quęritur primo. vtrū peccatū ſit cauſa peccati. Et videtur quòd non, quia facere ſibi ſimile eſt actus perfecti vt patet ex. 4. Methe. Sed peccatum nō eſt aliquid perfectum, ſed eſt defectus debitæ perfectionis, ergo non poteſt facere ſibi ſimile, ſed ſi peccatum cauſaret peccatum faceret ſibi ſimile, ergo, &c.

2. Item motus non eſt motus, quia eſſet proceſſus in infinitum, vt dicitur. 5. phyſi. ergo per eandem rationem peccatum nō eſt cauſa peccati: quia eſſet proceſſus in infinitum, quia qua ratione vnum peccatum eſſet cauſa peccati alterius, eadem ratione & illud aliud cuiuſdem alterius & ſic ſemper.

3. IN contrarium eſt, quia ex actibus peccatorum cauſatur habitus malus: ex habitu malo cauſantur actus mali & vicioſi, ergo à primo ad vltimum ex peccato cauſatur peccatum.

4. RESPONSIO. in peccato omiſsionis eſt ſolus defectus, in peccato autem commiſsionis eſt actus & defectus. Conſerando ergo peccatum ratione ſolius defectus, contingit vnum peccatū eſſe cauſam alterius per accidens. ſ. per modū remouentis prohibens, quia quod inclinat in vnum prohibet motum in cōtrarium. Sed gratia inclinat ad bonum ſiue gratia ſit bonus habitus creatus, ſiue beneplacitum ſpeciale dei: ergo prohibet motum vel lapſum in peccatum. Sed defectus peccati eſt priuatio gratiæ, non quidem effectiuè, ſed meritoriè, vel concomitatiuè, ergo peccatum eſt cauſa motus, vel lapſus in quodcunque aliud peccatum, ſicut remouens prohibens: hoc autem ſolum eſt verum de primo peccato quo priuatur gratia, quia per ſequentia peccata gratia non tollitur. 5. Si autem conſideretur peccatum quoad actum, ſic vnum peccatum poteſt eſſe cauſa alterius, per modum cauſæ finalis, efficientis & materialis. De cauſa finali patet ſic, illud quod habet rationem eminentioris boni, reſpectu alterius poteſt habere rationem finis reſpectu eius, ſed vnum peccatum poteſt habere rationem eminentioris boni reſpectu alterius, ergo &c. Minor probatur: aliquis enim credit bonum eſſe fornicari, quia tamen non poteſt hoc facere niſi det, dare autem non poteſt cùm ſit pauper, niſi furetur per conſequens eligit furari. De cauſa vero efficiente patet ſimiliter, quia illud quod eſt diſpoſitio inclinans cauſam agentem ad ſimilem actum eſt aliquo modo cauſa efficiens illius actus: ſed vnus actus peccati eſt diſpoſitio inclinans ad ſimilem actum, aliàs nunquam ex actibus cauſaretur habitus, ergo &c. Dico autem aliquo modo, quia non eſt cauſa agens, nec ratio agendi, ſed quædam diſpoſitio pronitatis ad ſimilem actum. De cauſa vero materiali patet idem, quia obiectum circa quod exercetur actus habet rationem materiæ, reſpectu eius, ſed actus vnius peccati eſt huiuſmodi reſpectu alterius peccati: pugnatur enim de actibus venereis, ergo &c. Hic autem materia vocatur tranſſumptiuè obiectum, quia non eſt materia in qua vel ex qua, quæ propriè habent rationem materiæ, ſed eſt materia circa quam. Secundum vero genus cauſæ formalis vnus actus peccati non poteſt eſſe cauſa alterius, quia formæ non eſt forma propriè loquendo.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd licet peccatum non ſit aliquid perfectum in genere moris, eſt tamen aliquid perfectum ſecūdum eſſe naturæ. Et ideo quoad hoc poteſt eſſe cauſa alterius peccati per ſe: quoad defectum autem moralem ſolum eſt cauſa vt remouens prohibens.

7. Ad ſecundum dicendum quòd peccatum inquantum peccatum non eſt cauſa peccati, ſicut nec motus eſt cauſa motus inquantum motus, nihil tamen prohibet aliquod peccatum eſſe cauſam alterius ſecundum aliquid ſpeciale repertum, in eo ſcilicet, quia remouet prohibens, vt primum peccatum per quod admittitur gratia, vel ratione ſpecialis habitudinis actus ad actum modis quibus dictum eſt.

Quæſtio II.

Vtrum peccatum ſit pœna peccati.

Thom.1.2.q.87.art.2.



Ecundo quæritur, vtrum peccatum ſit pœna peccati. Et videtur quòd non, quia pœnæ ſunt medicinę, vt dicitur. 2. Ethicorum. Et in 10. eiuſdem dicitur quòd pœnæ ſunt inductę vt per eas homines reducātur in bonum virtutis, ſed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, ſed in oppoſitum, ergo, &c.

2. IN contrarium eſt quod dicit Auguſt. lib. confeſsionum, iuſsiſti domine, & verè ſic eſt, vt ſibi pœna ſit omnis inordinatus animus, ſed inordinatio animi eſt malum culpæ, ergo &c.

3. RESPONSIO, Dicenda ſunt duo. Primum eſt, q̄ peccatum non eſt pœna peccati per ſe loquendo. Secundum eſt, quòd peccatum poteſt eſſe pœna peccati cōcomitatiuè. Primum patet, quia ſicut ſe habet habitus ad habitum, ſic priuatio ad priuationem, ſed bonum oppoſitum malo culpæ, & bonum oppoſitum malo pœnæ non ſunt idem bonum: ergo malum culpæ, & malum pœnæ non ſunt idem malum. Culpa igitur per ſe nunquā eſt pœna. Maior patet. Minor probatur, quia bonum quod priuatur per pœnam pertinet ad primam perfectionem ſeu integritatem rei. bonum autem quod priuatur per malum culpę eſt pertinens ad perfectionem ſecundam, quæ eſt operatio. Hæc autem non poſſunt eſſe vnum, ideo &c. 4. Secundum ſic patet vbicunque in malis contingit in idem coincidere actionem cum paſsione verè aliquid à ſubſtantia abiiciente, ibi concomitantur ſe culpa & pœna (culpa enim, vt dictum eſt frequenter, eſt malum in actione, pœna vero in paſsione abiiciente, quod pertinet ad primam rei integritatem) ſed in pluribus actibus malis actio & paſsio concomitantur ſe, ſicut iram, inuidiam, triſtitiam,

quæ

quæ ſunt quædam animæ operationes, ſequitur immutatio corporis à debita & conuenienti diſpoſitione in indebitam. Similiter actus corporales ſimul habent in ſe aliquid actionis & aliquid paſsionis, inquantum homo mouet ſeipſum ratione alterius & alterius partis, & inquantum paſsiones ſunt, laſſationem & pœnam habent, inquantum vero actiones ſunt, ſi ſint malæ, habent rationem culpæ: & ideo dicturi ſunt mali illud Sap. 5. Laſſati ſumus in via iniquitatis, &c. propter quod ſicut concomitatur ſe actio mala & paſsio, ſic pœna & culpa: ideo &c. Iſto etiam modo contingit idem eſſe meritum & pœnam, ſcilicet concomitatiuè, non autem per ſe & eſſentialiter: contingit enim bene & meritoriè iraſci & triſtari, ad quæ ſequitur vera paſsio & pœna in corpore. Actus etiã corporales boni pœnales ſunt, ſicut & mali: ideo idẽtitas pœnæ cum culpa vel cum merito eſt concomitatiua, & non eſſentialis.

5. AD argumentum in oppoſitum dicendum quòd hoc ipſum quòd homo laborem & detrimentum patitur in peccando natum eſt retrahere hominem à peccato. Et ideo pœna adiuncta culpæ rationem habet medicinæ, adiuncta autem merito auget ipſum.

Quæſtio Tertia.

Vtrum omnis pœna inſit propter aliquam culpam.

S. Th. 1. 2. q. 87. ar. 7.

TErtio quæritur, vtrum omnis pœna in ſit propter aliquam culpam. Et videtur ꝙ non, quia eiuſdẽ rationis videtur eſſe, ꝙ peccatores proſperentur & quòd innocentes puniantur, ſed primum frequenter reperitur Hierem. 12. via impiorum proſperatur: bene eſt omnibus quę pręuaricantur & iniquè agunt, ergo videtur quòd reliquum poſsit inueniri, ſcilicet, quòd innocens puniatur, ergo pœna quandoque infligitur ſine culpa. 2. Item de Chriſto dicitur primæ Petri ſecundo, quòd peccatum non fecit, neque dolus inuentus eſt in ore eius. Et tamen ibidem dicitur quòd paſſus eſt pro nobis: ergo pœna non ſemper diſpenſatur à deo pro culpa.

3. IN contrarium eſt quod dicit Hieronymus, quòd quicquid patimur peccata noſtra meruerunt.

4. RESPONSIO, Dicenda ſunt duo. Primum eſt, quòd omnis paſsibilitas pœnæ eſt in nobis à culpa. Secundum eſt, quòd non omnis pœna quam patimur, infligitur nobis neque à deo, neque ab homine pro aliqua culpa. Primum patet ex his quæ dicta ſunt ſupra, diſtin. 30. quòd mors & aliqui defectus pœnales ſunt in nobis à peccato, ſaltẽ ſicut à cauſa remouente prohibens. Secundum patet, quia ſi pœna ſemper infligeretur pro aliqua culpa, vel hoc eſſet pro aliquo actuali, vel pro originali. Nõ pro actuali, quia in multis inueniuntur graues pœnæ, in quibus nulla eſt culpa actualis, ſicut in pueris nuper baptizatis, in quibus ſunt ægritudines, vexationes dæmonum, & ſimilia. Item nec pro originali, quia culpæ originali non debetur pœna ſenſus, ſed dãni, licet ipſa paſsibilitas pœnæ ſenſus inſint propter peccatum originale modo quo dictum eſt ſupra. Sed multæ pœnæ ſenſus inſunt hominibus, vt de ſe patet, ergo non omnis pœna infligitur pro culpa, quod concedendum eſt. Sed infligitur quandoque ab homine ſimpliciter iniuſtè abſq; aliqua culpa patientis, & à deo, non quidem iniuſtè, quum ſit dominus vitæ & mortis, ſed præter iuſtitiã, quod contingit multis modis, ſicut tractat beatus Auguſtinus ſuper canticum Deuteron. dicens quòd quinque modis flagella contingunt, velut iuſtis merita per flagella augeantur: vt Iob, vel ad cuſtodiam virtutum ne ſuperbia tẽtet, vt Paulo, vel ad corrigenda peccata, vt Mariæ lepra, vel ad initium pœnæ, vt hic videatur quid in infernum ſequatur, vt Herodi, vel ad gloriam dei manifeſtandam, vt cęco nato. In aliquibus autem iſtorum modorum pœna non infligitur pro aliqua culpa, maximè in primo & vltimo, vt de ſe patet, ideo, &c.

quæſt. 1.

5. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd quum malum nullum ſit integrum, vt dicitur 4. Ethicorum, Nullus eſt adeo malus, quin aliquid boni habeat, quod à deo hic remuneratur, in minimis bonis, ſcilicet in temporalibus, ſed bonum poteſt eſſe integrum abſque omni malo. Et in tali nihil eſt puniendum: quòd ſi aliquid patiatur hoc eſt vel ex conditione naturæ ſibi derelictæ, ſicut in ægritudinibus, & aliis paſsionibus, vel quia ab alio infligitur iniuſtè, ſicut fit in illatis iniuriis, vel quia à deo immittitur diſpenſatiuè, modis quibus dictum eſt.

6. Ad ſecundum dicendum quòd pœna quam Chriſtus paſſus fuit, ordinem habuit ad culpam, non quidem Chriſti, ſed primi parentis, cuius debitum exiſtẽs in nobis Chriſtus per pœnam quam pertulit exſoluit. Dictum autem Hieronymi adductum in contrarium eſt intelligendum vt in pluribus, Raro enim contingit aliquem adeo eſſe innocentem, quin plus peccet quàm patiatur: vel intelligendum eſt non de actuali paſsione, ſed de paſsibilitate quã omnes (excepto Chriſto) contraximus ex peccato primo, ſicut dictum eſt.

Sententia huius diſtinctionis xxxvii. in generali & ſpeciali.

SVnt autem alij plurimi. Superius magiſter poſuit opinionem quorundam circa quidditatem peccati. Hic vero ponit opinionem contrariam Et diuiditur in duas partes. Primo determinat intentum. Secundo ſubiungit illud in quo ambæ conueniunt opiniones. Secunda ibi, quum igitur omnes in hoc conſentiant. Prima diuiditur in partes tres. Primo ponit opinionem. Secundo ad opinionem illam reſpondet. Et ad rationes alterius partis. Tertio opponit dupliciter pro opinione ſecunda ibi, illa quoque eius verba. Tertia ibi, ex quo tollitur res aliquas eſſe. Et in hoc terminatur ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI ſic procedit magiſter, & proponit primo quòd quidam ſunt opinati voluntatem malam, & actum malum, nec à deo eſſe, nec bona eſſe, ſunt enim peccata, peccatũ autem nihil eſt. Poſtea dicit quòd illud quod Auguſtinus innuit, ſcilicet quòd omne quod eſt, inquãtum eſt, bonum eſt intelligendum eſt ſecundum eos de his quę naturale & ſubſtantiale eſſe habent, peccatum autem non habet tale eſſe. Poſtea opponit pro dicta opinione per duas rationes, quarũ prima talis eſt, illud per quod homo fit deterior non eſt à deo: ſed peccata ſunt res quibus homo fit deterior, ergo peccata non ſunt à deo. Secunda ratio talis eſt, nihili deus non eſt auctor, ſed peccatum nihil eſt, ergo non habet deum auctorem. Concludit poſtea, quòd illud quod dicitur, quòd omnium quæ ſunt deus eſt auctor, non ſolum intelligendum eſt de ipſis naturis, vt videtur, ſicut ſupra dicebatur, ſed de omni eo quod naturam non viciat, & ideo peccatum ſub ipſa generalitate non intelligitur. Vltimo dicit, quòd quando dicitur deum non eſſe auctorem malorum, intelligendum eſt de malis culpæ. In hoc enim conſentiunt omnes, non de malis pœnæ, quia tamen alibi legitur, quòd deus mortem non fecit, intelligendum eſt quòd non fecit peccatum, quod eſt cauſa mortis: ipſa tamen mors, quæ eſt pœna, eſt à deo. Et in hoc terminatur ſententia lectionis, &c.

Quæſtio prima.

Vtrum actio peccati ſecundum quòd actio, ſit à deo.

Tho. 1. 2. q. 79. ar. 1.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur primo vtrum actio peccati ſecũdum quòd actio ſit à deo. Et videtur quòd non, quia Fulgentius dicit, quòd deus illius rei vltor eſt cuius nõ eſt auctor, ſed deus eſt vltor peccati quantum ad ipſam actionem, ergo, &c. Probatio minoris, quia ſicut peccato reſpondet pœna damni ratione auerſionis, in qua conſiſtit defectus, ita reſpondet ei pœna ſenſus ratione conuerſionis, in qua conſiſtit actus.

2. Item defectus non aſsignatur cauſa, niſi ratione actus, vbi ergo actus & defectus ſunt inſeparabiles, quicquid eſt cauſa actus eſt cauſa defectus, ſed in actione peccati, puta in verbo blaſphemiæ actus & defectus ſunt inſeparabiles: ergo cùm deus non ſit cauſa defectus (alioquin deo imputaretur peccatũ) videtur ꝙ non ſit cauſa actus.

3. IN CONTRARIVM eſt, quia illud quod non eſt cauſa actus, non eſt cauſa effectus producti per actum, ſed per actionem peccati aliqui effectus in eſſe producuntur: generantur enim homines ex adulteriis. Si ergo talium actionum deus non eſſet cauſa, per conſequens nec hominum, qui his actionibus generantur, quod eſt inconueniens.

4. RESPONSIO, Dicenda ſunt tria. Primum eſt, ꝙ deus eſt cauſa actionis peccati vniuerſalis, & prima. Secũdum eſt quòd non eſt cauſa eius proxima & immediata. Tertium eſt, ꝙ ex hoc non poteſt deo imputari culpa. Primum patet, quia à quo

eſt

eſt eſſentia,eſt & virtus & operatio ſaltem mediate,ſed omnis eſſentia eſt à deo,igitur &c.Secundũ patet ex his quæ dicta ſunt ſupra diſtinctione prima huius libri. Tertium patet ſic, actio non quæſt.5. debet imputari agenti niſi ſecundum quòd ab ipſo procedit, ſed actiones liberi arbitrij non procedunt à deo niſi ſecundum indifferentiam ad bonum & malum,ergo &c. Minor probatur, quia deus non eſt cauſa actionum liberi arbitrij niſi quia liberum arbitrium ab ipſo & eſt & conſeruatur,ſed liberum arbitrium in eſſe conſeruatum, adhuc eſt indifferens ad eligendum actum bonum vel malum,nec determinatio eius ad malum eſt à deo. ergo actiones liberi arbitrij non poſſunt deo imputari ſecundum communem curſum niſi ſecundum indifferentiam ad bonum & malum. Dico autem ſecundum communem curſum, quia forſan deus ex beneplacito ſuo liberum arbitrium inclinat ad bonum ,nunquam tamẽ ad malum,vt ſic bona actio deo imputari poſsit, nunquam tamen mala,& ſi ratione illius vel huius indifferentiæ intelligãt aliqui quòd deus eſt cauſa malorum vel malarum actionum inquantum actiones ſunt & non inquantum malæ . Verum eſt, quia omnes huiuſmodi actiones reduci poſſunt in deum ſecundum indifferentiam & non ſecundum determinationem ad malum, quia vero principia actionum naturalium ſunt determinata ad vnum,ideo actiones naturales eorũ deo attribuuntur & quantum ad eſſentiam actus & quantum ad determinationem eius.

5. Si vero ſumatur aliqua ſingularis actio puta hoc adulterium quæ ſecundum ſe ſeparari non poteſt à deformitate culpæ impoſsibile eſt quòd deus ſit immediata cauſa talis actionis non ſolum propter rationes prædictas,ſed quia neceſſario eſſet cauſa deformitatis,ita quòd ipſi attribueretur defectus ſicut & actus.

6. Quod patet. Ad defectum enim culpabilem tria concurrunt ſcilicet quòd defectus culpabilis non cauſetur niſi ab agẽte,quia culpa eſt malũ quod facimus,defectus vero non culpabiles, aliunde cauſſari poſſunt ſcilicet ex diſpoſitione materiæ, ſicut tibia claudi non poteſt rectè incedere licet non ſit defectus ex parte virtutis progreſsiuę,ſed ex indiſpoſitione materiæ. Ad hoc etiam quòd defectus ſit culpabilis oportet quòd ſit in poteſtate agentis, quia quæ non ſunt in poteſtate noſtra non ſunt nobis culpabilia . Item requiritur quod defectus non ſit ignoratus ignorantia quæ excuſet peccatum. Ex quibus ſic arguitur. Omnis defectus culpabilis imputatur agenti producenti, & habenti ſuper actum dominium & non ignoranti defectum. Si ergo deus immediate, cauſet actum huiuſmodi adulterij, cum non agat ex neceſsitate naturæ, ſed libere habens plenum dominiũ actus,neque ignoret defectum adiunctum,non video quin ipſi debeat ad culpã imputari ſicut & homini vel magis quàm homini cuius ignorantia poteſt eũ quandoque totaliter excuſare,vel culpam alleuiare.Item quando duo ſunt conũcta inſeparabiliter quicunque ſciens vtrumque, eligit vnum,eligit & alterum,quia & ſi illud non eligeret abſolutè quia malum,ex quo tamen coniunctum eſt ei quod vult,nec ſeparari poteſt ab eo, neceſſe eſt quod vtrumque velit, ſicut patet in voluntariis mixtis cum aliquis proiicit merces in mare vt taluetur quas tamen ſecundum ſe non vellet proiicere.Cum igitur deus non ignoret defectũ coniunctum actui ſi vult vnum vult & alterum, non operatur autem niſi ſciens & volens &c.

7. A D primum argumentum dicendum quòd deus non eſt immediate auctor huius vel illius peccati ſed mediante libe. arbi. cui imputatur bona vel mala actio ratiõe ſuæ libertatis qua ſe determinat ad hoc vel ad illud,& ſic imputatur ei ad culpam vel meritum & ſic premiatur vel punitur. 8. Ad ſecundum patet ſolutio per iam dicta, conceſſum eſt enim quod concludit.

9. A D argumentum in oppoſitum dicendum quòd per actionem peccati nullus effectus in eſſe producitur,actio enim peccati vel eſt interior actus voluntatis per quem nihil conſtituitur, vel actus exterior imperatus qui eſt motus localis ſolum per quẽ nihil acquiritur,& ideo per actionem peccati nullus effectus producitur. Sed verum eſt quòd per actionem peccati actiua & paſſiua naturalia appropinquantur ſicut per actum adulterij commiſcetur ſemen viri cum ſemine mulieris quibus appropinquatis ſequitur actio naturalis eorum & effectus, quorum vtrumque deo attribuitur, non autem præcedens actio peccati propter rationẽ iam dictam.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum deus ſit actor mali pœnæ.

Tho.1.q.49.ar.2.

DEinde quæritur,vtrũ deus ſit actor mali pœnæ.Et videtur quòd non, quia omne malum eſt præter intentionem agentis:nullus enim aſpiciens ad malum operatur, ſed in actione diuina nihil poteſt contingere præter eius intentionem, quia quod non eſt intentum non videtur eſſe præuiſum: omnia autem ſunt à deo præuiſa, ergo &c.

2. SED CONTRA, ad eundem pertinet remuneratio bonorum, & punitio malorum, ſed dei eſt remunerare bonos, ergo & punire malos:hoc autem fit per inflictionem pœnę, ergo &c.

3. RESPONSIO, Dicendum quòd deus eſt actor mali pœnæ,non tamen poteſt eſſe cuiuſlibet pœnæ actor immediatè.Primum patet,quia à deo nihil eſt negandum, niſi quod ſonat in aliquam imperfectionem, ſed eſſe actorem mali pœnæ, non ſonat in aliquam imperfectionem, ergo &c. Minor probatur, quia malum pœnæ ſiue ſit pœna damni, ſiue pœna ſenſus conſiſtit in paſsione:paſsio autem non eſt in agente,ſed in paſſo propter quod malum pœnæ defectum ponit in patiente, & non in agente: defectus enim vel eſt naturæ, vel moris: cauſare autem pœnam in alio non arguit imperfectionem naturæ agentis, ſed magis perfectionem naturæ, & prædominium virtutis.Item nec arguit defectum morum, qui contingit pœnam iuſtè infligi, & tunc infligitur abſque culpa,ideo &c. 4. Secundum patet,quia deus non eſt immediatus actor illius pœnę quæ infligitur actione culpæ,ſed quædam pœnæ ſunt huiuſmodi,ſicut omnes quæ ab hominibus iniuſtè inferuntur,ergo &c.

5. AD argumentum in oppoſitum dicendum quòd malum inquantum malum nunquam eſt intentum, neque à natura, neque à deo,ſed nihil prohibet illud quod eſt malum naturæ,eſſe bonum in genere moris:ſic eſt de pœna iuſta,& hoc modo poteſt eſſe intenta.Similiter malum naturæ reſpectu vnius(puta corruptio reſpectu bouis) mala eſt: quæ tamen reſpectu hominis, qui ex morte eius conſequenter iuuatur,bona eſt & intenta, & ſimiliter eſt in omnibus, ideo &c. Argumentum etiam aſſumit falſum,ſcilicet quòd omne præuiſum ſit intentum,quod non eſt verum,quia præuiſio, quum pertineat ad intellectum, eſt omnium tam bonorum, quàm malorum:intentio autem quum ſit actus voluntatis, eſt ſolum bonorum.

Quæſtio Tertia.

Vtrum culpa magis habeat de ratione mali, quàm pœna.

Thom.1.q.48.ar.6.

POſtmodum quæritur, quid plus habeat de ratione mali,culpa an pœna. Et videtur quòd pœna, quia ſicut in bonis illud eſt melius, propter quod alterum elicitur,ita in malis illud eſt peius, propter quod alterum euitatur, ſed culpa euitatur propter pœnam, ergo &c. 2. Item ſicut ſe habet meritum ad premium,ita culpa ad pœnam,ſed premium melius eſt merito:ergo pœna eſt deterior culpa.

3. IN CONTRARIVM eſt, quia omne quod communiter dicitur de cauſa à cauſato, verius & principalius dicitur de cauſa, quàm de cauſato: ſed malum dicitur de culpa & pœna, tanquam de cauſa & cauſato: culpa enim eſt cauſa pœnæ,ergo &c.

4. RESPONSIO, Quid ſit maius malum, culpa an pena,impropriè quæritur, quia quæ comparantur propriè ſecundum maius & minus debent eſſe vnius rationis in eo in quo comparantur,vt patet ex.7. Phyſicorum:malum autem non conuenit vniuocè culpæ & penæ,quia pena eſt malum naturæ,culpa vero malum moris,ideo,&c.Item culpa conſiſtit in actione,pena autem in paſsione,hæc autem non ſunt vnius rationis,ideo &c.

5. Quia tamen largè comparantur quandoque quæ in vna ratione non conueniunt, ſicut dicimus quòd ſubſtantia verius eſt ens quàm accidens: ideo tolerando dictam comparationem, dicendum quòd culpa verius habet rationẽ mali quàm pena, quod patet ex propriis rationibus boni & mali, ratio enim boni, d.33.q.1. vt ſupra dictum eſt, eſt ratio conuenientis: ratio autem mali eſt &.2. conuenientiæ priuatio. Tunc ſic,illud eſt maius malum homini, quod tollit illud quod maximè conuenit ei, ſed hoc eſt magis culpa quàm pena,ergo &c.Probatio minoris,quia illud cõuenit maximè homini,quod conuenit ei ſecundum quòd eſt homo,ſed bonum rationis quod tollitur per culpam eſt huiuſmodi. Conuenit enim homini ſecũdum quòd eſt homo, quia homo eſt homo per rationem,quare &c.Item malum culpæ eſt in poteſtate hominis,

malum

malum autem penæ non, quæ autem ſunt in poteſtate hominis imputantur ei: & ideo malum culpæ imputatur homini, vt ex ipſo dicatur malus, non autem ex malo penæ, & ita loquitur Dionyſius. 4. capi. de di. no. quòd puniri non eſt malum, ſed fieri dignum pena, & Aug. 1. de lib. arb. quòd culpa eſt malum quod facimus, & quo mali ſumus: pena vero eſt malum quod patimur, nõ quo mali ſumus. Et ideo alibi dicitur quòd melius eſt omnia pati mala, quàm malo conſentire.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd culpa non eſt vitanda principaliter propter penam, ſed propter ſe, etiam ſi nulla pena ſequeretur. Vnde & virtuoſus plus culpam fugit, quàm penam, ad quam tamen oportet menſurare actus aliorum hominum, vt dicitur tertio Ethicorum.

7. Ad ſecundum dicendum quòd licet culpa terminetur ad penam, ſicut meritum ad præmium, tamen non intenditur propter penam ſicut intenditur meritum propter præmium, ſed potius inducitur vt culpa vitetur: & ſic culpa maior eſt ſiue peior, quàm pena.

Sententia huius diſtinctionis xxviij. in generali & ſpeciali.

POſt prædicta de voluntate. Superius magiſter determinauit de peccato per comparationem ad actus quibus peccamus, ponendo diffinitionem peccati. Hic determinat de peccato per comparationem ad potentiam voluntatis, & ad alias potentias. Secundo inquirit de peccato voluntatis per comparationem ad alias potentias. Tertio inquirit de peccato prout reſpicit actus exteriores. Secunda in principio diſtinctionis. 39. ibi, hic erit quæſtio. Tertia in principio. 40. diſtinctionis ibi, poſt hæc de actibus eſt conſiderandũ. Prima eſt principalis lectio. Et diuiditur in tres. Primo inquirit vtrum voluntas habeat rectitudinem tantum à fine. Secundo inquirit vtrum iſte finis ſit vnus an plures. Tertio oſtendit quomodo ſe habeant intentio & voluntas adinuicem. Secunda ibi, ſed quæritur vtrum bonæ voluntates. Tertia ibi, ſolet etiam quæri. Prima in duas. Primo oſtendit quòd voluntatis finis eſt charitas. Secundo oſtendit quòd iſte finis finem, qui eſt deus, non excludit. Secunda ibi, ergo charitatem ſibi ponit finem. Secunda pars principalis, in qua determinat de vnitate & pluralitate finis diuiditur in duas. Primo determinat quæſtionem intentam. Secundo obiicit contra determinata, & ſoluit. Secunda ibi, veruntamen huic ſententiæ. Illa pars principalis, in qua inquirit quomodo ſe habeant intentio & voluntas, diuiditur in duas partes, ſecundum duas quæſtiones quas mouet & ſoluit. Secunda ibi, ſed quæritur vtrum etiam intentio. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI vero ſic procedit magiſter. Et proponit primo, quòd voluntas rectitudinem & peruerſitatem habet à bono vel malo: finis autem bonus eſt charitas, quoniam propter charitatem fieri debet quicquid fit. Poſtea dicit quòd iſte finis ad vlteriorem finem ordinatur, ſcilicet ad deum: malæ autem voluntatis finis eſt mala dilectio, vel delectatio. Poſtea dicit quòd poterunt eſſe plures fines intermedij, tam bonarum quàm malarum voluntatum, qui ſunt quaſi quoddam medium in veniendo ad vlteriorem finem. Poſtea ponit quandam auctoritatem, per quam videtur probare quòd duos fines non debemus nobis conſtituere, & ſoluit dicens quòd hoc intelligendum eſt, quando illi fines ſic ſe habent quòd vnus ad alium non refertur. Poſtea quærit, vtrum voluntas & intentio ſint idem. Et reſpondet quòd voluntas propriè dicit ipſam potentiam. Intentio vero dicit illud propter quod mouetur ad volendum. Vltimo quærit vtrum idem ſit actus, quo voluntas vult finem, & ea quæ ſunt ad finem. Et reſpondet quòd quibuſdam non videtur eſſe idem: quibuſdam vero videtur quòd ſunt idem actus voluntatis: diuerſificantur tamen ſecundum volita, magiſter tamen hoc indeclaratum relinquit. Et in hoc terminatur ſententia lectionis, &c.

Quæſtio prima.

Vtrum bonitas actus voluntatis ſit ex fine.

Th. 1. 2. q. 1. ar. 3. & q. 18. artic. 2. 3. & 4.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur, vtrum bonitas actus voluntatis ſit ex fine. Et videtur quòd ſic, quia motus recipit ſpeciem à termino, ſed terminus actus voluntatis eſt finis, ergo &c.

2. Item Boetius in Topicis ſuis dicit quòd cuius finis bonus eſt, ipſum quoque bonum eſt: ergo bonitas finis cauſat bonitatem operis.

3. IN contrarium arguitur, quia euangelizare bonum eſt, manducare bonum eſt, & tamen euangelizare propter manducare non bonum eſt, ergo bonitas operis non eſt ex bonitate finis.

4. RESPONSIO, Quum quæſtio ſit de bonitate morali actus voluntatis videnda ſunt duo. Primum eſt, quis actus dicatur moralis, & quare. Secundum eſt, in quo conſiſtat bonitas actus moralis ipſius voluntatis, & ex his apparebit illud quod quæritur.

5. QVANTVM AD primum ſciendum eſt quòd actus moralis dicitur actus qui eſt in poteſtate voluntatis, ſiue ſit ab ea elicitus ſiue imperatus. Et dicitur moralis à more ſeu conſuetudine, quia per morem ſeu conſuetudinem poſſumus nos habere diuerſimode circa tales actus. inquantum aſſueſcimus ſic vel aliter operari, & omnes tales actus ſunt liberi. Circa actus enim purè naturales conſuetudo vel mos non habet locum. Si quis enim proiiciat lapidem ſurſum centies milleſies, nunquam aſſueſcet aſcendere, quia motus eius ſurſum vel deorſum non eſt liber, ſed vnus eſt violentus, & alter naturalis. Et propter hoc quòd actus morales liberi ſunt, & in poteſtate noſtra: idcirco ſecundum eos laudamur, vel vituperamur, inquantum ſunt boni vel mali.

6. ET EST aduertendum quòd prædicti actus morales ſunt quædam res in eſſe naturæ, ſed dicuntur morales, propter rationem iam dictam, & quanuis eſſe morale nihil reale addat ſuper naturalem talium actuum entitatem: tamen aliud iudicium eſt de eis ſecundum eſſe ſuæ naturæ, & ſecundum mores, ſeu ſecundum genus moris. Actus enim temperatus & intemperatus ſunt eiuſdem ſpeciei in eſſe naturæ, ſed in eſſe morali dicuntur contrarij. Quod in eſſe naturæ ſint eiuſdem ſpeciei patet, quia illi actus ſunt eiuſdem ſpeciei in eſſe naturæ, quorum ſunt eadem principia ſecundum ſpeciem, ſed actuum præcedentium huiuſmodi habitus ſunt eadem principia ſecundum ſpeciem in eſſe naturæ, & ex parte appetitus & appetentis, & ex parte obiecti. Si enim duo concupiſcunt iacere cum eadem muliere, quæ eſt vxor vnius, & non alterius, quicquid pertinet ad eſſe naturæ, totum eſt vnius ſpeciei ex vtraque parte, & tamen vnus actus eſt intemperatus, & alius temperatus, quare &c. Patet ſecundo, quia de actibus appetitus ſenſitiui in nobis & in brutis, quantum ad eſſe naturæ eſt idem iudicium (quod enim appetitus ſenſitiuus in nobis obediat rationi: non autem in brutis poteſt quidem facere differentiam in moribus, ſed non in eſſe naturæ) ſed in brutis appetitus ſenſitiui ſunt eiuſdem ſpeciei quantum ad eſſe naturæ, reſpectu omnium obiectorum quæ non differunt ſpecie in eſſe naturæ, ergo & in nobis. In eſſe tamen morali non dicuntur eſſe vnius ſpeciei, immo ſunt oppoſiti, & vnus eſt bonus, & alius eſt malus.

7. QVANTVM ad ſecundum, ſcilicet quid ſit bonitas moralis, & in quo conſiſtit. Sciendum eſt quod quum ratio boni ſit ratio conuenientis, ſicut bonum naturæ conſiſtit in eſſe conueniens naturæ, ſic bonitas moralis actus voluntatis conſiſtit in conuenientia eius ad rationem rectam. Quod patet dupliciter. Primo ex ratione boni ſic, bonitas moralis, actus voluntatis eſt conuenientia eius ad hominem ſecundum eſſe morale, ſed homo habet primo eſſe morale per rationem practicam, per quam habet primo liberum iudicium de eligibilibus, hæc autem non eſt conueniens niſi ſit recta: ergo bonitas moralis actus voluntatis, & cuiuſcunque alterius eſt conuenientia eius ad rectam rationẽ. Secundo patet idem ex comparatione actus rationis ad actum volũtatis ſic. Sicut ſe habet veritas rationis ad entitatem rerum, ſic bonitas voluntatis ad veritatem rationis, cauſa huius eſt, quia ſicut obiectum intellectus ſunt res exteriores, ſic bonum à ratione propoſitum eſt obiectum voluntatis, ſed veritas rationis eſt cõformitas eius ad entitatem rerum: vnde diffinitur veritas, quod eſt adæquatio intellectus ad rem: ergo ſimiliter bonitas actus voluntatis eſt conformitas eius ad rectitudinem rationis. Huic etiam concordat dictum commune, ſcilicet quod bonitas cuiuſlibet rei conſiſtit in conformitate ad ſuam regulam: ratio autem eſt regula voluntatis: ſemper enim non cognoſcentia nata ſunt regularia cognoſcentibus, ideo &c. Hæc autem conuenientia vel conformitas actus voluntatis cum ipſa ratione non attenditur ſecundum eſſe naturæ, vt talis ſit actus voluntatis quoad eſſe naturæ, qualis eſt actus rationis, ſed ſecundum tendẽtiam in obiectum, vt in illud tendat actus voluntatis eligendo quod recta ratio prius dictauit eligendum. 1. d. 19. q. 5

8. EX his patet tertium videlicet à quo actus voluntatis habet

bet bonitatem moralem, quia tota bonitas moralis actus voluntatis eſt ex ſuo obiecto accepto ſecundum totalem ambitum obiecti, quod patet. ſecundum hoc enim attenditur conformitas inter voluntatem & rationem, quia voluntas vult quod ratio dictat ſed omne quod eſt à ratione dictarum vel à volũtate volitum eſt obiectum, vel cadit ſub ratione obiecti rationis & voluntatis, ergo &c. Minor patet. quia ſicut omne quod eſt viſum cadit ſub ratione obiecti viſus, & omne quod eſt auditũ cadit ſub ratione obiecti auditus. Sic omne cognitũ dictatum vel ratione eſt obiectũ rationis vel cadit ſub ratione obiecti, & omne volitum ſub obiecto voluntatis, omne enim in quod fertur quęcunque potentia eſt obiectum eius, vnde licet plurium volitorum vnum poſsit eſſe circunſtantia vel finis alterius, omnia tamen reſpectu voluntatis habent rationem obiecti, patet ergo quòd bonitas & conformitas voluntatis ad rationem eſt totaliter ex obiecto ſicut ex fundamẽto, nec oportet aliam cauſam quærere niſi forte velles inquirere à quo mouetur voluntas in obiectum ſibi à ratione propoſitum, de quo alibi dictũ eſt: nec iſtud diſcrepat à communi dicto quòd bonitas actus voluntatis eſt ex obiecto, & ex fine & ex circunſtantiis, nec alterum iſtorum ſufficit, ſed oportet omnia concurrere, quia bonum eſt ex tota cauſa ſecundum Dionyſium, quia hæc omnia comparata ad voluntatẽ cadunt ſub ratione obiecti, vt probatum eſt, ſed comparata inter ſe vnum eſt finis vel circunſtantia alterius, verbi gratia in volente dare elemoſinam indigenti propter deũ, dare elemoſynam eſt principale obiectũ, ſed quòd hoc fiat propter deum habet rationem finis, & indigentia eius cui datur rationem circunſtantiæ, ex quibus omnibus actus voluntatis ſortitur bonitatem moralẽ, & tamen hæc omnia cadunt ſub ratione obiecti voluntatis ſumpti ſecundum ſuum totum ambitum.

d.24.q.2. & 3.huius & d.1.q.3. primi.

9. Sed præmiſsis obuiare videtur, quia contingit actum voluntatis eſſe bonum qui tamen non conformatur rationi rectè ſed erroneæ, vt cum aliquis vult reddere debitum mulieri, petenti quæ non eſt ſua quã tamen credit eſſe ſuam ſicut fuit de Iacob, & Lya. Et dicendum ad hoc quòd etiam in tali caſu actus voluntatis conformatur rationi rectę ſeu verę quia actus rationis cui debet conformari actus voluntatis eſt concluſio ſyllogiſmi practici quæ eſt vera dato quòd aliqua præmiſſarum ſit falſa, & ſi arguatur ſic, debitum eſt reddendum vxori. Sed eſt vxor, ergo eſt ei reddendũ debitum. In hoc ſyllogiſmo licet minor ſit falſa quia iſta nõ eſt vxor. Concluſio tamen eſt vera quia ei quæ non eſt vxor: creditur tamen eſſe vxor adhibita debita diligentia quæ in talibus adhiberi conſueuit licitum eſt reddere debitum quia talis ignorãtia excuſat, & huic concluſioni veræ conformatur actus voluntatis ſequentis.

10. AD primum argumentum dicendum quòd terminis actus voluntatis eſt ſuum obiectum, in ipſum enim tendit voluntas nec in finem tendit niſi vt cadit ſub ratione obiecti vt dictum eſt.

11. Ad ſecundũ dicẽdum q̃ plurium volitorum vnum poteſt eſſe finis alterius. Et ſi illud quod eſt finis ſit bonum & illud quod ordinatur ad ipſum erit bonum dummodo ſit ordo rerum per ſe, ſicut ordinatur domus ad habitationẽ. Si autem talis ordo ſit ex ſola intentione ordinantis & nõ ex natura rerum, non etiam oportet, poteſt enim quis ordinare furtum ad ſubueniendum pauperi, nec tamen propter hoc furtum eſt bonum, reſpectu tamen voluntatis nullum volitum inquãtum huiuſmodi habet rationem finis ſed ſolum obiecti, ſed finis voluntatis eſt finis actus ſicut in cæteris rebus, qui ſi ſit bonus voluntas dicitur bona, ſi malus mala.

12. AD argumentum alterius partis dicendum quòd volũtas quæ vult euangelizare propter manducare mala eſt quia ſequitur rationem errantẽ, finis enim non ſolum debet eſſe bonus, ſed debet eſſe melior his quæ ſunt ad finem, & ideo licet manducare ſit bonum, tamen non eſt bonus finis euangelizandi, propter hoc ratio quæ hoc dictat erronea eſt, & voluntas quæ hoc vult eſt mala.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum intentio ſit actus voluntatis.

Tho. 1.2. q.12. ar.1.

SEcũdo quæritur vtrũ intẽtio ſit actus voluntatis. Et videtur quòd non, quia omnis actus volũtatis, vel eſt finis, vel eorum quæ ſunt ad finem, ſed intentio nõ eſt finis nec eorum quæ ſunt ad finem, ergo, &c. Minor patet, quia actus voluntatis reſpectu finis dicitur velle, reſpectu autem eorũ quæ ſunt ad finem dicitur eligere, quorum neutrum eſt intentio, ergo, &c. 2. Item naturalia intendunt finem vt dicitur. 2. phyſicorum, ſed in eis non eſt voluntas, ergo, &c.

3. IN CONTRARIVM eſt, quia meritum & demeritum pertinent ad voluntatem, ſed tam meritum quàm demeritum attenduntur maximè ſecundum intẽtionem ſecundum Ambroſium, ergo &c. Reſponſio, ſi ſequeremur interpretationem nominis intentionis, quum intendere ſit ex vno in aliud tendere poſſemus dicere quòd intentio eſſet actus rationis, cuius eſt ex vno cognito ratiocinando in aliud tendere, & pedis cuius eſt vno loco in alium tendere, & ſimiliter plurium aliorum: ſed quia interpretatio nominum eſt quandoque nimis lata (non enim omne lædẽs pedem eſt lapis, nec omne tritum à pede eſt petra) ideo in ſignificatis nominum magis ſequendus eſt vſus loquentium, quàm interpretatio eorum.

4. DICENDA ſunt ergo tria. Primum eſt, quòd intentio eſt actus voluntatis. Secundum eſt, quòd eſt reſpectu finis. Tertium eſt, quod eſt reſpectu finis non abſolutè, ſed vt per aliquid aliud peruenitur ad finem.

5. PRIMVM patet dupliciter. Primo ſic, intendere importat in aliquid tendere: tendit autem in aliquid & actio mouentis & mobilis, ſed quòd mobile tendat in aliquid, hoc procedit ex actione mouentis. Ex hoc ſic arguitur, illi potentiæ præcipuè conuenit intendere cui competit motus actiuè & paſsiuè, ſed ſola volũtas eſt huiuſmodi, ergo &c. Maior patet: ſed minor probatur. Aliis enim potentiis à voluntate competit tendere ex vno in aliud ſolum paſsiuè, ſicut rationi competit diſcurrere ex vno cognito in aliud, ſed hoc habet actiuè à voluntate imperante diſcurſum, & ſimiliter eſt in aliis. Voluntas autem tendit quidẽ ex vno volito in aliud, ſed hoc aliquo modo habet à ſe actiuè, & non ſolum paſsiuè, ſicut aliæ potentiæ, ſicut aliàs declaratum fuit, ideo &c. Item nullus intendens ad malum operatur, vt vult Dionyſius de di.no. Illius ergo potentiæ intentio eſt actus, cuius obiectum eſt bonum & malum, hæc autem eſt voluntas, ergo &c.

d.24.q.2. & 3.huius & d.1.q.3. primi.

6. SECVNDVM ſic patet inter volita illud habet rationem intenti, quod habet rationem termini, intentio enim importat motum: motus autem per ſe reſpicit terminum, & nõ medium niſi ratione termini, ſed finis habet rationem termini, ea autem quæ ſunt ad finem rationem medij, ergo &c.

7. TERTIVM apparet ex eodem, omnis enim motus eſt ex quodam in quoddam: intentio autem non importat ſimplicem actum voluntatis, ſed motum, ergo intentio eſt actus voluntatis ex quodam volito tendens in aliud. Illud autem in quod tendit eſt finis, vt iam dictum eſt: illud autem ex quovel per quod tendit, eſt res ordinata ad finem, ergo &c. Aduertendum tamen quòd licet ſic propriè vtamur nomine intentionis, tamen in communi vſu loquendi, quandoque nomen intentionis ſumitur largè pro actu voluntatis, quo immediatè volumus aliquid, præcipuè in operalibus, ſicut dicimus quandoque q̃ intendimus ire ad talem locum, vel incedere, vel aliquid huiuſmodi.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd intentio propriè eſt actus voluntatis reſpectu finis. Sed voluntas poteſt reſpicere finem dupliciter, vno modo prout in eo quieſcitur, & hoc modo actus voluntatis dicitur fruitio, alio modo ſecũdum quòd eſt terminus alicuius quod in ipſum ordinatur, & ſic intentio reſpicit finem quæ differt ab electione. Electio enim eſt directè de his quæ ſunt ad finem, licet in habitudine ad finẽ. Sed intentio eſt directè de fine, licet in habitudine ad ea quæ ſunt ad finem modo quo dictum eſt, fortè differentia electionis ab intentione & econuerſo eſt ſolum ſecundum rationem. Cùm enim ſimul & eodem actu voluntas feratur in finem, & in ea quę ſunt ad finem, ſimul & eodem actu finem intendit, & ea quæ ſunt ad finem. Dicitur ergo actus intentio quoad finem, ſed electio quantum ad ea quæ ſunt volita propter finem: velle autem propriè dicit actum voluntatis abſolutæ reſpectu boni, non incluſa ratione finis, vel eorum quæ ſunt ad finem. Cùm enim rationes eorum ſint relatiuæ, impoſsibile eſt quòd voluntas feratur abſolutè in aliquid eorum ſub propriis eorum rationibus. Sed ſi feratur in vnum, fertur & in alterum, cùm referantur mutuo ſecundum rationem bonitatis in eis exiſtentis. Quod autem dicit Philoſophus. 3. Ethicorum, quòd voluntas eſt finis, non eſt intelligẽdum cum reduplicatione, ſcilicet quòd ſit finis inquantum finis, ſed quia nihil poteſt habere rationem finis, niſi habeat aliquam bonitatem in ſe, ratione cuius voluntas poteſt ferri in ipſum abſolutè: multa autem ordinantur in finem, quę nullam habent bonitatem in ſe & abſolutè, ſed ſolum ex ordine in aliud (puta medicina amara) ideo voluntas magis dicitur eſſe finis quàm eorum quæ ſunt ad finem, licet neutrorum ſit cum reduplicatione, quia velle dicit actum voluntatis reſpectu boni abſolutè.

9. Ad ſecundum dicendum quòd naturalia dicuntur intendere finem metaphoricè & non propriè, quia appetitus eorum non dirigitur in finem à ſe vel ab aliquo ſibi coniũcto, ſed ab intellectu ſeparato inſtigãte naturam, & ideo magis aguntur quàm agant. Voluntas vero mouet ſe ſaltem indirectè, quatenus mouet rationem ad deliberandum, quæ congruunt fini, vel non: & ideo

magis

magis competit ei intendere, quàm naturæ, cui non competit, niſi ſecundum quid, & impropriè.

Quæſtio Tertia.

Vtrum ſit idem voluntatis actus reſpectu finis, & eorum quæ ſunt ad finem.

Thom. 1.2.q.8.art.3.

TErtio quæritur, vtrum ſit idem voluntatis actus reſpectu finis, & eorum quæ ſunt ad finem. Et videtur quòd non, quia idem actus non poteſt eſſe intenſus & remiſſus, ſed voluntas intenſius fertur in finem quàm in illud quod eſt ad finem, ergo &c.

2. Item frui eſt actus volũtatis reſpectu finis: vti vero reſpectu eorum quæ ſunt ad finem: ſed idem actus non poteſt eſſe fruitionis & vſus, ergo, &c. 3. Item ſicut ſe habet intellectus ad principia, & ad concluſiones, ſic voluntas ad finem, & ad ea quæ ſunt ad finẽ, ſed intellectus non eodem actu fertur in principia & concluſiones, ergo &c. Minor probatur, quia plurium habituum non eſt idem actus, ſed alius eſt habitus intellectus reſpectu principiorũ, qui dicitur intellectus, alius reſpectu concluſionum, qui dicitur ſcientia: ergo &c.

4. CONTRA, vbi vnum propter aliud vtrobique tantum vnum eſt, cùm ergo voluntas velit finem, & illud quod eſt ad finem propter finem vnum, tunc vult propter alterum, ergo idem eſt velle vtrobique. 5. Item duo actus volendi non poſſunt eſſe ſimul, ſed voluntas ſimul vult finem, & illud quod eſt ad finem propter finem, ergo non ſunt actus plures, ſed vnus. Quòd autem voluntas ſimul velit finem, & illud quod eſt ad finem, inquantum huiuſmodi, patet, quia ſicut ea quæ referuntur in ratione entitatis ſimul intelliguntur, ſic ea quæ referuntur in ratione bonitatis, ſicut finis & ea quæ ſunt ad finem neceſſario ſimul appetuntur.

6. RESPONSIO, Primo videndum eſt qualiter voluntas ſe habet ad finem, & ad ea quæ ſunt ad finem. Hoc autem oſtendendum eſt ex ſimilitudine eorum quæ inueniuntur in intellectu. Videmus autem quòd intellectus aſſentit alicui tanquã per ſe noto, ſicut primis principiis, & hic aſſenſus vocatur intellectus. Aliis autem aſſentit tanquam notis, propter aliud, ſicut cõcluſionibus deductis ex primis principiis: & hic aſſenſus vocatur ſcientia vel aliquo alio nomine: & ad alterum iſtorum reducitur omnis aſſenſus intellectus, ſiue in ſpeculatiuis, ſiue in practicis. Similiter voluntas fertur in aliquid abſolutè tanquam in bonum per ſe, & hic motus volũtatis dicitur ſimplex velle, & in aliud fertur, non tanquam in bonum ſecũdum ſe, ſed ſicut in bonum propter aliud, & hic actus dicitur eligere vel intendere diuerſis rationibus, vt dictum eſt, & ad alterum duorũ reducitur omnis motus voluntatis. 7. His prẽmiſsis dicendum quòd quẽſtio poteſt dupliciter intelligi. Vno modo, vtrum actus quo voluntas vult finem abſolutè (puta ſanitatem) qui actus dicitur velle, & actus quo vult aliquid propter finem, vel finem, vt per aliud acquiritur, qui actus dicitur eligere vel intendere, ſit vnus actus. Alio modo, vtrum electio vel intentio, quę reſpiciunt tam finem, quàm ea quæ ſunt ad finem, ſint vnus actus, an plures. Primo modo, quæſtio non eſt dubia. Conſtat enim quòd ſunt plures actus, quia quæ ſeparari poſſunt, non ſunt vnum per eſſentiam, ſed actus voluntatis, quo aliquid vult abſolutè, puta ſanitatem, ſeparari poteſt ab actu electionis & intentionis, contingit enim volentem ſanari nihil cogitare, & per conſequens nihil velle de his per quæ acquiritur ſanitas, ergo &c. 8. Si vero intelligatur ſecundo modo, vtrum electio vel intentio ſint vnus actus. Dicendum quòd ſic. Quod patet tripliciter. Primo ex natura horum actuum ſecundum ſe: electio enim non eſt aliud q̃ inclinatio voluntatis in aliquid propter finem: intentio vero eſt inclinatio voluntatis in finem mediantibus his quæ ſunt ad finem. Ex hoc ſic arguitur, ſicut vnus eſt motus, quo mobile fertur in terminum per media, ſic eſt vna inclinatio qua inclinatur ad terminum per medium vel in mediũ propter terminum: ſed electio vel intentio voluntatis eſt inclinatio eius in finem tanquam in terminum mediantibus his quæ ſunt ad finem, ergo &c.

9. Secundo apparet idem ex comparatione actuum voluntatis inter ſe, quia ſi electio vel intentio diuideretur ad duos actus voluntatis diuideretur in actum ſimplicem, qui eſt velle, & in electionem vel intentionem, quod patet ex præmiſsis, quia omnis actus voluntatis reducitur in aliquem iſtorum duorum: ſed electio non poteſt diuidi in eligere & velle, ergo &c. Maior patet. Minor probatur, quia nihil diuiditur in illud quod contra ipſum diuiditur, ſicut animal non diuiditur in animal & plantam, quum vnum contineat totum diuiſum, reliquum vero diuidatur contra ipſum. Electio autem diuiditur contra voluntatem, vel cõtra velle ſimplex, ergo &c. 10. Tertio apparet idem ex obiecti formalis ratione, quia quandoque duo ſic ſe habent, q̃ vnum eſt alteri ratio quòd cadat ſub actu alicuius potentiæ, illa duo apprehenduntur actu eodem, ſicut color & quantitas eadem viſione apprehenduntur, quia color eſt formalis ratio vt quantitas videatur: ſed quãdo aliquid appetitur propter finem, vel quãdo finis intenditur in eo quod eſt ad finem: finis eſt tota ratio appetendi illud quod eſt ad finem, nec refert ad propoſitum, ſiue illud quod eſt ad finem habeat ſecundum ſe aliquid appetibilitatis (vt electuarium dulce) vel non (vt medicina amara) quia inquãtum appetitur propter finem, puta propter ſanitatem, ſanitas eſt tota ratio appetendi ea, ergo &c.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd actus quo voluntas vult finem, & illud quod eſt ad finem propter finem, non eſt intenſior & remiſsior ſecundum ſe, ſed per comparationem ad obiecta, quia quum ſit à duobus ab vno eſt perfectius quàm ab altero, ſicut dicitur prima propoſitione de cauſis, q̃ prima cauſa plus influit quàm ſecunda, quanuis vnum ſit quod influitur, quia reſpectu illius cauſa prima principalius ſe habet q̃ ſecunda. Vel poteſt dici quòd licet volũtas velit intenſius finem, quàm ea quæ ſunt ad finem quando ſub diſtinctione ei proponuntur, puta ſi diceretur infirmo, vtrum magis vellet potionem, an curationem, ſtatim reſponderit quòd ſanitatem: tamen quum proponitur copulatiuè vnum propter alterum æquè intenſe appetuntur. 12. Ad ſecundum dicendum quòd inconueniens eſt idem eſſe obiectum vſus & fruitionis, quia idem nõ poteſt habere rationem vltimi finis, cuius eſt frui, & relati ad finem cuius eſt vſus. Sed nullum inconueniens eſt eundem actum eſſe vſum & fruitionem: & in patria quidem neceſſe eſt ſic eſſe, ſicut enim eodem actu beatifico videt quis deum & res creatas in ipſo, ſic eodem actu diligit quilibet beatus deum, & fruitur eo, & diligit creaturas referendo in deum, & ſic vtitur eis. Eodem modo eſt in viatoribus. Vel dicendum quòd non omnis actus voluntatis eſt fruitio reſpectu finis, ſed reſpectu finis in ſe: non autem vt eſt virtualiter in eo quod eſt ad finem ſicut in propoſito.

13. Ad tertium dicendum quòd intellectus eodem actu fertur in principia & concluſiones, quando concluſiones deducit ex principiis, non autem quando abſolutè fertur in principia ſicut proportionabiliter dictum eſt de voluntate reſpectu finis, & eorum quæ ſunt ad finem. Et quod obiicitur q̃ idem actus non poteſt elici à duobus habitibus. Dicendum quòd intellectus eſt habitus quo fertur mens noſtra in prima principia abſolutè, ſcientia autem eſt habitus concluſionum deductarum ex principiis, & actus his habitibus correſpondentes ſunt diuerſi, ſed quando intellectus fertur in principia non abſolutè, ſed inquantũ ſunt principia (ſic enim dicũtur relatiuè ad concluſiones tanquam ad principiata) cognitio principiorum & concluſionum pertinet ad eũdem habitum, ſcilicet ad ſcientiam.

Quæſtio quarta.

Vtrum omnium bonarum voluntatum ſit vnus finis.

Tho. 1.2.q.1.ar.7.

DEinde quæritur, vtrum omniũ bonarum voluntatum ſit vnus finis. Videtur quòd non, quia ſi eſſet vnus omnium bonarum voluntatum, hic eſſet deus, ſed deus non eſt finis omnium bonarum voluntatum, ergo &c. Probatio minoris, quia quod non eſt cognitum non eſt intentum, ſed in omni bona actione non eſt neceſſarium de deo cognoſcere, ideo &c. 2. Item malarum voluntatum non eſt vnus finis, ergo nec bonarum, conſequentia patet per ſimile. Probatio antecedentis, quia voluntates malæ contrariæ ſunt circa idem, ſicut voluntas prodigi & auari, talia autem non videntur poſſe ordinari in vnum finem, ergo &c.

3. IN CONTRARIVM eſt, quia finis & agens ſibi correſpondent, ſed omnium eſt vnum principium agens, ergo vnus vltimus finis.

4. RESPONSIO, Quum quæritur de fine voluntatis, intelligendum eſt de fine quem intendit voluntas in actu ſuo cõſiderato ſecundum eſſe morale, ſicut dans eleemoſynam intendit

dit mereri aliquid apud deum, vel ad vanam gloriam apud homines, in quo ſenſu videtur procedere quæſtio. Dicendum ergo q̃ eſt finis proximus & remotus, proximus finis omnium bonarum voluntatum eſt vnus & idem ſecundum ſpeciem, circa eandem materiam, ſimpliciter autem non eſt idem. Primum patet, quia rectè agere contingit ſolum vno modo, deficere autem multipliciter, vt patet ex ſecundo Ethicorum, ſed modus quo contingit rectè agere eſt tota cauſa ſecundum Dionyſium, in qua præciſe includitur finis: vnde & philoſophus dicit quòd cuius cauſa fit aliquid maximè attendendum eſt in actu morali, ergo finis proximus idem ſecundum ſpeciem intenditur ab omni bona voluntate circa eandem materiam ſecundum ſpeciem, & in hoc differt bona voluntas à mala, quia malæ voluntates circa eandem materiam feruntur in diuerſa, & quandoque in contraria, ſicut voluntas intemperata & inſenſibilis circa delectabilia guſtus & tactus, ſed voluntates bonæ feruntur in idem, & propter idem, quia propter bonum virtutis quod eſt vnum. 5. Secundum patet, quia finis proximus proportionatur his quæ ſunt ad finem, ſed ea circa quæ ſunt bonæ voluntates, ſunt differentia ſecundum ſpeciem (vt patet in obiectis diuerſarum virtutum) quare &c. Vnde philoſophus in primo Ethicorum dicit quòd multis operationibus exiſtentibus, & artibus & doctrinis multi ſunt & fines. Si vero loquamur de fine vltimo, ſic de eo poſſumus loqui dupliciter. Vno modo ſecundum generalem rationem vltimi finis. Alio modo ſecundum illud in quo ſpecialiter ratio finis vltimi inuenitur. Primo modo omnium voluntatum, tam bonarum quàm malarum eſt vnus vltimus finis. Quod patet, ratio enim generalis vltimi finis eſt bonum perfectum quietans voluntatem, in vltimo enim eſt quies: In imperfecto autem inquantum huiuſmodi, nihil quieſcit, ſed mouetur ad ſuam perfectionem, quia motus eſt actus imperfecti, ergo ratio vltimi finis eſt quòd ſit bonum perfectum. Iſtud finaliter intenditur ab omni voluntate. Ad hoc enim tendit finaliter omnis voluntas inquantum poteſt, vt poſsit carere malo, & adipiſci bonum: tale autem eſt bonum perfectum. Nam bonum imperfectum inquantum imperfectum, habet aliquo modo rationem mali, ergo &c.

6. Quantum verò ad illud in quo ratio ſpecialis vltimi finis conſiſtit, Sciendum eſt quòd voluntas bona aut ſequitur rationem ſyllogiſantem ex principiis fidei, aut ſyllogiſantem ſolum ex principiis legis naturalis. Si ſequatur rationem ſyllogiſantem ex principiis fidei, ſic omnium bonarum voluntatum eſt vnus finis vltimus, ſcilicet vita æterna. Quod patet dupliciter. Primo quia voluntas non eſt bona, niſi præcedat ratio recta practica: vbicunque ergo proceſſus rationis practicæ deriuatur ex vno principio, ibi electio voluntatis & eius intentio terminatur ad finem vnum, quia principium rationis practicæ eſt finis, ſed totus proceſſus rationis practicæ ſyllogiſantis ex principiis fidei deriuatur ex vno primo principio, ſcilicet ex vita beata: vnde & tam Chriſtus quàm Io. ſic arguebant, pœnitentiam agite, & appropinquabit regnum cælorum: ſic & in alio loco, ſi vis ad vitam ingredi, ſerua mandata, & huiuſmodi ſimilia, ergo &c. Secũdo quia illud quod eſt vltimum in aſſecutione, eſt principium in intentione, ſed vltimum quod aſſequuntur omnes bonæ voluntates illuminatæ per fidem eſt vita bona, ergo &c.

7. Si autem voluntas ſequatur rationem deliberantem ex principiis legis naturalis, ſic magis dubium eſt, an omnium bonarum voluntatum ſit vnus finis, & ſi eſt vnus, quis ſit ille. Nam finis ſupernaturalis, de quo iá dictũ eſt, expectatur ex alterius munere, & eſt vnus, quia vnum eſt quod nobis pro præmio datur, ſcilicet viſio beata. Sed finis naturalis attingitur proprio opere, eſt enim vſus alicuius principij naturalis: operationes enim ſunt fines, vbi præter operationes non ſunt operata, vt dicitur primo Ethicorum. Quum igitur principia operationũ multa ſint in nobis, & habitus virtuoſi, quibus redditur opus bonum multi ſunt, & non vnus tantum: videtur quòd non poſsit eſſe vnus finis omnium bonarum voluntatum. 8. Sed hoc non obſtante probabilius tenendum eſt quòd ſit vnus vltimus finis omnium bonarum voluntatum, quia licet ſint in nobis principia multa actuum, & multi habitus & actus: eſt tamen in eis ordo, quia & potentia ordinatur ad potentiam, & habitus ad habitum, & actus ad actum, ſicut ſenſitiuum ordinatur ad intellectum & habitus & actus ſenſitiuæ partis ad habitus & actus intellectiuos, licet igitur propria operatio ſecundum vnamquanque virtutem ſit finis proximus illius virtutis, operatio tamen perfectiſsimæ potentiæ ſecũdum perfectiſsimum habitum reſpectu perfectiſsimi obiecti eſt finis vltimus omnium potentiarum & habituum inferiorum: & hoc modo ponit philoſophus quarto Ethicorum, fœlicitatem quæ eſt optima operatio eſſe totius vitæ humanæ finem. Nec tamen oportet quòd hic finis actu, & explicitè intendatur in quolibet actu bonæ voluntatis, ſed ſufficit quòd intendatur habitu, ſicut ad bonam voluntatem ſequentem rationem illuminatam per fidem non requiritur quòd ſemper actu explicito intendatur beatitudo: multi enim ſunt bene fideles, qui explicitè neſciunt quid ſit beatitudo, etiam illi qui ſciunt non ſemper in quolibet bono actu de ipſa cogitant, ſed ſufficit quòd à principio ordinent actus ſuos ad ſalutem, & virtus huius ordinis remanet in actibus meritoriis qui ſuccedunt, & eodem modo ſufficit in bonitate morali, quòd à principio intendat homo ea quæ deducunt ad virtutem perfectam, quæ intentio habitu manet in omnibus actibus ſequentibus.

9. PER HOC apparet ſolutio ad primum argumentum. 10. Ad ſecundum dicendum quòd non eſt ſimile de malis voluntatibus, & de bonis. Nam malæ voluntates ſunt per auerſionem à bono, quod contingit multipliciter. Bonæ vero per conuerſionem ad bonum, quod contingit vno modo circa eandem materiam. Item non eſt aliquod perfectum malum ad quod malæ voluntates vltimo ordinentur, ſicut eſt perfectum bonum, ad quod bonæ voluntates finaliter tendunt: propter quod malarum voluntatum non eſt idem finis neque ſimpliciter, nec circa eandem materiam.

Sententia huius diſtinctionis xxxix. in generali & ſpeciali.

HIc autem oritur quæſtio ſatis neceſſaria. Superius magiſter determinauit conditionem voluntatis in comparatione ad finem. Hic determinat de eadem in comparatione ad alias potentias. Et diuiditur in partes quatuor. Primo mouet quæſtionem. Secundo ſoluit dupliciter remouendo circa hoc quaſdam obiectiones. Tertio mouet aliam quæſtionem. Quarto ſoluit tangendo diuerſas opiniones. Secunda ibi, Ad hoc facilè reſpondet. Tertia ibi, præterea quæri ſolet. Quarta ibi, propoſita eſt profunda quæſtio. Et hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI autẽ ſic procedit. Et proponit primo, quum omnis naturalis potentia bona ſit, & voluntas ſit naturalis potentia quomodo voluntas poteſt eſſe mala, & in ea eſſe peccatum. Poſtea reſpondet quòd inquantum eſt naturalis potentia, bona eſt: inquantum verò inordinata, eſt mala. Sed adhuc reſtat quæſtio, quare in aliis potentiis non eſt inordinatio, ita ſicut in voluntate: & reſpondet quòd in potentia ipſius voluntatis nõ eſt inordinatio, ſed in actu eius. Sed adhuc reſtat quæſtio, quare etiam inordinatio non eſt in actibus aliarum potentiarum: & reſpondet quòd hoc ideo eſt, quia non ſunt eiuſdem generis cum actu voluntatis. Non enim ordinantur ad aliud conſequendum vel diſponendum ſicut actus voluntatis. Aliquando tamen actibus aliarum potentiarum homo vitioſe vtitur. Illi etiam qui dicunt voluntatem malam non eſſe bonam, nec à deo eſſe non intelligunt de natura potentiæ, ſed de actu eius quem dicunt non eſſe de naturalibus. Poſtea quærit vtrum ſit eadem voluntas quæ naturaliter vult bonum, & repugnat bono. Et dicit quòd ſecundum aliquorum opiniones non eſt eadem voluntas, quia non eſt idem voluntatis motus, quia vnus eſt naturalis, id eſt, à prima cõditione homini competens: alter eſt voluntatis, inquantum voluntas eſt, quæ per gratiam à ſeruitute peccati liberatur. Alij dicunt quòd idem eſt motus voluntatis, &c.

Quæſtio prima.

Vtrum culpa per prius ſit in voluntate, an in ratione.

Th. 1.2. q. 74. ar. 5. & ſequentibus.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur, vtrum culpa per prius ſit in voluntate, an in ratione. Et videtur quòd in ratione, quia in illo per prius inuenitur ratio culpæ, quod neceſſe eſt primo deficere, ſed neceſſe eſt primo deficere rationẽ, quàm voluntatem: omnis enim defectus electionis ſupponit aliquem defectum rationis, vt declaratum eſt ſupra, diſtinct. 23. q. 1. & d. 5. ergo &c. 2. Item ſicut ſe habet intellectus quantúm ad verum & falſum ad fantaſiam cuius actum ſupponit, ſic voluntas quantum ad bonum & malum ad rationem quam ſequitur & ſupponit, ſed falſum non eſt in intellectu, niſi ratione fantaſiæ. Et vult Philoſophus quarto Metaphyſicæ, ergo nec malum eſt in voluntate, q. 1. & 2. & d. 7. q. 1

luntate niſi propter defectum rationis.

3. IN contrarium eſt, quia in illo per prius inuenitur pecca tum in quo per prius inuenitur voluntarium, ſed per prius inueni tur voluntarium in actu voluntatis qui eſt voluntarius per eſſen tiam quàm in actibus aliarum potentiarum qui ſunt voluntarij ſo lum per participationem, ergo, &c.

4. RESPONSIO. iſta quæſtio poteſt intelligi dupliciter. Vno modo quod defectus rationis practicę in iudicãdo & defectus voluntatis in eligendo ſunt duæ culpæ ſicut ſunt duo actus & quæratur quę iſtarum præcedit. Alio modo quòd non ſint plures culpæ, ſed quæratur de quo per prius dicitur nomẽ culpæ. Primo modo queſtio ſupponeret falſum, nullus enim dicit quòd incõtinens quando iudicat fornicationem eſſe bonam & eam eligit peccet duobus peccatis. Alioquin cum omnem malam electionẽ præcedat aliquis defectus in ratione (vt in præcedentibus oſtenſum fuit) impoſsibile eſſet quòd aliquis male eligens peccaret vni co peccato ſolum quod eſt inconueniens, ergo oportet quòd intel ligatur ſecundo modo, & iſte intellectus prima facie videtur ma gis falſus quàm primus, quia omnis defectus debitæ rectitudinis in operatione cuius habemus li. dominium videtur eſſe culpa, ſed defectus rationis practicę in iudicando & voluntatis in eligendo ſunt duo defectus quorum cuiuſlibet habemus liberum dominiũ, ergo vt videtur ſunt duo peccata, vel duę culpę & non vna tãtum. d.23.q.1.

5. Et dicendum ad hoc quòd defectus rationis practicæ in iudicando eſt quoddam peccatum, Cum ſit carentia debitæ rectitudinis in operatione, ſed hoc ſecundum ſe magis habet rationẽ peccati naturæ quàm culpæ in moribus (defectus enim rationis practicæ non habet rationem culpæ niſi quatenus per ipſum habet regulari electio voluntatis de agibilibus à nobis) rationem enim peccati vel culpæ in moribus non habet niſi quatenus per ipſum habet regulari electio voluntatis. Quod patet, quia ratio ſpeculatiua erronea quantuncunq; ſit in noſtra poteſtate non eſt culpa, vel peccatum in moribus vt cum aliquis exiſtimat quòd anguli trianguli non ſunt æquales duobus rectis non dicitur malus moraliter, nec peccare in moribus, quia talis exiſtimatio nõ eſt nata regulare electionem voluntatis de agibilibus à nobis, exiſtimatio ergo practica falſa ex hoc ſolo habet rationem culpæ vel peccati in moribus quia eſt regula electionis voluntatis. Ex hoc ſic arguitur. vnũ numero eſt per quod vnũ denominatur intrinſecè & aliud extrinſecè, ſed à defectu qui eſt in electione ipſa electio denominatur mala & culpabilis intrinſecè, ratio autem erronea ipſam præcedens denominatur mala & culpabilis in moribus ſolũ extrinſece, quia non dicitur talis niſi quia eſt regula electionis vt declaratum eſt, ergo vna numero culpa eſt rationis practicæ & electionis ſequentis. Et iſtud amplius declarabitur in ſequentibus. Sic ergo licet ſint duo defectus in ratione practica errante, & in electione mala ſubſequente, ac per hoc duo peccata ineſſe naturæ tamen non eſt niſi vnũ peccatum in moribus, propter ſolum defectum quo electio eſt mala formaliter & intrinſecè, & ratio erronea dicitur mala extrinſecè tanquam regula electionis.

Hæc quæ concluſa ſunt paré theſi deſunt in omnib⁹ co dicib⁹ manu ſcriptis.

6. Sic ergo intellecta quæſtione dicendum eſt quòd culpa per prius dicitur actu voluntatis quàm rationis. Quod patet, quia habitus & priuatio per prius dicuntur de ſubiecto in quo ſunt formaliter quàm de eis quæ denominant ſolũ extrinſecè quia de talibus non dicuntur niſi ſecundario, & in habitudine ad primũ, ſicut ſanum per prius dicitur de animali in quo eſt ſubiectiuè quã de medicina vel vrina in quibus eſt ſicut in cauſa vel in ſigno, ſed culpa dicitur de electione voluntatis tanquam de ſubiecto, de errore autem rationis extrinſecè tanquam de regula, ergo, &c.

7. AD primum argumentum dicendum quòd non eſt neceſſe in illo primo reperiri naturam culpæ moraliter loquendo in quo primo eſt defectus etiam qui eſt in poteſtate noſtra, quia talis defectus poteſt inueniri in ratione ſpeculatiua & tamen non eſt culpa moralis, ſed in illo actu eſt primo culpa moralis quæ libere tendit ad proſecutionem mali. Et talis actus eſt electio voluntatis. Vide ſup. d.37.q.1.

8. Ad ſecundum dicendum quòd falſitas attribuitur fantaſiæ, nõ quãdo ſit in intellectu, ſed quia ex fantaſia interdum cauſatur, & eodem modo ex precedente defectu rationis ſequitur culpa voluntatis, & tamen ipſe defectus rationis nõ eſt culpa ſecundum ſe moraliter, ſed ex ipſo cauſatur culpa, & ob hoc dicitur culpa denominatione extrinſeca.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum conſiderare mala ſit malum ſicut eligere mala eſt malum.

Tho. ubi ſupra.

POſtea quæritur vtrum conſiderare mala ſit malũ, ſicut eligere mala eſt malum. Et videtur quòd ſic, quia forma denominat ſuum ſubiectum, ſed ratio mali verius eſt, in intellectu conſiderante malum quàm in voluntate eligente, quia intellectus intelligit recipiendo, voluntas autem nihil recipit, ergo, &c.

2. IN contrarium eſt quia non euitatur malum niſi cognitũ, ſi ergo conſiderare mala ſit malum impoſsibile eſſet euitare malum. quia dum conſideraretur incurreretur: ſi non conſideraretur non euitaretur, hoc autem eſt inconueniens, ergo, &c.

3. RESPONSIO. dicendum quòd ſcire malum non eſt malum, cuius rationem quidam aſsignant ſic, obiectum voluntatis eſt bonum, ſed obiectum intellectus eſt verum, bonum autẽ & malum ſunt in rebus (vt dicitur. 6. metaphiſicæ) verum autem & falſum ſunt in anima, cum ergo voluntas per actum ſuum tendat in obiectum ſuum ſecundum quòd eſt in re, ideo ex bonitate vel malitia rei volitę actus voluntatis eſt bonus vel malus, ſed intellectus tendit in rem ſecundum quòd eſt in anima, ratio autẽ tã boni quã mali in anima bonum eſt, & ideo cognoſcere malum non eſt malum ſed bonum. 4. Sed illud nõ videtur ſufficere, quia ſicut obiectum voluntatis eſt res extra animam, ſic ipſamet vt eſt extra animam eſt obiectum intellectus vt eſt practicus, & ſicut ratio rei intellectæ eſt in anima quæ ratio non eſt illud quod intelligitur ſed tantum quo aliquid intelligitur, ſic ratio rei volitæ eſt in anima practici ſecundum opinionem in primo libro poſitã ſicut quòd intellectus & voluntas ſunt vna & eadem natura abſoluta quæ vocatur mens ab Aug. cui menti oportet præſentem eſſe rationem rei quantum ad cognoſcere & velle licet ordine quodam. Ex hoc ſic arguitur, illi actus qui ęqualiter tendunt in obiecta ſua vt ſunt in re, æqualiter ſortiuntur rationem boni vel mali ex bonitate vel malitia obiecti, ſed actus intellectus practici & voluntatis æqualiter tendunt in ſua obiecta vt ſunt in re. Sicut enim quod eſt volitum eſt volitum ſecundum eſſe quod habet in re & non ſecundum eſſe quod habet in anima, ſic illud idem eſt cognitum ſecundum eſſe quod eſt in re & non ſecundum eſſe quod habet in anima, imo ſi non eſſet cognitum ſecundum eſſe quod habet in re non eſſet volitum ſecundum illud eſſe, cum voluntas non poſsit ferri niſi in cognitum, ergo ſi actus voluntatis ſortitur propter hanc cauſam bonitatem vel malitiam ex bonitate vel malicia rei volitę, per eandem rationem actus intellectus ſortitur bonitatem & malitiam ex bonitate vel malita rei intellectę quod eſt contra rationem aſsignatam. Qualiter autem intelligatur illud. 6. metaphiſicæ bonum & malum ſunt in rebus, verum autem & falſum in anima. dictum eſt in primo lib. di. 19. quòd verum & falſum non ſunt obiectum intellectus, vt iſti accipiunt, ſed ſunt conditiones ſeu denominationes obiecti intellecti conformiter vel diffor miter ad entitatem rei. Itẽ ſi ratio tam boni quàm mali in anima eſt bonum & propter hoc cognoſcere malum eſt bonum cum illa ratio æqualiter ſe habeat ad cognitionem veram & falſam ſequeretur quòd cognitio falſa ſit æque bona ſicut vera quod eſt inconueniens. Item quę eſt illa ratio mali apud intellectum, non ſpecies tum quia nulla eſt vt oſtenſum fuit ſupra, tum quia malum cum ſit priuatio propriam ſpeciem habere nõ poteſt, tum quia ſpecies huius. ſi qua ſit non eſt illud quod cognoſcitur. Et ideo ex ea cognitio non poteſt habere bonitatem vel malitiam. 5. Et ideo dicendum eſt aliter reſumendo breuiter quod ſupra poſitum eſt ſcilicet quòd malum ſiue defectus in operatione generaliter dicitur culpa. Ex hoc arguitur ſic ad propoſitũ quando nullus eſt defectus in operatione aliqua ibi nec eſt peccatum, nec culpa, vt nec ibi eſt ratio mali quæ cõſiſtit formaliter in defectu, ſed in ſciendo malũ nullus eſt defectus in operatione intellectus, ergo &c. Minor probatur, quia cum obiectum intellectus ſit ens, perfectio operationis intellectus conſiſtit in attingendo rem ſicut eſt. Et ideo in omni materia intellectus ſic attingens ad rei entitatem ꝙ dicit eſſe quod eſt, vel non eſſe quod non eſt, perfectus eſt in ſua operatione, nec eſt ibi malum, neq; defectus, in ſciendo ergo malum eſſe malum nullum eſt peccatum, nec culpa quanuis etiam de culpa poſſet eſſe ibi ſpecialis ratio quia quandoque non eſt in poteſtate vel libertate noſtra ſcire mala, ſed neceſſario ſcimus, ſicut cum occurrit factum homicidij vel dicitur verbum blaſphemiæ, vel horum fantaſmata obiiciuntur intellectui, & per oppoſitum neſcire aliquod malum eſſe malum, vel exiſtimare bonũ eſſe malum, vel malum bonum quod eſt errare circa cognitionem mali eſt peccatum vel culpa in his præſertim quę poſſumus & tenemur ſcire. Cuius ratio eſt quia defectus voluntarius debitæ operationis, vel perfectionis in operatione habet rationem peccati & culpæ. Sed ignorantia eorum quæ aliquis tenetur ſcire, & inconſideratio eorum quæ tenemur cõſiderare ſunt vel proueniunt ex defectu voluntario operationis debitæ. Error vero eſt defectus perfectionis in operatione intellectus, ergo hæc omnia habẽt rationem culpæ, velle autem ſeu eligere malũ ſemper eſt malum, quia d.3.q.4. queſt.6. d.2.q.6.

ſicut

ſicut bonitas actus intelligendi conſiſtit in hoc quod conformatur cum entitate rei intelligendo eſſe quod eſt, vel non eſſe quod non eſt, & malum eius eſt in deficiendo vel errando, ſic bonitas actus voluntatis vel eius malitia conſiſtit in conformitate vel diſformitate eius ad rationem rectam, quæ debet eſſe regula voluntatis, vt dictum fuit prius. Et quia voluntas eligens malum ſequitur rationem erroneam, & deuiat à ratione recta, idcirco eſt mala. Vel dicendum quòd ſi electio eſt mala, conſideratio intellectus practici ei correſpondens eſt mala, quia falſa. Quod patet: electio enim & fuga voluntatis correſpondent affirmationi & negationi intellectus practici: electio quidem ſeu proſequutio reſpondet affirmationi, fuga vero negationi, vt dicitur ſexto Ethicorum. Et ideo ſi electio ſeu proſecutio eſt mala, affirmatio intellectus practici ei correſpondens eſt mala, quia eſt falſa, nam ſicut oſtenſum fuit in præcedentibus, omnem malitiam voluntatis præcedit aliquis defectus rationis: quum enim voluntas non feratur niſi in cognitum ſub ratione boni, ſi cognitio eſt vera, ita quòd cognitum ſit verè bonum & ex tota cauſa, electio eſt bona, & à deſtructione conſequentis, ſi electio non eſt bona, cognitio præuia non fuit vera, quia iudicauit illud eſſe bonum, quod non fuit bonum ex tota cauſa. Sic igitur ſicut electio eſt mala, ſic conſideratio malo correſpondens eſt mala, quia falſa: nulla autem alia conſideratio mali eſt mala, niſi ſit falſa, quia ſola falſitas eſt malum in operatione intellectus.

d.23.q.1. huius.

6. AD ARGVMENTVM dicendum quòd ratio mali poteſt accipi dupliciter. Vno modo illud quo malum eſt malum formaliter, & hic eſt defectus aliquis, & ſic illud eſt malum, in quo eſt ratio mali. Sed tunc minor eſt falſa, ſcilicet quòd in intellectu conſiderante malum verius ſit ratio mali, quàm in voluntate eligente malum, quia vt viſum eſt, nullus defectus eſt in operatione intellectus, per hoc quòd intelligit malum, quia non deuiat à vero quod eſt bonum & perfectio eius, ſed in actu voluntatis eligentis malum eſt defectus, quia deficit ab eo in quod tendere debet, nec conformatur cui debet, vt dictum eſt. Alio modo poteſt accipi ratio mali id quo malum intelligitur, ſicut ſpecies lapidis dicitur eius ratio in anima, & ſic vbi eſt ratio mali non oportet id eſſe malum, ſicut id in quo eſt ratio lapidis non oportet eſſe lapideum, nec illud in quo eſt ſpecies vel ratio coloris oportet eſſe coloratum, & nihilominus etiam minor eſt falſa. Ratio enim mali ſic accepta non eſt in intellectu conſiderante malum, quia malum cùm ſit priuatio, nō intelligitur per ſpeciem propriam, ſed per ſpeciem habitus. Si tamen aliquid intelligat per ſpeciem in intellectu exiſtentem.

Sup.1.d. 36.q.1. d.2.q.6. huius.

Quæſtio Tertia.

Vtrum voluntas naturaliter velit bonum.

Thom.1.2.q.8.artic.1.Gand.quodl.1. quæſt.17.

DEinde quæritur, vtrum voluntas naturaliter velit bonum. Et videtur quòd non. Nullum enim voluntarium eſt naturale, diuiditur enim agens naturale contra voluntarium in principio ſecundi Phyſicorū, ſed omne velle eſt voluntarium, ergo nullum eſt naturale. 2. Item natura non aſſueſcit in contrarium, vt dicitur ſecundo Ethicorum, ſed homo per aſſuefactionem efficitur habilior ad malum volendum, ergo non vult naturaliter bonum.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicit Ambroſius ſuper illud ad Romanos primo, Non quod volo bonum illud facio: dicit enim quòd homo ſubditus peccato facit quod non vult, quia naturaliter vult bonum. Et arguitur per rationem, quia peccata & defectus ſunt præter naturam, vt dicitur.2.Phyſicorū, ſed velle malum eſt defectus quidam, & peccatum, vt apparet ex præcedente quæſtione, ergo velle malum eſt præter naturam voluntatis: id autem non eſſet niſi velle bonum ineſſet ei naturaliter, ergo &c.

4. RESPONSIO, Dicendum quòd quæſtio poteſt intelligi dupliciter. Vno modo, vtrum velle bonum inſit naturaliter voluntati, hoc eſt ſecundum conuenientiam naturæ. Alio modo, vtrum velle bonum conueniat voluntati naturaliter, hoc eſt modo naturali, ſicut igni conuenit ferri ſurſum naturaliter. Primo modo intelligendo quæſtionem, dicendum quòd voluntas vult bonum naturaliter, hoc eſt, ſecundum conuenientiam naturæ, quia illud per quod natura perficitur ineſt naturaliter, id eſt, ſecundum conuenientiam naturæ, ſed natura voluntatis perficitur in volendo bonum, & intellectus in intelligendo verum, vt patet ex præcedente quæſtione, ergo &c. Et econtrario error in intellectu, & velle malum eſt præter naturam, immo contra naturam, id eſt, contra conuenientiam naturæ intellectus & voluntatis. 5. Si autem quæſtio intelligatur ſecundo modo, ſcilicet an voluntas velit bonum naturaliter, id eſt, modo naturali. Sic videndum eſt quæ ſint conditiones agentis vel actionis naturalis, quæ videntur eſſe duæ, vna eſt, quia actio naturalis non tendit in præcognitum. Alia eſt, quòd ipſa eſt determinata ad vnum & vno modo. Quantum ad primam conditionem patet quòd voluntas non vult naturaliter bonum, quia non tendit per actum volendi, niſi in cognitum. Quantum autem ad ſecundam conditionem conſiderandum eſt, quòd bonum (ſub cuius ratione eſt volitum quicquid eſt volitum) conſiderari poteſt ſecundum communem rationem boni, vel ſecundum eius aliquā rationem ſpecialem. Primo modo voluntas vult naturaliter bonum. Quod patet, quia nullum peccatum poteſt eſſe in voluntate, niſi præcedente aliquo defectu in ratione, vt probatum fuit ſuprà, ſed propoſito bono ſecundum communem rationem boni intellectui practico nullus defectus poteſt eſſe in ratione, quia ſicut intellectus ſpeculatiuus neceſſario aſſentit primis principiis formatis in communibus terminis entis, nec circa ea poteſt decipi, vt dicitur.4.Metaphy. ſic intellectus practicus primis principiis formatis in communibus terminis boni neceſſario aſſentit in operabilibus, nec circa ea decipitur. Et ita bono propoſito ſecundum communem rationem boni, intellectui practico, nullus defectus poteſt eſſe in ratione practica, nec defectus inconſiderationis, nec erroris, aut ignorantiæ: ergo nullum peccatum omnino poteſt eſſe in voluntate, poſſet autem in ipſa eſſe peccatum, ſi ea non neceſſario & determinatè ferretur in bonum ſic propoſitum, ſed liberè poſſet refutare bonum ſic oblatum, ergo voluntas neceſſario, & determinatè & vniformiter fertur in bonum ſecundum communem rationem boni. Reſpectu autem boni accepti in particulari non ſic eſt, quia intellectus practicus non neceſſario aſſentit tali bono, ſed deliberat an ſit bonum, ſicut deliberat medicus an pharmaca expediant tali infirmo: poteſt etiam circa hoc decipi iudicando bonum quod eſt malum, vel econtrario, ſecundum diuerſas circunſtantias. Et ideo voluntas non neceſſario & determinatè fertur in tale bonum, ſed poteſt liberè refutare ipſum. 6. Ad primum argumentum dicendum q̄ voluntarium diuiditur contra naturale, quoad illa, reſpectu quorum habet voluntas dominium ſui actus, & ſic diuidit Philoſophus. 2. Phyſicorum agens per artem contra agens naturale: ars enim eſt de factibilibus reſpectu quorum voluntas eſt liberè mouens ſic vel aliter, ſed reſpectu eorum in quæ neceſſario fertur voluntas voluntarium coincidit cum naturali quoad vltimam cōditionem. 7. Per idem patet, ad ſecundum, quia per aſſuefactionem homo non habilitatur ad volendum malum ſub ratione mali, quia bonum ſecundum rationem communem boni propoſitum neceſſario eſt volitum, ſed habilitatur ad volendum hoc vel illud malum ſub aliqua particulari ratione boni, circa quam ratio decipitur.

8. AVCTORITAS Ambroſij, & ratio adducta poſt oppoſitum probant quòd bonum eſt volitum naturaliter, id eſt, ſecundum conuenientiam naturæ.

Quæſtio Quarta.

Vtrum conſcientia pertineat ad intellectum. an ad voluntatem.

POſt quæritur de conſciētia. Et primo vtrum pertineat ad intellectum, an ad voluntatem. Et videtur quòd ad voluntatem, & non ad intellectum quia ſi conſcientia pertineret ad intellectum, tūc qui haberet de operandis maiorem ſcientiam, haberet & maiorem conſcientiam, hoc autem non eſt verum, ergo &c. 2. Item ſi conſcientia pertineret ad intellectum, vel eſſet potentia, vel habitus, vel actus, non potentia, quia potentiæ inſunt à natura, conſcientia autem non, nec actus, quia non maneret in homine dormiēte, quod falſum eſt, nec habitus, quia tunc non eſſet aliquod vnum, cùm per multos habitus dirigamur in agendis, conſcientia autem ad agenda pertinet: ergo &c.

3. IN contrarium arguitur, quia conſcientia ſecundum ethimologiam nominis importat ordinem ſcientiæ ad aliquid, nam conſcientia dicitur cum aliquo ſciētia, applicatio autē ſcientię ad aliquid fit per actū, ergo, vt videtur, cōſcientia dicit actum ſciētię, & ita pertinet ad intellectum, non vt potentia vel habitus, ſed vt actus.

4. RESPONSIO, Licet hæc qnæſtio ſit de ſignificato nominis, in quo non eſſet magna vis facienda dummodo conſtaret de re, eo quòd multi eodē nomine aliter & aliter vtuntur, tamen circa eam inuenitur diuerſitas opinionum: quidā enim dicunt q̄ per conſcientiam importatur aliquid pertinens ad intel-

lectū per modū actus propriè non per modum habitus,& hoc declarant quadrupliciter,ſcilicet ex interpretatione nominis,ex his quæ conſcientiæ attribuuntur. ex auctoritate ſacræ ſcipturæ, & ex communi modo loquendi. 5. Ex interpretatione nominis ſic.conſcientia enim vt iam dictum eſt dicitur quaſi cum aliquo ſcientia, tūc ſic, quando in diffinitione vel deſcriptione vel nominis interpretatione aliquid ponitur in abſtracto & in recto non mediante aliquo obliquo illud pertinet ad eſſentiam diffiniti deſcripti,& interpretati,verbi gratia ſicut cum dicitur quòd linea eſt longitudo ſine latitudine cuius extremitates ſunt duo puncta oportet quòd linea ſit eſſentialiter longitudo quæ ponitur in diffinitione lineæ in recto & in abſtracto non mediante aliquo obliquo, ſed non oportet quòd ſit latitudo quæ ponitur in diffinitione eius obliquè,nec quòd ſit eius extremitas vel puncta quæ ponuntur in eius diffinitione in recto & in abſtracto, ſed tamen mediante obliquo ſcilicet cuius . Etiam ſi diceretur quòd linea eſt longitudo terminata punctis non oporteret quòd linea eſſet eſſentialiter terminus, vel terminata,quia licet ponatur in recto, tamen concretiuè dicitur non abſtractiuè,ſed prædictis concurrentibus ſcilicet quòd aliquid ponatur in recto & in abſtracto, & nō mediante aliquo obliquo oportet quòd pertineat ad eſſentiam diffiniti, deſcripti, vel interpretati, ſed in interpretatione nominis conſcientiæ ponitur ſcientia in abſtracto & in recto non mediante aliquo obliquo (dicitur enim conſcientia quaſi ſcientia cum aliquo) ergo ſcientia pertinet ad eſſentiam conſcientiæ vel potius prædicatur eſſentialiter de conſcientia,ſcientia autem pertinet ad intellectum, ergo, &c. 6. Secundo patet,quòd pertineat ad intellectum non vt habitus,ſed vt actus,ex iis quæ attribuuntur conſcientiæ, ſunt autem tria præcipuè quæ conſcientiæ attribuuntur. ſcilicet teſtificari, accuſare & obligare, teſtificari reſpectu eius quod factum eſt an ſit factum an non: accuſare & excuſare ſimiliter reſpectu eius quod factum eſt an ſit bene factum an male,ad quod reducitur remordere quod eſt ſe reprehendere de aliquo malefacto, obligare autem eſt reſpectu futuri ad quod implendum reputat ſe teneri, & ad hoc reducitur inſtigare & inducere . Ex primo ſic arguitur teſtificari eſt dicere veritatem ſuper aliquo requiſito, ſed dicere intrinſecus quale eſt dicere conſcientiæ, pertinet ad intellectum ſicut verbum & eſt actus intellectus, ergo &c. Ex ſecundo attributo conſcientiæ quod eſt accuſare vel excuſare arguitur ſic, accuſare eſt referre malefactum ſui vel alterius, ſed referre eſt actus intellectus,ergo &c.Ex tertio attributo quod eſt obligare.patet idem, quia ex hoc quòd aliquis eſt capax præcepti, & ei innoteſcit eſt obligatus ad implendum præceptum, & non ex hoc quòd promptus eſt ad implendum vel non implendum . Ex hoc enim iam dicitur quaſi implere ſi velit vel paratus ſit implere, vel dicitur quaſi tranſgreſſor ſi vellet vel paratus ſit tranſgredi, ſed obligatus eſt ſimpliciter ad implendum ex hoc ſolo quòd eſt capax precepti & ei innoteſcit, hoc autem pertinet ad actum intellectus, ergo &c. Conſcientia igitur pertinet ad intellectum per modum actus vt patet ex eius attributis . 7. Tertio apparet idem ex auctoritate ſacræ ſcripturæ, diciture nim Eccleſiaſti. ſeptimo. Scit enim conſcientia tua, quia tu crebro maledixiſti aliis.Scire autem eſt actus intellectus & ſic idem quod prius.

8. Quarto patet idem ex communi vſu loquendi, dicitur enim hoc dictat mihi conſcientia mea, & conſcius ipſe ſibi de ſe putat omnia dici, dictare autem & putare ad ſolum intellectum pertinet, vt actus,ergo &c. 9. Alij autem econtrario dicunt quòd conſcientia pertinet ad voluntatem, aut ſi pertineat ad intellectum hoc erit vt habitus,non vt actus. Primum declarant per primam rationem factam in arguendo, ad quod etiam poteſt adduci alia ratio quæ talis eſt, nullus agens contra ſolum dictamen rationis triſtatur,quia triſtitia eſt de hisquæ nobis nolentibus, vel ſimpliciter vel mixtè accidunt, ſed agens contra conſcientiam agit cum quadam triſtitia & cum remorſu, vnde & remordere dicitur actus conſcientiæ, ergo conſcientia non pertinet ſolum ad dictamen rationis,ſed præter hoc includit aliquid pertinens ad inclinationem voluntatis. Secundum probant ſcilicet quòd ſi ſcientia pertinet ad intellectum hoc non erit vt actus ſed vt habitus, quia actus non eſt actus ſed eſt potentiæ vel habitus.Sed teſtificari,accuſare, excuſare, remordere & obligare ſunt actus conſcientiæ, dicimus enim quòd conſcientia teſtatur, accuſat, obligat, ergo ipſa non eſt actus.Ridiculum eſt enim dicere quòd teſtificari, teſtificetur, vel accuſare accuſet & ſic de aliis. Item ſicut conſcientia reſpicit particularia agenda,ſic ſyndereſis reſpicit vniuerſales regulas agendorum,ſyndereſis autem habitum nominat, ergo & cætera . Eſt igitur potentia vel habitus non potentia,quia non eſt naturalis,ergo eſt habitus.

10. Et in hoc euacuatæ ſunt tres vltimæ rationes ſaltem quo ad hoc quòd conſcientia non dicit actum . Prima autem nihil ſimpliciter probat, licet enim in vera diffinitione id quod ponitur in abſtracto , & in recto non mediante aliquo obliquo pertinet ad eſſentiam diffiniti, tamen in interpretationibus nominum nullo modo eſt dicendum hoc, ſicut enim in interpretando nomen conſcientiæ dicimus quòd eſt ſcientia cum aliquo, ita interpretando nomen ſyndereſis , dicimus quòd eſt electio cum aliquo.Eſt enim ſyndereſis græcè,electio latinè,&interpretando conſentire dicimus , id quod eſt ſentire cum aliquo, ſicut ergo ſe habet ſcientia ad conſciētiam in nominis interpretatione , ita ſe habet electio ad ſyndereſim,& ſentire ad conſentire, ſed electio pertinet ad voluntatem,ad quam tamen non pertinet ſyndereſis quæ pertinet ad intellectum ſecundum eoſdem,qui ponunt quod ſuprà dictum eſt de ſignificato conſcientiæ, ſimiliter ſentire ſiue propriè,ſiue largè acceptum pertinet ad partem cognitiuam,cōſentire autem non,ſed ad appetitiuam, ergo ſimiliter licet ſcientia pertineat ad intellectum , non oportet propter hoc quòd conſcientia pertineat ad eandem. 11. Dicendum eſt aliter, quòd ſyndereſis & conſcientia non ſunt aliquid vnum,ſed includit quodlibet eorum aliquid pertinens ad intellectum, & aliquid pertinēs ad volūtatē,quod poteſt ſic videri.in intellectu enim practico, quem voluntas ſupponit in actu ſuo eſt duplex habitus , vnus primorum principiorum, quibus aſſentit naturaliter intellectus,vt ſupra dictum eſt,alius concluſionum deductarum ex primis principiis , & primus quidem habitus poteſt dici lex naturalis,ſecundus autem eſt aliqua ſcientia practica . Similiter ex parte voluntatis eſt duplex inclinabilitas , vna naturalis correſpondens primo habitui intellectus practici. Alia acquiſita correſpōdens ſecundo habitui,qui eſt ſcientia particulariter operandorū: his autem inclinationibus ſecundum ſe non eſt nomen impoſitū, ſed aggregato ex habitu pertinente ad intellectum,& ex inclinatione voluntatis correſpondente.Nam habitus naturalis intellectus practici , & inclinabilitas voluntatis correſpondens dicitur ſyndereſis,ſcientia autem particularium operandorum cum inclinatione voluntatis correſpondente,dicitur conſcientia.

12. Quod patet dupliciter.Primo ex vi nominum,ſecundo ex conditione actuum,ex vi nominum patet,quia ſyndereſis græcè,dicitur latinè conelectiò,ſecundum expoſitionem nominis dicitur electio cum aliquo,vel aliquid cum electione,electio autem ad voluntatem pertinet , illud autem aliquid cum electione non eſt,niſi pertinens ad intellectum, qui eſt præuius electioni,ſimiliter conſcientia ſecundum vim nominis eſt ſcientia cum aliquo, vel aliquid cum ſcientia:illud autem quod eſt cum ſcientia, vel cū quo eſt ſcientia non videtur eſſe niſi quod pertinet ad voluntatē. Non enim poteſt eſſe actus ſcientiæ, quia cōſcientia non eſſet in dormiente, nec præter ea quæ ſunt intellectus & voluntatis poteſt aliquid pertinere ad rationem conſcientiæ vel ſyndereſis, ideo &c.Oportet autem vtrūq; æqualiter pertinere ad rationem ſyndereſis vel conſcientiæ, quia præpoſitio talis habet vim coniunctionis copulatiuę, ſicut ſi diceretur ſuperficies eſt longitudo cum latitudine, idem eſt, acſi diceretur ſuperficies eſt longitudo: & ſimiliter eſt in propoſito,hoc autem probabilitatem habet,nō neceſsitatem,cùm ſumatur ex interpretatione nominis.

13. Secundo patet idem ex conditione actuum, qui attribuuntur conſcientiæ,quia quidam eorū pertinent ad intellectū, ſicut teſtificari,quidam vero ad volūtatem,ſicut remordere,quod directè eſt triſtari de aliquo malefacto , remorſus enim non importat ſolam cognitionem malefacti proprij,ſed triſtitiam quandam, vel quaſi punctionem quæ ad voluntatem pertinet, ſimiliter inſtigare non pertinet ad ſolum intellectum, ſed ad voluntatem, habet enim quandam inclinationem ad actum : hæc autem non attribuerentur conſcientiæ ſi ipſa pertineret ſolum ad intellectum,vel ſolum ad voluntatem,pertinet ergo ad vtrunque ſicut habitus vtriuſque , & ſecundum hoc vtraque prædictarum opinionum vera eſt quoad aliquid , & illa quæ dicit conſcientiam pertinere ad intellectum,& alia quæ ponit eam pertinere ad voluntatem,pertinet enim,vt dictum eſt,ad vtrunque,& non precise ad alterum,nec plus probant rationes ad eas adductæ.

14. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ſi conſcientia pertinet præciſe ad intellectum ſicut habitus, tunc qui haberet de operandis maiorem ſcientiam haberet & maiorē conſcientiam,ſed non eſt ita: complet enim formalem rationem conſcientiæ inclinabilitas voluntatis,correſpondens habitui rationis,qui non eſt ſemper maior in habente maiorem notitiā de operandis. 15. Ad ſecundū dicendū q; conſcientia dicit habitum non vnū,ſed plures,& ex parte intellectus,cùm per plures habitus practicos dirigamur in agēdis,& ex parte voluntatis, in qua ſunt plures habituales inclinationes correſpondentes habitibus rationis . Et ſi conſcientia eſſet actus idem oporteret dicere cùm plures actus ei attribuantur, vt ſuprà dictum eſt.

16. AD ARGVMENTVM in oppoſitum dicendum quòd applicatio conſcientiæ importata per nomen conſcientiæ non eſt per actum eius,ſed per actualem vel habitualem inclinationem voluntatis,per quā inſtigamur ad aliquid operandum.Ideo vtrunque, ſcilicet tam habitum ſciētiæpracticæ,quàm

inclinationem

inclinationem voluntatis importat nomen conſcientiæ: quum autem conſtet de re, ſcilicet, quòd in intellectu eſt particularis ratio agendorum, & in voluntate eſt dare habitualem inclinationem correſpondentem, & his habitibus reſpondent proprij actus, quicquid horum importetur per nomen conſcientiæ, non oportet multum curare, friuolum enim eſt altercari de nominibus quæ ad placitum ſignificant, vbi conſtat de rebus.

Quæſtio quinta.

Vtrum conſcientia erronea obliget.

Thom.1.2.q.19.ar.5.& 6.de Traiecto. quodl.2.

DEinde quæritur, vtrum conſcientia erronea obliget. Et videtur quòd non, quia ſecundum Auguſtinum, præceptum inferioris poteſtatis non obligat, quando contrariatur præcepto ſuperioris poteſtatis, ſicut ſi proconſul iubeat aliquid quod imperator prohibet, ſed quandoque conſcientia errans præcipit, quod eſt contra præceptum ſuperioris (ſcilicet dei) ergo tunc non obligat.

2. Præterea omne peccatum mortale opponitur alicui præcepto diuino, eſt enim peccatum dictum, vel factum, vel concupitum contra legem dei, ſed quod fit contra conſcientiam erroneam non opponitur alicui præcepto diuino, immo fit ſecundum legem dei, ergo &c.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia qui facit illud quod conſcientia dictat ſecundum deum non eſſe faciendum eo ntemnit, ſed contemptus eſt grande peccatum, ergo & cætera. Ad idem eſt quod dicit gloſa, Romanorum decimoquarto, ſuper illo verbo, omne quod non fit ex fide peccatum eſt, omne quod fit contra conſcientiam ædificat ad gehennam.

4. RESPONSIO, Videnda ſunt tria. Primum an conſcientia poſsit errare. Secundum an contra conſcientiam errantem poſſet aliquis facere. Tertium an conſcientia erronea liget vel obliger.

5. QVANTVM ad primum dicendum quòd conſcientia errare poteſt, cuius ratio eſt, quia conſcientia formatur ex aſſumptione alicuius particularis propoſitionis ſub vniuerſalibus regulis operandorum: propoſitio autem illa, quæ per ſe aſſumitur, non eſt per ſe nota, vt ſunt vniuerſalia principia agẽdorum, ſed innoteſcit per fidem vel inquiſitionem rationis, & ideo circa eam & circa conſcientiam ex eius aſſumptione formatam contingit error, vel quia fidei non aſſentitur: non enim omnium eſt fides, vt dicitur ſecundæ Theſſalonicenſium tertio, vel quia ratio conferens & inquirens decipitur, quandoque quidem ex inconſideratione eorum quæ conſideranda ſunt, quandoque vero ex paſsione abducente iudicium rationis. Verbi gratia, lex naturalis tradit vniuerſale principium, circa quod non contingit errare, ſcilicet quòd nihil illicitum eſt faciendum, hæreticus autem aſſumit quòd iuramẽtum eſt illicitum pro eo quod ſcriptum eſt Matthæi quinto, ego autem dico vobis non iurare omnino, & ex hoc ſequitur conſcientia erronea, ſcilicet quòd nullo modo eſt iurandum: decipitur autem eo quòd non confert illud dictum ſcripturæ ad alia in quibus conceditur iuramentum tanquam licitum, patet ergo quòd conſcientia errare poteſt.

Item vbi non poteſt error incidere, fruſtra ponitur vel quæritur habitus rectificans, ſed circa agenda particularia ponitur habitus acquiſitus rectificans, vt prudentia, nec fruſtra, ergo &c. Et per idem patet, quòd ſyndereſis errare non poteſt, reſpicit enim ſyndereſis vniuerſalia principia agendorum circa quæ non contingit mentem errare, ſicut neque circa prima principia in ſpeculabilibus.

6. QVANTVM ad ſecundum videtur quòd ſi conſcientia nominaret actum, impoſsibile eſſet facere contra conſcientiam, & hoc patet primo, ſi conſcientia importet actum voluntatis, quia impoſsibile eſt voluntatem ſimul & actu ferri in oppoſita, ſed ſi conſcientia importat actum voluntatis, ſtante conſcientia voluntas fertur in illud, de quo habetur conſcientia, ergo non poteſt ferri in oppoſitum conſcientia manente. Idem videtur, dato quòd conſcientia nihil importet pertinens ad volũtatem, dummodo pertineat ad intellectum vt actus, quia voluntas non poteſt ferri in aliquid, niſi proponatur ſub ratione boni, ſed ſtante actuali iudicio de aliquo quod ſit bonum impoſsibile eſt quòd oppoſitum iudicetur bonum, ergo ſi conſcientia importet actum intellectus practici iudicantis aliquid eſſe bonum impoſsibile eſt ea ſtante voluntatem ferri in oppoſitum. Si ergo contingat facere contra conſcientiam, oportet quòd conſcientia dicat habitum, & non actum, & ſic contingit facere contra ipſam, ſecundum enim ſententiam Ariſtotelis. 7. Ethicorum ſtante conſideratione in actu & in particulari de aliquo agendo, impoſsibile eſt quòd voluntas feratur in oppoſitum. Cùm ergo conſcientia reſpiciat particularia agibilia, neceſſarium eſt ſi fiat contra ipſam quòd non dicatur conſideratio ſecundum actum, ſed ſecundum habitum: tunc enim eſt impoſsibile fieri contra ipſam, habens enim habitum, & non conſiderans ſecundum ipſum poteſt actu conſiderare oppoſitum eius quod dictaret habitus, & per cõ ſequens poteſt velle oppoſitum eius ad quod diſponit habitus: vn de agens contra conſcientiam rectam vel erroneam agit ſicut proiiciens merces in mare timore periculi, vel ſicut incontinens adueniente paſsione, vtrobique enim eſt voluntarium mixtum & cum quodam remorſu. Nullus enim ſanæ mentis abſolutè vellet proiicere merces in mari, nec incontinens ante paſsionem vellet fornicari, ſed potius oppoſitum, ſed adueniente paſsione timoris in periculo exiſtens vult in mare proiicere merces cum quadam diſplicentia, licet magis placeat, ſimiliter adueniente tentatione incontinens vult fornicari, tamen cum quodam remorſu, propter rationem quam ante tentationem habuit rectam, & cuius iudicium aliquo modo remanet ſaltem virtualiter etiam preſente paſsione, licet non ſimpliciter: tunc enim dictat ratio errãs q̃ licet fornicatio ſit mala (& in hoc eſt remorſus) tamen eſt facienda ad euitandum paſsionis anguſtiam, & ſic fit contra conſcientiam rectam vel erroneam.

7. CIRCA TERTIVM ſciendum quòd aliud eſt ligari, aliud obligari, qui enim obligatur debet vel tenetur id facere ad quod obligatur, nec quantum eſt ex parte ſua aliter abſoluitur ab obligatione: tale autem non poteſt eſſe illicitum. Nullus enim debet facere quod illicitum eſt fieri, propter quod nulla obligatio poteſt eſſe reſpectu illiciti, aut liciti, non tamen debiti: ligari autem dicitur moraliter, qui ſic diſpoſitus eſt circa aliquod agibile, quòd non poteſt licitè procedere prout exigit natura illius agibilis, ad modum illius qui ligatur corporaliter, nec poteſt procedere etiam in recta & plana via. Dicendum ergo quòd conſcientia erronea neminem obligat, tamen ligat. Primum patet, primo quia obligatio non eſt de illicito, aut non debito, vt dictum eſt. Conſcientia autem erronea dictat faciendum quod illicitum eſt fieri, aut non debitum, ſicut eſt in indifferentibus, & in his quę ſunt ſupererogationis, ergo non obligat. Secundo quia ſola vera notitia de re obligationem non tollit, ſed magis confirmat, ſed vera notitia de eo quod erronea conſcientia dictat tollit obligationem, ergo obligatio nulla fuit.

8. Secundum patet, ſcilicet quòd conſcientia erronea ligat, niſi quòd primo diſtinguendum eſt de errore conſcientiæ, quia aut eſt error imputabilis, cuius ipſe errans eſt cauſa vel occaſio, aut non eſt imputabilis, ſicut error vel ignorantia circunſtantiæ particularis adhibita debita diligentia, qualis fuit in Iacob reſpectu Lyæ. Si non ſit imputabilis non ligat quin homo poſsit procedere ſecundum conſcientiam ſic errantem, quia talis error excuſat, vt viſum fuit ſuprà, nec concluſio rationis cui conformatur d.22.q.4. electio voluntatis eſt erronea, ſicut declaratum fuit ſuprà. Si autem error ſit imputabilis, tunc diſtinguendum eſt de errore conſcientiæ, vel quia conſcientia errat dicendo illud eſſe illicitum. d.38.q.1. Sicut conſcientia hæretici dicit quòd ſemper eſt illicitum iurare, vel conſcientia errat dicendo illud eſſe licitum quod eſt illicitum ſicut ſi aliquis crederet quòd licitum eſt furari malis diuitibus, vt detur bonis pauperibus. In primo caſu faciens contra conſcientiam erroneam peccat, quia cùm voluntas non tendat niſi in illud quod oſtenſum eſt ipſi per rationem, & ratio erronea hæretici dicit quòd iurare eſt illicitum, & cõtra diuinum præceptum, ſi hæreticus iurat timore mortis, vel alio quocunque modo facit contra illud quod credit diuino præcepto eſſe prohibitum, & ſic eſt contemptor præcepti diuini, non quidem in iuramento ſecundum ſe, ſed quia apprehenſum tanquam contrarium diuino præcepto, & ideo peccat mortaliter: faciens autem ſecundum cõſcientiam talem erroneam, hoc eſt, nolendo iurare, non peccat ſemper, quia licitum eſt non iurare 9. Sed ſi ſuperueniat præceptum ſuperioris imponentis hæretico q̃ iuret, & ipſe nolit iurare, peccat mortaliter, tanquam inobediens illi cui obedire tenetur, & in tali caſu conſcientia erronea ſimpliciter ligat, quia nec ſecundum eam, nec contra eam poteſt talis licitè facere. In ſecundo autem caſu ſemper peccat faciens ſecundum conſcientiam erroneam, ex quo illud quod ipſa dictat faciendum, eſt illicitum ſecundum ſe, ſed faciens contra eam non peccat ſi ipſa ſolum dictat illud quod eſt illicitũ eſſe licitũ, quia à licitis poteſt abſq; peccato abſtineri, ſed ſi ipſa dictet non ſolum eſſe licitum, ſed debitum, puta quòd debitũ eſt furari à diuitibus, vt detur pauperibus, vel quòd debitum eſt mentiri pro ſaluanda vita alterius, tunc faciens contra eam peccat illo genere peccati quo apprehẽdit illud eſſe debitum fieri, non propter omiſsionem ſecũdum ſe, ſed quia actus qui omittitur apprehẽſus eſt tãquam debitus fieri.

Sed poteſt quæri vtrum plus peccat ſequens conſcientiam erroneam vel faciens contra ipſam. Et dicẽdum quòd hoc non poteſt vno ſermone declarari, ſed conſiderandum eſt qualiter eſt illicitũ id quod conſcientia erronea dictat eſſe faciendum, quia quandoque eſt illicitum vt peccatum veniale (ſicut quando conſcientia dicit eſſe mentiendum propter vitam innocentis ſaluandam) quandoque vero vt mortale, ſicut quando quis credit eſſe furandũ malis diuitibus vt detur bonis pauperibus. Ex parte autem conſcientiæ erroneæ conſiderandum eſt quid ipſa dictet, quia quandoque dictat aliquid faciendum tanquam ex præcepto, vtpote quòd non mentiens propter vitam alterius ſaluandam reus eſt homicidij, quandoque verò dicit aliquid eſſe faciendum vt opus miſericordiæ ſolum, vtpote quòd furans vt det pauperibus eſt miſericors, & in primo caſu ſequens conſcientiam erroneam peccat ſolum venialiter, ſed faciens contra ipſam peccat mortaliter. In ſecundo autem econuerſo. Si autem aliquid ex præcepto ſit faciendum vel dimittendum conſcientia autem dictet oppoſitum tanquam cadens ſub præcepto comparandum eſt præceptum præcepto, & ſecundum hoc iudicandum. Verbi gratia ſi mulier errante conſcientia credat quòd licitum ſit ei mœchari vt ſaluet ſuam vel viri vitam, alioquin rea eſt homicidij, plus peccat exponendo ſe vel virum morti quàm mœchando, quia maius eſt non occides quàm non mœchaberis, ſimili modo iudicandum eſt in omnibus aliis.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd præceptum inferioris non obligat contra præceptum ſuperioris, quando quis ſcit vel tenetur ſcire præceptum ſuperioris, & ideo conſcientia errans errore imputabili non obligat contra diuinum præceptum, ligat tamen modo quo dictum eſt. Sed quando præceptum inferioris neſcitur eſſe contra præceptum ſuperioris, nec ignorantia talis imputatur, tunc præceptum inferioris ligat. Et hoc modo conſcientia erronea errore non imputabili ligat ſicut dicitur fuiſſe de Iacob cum lya, nec tamen ipſa ligat ſecundum ſe, ſed ratione diuini præcepti ſub quo aliquid appræhendit. 11. Ad ſecundum dicendum quòd illud quod fit contra conſcientiam erroneam opponitur alicui præcepto diuino non quo ad factum, ſed quo ad animum facientis qui appræhendit illud quod conſcientia dictat ſub ratione alicuius præcepti diuini.

12. ARGVMENTA in oppoſitum ſolum probant quòd conſcientia erronea ligat ſic quòd faciens contra ipſam peccat, quod concedimus.

Sententia huius diſtinctionis xl. in generali & ſpeciali.

POſt hoc de actibus adiiciendum eſt. Superius determinauit magiſter de peccato prout reſpicit actum voluntatis interiorem. Hic vero determinat de eo ſecundum quòd eſt in actibus exterioribus. Et diuiditur in partes duas. Primo determinat intentum. Secundo mouet quaſdam quæſtiones circa determinata. Secunda in principio. 41. di. vbicunq; intentio. Prima eſt principalis lectionis. Et diuiditur in duas. Primo oſtendit quod actus à voluntate bonitatem & malitiam habent Secundo inquirit vtrum hoc vniuerſaliter ſit in omnibus verum. Secunda ibi. ſed quæratur vtrum omnia opera. Hæc ſecunda diuiditur in tres. Primo mouet quæſtionem, & tangit circa hoc diuerſas opiniones. Secundo determinat veritatem. Tertio oſtendit quomodo ſecundum alteram opinionem poſsit aliter reſponderi. Secunda ibi. ſed Aug. euidentiſsimè docet. Tertia ibi. quæ tamen quidam contendunt. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et proponit primo quòd licet omnes actus ſint boni inquãtum ſunt & à deo ſunt dicuntur tamen boni & mali ſimpliciter inquantum ex bona & mala voluntate, vel intentione procedunt. Poſtea quærit vtrum hoc ſit vniuerſaliter verum quòd actus omnes à voluntate bonitatem vel malitiam habeant. Et reſpondet ad hanc quæſtionem quòd quidã hoc concedunt quòd omnes actus dicuntur de ſe indifferentes, & ſola voluntate bonitatem habent vel malitiam. Alij autem dicunt ꝙ quidam ſunt actus in ſe boni qui nec ſunt nec recipere poſſunt malitiam à voluntate. Similiter quidã actus de ſe ſunt mali, nec poſſunt fieri boni per bonam voluntatẽ, alij ſunt actus qui ſunt indifferentes & illi bonitatem & malitiam à voluntate, vel à fine recipiunt. Poſtea magiſter aliter dicit per Aug. dicendum quòd omnes actus poſſunt à voluntate bonitatem & malitiam habere præter illos actus qui de ſe ſunt mali, & illi per voluntatem nullo modo poſſunt fieri boni ſicut declarat per exẽpla Veruntamen dicit ꝙ aliqui ſunt actus aliis minus vel magis mali, ex quo concludit magiſter quòd bonitas in actione eſt à voluntate, malitia autem ex actione venit multotiens in voluntatem: vnde quod dicitur confirmat per actionem Iudæorum crucifigentium Ieſum. Quod autem dicit Ambroſius in bonis intelligendum eſt, & non in per ſe malis. Vltimo dicit quòd ſecundum quoſdam, ſi peccata poſſunt fieri bono fine, vel bonam cauſam habere, reciperent bonitatem à voluntate, ſed quia non poſſunt habere talem cauſam, vel talem finem, ideo dicit Auguſtinus ea bonitatem non recipere à voluntate. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio Prima.

Vtrum aliqua actio poſsit eſſe indifferens ad bonum & ad malum.

Thom. 1.2.q.18.art.8.&.9.

CIrca diſtinctionem iſtam quæruntur tria. Primum eſt, vtrum aliqua actio poſsit eſſe indifferens, ita quòd nec ſit bona, nec mala bonitate vel malitia morali, quam conſiderat moralis Philoſophus. Secundum eſt, vtrum aliqua actio poſsit eſſe indifferens, ita quòd nec ſit bona, nec mala bonitate vel malitia meriti vel demeriti vitæ æternæ, quam conſiderat Theologus. Tertium eſt, vtrum eadem actio poſsit eſſe bona & mala ſimul vel ſucceſsiuè. Ad primum ſic proceditur. Et videtur quòd aliqua actio poſsit eſſe indifferens ad bonum & malum morale, quia nulla ſpecies eſt, quæ ſub ſe non contineat, vel continere poſsit aliquod indiuiduum, ſed aliquis actus eſt indifferens ſecũdum ſuam ſpeciem, vt leuare feſtucam: & beatus Auguſtinus dicit in libro de ſermone domini in monte, quòd ſunt facta media quę poſſunt bono & malo fieri animo, de quibus temerarium eſt iudicare, ergo ſub his ſpeciebus poterit inueniri aliquis actus indiuidualis indifferens. 2. Ad idem eſt quod dicitur in prædicamentis quòd bonum & malum ſunt contraria mediata, ergo non eſt neceſſe alterum eorum cuilibet actui ineſſe.

3. IN contrarium eſt, quia priuatiuè oppoſita ſic ſe habent circa ſubiectum aptum natum, quòd alterum eorum ineſt ex neceſsitate. Sed bonum & malum opponuntur priuatiuè, vt viſum fuit ſuprà, diſtinctione. 34. Actus autem moralis ſuſceptiuus eſt bonitatis & malitiæ, ergo omni actui morali neceſſe eſt alterum ineſſe. quæſt. 2.

4. RESPONSIO, Sciendum eſt quòd de actu morali contingit loqui dupliciter, ſcilicet ſecundum rationem quam ſortitur ex ſolo obiecto abſque circunſtantiis, vel ſecundum rationem quam ſortitur ex obiecto cum omnibus circunſtantiis finis, loci & temporis & huiuſmodi. Et prima quidem conſideratio actus moralis reſpectu ſecundæ eſt generalis vel vniuerſalis, quam quidam vocant conſiderationem actus ſecundum ſpeciem. Secunda autem conſideratio reſpectu primæ eſt particularis vel ſingularis, quæ poteſt dici conſideratio actus ſecundum indiuiduum, & actualem exiſtentiam quæ eſt cuiuſlibet rei ſecundum eſſe ſingulare, & cum omnibus circunſtantiis ſuis. Primo modo cõtingit dare actum indifferentem, qui nec eſt bonus, nec malus, quod patet ſic, ille actus eſt nec bonus nec malus, qui non includit aliquid conſonum vel diſſonum rationi: ſed multi actus ſunt, qui conſiderati ſolum ſecundum rationem quam ſortiuntur ex obiecto ſuo non includunt aliquid conſonum aut diſſonum rationi, ergo tales actus ſecundum rationem ſui obiecti non ſunt boni vel mali, ſed indifferentes. Maior patet ex eo, quòd bonitas vel malitia actus moralis conſiſtit in conformitate vel difformitate ad rationem, vt patuit ſuprà, diſtinctione trigeſimaoctaua. Minor declaratur, ſunt enim aliqui actus qui ſecundum rationem ſui obiecti includunt aliquid conſonum rationi, ſicut reuereri deum: alij qui includunt aliquid diſſonum rationi, vt odire deum, vel non honorare patrem, alij qui neutrum includunt, ſicut leuare feſtucam. Primi ſunt boni, ſecundi mali, tertij vero nec boni nec mali, quantum eſt ex ratione ſui obiecti. quæſt. 1.

5. Sed contra rationem iſtam ſic arguitur. Malum opponitur bono priuatiuè non contrariè, ergo ad hoc quòd actus ſit malus ſufficit ꝙ careat conformitate ad rationem, in qua conſiſtit bonitas actus, nec oportet quòd includat difformitatem contrariam: propter quod maior propoſitio præcedentis rationis videtur falſa, ſcilicet quòd actus ille nec ſit bonus nec malus, qui non includit aliquid conſonũ aut diſſonũ rationi, quia ex hoc ſolo videtur actus eſſe malus ꝙ nõ includit aliquid cõſonũ rationi, dato ꝙ nihil diſſonũ rationi includat. Et dicendũ ꝙ cũ malũ cõſiſtat in priuatione nõ quacunq;, ſed in priuatione boni debiti ineſſe, nunquã eſt actus malus, ex hoc ꝙ caret cõformitate ad rationem, niſi careat

conformitate

conformitate debita. Vbi autem ratio non debet eſſe magis recta affirmando quàm negando, ibi voluntas non debet magis conformari rationi affirmatiuæ quàm negatiuæ: vnde poteſt ſic argui, & redit in idem. Ille actus nec eſt bonus, nec eſt malus, circa quem ratio non poteſt eſſe magis recta in affirmando quàm in negando, ſed leuare feſtucam quantum eſt præciſe ex ratione quam ſortitur actus ex obiecto eſt huiuſmodi, quia ratio neque affirmando quòd leuanda eſt, neque negando leuandâ eſſe magis recta eſt, ergo actus de ſe neque bonus eſt, neque malus. Maior patet, quia perſecutio & fuga actus voluntatis quoad bonitatem vel maliciam correſpondent affirmationi & negationi rationis practicæ quoad veritatem & falſitatem, & ideo vbi eſt ratio æquè indifferens quoad veritatem & falſitatem in affirmãdo & negando, ibi eſt actus indifferens quoad malitiam & bonitatem in proſequendo & fugiendo. Minor probatur, quia rectitudo rationis conſiſtit in conformitate ad aliquam legem naturalem vel diuinam, vel ex his deriuatam, circa autem tales actus, vt leuare feſtucam, vel huiuſmodi, nulla lex aliquid determinat, nec diuina, nec naturalis, nec ex his deriuata, ergo circa eos ſic acceptos ratio non poteſt habere aliquam rectitudinem, vel obliquitatem magis in affirmando quàm in negando, & hoc fuit minor. Sequitur ergo concluſio.

Th.1.2.q. 18.ar.9. 6. Si autem conſiderentur ſecundum rationem quam ſortiuntur non ſolum ex obiecto, ſed ex omnibus circunſtantiis loci, temporis & finis, quæ eſt conſideratio ſecundum indiuiduum & actualem eius exiſtentiam: diſtinguendum eſt, quia talis actus aut procedit ex ſola imaginatione, vt confricatio barbæ, aut ſequitur rationem deliberantem. Si ſequatur rationem deliberantem, ſic impoſsibile eſt aliquem actum eſſe indifferentem, ſed neceſſario quilibet eſt bonus vel malus moraliter, cuius ratio eſt duplex. Prima, quia ratio deliberans ſicut in deliberando procedit ex fine ad conſiliandum de his quæ ſunt ad finem, ſic voluntas imperando executionem eius quod deliberatum eſt ordinat actum imperatum ad aliquem finem. Ex hoc ſic arguitur, Omnis actus imperatus à ratione ordinatur ad finem debitum, vel non, ſi ordinatur non eſt indifferens, ſed ſortitur bonitatem ex fine, ſi autem non ordinatur ad finem debitum, malus eſt, quia repugnat rationi cuius eſt ordinare in finem debitum, ergo &c.

Sup.d.34. q.3. Nec poteſt dici quòd ordinatur ad finem indifferentem, quia impoſsibile eſt rationem boni non includi in ratione finis, propter quod oportet finem eſſe vel verum bonum, vel apparens bonum. Et primo modo actus eſt bonus. Secundo modo malus.

7. Secunda ratio talis eſt, Si eſſet aliquis actus indifferens, oporteret dare habitum indifferentem, conſequens eſt falſum, ergo & antecedens, falſitas conſequentis patet, quia habitus determinat potentiam, nam vt dicitur ſecundo Ethicorum, Potentia eſt qua poſſumus, habitus autem quo bene vel malè poſſumus: & quinto Metaphyſicæ dicitur, quòd habitus eſt quo quis bene vel malè diſponitur ad ſe vel ad alterum, ergo per habitum potentia determinatur ad bene & ad male. Nullus ergo habitus poteſt eſſe indifferens. Conſequentia probatur, quia ex actibus generatur habitus, ſicut ergo ex actibus bonis frequenter generatur habitus bonus, & ex malis malus, ſic ex indifferentibus ſi eſſent, generaretur indifferens, quod eſt inconueniens.

8. Si autem procedat ex ſola imaginatione, ſic dicunt quidã quòd talis actus eſt indifferens. Cuius ratio eſt, quia actus, qui eſt extra genus moris, non eſt ſuſceptiuus bonitatis, aut malitiæ moralis, quia bonitas ſupponit entitatem, & talis talem, ſed actus qui procedit ex ſola imaginatione, vt confricatio barbæ, eſt extra genus moris, quum actus habeat quòd ſit moralis, ex hoc quòd aliqualiter à ratione deducitur mediatè vel immediatè, ergo talis actus nec eſt bonus, nec eſt malus, ſed indifferens. Sed contra hoc inſtatur, quia vbi inuenitur dominium rationis, vel voluntatis, ibi inuenitur genus moris, ſed dominium rationis vel voluntatis inuenitur, non ſolum in actibus qui ſequuntur rationem deliberantem, ſed etiam qui præcedunt, inquantum à ratione præueniri potuerunt, vt dictum fuit ſuprà, diſtinctione

quæſt.5. vigeſimaquarta (alioquin in ſenſualitate nullum poſſet eſſe peccatum) ergo actus procedentes à ſola imaginatione pertinent ad genus moris, quia ſubſunt imperio rationis, inquantum ab ea poſſunt præueniri, & ſic per conſequens ſunt ſuſceptiui bonitatis, & malitiæ moralis, cuius oppoſitum aſſumebatur pro fundamento. 9. Et ad hoc poteſt dici quòd aliqui actus procedentes ab imaginatione, & præuenientes deliberationem rationis ſunt tales, circa quos ratio debet eſſe peruigil ne inſurgant, & tales ſunt actus appetitus ſenſitiui circa materiam peccati mortalis: & reſpectu talium actuum quantumcunque deliberationem præueniant, poteſt eſſe negligens ratio in reprimendo, & peccare ſaltem venialiter. Et de his procedit ratio, ſcilicet quòd ſunt aliquo modo in genere moris, nec ſunt indifferentes. Alij autem ſunt circa quos ratio nullo modo tenetur eſſe peruigil, niſi in caſu ratione alicuius adiuncti, quia obiecta talium ſecundum ſe non ſunt materia alicuius peccati mortalis vel venialis, vt leuare feſtucam, vel fricare barbam: & tales actus vt ſic præuenientes, quos non tenetur præuenire ratio, niſi in caſu ſunt purè extra genus moris, & indifferentes ad bonum & malum, de quibus intelligenda eſt prædicta opinio.

10. AD ARGVMENTA vtriuſque partis reſpondendum eſt. Ad primum, quum dicitur, nulla eſt ſpecies quæ ſub ſe non contineat aliquod indiuiduum, & cætera. Dicendum eſt, quòd actum eſſe indifferentem ſecundum ſpeciem ſuam poteſt intelligi dupliciter, ſcilicet ſecundum quòd negatio importata per hoc quod eſt indifferens poteſt dupliciter ordinari ad copulam verbalem. Vno enim modo poteſt poſtponi, & ſic eſt ſenſus, quòd de ratione ſpecifica actus eſt quòd ſit indifferens, & ſi iſto modo aliquis actus ſecundum ſpeciem eſſet indifferens, non ſolum eſſet poſsibile dare ſub tali ſpecie actum indiuidualem indifferentem, immo impoſsibile eſſet ſub tali ſpecie dare actum, niſi indifferentem, quia ea quæ ſunt de ratione ſpeciei conueniunt omni indiuiduo ſub illa ſpecie, ſed ſic nullus eſt actus indifferens ſecundum ſpeciem ſuam: ſub quo tamen ſenſu argumentum procedit. Alio modo poteſt negatio importata per hoc quod eſt indifferens præponi copulæ verbali ſub hoc ſenſu, quòd de ratione ſpecifica actus non eſt, quòd ſit differenter vel determinatè bonus vel malus, ſed tamen vtrũque poteſt ipſi per aliud conuenire, ſicut homo ex ſua ſpecie non habet quòd ſit determinatè albus, vel determinate niger: & tamen per aliud ei vtrunque iſtorum conuenit. Et hoc modo ſunt multi actus qui ſunt indifferentes ſecundum ſuam ſpeciem: nullus tamen ſecundum indiuiduum, quia indiuiduum multa includit quoad exiſtentiam ſuam quæ ad rationem ſpeciei non pertinent. 11. Et ad illud quod dicitur poſtea, quòd bonum & malum ſunt contraria mediata, vt dicitur in prædicamentis. Dicendum quòd Philoſophus accipit ibi malum ſtrictiùs, quàm nos: accipit enim malum non pro omni actu inordinato, ſicut nunc accipimus, ſed ſolum qui eſt alteri nociuus, ſicut in quarto Ethicorum dicit quòd prodigus, qui cauſa iactantiæ ſua exponit, non eſt malus, ſed vanus, & iſto modo nihil prohibet inter bonum & malum eſſe medium per abnegationem, ſed non ſicut nunc accipimus.

12. ARGVMENTVM alterius partis bene probat quòd neque in dictis, neque in factis eſt aliquid indifferens, ſed quodlibet ſecundum ſuam exiſtentiam eſt bonum vel malum, licet ſecundum conſiderationem vniuerſalem actus, quæ eſt eius conſideratio ſecundum ſolam rationem obiecti ſit dare aliquem actum, qui vt ſic non includit aliquam bonitatem, vel malitiam moralem. Priuatio enim & habitus immediationem habent circa ſubiectum, vt exiſtens, non vt conſideratum.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum dabilis ſit aliquis actus indifferens inter meritum & demeritum.

Tho.1.2.q.21.ar.4.

AD ſecundum ſic proceditur. Et videtur quòd omnis actus ſit bonus vel malus bonitate vel malitia meriti vel demeriti vitæ ęternæ quam conſiderat Theologus, quia ſicut opponuntur bonum & malum in moribus, ſic meritum & demeritum vitæ æternæ opponuntur. Sed omnis actus humanus ſaltem à deliberatione procedens eſt bonus vel malus moraliter, vt patet ex præcedente quæſtione, ergo ſimiliter omnis talis actus eſt meritorius vel demeritorius vitæ æternæ. 2. Item nullum bonum remanet irremuneratum, & nullum malum impunitum, ſed omnis actus à deliberatione procedens eſt bonus vel malus, ergo pro omni actu deliberato punietur homo vel remunerabitur, ſed remuneratio & punitio reſpiciunt meritum & demeritum, ergo &c.

3. Item Apoſtolus dicit primæ ad Corinthios decimo, omnia in gloriam dei facite, ſed omne factum ordinatum ad deum eſt meritorium, omne autem factum non ordinatum ad deum eſt contra præceptum Apoſtoli, & per conſequens demeritum, ergo &c.

4. IN contrarium arguitur, quia nullum bonum eſt demeritorium, ſed carentes gratia faciunt quandoque multa bona, ſicut dare eleemoſynas, honorare parentes, & huiuſmodi: ergo tales actus non ſunt demeritorij, nec ſunt meritorij vitæ æternæ, cùm ſint ſine gratia, ergo &c.

5. RESPONSIO, ad quæſtionem iſtã dicunt quidã q̃ in habẽte gratiã nullus actus eſt à deliberatione procedens quin ſit meritorius vel demeritorius, ſed in non habente gratiã poteſt eſſe aliquis actus deliberatus, qui nec eſt meritorius nec demerito rius vitæ æternæ. Et ratio eorum eſt talis, in priuatiuis non inuenitur medium niſi ſecundum q̃ ſubiectum non eſt ſuſceptiuũ habitus ſicut lapis qui viſionis ſuſceptiuus non eſt, non dicitur cæcus vel videns, nunc eſt ita quòd actus humanus non eſt ſuſceptiuus efficaciæ merendi niſi in habente gratiam (vt de ſe patet) eò quòd nullum meritum eſt ſine gratia, ergo in eo qui caret gratia poteſt inueniri actus indifferens ad meritum & demeritum, ſed in habente gratiam oportet vel meritorium, eſſe vel demeritorium, quia ſi eſt malus erit demeritorius, ſi bonus erit meritorius quia cum charitas imperet omnibus virtutibus quicquid ordinatur in finem alicuius virtutis ordinatur in finem charitatis. Cum ergo omnis actus bonus moraliter ordinetur in finem alicuius virtutis, patet quòd ordinatur in finẽ charitatis & ita eſt meritorius, vnde comedere & bibere ſeruato modo temperantiæ, ludere ad recreationẽ ſeruato modo eutrapeliæ ſunt actus meritorij in habente gratiam. Sed contra hoc opponitur primo, quia ſubiectum quod non eſt ſuſceptiuum habitus non eſt ſuſceptiuum priuationis, æquè enim impoſsibile eſt lapidem eſſe cæcum, ſicut videntem. Sed in non habente gratiam actus non eſt ſuſceptiuus efficaciæ merendi vt dicunt, ergo non eſt ſuſceptiuus demeriti.

6. Hoc autem eſt falſum. Carens enim gratia demeretur mœchando, peierando & huiuſmodi faciendo, ergo aut proprium ſubiectum meriti non eſt actus hominis habentis gratiam, aut meritum & demeritum non opponuntur priuatiuè in quo tamen vis rationis fundatur. Quod autem ſecundo dicitur quòd in habẽte gratiã actus deliberatus ſi ſit malus eſt demeritorius, ſi autem ſit bonus moraliter eſt meritorius, neceſſe eſt autem quòd aut ſit bonus moraliter aut malus, vt patet ex præcedente quæſtione, ergo neceſſe eſt quòd in habente gratiam omnis actus ſit meritorius vel demeritorius. 7. Dicendum quòd reuera omnis actus malus à deliberatione procedens eſt demeritorius tam in habente gratiam quàm in non habente, quòd autem omnis actus moraliter bonus ſit meritorius in habente gratiam non probatur ſufficienter: licet enim charitas poſsit imperare omnibus virtutibus, & eorum actus ad finẽ charitatis ordinare, non oportet tamen quòd ſemper ordinet, ſed contingit habentem gratiam facere opus virtutis moralis puta dare elemoſynam pauperi ex naturali pietate, honorare parentes ex naturali æquitate abſque hoc quòd iſta referat in finem charitatis. Actus autem non eſt meritorius ex eo quòd ordinari poteſt in finem charitatis, ſed eo quòd ordinatur, quod non ſemper fit vt ſtatim dictum eſt, ergo contingit habentem charitatem facere opus bonum moraliter quod tamen non eſt meritorium: conſtat autem quòd non eſt demeritorium ex quo eſt bonum, ergo non eſt neceſſe omnem actum hominis habentis charitatem eſſe meritorium vel demeritorium. 8. Sed dices adhuc quòd immo, quia actus virtutis moralis cum poſsit ordinari in finem charitatis ſi ordinatur eſt meritorius, ſi non ordinatur & natus eſt ordinari eſt ociosus, & per conſequens demeritorius, & ſic ſemper redibit in propoſitum, ſcilicet quod in habente charitatem omnis actus erit meritorius vel demeritorius. 9. Et dicendum quòd non omnis actus qui poteſt ordinari in aliquem finem ſi non ordinetur eſt ociosus, ſed ſolum ille qui debet ordinari, ſic enim diffinitur ociosum quod natum, id eſt, debitum eſt includere finem & non includit. Ex quo enim omne ociosum eſt malum, malum autem eſt carentia non cuiuſlibet boni poſsibilis, ſed poſsibilis & debiti, oportet quòd ſolum ille actus ociosus dicatur qui non ordinatur ad finem ad quem debet ordinari. Quod autem in habẽte gratiam omnis actus virtutis moralis debeat ordinari ſemper ad finem charitatis non videtur, propter duo. Primo quia licet quilibet teneatur vitare omne malum, tamen nullus tenetur facere omne bonum etiam ſibi poſsibile. Alioquin quilibet tenetur ad opera ſupererogationis, quod non eſt verum. Tenetur ergo quilibet ſolum ad bonum cuius omiſsio eſt mala & meretur pœnam, & illud eſt bonum merè debitum nihil habens ſupererogationis, nunc eſt ita quòd ordinare omnem actum virtutis ad finem charitatis in habente charitatem videtur eſſe ſupererogationis, ergo ad hoc nullus tenetur. Maior patet ex dictis. Minor declaratur, quia ordinatio cuiuſlibet actus ad finem charitatis in eo qui habet charitatem per quam iam eſt ſibi debita vita æterna pertinet directè ad multiplicationem meritorum & augmentum præmij eſſentialis vel accidentalis. Hoc autem non eſt neceſsitatis cum ſine hoc ſit præmium debitum, ſed eſt ſupererogationis, ergo, &c. 10. Secundo, quia ad omne illud ad quod tenetur fidelis exiſtens in gratia, tenetur fidelis qui eſt ſine gratia, alioquin peccat or fidelis ex culpa ſua per quam amiſit gratiam reportaret commodum, ſcilicet deobligationem ab eo ad quod erat obligatus dum eſſet in gratia. Sed fidelis exiſtens ſine gratia non tenetur omnem actum moraliter bonum ordinare ad finem charitatis (alioquin peccator honorans parentes peccaret, niſi hoc faceret propter deum & vitam æternam, quod ipſi non dicunt) ergo nec ad hoc tenetur fidelis exiſtens in gratia. Et confirmatur, quia ſicut ſe habet incontinens & temperatus ad finem temperantiæ, ſic fidelis peccator, & fidelis exiſtens in charitate ad finem charitatis, ſicut enim incontinens & temperatus conueniunt in recta ratione oſtendente finem virtutis moralis, differunt autem in habitu inclinante quem habet temperatus non incontinens, ſic fidelis peccator, & ille qui eſt in gratia conueniunt in fide oſtendente finem vltimum: differunt autem in habitu inclinante quem habet vnus (ſcilicet exiſtens in charitate) & non alius (videlicet peccator) ſed incontinens & temperatus æqualiter tenentur actus ſuos dirigere, & ordinare ad finem virtutis moralis, ergo fidelis ſine gratia, & cum gratia æqualiter tenentur actus ſuos dirigere & ordinare ad finem vltimum: propter quod ſi ad hoc non tenetur ille qui eſt ſine gratia ſicut ipſi videntur concedere, nec ad idem tenebitur ille qui eſt in gratia. Et ideo ſi non ſemper referat, non peccat. Quod concedendum eſt. 11. Dicendum ergo quòd non omnis actus à deliberatione procedens eſt meritorius vel demeritorius vitæ æternæ, ſed ſunt complures indifferentes, etiam in habentibus gratiam. Cuius ratio poteſt eſſe præter eas quæ factæ ſunt, quia illa circunſtantia quæ eſt concomitans actum, & non informans nullam bonitatem vel maliciam ponit circa ipſum, ſicut patet tam in bonis quàm in malis. In malis, quia infidelitas non ponit aliquam malitiam circa actum moralem hominis infidelis, niſi quando actus aliquo modo ex infidelitate procedit: tũc enim eſt conditio informans, & non ſolum concomitans: & hoc magis patebit in ſequente diſtinctione. Similiter in bonis, immo fortiori ratione, quia facilius contrahit actus deformitatẽ, quàm rectitudinem, & facilius eſt deficere, quàm rectè agere: propter quod ſi mala circunſtantia concomitans non addit deformitatem, nec bona addet nouam bonitatem. Nunc eſt ita quòd in habente gratiam & faciente opus bonum moraliter contingit quòd gratia eſt circunſtantia concomitans, & nullo modo actum informans, ſicut quum aliquis ſolo dictamine rationis naturalis ductus reddit alteri quod ſuum eſt, ergo gratia nullam bonitatem nouã dat tali actui, non eſt ergo meritorius. [illegible]em nec demeritorius, quum ſit bonus, ergo eſt indifferens. Sup. d. 22. q. 4.

12. AD PRIMVM argumentum in oppoſitum dicendum quòd bonum & malum in moribus circa actum deliberatum opponuntur priuatiuè, & ideo neceſſe eſt alterum ineſſe, ſed meritum & demeritum vitæ æternæ circa actum deliberatum in habente gratiam, vel in non habente non opponuntur priuatiuè, ſed ſunt ſicut contraria mediata, quia meritum dicit ordinem ſeu rationem, reſpectu debitæ mercedis. Demeritum vero dicit ordinem ſeu rationem demeriti vel debiti, reſpectu pœnæ. Vnde vtrunque ſecundum ſuam rationem formalem importat rationem debiti ſeu iuſti, reſpectu præmij vel pœnæ. Et quia actus bonus moraliter non meretur pœnam, nec vitam æternam, quando non eſt gratia informatus, ideo talis actus nec eſt meritorius, nec demeritorius vitæ æternæ. quæſt. 1.

13. Ad ſecundum dicendum quòd non omnia bona remunerabuntur vita æterna, nec omnia mala punientur pœna æterna. Et ideo non omnis actus eſt meritorius vitæ æternæ, vel demeritorius, quanuis ſit bonus vel malus moraliter, ſed meretur temporalia præmia, vel pœnas.

14. Ad tertium dicendum quòd dictum Apoſto[illegible] non eſt præceptum neceſsitatis, ſed eſt exhortatio ad profectum, ad quod quandoque licitè poteſt prætermitti, ſi non fiat ex contemptu.

Quæſtio Tertia.

Vtrum idem actus poſsit eſſe bonus & malus.

Tho. 1. 2. q. 20. ar. 6.

AD tertium ſic proceditur. Et arguitur quòd idem actus non poſsit eſſe bonus & malus, quia ſi hoc eſſet poſsibile, hoc eſſet vel ſimul, vel ſucceſsiuè. Non ſimul, quia bonum & malum quum opponantur priuatiuè habent vim contradictionis circa propriũ ſubiectum. Cõtradictoria autem non poſſunt ſimul verificari de eodẽ. Nec ſucceſsiuè, quia actus correſpondent habitibus, ſed idem habitus non poteſt eſſe bonus & malus etiam ſucceſsiuè, ergo nec actus.

2. IN CONTRARIVM eſt, quia bonitas & malicia

licia actus non habent ſolum eſſe ex obiecto, ſed etiam ex circunſtantiis, nunc eſt ita quòd contingit eundem actum numero veſtiri ſimul & ſucceſsiuè bona & mala circunſtantia, ſimul vt cũ aliquis dat eleemoſynam pauperi vt alij prouocentur ad ſimile, quod eſt bonum. Et cum hoc intendit vanam gloriam, quæ eſt mala. Succeſsiuè verò, vt cũ aliquis vadit ad eccleſiam intentione orandi, deinde actu eundi non interrupto mutat intentionem in malum, ergo idem actus poteſt eſſe bonus & malus, non ſolum ſucceſsiuè, ſed ſimul.

3. RESPONSIO, Bonum & malum poſſunt ſumi dupliciter, ſcilicet in diuerſis generibus, vel in eodem genere. Si in diuerſis generibus, vt bonum in genere naturæ, malum vero in genere moris, vel econuerſò, ſic malum & bonum poſſunt ſimul eſſe in eodem actu. Cuius ratio eſt, quia illa quæ nullam habent inter ſe oppoſitionem compatiuntur ſe in eodem, ſed bonum naturæ, & malum moris vel econuerſo, non habent inter ſe aliquam oppoſitionem, ergo &c. Et ſic actio claudicantis ad eccleſiam eſt mala in genere naturæ, bona vero in genere moris. Actio vero rectè incedentis ad lupanar, eſt bona in genere naturæ, mala autem in genere moris. Si vero bonum & malum ſumantur in eodem genere, puta vtrunque in genere moris, de quo ad præſens loquimur, vel quæritur an poſsint ſimul eſſe in eodem actu, an ſucceſsiuè. Si ſimul, conſtat quòd non, quia oppoſita non compatiuntur ſe ſimul in eodem, & ſecundum idem, licet poſsint ſe compati in eodem ſecundum diuerſas partes, vt in ligno, cuius eſt vna pars alba, alia nigra, nunc eſt ita, quòd bonum & malum in eodem genere accepta opponuntur priuatiuè, ergo non compatiuntur ſe ſimul in eodem actu, niſi fortè ſecundum diuerſas partes, ſed actus interior partes non habet, ſed conſiſtit in indiuiſibili. Actus autem exterior habet partes, ſed illę non poſſunt ſimul eſſe, quum totus actus ſit ſucceſsiuus, ergo bonum & malum nullo modo poſſunt eſſe ſimul in eodem actu. 4. Si vero quæritur, vtrum poſsint eſſe in eodem actu ſucceſsiuè, ſic dicunt quidam quòd duplex eſt actio, quædam eſt ſimplex & indiuiſibilis, vt actio interior voluntatis, & hæc non poteſt eadem eſſe bona & mala, nec ſimul, cùm non habeat partes diuerſas, nec ſucceſsiuè, quum non habeat ſucceſsionem. Alia eſt actio ſucceſsiua & diuiſibilis, vt actio exterior, puta ire ad eccleſiam: & hæc actio poteſt eſſe bona & mala, ſed non ſecundum eandem partem, ſicut ire ad eccleſiam poteſt ex charitate inchoari, & in vanitate terminari. Sed iſtud non eſt bene dictum quantum ad primum, quia ſicut ſe habet intellectus ad verum & falſum, ſic ſe habet voluntas ad bonum & malum. Sed idem actus intellectus, licet ſit ſimplex & indiuiſibilis, poteſt tamen ſucceſsiuè eſſe verus & falſus, vt quum aliquis credit ſortẽ ſedere, qui in veritate ſedet, & in eadem actuali credulitate perſeuerat ſorte ſurgente falſum credit, ergo idem actus voluntatis ſimplex & indiuiſibilis poteſt ſucceſsiuè eſſe bonus & malus. Nec valet quod dicitur quòd actus non habet ſucceſsionem, quia idem ſecundum idem poteſt ſucceſsiuè oppoſita recipere, non per ſucceſsionem ſui, ſed per ſucceſsionem oppoſitorum circa ipſum, dummodo ipſum ſit tale, quòd contingat pluries ipſum ſumere. Sicut idem corpus ſecundum eandem partem poteſt ſucceſsiuè eſſe calidum & frigidum: actus autem voluntatis quanuis ſit ſimplex & indiuiſibilis, poteſt tamen pluries ſumi, quia non ſolum habet eſſe per inſtans temporis, ſed poteſt pluribus partibus temporis coexiſtere. Et ideo idem actus voluntatis poteſt ſucceſsiuè eſſe bonus & malus, vel ſaltem ratio prædicta non probat oppoſitum. Poteſt etiam hoc (vt videtur) contingere de facto, ſicut quum aliquis vult bona voluntate dicere miſſam, & ipſo perſeuerante in eodem actu volendi, interdicitur eccleſia ipſo ignorante, ignorantia quæ eum non excuſat, quia non adhibet diligentiam quæ in talibus adhiberi debet. In iſto caſu ille idem actus volendi, qui prius fuit bonus, poſtea eſt malus. Secus autem eſſet ſi interdum innoteſceret ei: tunc enim ſicut mutaretur cognitio ſic & volitio.

5. AD ARGVMENTVM in oppoſitum dicendum quòd ſicut idem actus poteſt eſſe ſucceſsiuè verus & falſus, bonus & malus, ſic & habitus. de habitu pertinente ad intellectum, quòd poſsit eſſe verus & falſus clarè dicit Philoſophus ſexto Ethicorum, quòd opinione & ſuſpitione contingit dicere verum & falſum: de habitu autem perficiente appetitum idem dicendum eſt, ſi ſequatur vel correſpondeat habitui intellectus, quo contingit dicere verum & falſum: vnde ſi ſit aliquis habitus in appetitu ſequens opinionem vel ſuſpitionem, ille poteſt eſſe bonus & malus ſucceſsiuè, ſicut opinio & ſuſpitio poſſunt eſſe veræ & falſæ. Habitus autem virtuoſi, qui reſpondent prudentiæ, non poſſunt eſſe mali, quia prudentia non poteſt eſſe falſa, quum ſit recta ratio rerum agibilium.

6. ARGVMENTVM in oppoſitum quantum ad partem ſui non concludit, ad hoc enim quòd actus ſit ſimul bonus & malus, non ſufficit quòd actus informetur ſimul vna bona circunſtantia, & alia mala, quia bonum eſt ex tota cauſa, malum vero ex particularibus defectibus. Et ideo vbi eſt circunſtantia vna mala (licet omnes aliæ ſint bonæ) actus eſt ſimpliciter malus, & non ſimul bonus & malus, ideo &c.

Sententia huius diſtinctionis xli. in generali & ſpeciali.

QVmque intentio, vt ſupra dictum eſt. Superius determinauit magiſter in quibus & qualibus actibus cõſiſtat peccatum. Hic autem mouet quęctiones incidentes circa determinata. Et diuiditur in duas partes ſecundũ duas quæſtiones quas mouet prĩcipaliter. Prima eſt de actu peccati per comparationem ad intentionem. Secunda eſt de actu peccati per cõparationem ad voluntatem. Secunda ibi, poſt hæc inueſtigari oportet. Prima diuiditur in quatuor. Primo mouet incidentem quæſtionem, & tangit circa eam vnam opinionem. Secundo determinat eam. Tertio obiicit contra determinationem, & ſoluit. Quarto ponit aliam opinionem. Secunda ibi, quòd à quibuſdam non irrationabiliter. Tertia ibi, his autem obiicitur. Quarta ibi, alij vero qui per tripharium. Secunda pars principalis in qua mouet aliam quæſtionem diuiditur in duas. Primo mouet in generali quæſtionem, dando intelligentiam quandam neceſſariam. Secundo ſpecialiter de actu exteriori voluntatis. Secunda ibi, ſi autem omne peccatum. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI autem ſic procedit. Et quærit primo, quum fides intentionem dirigat, & ab intentione habeat actus bonitatem & maliciam, vtrum omnes actus infidelium qui fide non diriguntur, nec bona intentione, ſint peccatum. Poſtea dicit quòd quibuſdam videtur quòd ſic: quod probat per auctoritatem Apoſtoli dicentis, omne quod non eſt ex fide peccatum eſt. Cauſa huius eſt, quia actus infidelium ad bonum quod eſt charitas dei & proximi non refertur. Poſtea opponit contra iſtam opinionem per quaſdam auctoritates, quæ dicunt ab infidelibus bona opera fieri. Et reſpondet magiſter quòd opera eorum dicũtur bona, non quia bona ſint, ſed quia bona eſſent, ſi in fide fierent. Poſtea tangit aliam opinionem, quæ dicit quòd opera infidelium de ſe bona ſunt & eſſe poſſunt. Sed dicuntur mala eſſe, inquantum ex peruerſa intentione fiunt, & quòd non dicuntur bona, hoc eſt, quia non ſunt meritoria. Bonum enim multis modis dicitur. Aliquando quod licitum. Aliquando quod eſt vtile. Aliquando quod eſt remunerabile, ſiue remuneratione dignum. Aliquando quod eſt ſignum boni. Poſtea quærit vtrum omne peccatum ſit voluntarium, & dicit quòd ſic, quia in peccato originali & in peccato ex ignorantia quo ſcilicet quis cõmittit etiam ignoranter & breuiter in omni peccato mortali aliquo modo voluntas concurrit. Dicitur autem ſola voluntas peccare quoad peccatum primi hominis, quod fuit origo aliorum. Vbi etiam videtur magiſter oſtendere ex dictis Auguſt. quòd aliquando non videtur voluntas concurrere ad actum peccati, & tamen concurrit, quia ignorans ſe peccaſſe non vult peccare, vult tamen actũ peccati facere. Vltimo dicit ꝙ etiam peccatum intantum eſt voluntarium, ꝙ etiam ipſa voluntas, id eſt, actus voluntatis, peccatũ eſt, quia in poteſtate voluntatis eſt. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio prima.

Vtrum fides dirigat intentionem.

CIrca diſt. iſtam primo quæritur, vtrum fides dirigat intentionem. Et videtur quòd non, quia nullum opus bonum eſt, cui deeſt recta intentio, ſed in non habentibus fidem ſunt aliqua bona opera, ergo & intentio recta, quod non eſſet, ſi ſola fides intentionem dirigeret. Minor patet, quia in infidelibus ſunt aliqua bona, & quidam eorum cõmendantur à ſanctis Hieron. & Aug. 2. In Chriſto etiam qui fidem non habuit, cùm fuerit comprehenſor fuerunt multa bona opera, ergo &c.

3. IN contrarium eſt, quia illius ſolius eſt dirigere intentionem, cuius eſt finem vltimum oſtẽdere, ſed oſtendere finem vltimum eſt ſolius fidei, quum cognitio naturalis ad vltimum finem non pertingat, ergo &c.

4. RESPONSIO, Intentio eſt actus voluntatis tendentis in finem mediantibus his quæ ſunt ad finem, vt dictum fuit ſupra, diſtinct. 38. Hoc ſuppoſito videnda ſunt duo. Primum quæſt. 2. eſt, an fides intentionem dirigat. Secundum eſt, an directio fidei ſit neceſſaria ad bonitatem cuiuſlibet operis.

5. QVANTVM ad primum dicendum quòd fides dirigit intentionem reſpectu vltimi finis ſpecialiter. Item dirigit reſpectu cuiuſlibet finis generaliter. Primum patet, quia vbi in voluntate eſt habitus dirigens in aliquid per modum inclinantis, oportet quòd in intellectu ſit habitus dirigens in illud idem per modum oſtendentis, quia voluntas non poteſt inclinari, niſi in aliquid ſibi oſtenſum ab intellectu, nec firmiter inclinari, niſi firmiter fuerit ei oſtenſum. Iſtam autem firmitatem facit habitus in vtroque, ſcilicet in intellectu & voluntate, ſed in voluntate ponitur habitus dirigens in finem vltimum per modum inclinantis (ſcilicet charitas) per quam diligitur deus propter ſe, & alia propter deum, ergo in intellectu eſt ponendus habitus dirigens in eundem finem per modum oſtendentis: & hæc eſt fides.

6. Secundum patet, quia ſicut ſe habet habitus primorum principiorum in ſpeculatiuis ad omnem concluſionem ſpeculatiuam, ſic ſe habet habitus oſtenſiuus vltimi finis ad omnem concluſionem practicam, quia vltimus finis tenet locum primi principij in practicis. Sed habitus primorum principiorum in ſpeculatiuis dirigit, reſpectu omnis concluſionis ſpeculatiuæ: ergo fides, quæ eſt habitus oſtenſiuus vltimi finis dirigit reſpectu omnis concluſionis practicæ, ſed concluſiones ſpeciales practicæ ſyllogiſantur ex ſpeciali fine: ergo fides dirigit ad ſpeciales fines, hoc autem eſt, quia ratio eorũ quæ ſunt ad finem ſumitur ex fine: particulares autem fines ordinãtur ad vltimum finem. Et ideo quod dirigit reſpectu vltimi finis, dirigit reſpectu omnium.

7. DE SECVNDO principali, ſcilicet an directio fidei ſit neceſſaria ad bonitatem cuiuſlibet operis. Dicendum ꝙ eſt quædam bonitas meritoria vitæ æternæ, quam conſiderat ſolus theologus, & eſt bonitas purè moralis, quam conſiderat Philoſophus. Loquendo de prima bonitate, dicendum quòd ad eam neceſſaria eſt directio intentionis per fidem, quia impoſsibile eſt velle ordinare viam ad terminum ignoratum, ſed meritum ordinatur ad præmium, ſicut via ad terminum, ergo impoſsibile eſt ignorãtem vitam æternam ordinare actiones ſuas ad merendum eam, viatores autem quorum eſt mereri, non habent cognitionem de vita æterna, niſi per fidem, igitur &c. Propter quod Hebræorum vndecimo dicitur, quòd ſine fide impoſsibile eſt placere deo. Qualis autem intentio directa in deum per fidem ſufficit ad opus meritorium? Credo quòd non ſufficit habitualis, quia habitibus non meremur, ſed actibus: & ideo requiritur actualis, non quidem ſemper actu manens in toto proceſſu, & in ſingulis partibus operis, ſed virtute, quod fit quando opus inchoatur intentione directa in deum, & procedit in opere ſic inchoato, intentione non mutata in contrarium.

8. Loquendo ergo de bonitate purè morali, quam conſiderat Philoſophus, dicendum quòd ad eam non eſt neceſſaria directio intentionis per fidem. Cuius ratio eſt, quia ſi fides requireretur ad omne opus bonum, impoſsibile eſſet quòd infidelis diſponeret ſe ad fidem: & ita infidelitas nulli imputaretur ad culpam: conſequens eſt falſum, ergo & antecedens. Probatio conſequentiæ, quia nullus diſponit ſe ad dei donum recipiendum per aliquem actum culpabilem. Sed ſi fides requireretur ad omnem bonum actum defectus fidei eſſet defectus circunſtantiæ debitæ, qui reddit actum malum. Et ita in non habente fidem omnis actus eſſet malus, ergo per nullum actum poſſet infidelis diſponere ſe ad credendum, quod eſt malum inconueniens. Reſtat ergo dicendum, quòd directio intentionis per fidem non requiritur ad omnem bonitatem, ſed ſolum ad meritoriam vitæ æ-
Sup.d.28. q.2. ternæ, vnde non omnes actus infidelium ſunt mali, ſed multi ſunt boni ex genere & circunſtantiis, licet nullus ſit meritorius vitæ æternæ. Ex hoc patet confirmatio eius quod ſupra dictum eſt,
quæſt.2. diſtinctione quadrageſima, ſcilicet quòd ad bonitatem moralem non requiritur ordinatio actus in finem vltimum, etiam in habentibus gratiam & fidem, quia defectus culpabilis nullum excuſat ab illo ad quod tenetur. Si ergo habens gratiam & fidem teneretur omnes actus ſuos ordinare in finem vltimum, infidelitas & quodcunque peccatum quum ſint defectus culpabiles non excuſarent quin infidelis & peccator ad idem tenerentur, non tenetur autem infidelis, vt probatum eſt, ergo nec alij.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd intentio recta de vltimo fine non requiritur ad omnem bonitatem actus, ſed ſolum ad meritoriam: ad moralem autem bonitatem ſufficit intentio recta de proximo fine, & hæc eſt in aliquibus actibus infidelium, licet non prima: propter quod actus eorum poſſunt eſſe boni, licet non meritorij.

10. De Chriſto autem dicendum quòd fides intentionem dirigit, non ratione ænigmatis, quod non fuit in Chriſto, ſed ratione cognitionis, quam facit de vltimo fine. Cognitio autem vltimi finis perfectiùs fuit in Chriſto, quàm per fidem.

12. ARGVMENTVM autem in oppoſitum probat, quòd in viatoribus ſola fides dirigit ad vltimum finem, quod eſt neceſſarium ad actionem meritoriam, non autem ad actionem bonam moraliter.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum omne peccatum ſit voluntarium.

DEinde quæritur, vtrum omne peccatum ſit voluntarium. Et videtur quòd non, quia illud quòd per ignorantiam vel neceſsitatem geritur, non eſt voluntarium, quia voluntas ſequitur cognitionem, & excludit neceſsitatem, ſed quędam peccata fiunt per ignorantiam, vt dictum fuit ſupra, diſtinctione vigeſima ſecunda, quædam per neceſsitatem, vt quæſt.4. dicit Auguſtinus libro retractionum. Sunt, inquit, quædam neceſsitate facta improbanda, ergo talia (licet peccata) ſunt neceſſaria.

2. IN CONTRARIVM eſt quod dicit Auguſtinus, & eſt in litera, quòd peccatum adeo eſt voluntarium, quòd ſi non fuerit voluntarium, non erit peccatum.

3. RESPONSIO, Aliquid poteſt dici voluntarium dupliciter, vno modo, quia eſt in poteſtate voluntatis, & hoc modo oportet omne peccatum eſſe voluntarium, quia de his quæ non ſunt in poteſtate noſtra nec laudamur, nec vituperamur. Pro peccato autem vituperamur ſicut pro actu virtutis laudamur, loquimur enim de peccato in moribus, ergo omne peccatum eſt in poteſtate noſtra, nihil autẽ eſt in poteſtate noſtra, vt loquimur nũc, niſi ratiõe volũtatis, quæ eſt libera, ergo &c. Alio modo poteſt dici aliquid voluntariũ, nõ ſolũ quia eſt ĩ poteſtate volũtatis, ſed qa eſt in volũtate ſubiectiuè. Et ſic dicẽdũ eſt ꝙ actus ille cui primo & denominatiõe intrinſeca cõpetit ratio peccati, eſt in volũtate ſubiectiuè, quia talis actus eſt ipſamet electio voluntatis. Aliis autem actibus à voluntate imperantis non competit ratio peccati, niſi ſecundario & denominatione extrinſeca, ſicut declarabitur in ſequente diſtinctione.

4. AD ARGVMENTVM in oppoſitum dicendum quòd nullum peccatum fit per ignorantiam, niſi ſit talis ignorantia, quæ non excludat pœnitus voluntarium, qualis eſt illa quæ eſt eorum quæ homo poteſt & tenetur ſcire. Quod autem dicit Auguſtinus quædam improbanda fieri per neceſsitatem, vocat neceſsitatem ineuitabilitatem peccatorum venialium, quoad omnia ſimul, quodlibet enim eorum eſt voluntarium & euitabile, ſed omnia ſimul non ſunt euitabilia, quia dum ratio inuigilat ad reprimendum vnum motum elicitum, alius motus ſubito inſurgit. Hæc autem neceſsitas non tollit voluntarium reſpectu cuiuſcunque peccati venialis in ſpeciali, quo modo iudicandum eſt de actionibus bonis & malis, ideo peccatum nullum poteſt eſſe, niſi ſit voluntarium. Inſtant autem quidam de peccato originali, quod videtur neceſſarium, ſed de illo dictum fuit ſupra, diſtinctione trigeſima.

Sententia huius diſtinctionis xlii. in generali & ſpeciali.

CVm autem voluntas mala. Superius determinauit magiſter de peccato ſecundum ſe. Hic determinat de peccato per comparationem ad ſuas differentias. Et diuiditur in partes tres. Primo oſtendit ex quibus habeat integrari peccatum. Secundo proſequitur differentias peccati. Tertio determinat ſpecialiter de quodam peccato. Secunda ibi, in omni autem peccato. Tertia ibi, in principio quadrageſimætertiæ diſtinctionis, ibi, Eſt præterea quoddam genus peccati. Duæ primæ partes ſunt principalis lectionis. Quarum prima diuiditur in partes duas, ſecundum duas quæſtiones quas mouet circa peccati integritatem. Secunda ibi, præterea quæri ſolet. Prima diuiditur in duas. Primo mouet dubitationem. Secundo ponit quæſtionis ſolutionem. Secunda ibi, quidam dicunt vnum eſſe peccatum. Hæc ſecunda in tres ſecundum tres obiectiones quibus vna opinio inuehitur contra aliam. Secunda ibi, ſed adhuc. Tertia ibi item & adhuc. Secunda principalis in qua proſequitur differentias peccatorum diuiditur in quatuor. Primo diuidit peccatum in communi. Secundo diuidit peccata capitalia. Tertio illa diuiſa reducit ad vnam originem peccatorum. Quarto mouet circa hęc quandam obiectionem, & ſoluit. Secunda ibi præterea ſciendum eſt. Tertia ibi, ex ſuperbia tamen oriuntur mala. Quarta ibi, huic autem videtur obuiare. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis, &c.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et proponit primo, vtrum voluntas mala & actus malus ſint duo peccata, an vnum.

Et

Et ponit primo opinionem dicentium quòd ſit vnum peccatum. Poſtea probat quòd ſint duo ſic opponẽdo,voluntas & actus ſunt duo diuerſa. Sed conſtat quòd vtrumque peccatum eſt, ergo ſunt diuerſa peccata. Et reſpondet magiſter quòd ſunt diuerſa nõ peccata,quia illa duo vnum conceptum peccati faciunt. Item opponit ſi voluntas & actus non ſunt diuerſa peccata,ergo non pro alio debet puniri ille qui voluntate & actu peccat quàm ille qui voluntate ſolum.Et reſpondet magiſter quòd talis punitur pro pluribus,quia ex pluribus factus eſt peccator non quòd illa plura faciant diuerſa peccata. Item tertio opponit per hoc quòd in diuerſis mandatis prohibetur voluntas & actus. ergo ſunt diuerſa peccata.Et reſpondet quòd licet ſint duo mandata charitatis, vna tamen charitas præcipitur in diuerſis mandatis,ſicut voluntas & actus diuerſis mandatis prohibentur quæ faciunt vnum peccatum. Poſtea quærit vtrum traſeunte actu interiori & exteriori maneat peccatum in homine . Et reſpondet quòd peccatum non manet actu,manet tamen reatu. Et vocat reatum obligationem ad pœnam æternam& temporalem.Mortale enim ad pœnam æternam obligat.veniale autem ad temporalem.vnde ponit diſtinctionem peccati in mortale & veniale.Et quid ſit vtrũq;.Poſtea diuidit peccatum quadrupliciter . Primo enim diuidit quantum ad radices, dicens quòd quædam peccata proueniunt ex cupiditate male inflammante,quædã vero ex timore male humiliante quod eſt quãdo quis cupit non cupienda, vel timet non timenda.Secundo diuidit ipſum quantum ad actum quo peccata omnia cõmittuntur ſcilicet cogitatione,ore,& opere. Tertio diuidit ipſum quantum ad obiecta dicens quòd homo dicitur peccare vel in ſe,vel in deũ vel in proximum.Quarto diuidit ipſum quantum ad nomina,quia vel eſt in mali perpetratione & ſic dicitur peccatũ,vel in boni derelictione & ſic dicitur delictũ. Poſtea enumerat ſeptem peccata mortalia,quia cætera oriuntur ex his.Et dicuntur peccata ſeptem per ſeptẽ gentes,vel populos de terra promiſſionis eiectos ſignata fuiſſe.Poſtea ait quod ex ſuperbia omnia peccata alia oriuntur Et ponit quattuor ſpecies ſuperbiæ ſecundũ genus quarum prima talis eſt cum homo bonum quod habet credit ſe habere ex ſe.Secunda cũ credit habere à deo,tamen propter merita ſua. Tertia cũ iactat ſe habere quod nõ habet . Quarta eſt cũ appetit ſingulariter habere quod nõ habet. Vltimo opponit cõtra prędicta ſic.Cũ enim cupiditas ſecundũ Apoſtolũ ſit radix omnium peccatorũ,ergo eſt radix ſuperbiæ.Et reſpondet quòd vtrumque verũ eſt quantũ ad genera ſingulorũ peccatorũ.Nullum enim eſt peccatũ quod non interdũ ex ſuperbia & cupiditate poſsit oriri, & ideo vtrũq; eorum dicitur radix. illa etiam duo ſic ſe habent ad inuicẽ quòd vnum ex altero oriri poteſt. Et in hoc terminatur ſententia &c.

Quæſtio prima.

Vtrum actus interior & exterior ſint duo peccata.

Tho.12.q.20.ar.1.

CIrca diſt.iſtã quæritur de tribus principaliter . Primũ eſt de cõparatione actus interioris ad exteriorẽ.Secũdũ eſt de radicibus peccandi. Tertiũ eſt de diuiſione peccatorũ,& comparatione eorũ inter ſe.Circa primũ queruntur tria. Primũ eſt vtrũ actus interior& exterior ſint duo peccata. Secundũ eſt vtrũ actus interior&exterior in bonis ſint duo merita.Tertiũ eſt vtrum trãſeũte actu peccati remaneat reatus pœnæ. Ad primũ ſic proceditur.Et arguitur ꝙ actus interior & exterior ſunt duo peccata & non vnũ tantũ,quia illa ſunt plura peccata quæ opponuntur pluribus præceptis,ſed actus interior& exterior opponuntur pluribꝰ præceptis,ergo ſunt plura peccata. Minor probatur quia duo peccata ſunt per quorũ vnũ prohibetur actus exterior,videlicet furtũ non facies,& per alterũ interior actus,vt eſt illud non cõcupiſces rem proximi tui. 2. Item nihil punitur iuſtè niſi peccatum,ſed deus punit actum interiorem etiam ſi ſit ſine exteriore, ſecundum illud euangelicum qui viderit mulierem ad concupiſcendam eam iam mœchatus eſt eam in corde ſuo . Mundus autem punit actum exteriorem & non interiorem niſi ſit cum exteriore,ergo actus interior & exterior ſunt duo peccata.

3. IN contrariũ arguitur,quia illa ſunt vnũ peccatũ quæ opponũtur vni præcepto,ſed actus interior & exterior ſunt huiuſmodi ergo,&c. Minor probatur,quia homicidiũ & periuriũ quantũ ad actũ interiorẽ & exteriorẽ vnico præcepto prohibentur & nõ pluribus. 4. Item pœna reſpondet culpæ, ſed pro actu malo interiore & exteriore non imponitur niſi vna pœnitentia , ergo non eſt ibi niſi vna culpa.

5. RESPONSIO.Circa quæſtionẽ iſtã videnda ſunt duo. Primũ eſt ꝙ principaliter quæritur videlicet vtrum actus interior & exterior ſibi coniunctus ſint vnum peccatum vel plura. Secundum eſt ſuppoſito quòd non ſint plura peccata, vtrum ſaltem actus interior & exterior ſit maius, vel intenſius peccatum q̃ ſolus actus interior.

6. QVANTVM ad primum dicendum eſt quòd actus interior & exterior non ſunt duo peccata,ſed vnum tantum . Ad cuius declarationem ſciendum eſt quòd peccatum non dicit actum directè,ſed dicit defectum actus,vel actum defectuoſum peccati, ita quòd formalis ratio peccati eſt defectus,vel deformitas, propter quod ſtatim apparet ꝙ cum in vno actu poſsint ſimul eſſe plures defectus vel plures deformitates diuerſæ & ſeparatę quòd in tali actu ſunt plura peccata,vt cum aliquis cognoſcit non ſuam in loco ſacro,quia vna deformitas eſt,qua cognoſcit non ſuam ratione cuius peccat peccato luxuriæ.Alia eſt irreuerentia ſacri loci ratione cuius peccat peccato ſacrilegij , vel ſi quo alio nomine cenſeatur.econtrario,ſi in duobus actibus poſsit eſſe vna numero deformitas,in eis poterit eſſe vnum peccatum numero. Videndũ eſt ergo an hoc ſit poſsibile.Et ſciendum quòd duo diſtincta ſubiecta non poſſunt denominari ab eodem accidente numero poſitiuo,vel priuatiuo,denominatione intrinſeca, quo ad vtrumque. poſſunt tamen denominatione extrinſeca quo ad vtrumque vel quo ad alterum , voco autem denominationem intrinſecam quæ eſt per inherentiam.Extrinſecam verò quæ non eſt per inherentiam,vel per aliquid quod faciat vnum ſuppoſitũ , cum eo de quo dicitur.Verbi gratia, Aer denominatur calidus, & animal ſanum, denominatione intrinſeca, quia per aliquid ſibi formaliter inherens. Et iſto modo impoſsibile eſt plura denominari ab vno,ſicut impoſsibile eſt ꝙ in pluribus & diſtinctis ſubiectis ſit vnum accidens numero,ſol etiam dicitur calidus,& medicina ſana denominatione extrinſeca. ſol enim non dicitur calidus per calorem exiſtentem ſubiectiuè in ipſo, ſed quia poteſt cauſare caloré in alio. Et idẽ eſt de medicina reſpectu ſanitatis, & iſto modo plura etiã ſuppoſito diſtincta poſſunt denominari ab vno & eodem ſecundum numerum.dicitur enim aer calidus & ſol calidus ab eodẽ calore in numero qui eſt in aere ſubiectiuè , & à ſole effectiuè. Similiter animal,medicina,dieta,vrina dicuntur ſana ab eadem ſanitate ſecundum numerum quæ eſt in animali ſubiectiuè, quã medicina facit , dieta conſeruat , vrina ſignat, & iſto modo actus interior & exterior ſunt boni vel mali moraliter eadem bonitate vel malitia ſecundum numerum,quæ eſt in actu interiore ſubiecti uè,in exteriore autem obiectiuè ſolum & extrinſecè.

7. Quod patet dupliciter.Primo,quia nulli actui conuenit bonitas vel malitia moralis niſi voluntario vt voluntarius eſt,dicente Aug. quòd peccatum adeo eſt voluntarium ꝙ ſi non fuerit voluntarium non erit peccatum.Sed actui interiori cõpetit eſſe voluntarium ſubiectiuè, vel intrinſecè, velle enim in voluntate eſt, actui autem exteriori non competit eſſe voluntarium niſi obiectiuè.Actus enim exterior eſt obiectum actus interioris voluntatis,& in hoc ſolum eſt voluntarius:ergo bonitas & malitia moralis conueniunt actui interiori ſubiectiuè. Actui autem exteriori non niſi obiectiuè & extrinſecè.Talia autem poſſunt denominari ab eodem ſecundum numerum vt viſum eſt,quare &c. Confirmatur autem hoc, quia poſito ſolo actu voluntatis habetur vera ratio culpæ,poſitis autem actibus exterioribus ſine actu voluntatis nihil eſt culpabile,vt dictum fuit ſupra diſt.35. quod non eſſet ſi actus exterior haberet aliquid bonitatis aut malitiæ in ſe,& ſubiectiuè. Illa enim ſi eſſet poſſet aliquo modo manere in ipſo circunſcripto omni actu volũtatis.Patet ergo primus articulus quæſtionis,ſcilicet quòd actus exterior nihil bonitatis vel malitiæ addit ſuper actum interiorem quo ad numerum. 8. Reſtat ergo de ſecundo inquirendum,ſcilicet an actus exterior addat aliquid bonitatis vel malitiæ ſuper actum interiorẽ non quo ad numerum, ſed quo ad intẽſionem, ita, ſcilicet ꝙ actus interior cum exteriore ſit maius peccatũ quàm ſine exteriore . Et dicendũ ſecundum quòd voluntatem interiorem eſſe cum opere exteriore, vel ſine, poteſt contingere dupliciter. Vno modo, quia altera eſt perfecta & conſummata voluntas,& ideo poteſt in opus.Alia verò eſt imperfecta & non conſummata,& ideo ad eam non ſequitur opus,impoſsibile eſt enim quin ad voluntatem conſummatam & perfectam ſequatur opus,niſi deſit poſsibilitas operandi. Alio modo poteſt contingere hoc quando vtraque voluntas eſt æquè perfecta in duobus, ſed vnus habet facultatem operãdi, alius autem non habet,ſicut in diuite eſt voluntas & facultas dandi eleemoſynam,in paupere autem eſt æqualis voluntas,ſed nulla facultas.Primo modo certum eſt quòd voluntas cum opere, tam in bonis quàm in malis eſt melior,vel peior quàm voluntas ſine opere, quia voluntas quanto eſt perfectior tanto eſt melior in bonis, & peior in malis.Sed in primo caſu voluntas cũ opere eſt perfectior quàm voluntas ſine opere,ergo &c. Dico tamen quòd iſtam bonitatem vel malitiam non addit opus exterius ſuper voluntatem interiorem , ſed potius ad eam ſequitur. voluntas enim perfecta

q.3.

Tho.ar.4

ſecundum

ſecundum ſe melior eſt in bonis,& peior in malis, voluntate imperfecta,etiam ſi ad perfectam voluntatem non ſequeretur operatio propter aliquid impediens. 9. In ſecundo autem caſu quando voluntate exiſtente æquè perfecta vnus operatur, alius autem non, ſolum quia non habet poſsibilitatem operandi. Dicendū ꝙ æque bona vel mala eſt voluntas ſine opere ſicut volūtas & opus ſimul. Quod patet,quia tota bonitas,vel malitia moralis eſt ſubiectiuè in actu interiore, in opere autem exteriore eſt ſolum obiectiuè, vt declaratum eſt in primo articulo quæſtionis, voluntas autem ſupponitur hic & ibi æque perfecta, ergo eſt hic & ibi æqualis bonitas & malitia per ſe loquendo.Per accidens enim contingit voluntatem cum opere fieri meliorem, vel peiorē dupliciter, ſcilicet per extenſionem & intenſionem, per extenſionem,vt cum aliquis propter impoſsibilitatē operandi deſinit velle quod prius volebat, alius autem habēs facultatē operandi perſeuerat in eodem velle,velle iſtius melius eſt in bonis, & peius in malis quàm velle alterius quia diuturnius. Per intēſionem autem quia quidam actus ſunt delectabiles qui nati ſunt intendere voluntatem ſicut in fornicatione.Et in talibus cū voluntas ſit intenſior cum actu quàm ſine actu,voluntas autem quāto eſt intenſior tanto eſt melior in bonis, & peior in malis, ideo in talibus contingit voluntatem cum actu fieri meliorem vel peiorem,dico autem quòd contingit, quia econtrario ſunt quidam actus pœnales qui nati ſunt remittere voluntatem, vt ſunt actus fortitudinis qui ſunt circa mortem & pericula inferentia mortem,& in talibus voluntas ſine actu melior eſt in bonis, & peior in malis quàm cum actu eo quòd vt plurimū intenſior eſt ante actum quàm in actu: ſed ſi eſſet poſsibile ꝙ voluntas eſſet æque intenſa ante actum & cum actu & econuerſo æqualis bonitas eſſet vtrobique.Et idē dico de malitia.

10. AD primum argumentum dicendum ꝙ actus interior & exterior ipſi coniunctus non prohibentur diuerſis præceptis, ſed vnico,vt eſt illud non occides,vel nō mœchaberis, quia nunquam prohibetur factū exterius,niſi quatinus procedit à voluntate interiore,ſed actus interior prorumpens in exteriorem, & actus interior non prorumpens in exteriorem propter aliquod impedimentum bene prohibentur diuerſis præceptis, & ideo ſunt plura peccata propter pluralitatem actuum interiorum, & non propter pluralitatem actus exterioris cum interiore. 11. Ad ſecundum dicendum ꝙ nec deus nec mundus punit iuſtè actum exteriorem ſi ſit ſine interiore. Sed deus qui nouit corda bene punit interiorem actum ſine exteriore, ſed mundus qui corda non nouit non punit actum interiorem niſi quantum prorumpit in actū exteriorem. Et ex hoc non ſequitur ꝙ actus interior & exterior ipſi coniunctus ſint duo peccata.

Quæſtio Secunda.

Vtrum actus interior & exterior in bonis ſint duo merita.

SEcundo quæritur, vtrum actus interior & exterior in bonis ſint duo merita. Et arguitur ꝙ ſic, quia præmiū reſpondet merito,ſed voluntati bonæ ſine exteriore opere debetur premium eſſentiale, voluntati autē cum opere debetur præmiū non ſolum eſſentiale,ſed accidentale, ſicut patet de aureola quæ debetur martyribus pro opere & nō pro ſola voluntate,ergo aliquid meriti addit opus exterius ad meritum interioris voluntatis. 2. Item fruſtra fit per duo quod poteſt fieri per vnum æque bene. Sed ſi æquale meritum eſt in actu interiore ſicut in actu è exteriore & interiore ſimul,tūc quicquid meriti eſt in duobus totum eſt in vno,habenti ergo bonā voluntatem actus exterior ſuperfluit,quod non videtur conueniens.

3. IN contrarium arguitur, quia beatus Bernardus dicit quòd bona voluntas ſufficit ad meritū,& bona actio requiritur ad exēplum. Et Chryſ.dicit ſuper Matthęum,quòd voluntas eſt quæ remuneratur pro bono,aut condēnatur pro malo, opera autē ſunt teſtimonia voluntatis,ex quibus videtur quòd totū meritum conſiſtat in actu voluntatis,& nullo modo in actu exteriori.

4. RESPONSIO. Dicendum quòd voluntas ſine actu licet ſit æque bona vel mala moraliter ſicut voluntas cū actu(ſuppoſito quòd ſit æque perfecta)tamen non eſt æque meritoria,vel demeritoria.Ad quod videndum eſt ſciendum quòd ex eo ſolo ꝙ aliquis eſt bonus in ſe non meretur apud alium mercedem quamcunq; niſi fortè laudē,virtuti enim debetur laus,vt dicitur.1.Ethi. Sed ex hoc meretur vel demeretur aliquis apud alium, quia eſt ei vtilis vel nociuus.Cuius ratio eſt,quia reddere premium pro merito eſt actus iuſtitiæ commutatiuę,vt declaratum fuit ſupra diſt. 27. iniuſtitia autem commutatiua eſt mutua tranſlatio, qui enim ex iuſtitia commutatiua alteri aliquid reddit, illud reddit pro eo quod ab altero accepit, & ſic fit commutatio, per illud ergo per quod aliquis non ordinatur ad alterum, ita vt aliquid eius redundet in ipſum nō meretur,nec demeretur apud ipſum. ſed per hoc quòd aliquis eſt bonus in ſe per voluntatem interiorem non ordinatur ad alterum, ſed ſolum per opus exterius per quod efficitur ei vtilis, vel nociuus,& per quod aliquid ſui transfert in alterum, ergo ſola bona voluntas excluſa facultate operandi ſufficit homini ad bonitatem,ſed per eam ſolam non meretur apud alium aliquam mercedem,ſed requiritur opus exterius.Item nec quodcunque opus ſufficit,quia ſi homo ſit debitor operis exhibendo quidē opus bene facit,& laudādus eſt tanquam iuſtus, ſed non meretur vlteriorem mercedem ſicut qui reddit mutuum tempore quo debet bene facit, ſed nunquid meretur aliquā mercedem apud eum qui gratis ei mutuum tradidit ? certè non, quia nihil ſuum in eum transfert ſiue trāſtulit,ſed quod ab eo acceperat reddit, & ſic quātum eſt de merito hominis ad hominē inter quos eſt propriè meritum,& iuſtum,ſolus actus interior non eſt meritorius de condigno. 5. Ex quo apparet quòd cùm homo ſit quo ad deum debitor rectitudinis ſeruandæ in voluntate & in exteriori opere, & multo amplius quàm homo poſsit eſſe debitor hominis ratione cuiuſcunque accepti ab eo,quòd homo non poteſt apud deum aliquid mereri de condigno loquendo propriè de merito condigni quod innuitur,Luc.17. vbi dicitur, Cùm feceritis omnia quæ præcepta ſunt vobis, dicite ſerui inutiles ſumus, quod debuimus facere fecimus,vt ſit ſenſus ſicut & eſt, ſerui inutiles ſumus, quia quantuncumque bene ſeruiamus deo nihil noſtrum ei damus,ſed ſuum ipſi debitum ei reddimus, nec plenè.ſed adhuc poteſt cuilibet dicere illud ad Phylemonem teipſum mihi debes,& ideo nihil poſſumus apud ipſum mereri cōdigne, ſicut dictum fuit ſuprà diſt.27. ſed quia deus ex liberalitate ſua bona opera tam interiora quàm exteriora remunerat,congruum eſt vt amplius remuneretur voluntas cum opere,quàm ſine.Cuius ratio eſt,quia ſicut eſt in merito condigni hominis ad hominem, ſic eſt in merito congrui hominis ad deum,ſed in merito condigni hominis ad hominem,ſic eſt ꝙ per illud meretur quis apud alium, per quod transfert aliquid ſui in ipſum quod natum eſt cedere in aliquam vtilitatem eius in quam transfertur,ergo proportionabiliter per illud meretur quis apud deum de condigno per quod transfert aliquid ſui in deum quod natum eſt cedere aliquo modo in bonum diuinum. illud autem eſt exterius opus voluntarium & non voluntas ſine opere(vt clarè patet in prædicatione & martyrio,) in his enim homo aliquid quod eſt ſuum, licet non à ſe, ſed à deo trāſfert in deum, quod etiam cedit in bonum diuinum non quo ad deum in ſeipſo qui bonorum noſtrorum non indiget, ſed ſecundū illam interpretationem,qua dicitur quòd defenſio cauſæ alicuius cedit in bonum illius cuius eſt cauſa, ſic enim fides Chriſti defenditur per prædicationem verbo,& per martyrium facto quod non fieret ſola voluntate,ergo per voluntatem cum opere meretur quis apud deum(ſaltem de congruo)quod non meretur ſola voluntate:bona autē volūtas remuneratur à deo præmio eſſentiali, quod cùm ſit excellentiſsimum,& ſola bona voluntas vnius parū obliget alterum,patet ꝙ hic eſt multum de liberalitate ex parte dei, minimum autem de merito etiam cōgrui ex parte hominis: opus autem exterius quod natum eſt magis obligare alterum remuneratur præmio accidentali quod eſt minus eſſentiali,propter quod hic eſt minus de liberalitate ex parte dei quàm in collatione prēmij eſſentialis,& plus de merito congrui ex parte hominis.Et rationabile eſt quod præmium accidentalę plus poſsit cadere ſub merito quàm eſſentiale, quod oculus non vidit, nec auris audiuit nec in cor hominis aſcendit,quia quanto aliquid eſt excellentius tanto difficilius eſt mereri ipſum, patet ergo quòd voluntas ſine actu licet ſit æque nota vel bona ſicut cum actu,tamen non eſt æque meritoria.Et proportionabiliter idem intelligendū eſt in malis.Per hoc patet ad quæſtionem, quia in bonis actus interior & exterior ſibi coniunctus non ſunt duo merita, ſed vnum tantum quod conſiſtit in actu interiori,ſicut in cauſa, & in exteriori formaliter, ſicut econtrario bonitas moralis conſiſtit in actu interiori formaliter,& in exteriori obiectiuè,vt declaratum fuit in præcedente quæſtione, meritum enim addit ſuper bonitatem actus debitum ſeu vim obligandi alterum ad reddendum præmium pro merito quod fit per actum exteriorem & non per interiorem niſi cauſaliter,patet etiam quòd homo non poteſt apud deum ſic mereri de condigno propriè ſicut meretur vnus homo apud alium: & maximè remuneratio qua remuneratur à deo ſola bona voluntas hominis ſine actu exteriori eſt ſic de congruo ex gratuita dei ordinatione quòd minimum videtur habere de merito condigni, & in merito quod eſt hominis ad hominem per ſolum actum interiorem nullus meretur aliquid de condigno.

6. AD primum argumentum dicendum quòd actus interior & exterior ſibi coniunctus remunerantur vnica remuneratione, ſicut ſunt vnum meritum quod conſiſtit cauſaliter & radicaliter in actu interiori & formaliter in actu exteriori. Actus autē interior ſine exteriori remuneratur,à deo magis ex ſuo beneplacito quàm

Tho.1.2. q.21.ar.3.

q.2.

q.2.

ex

ex aliquo merito de condigno. 7. Secundum argumentū bene probat quòd in solo actu interiori non consistit totum meritum,aliàs superflueret actus exterior,immo totum meritum formaliter consistit in actu exteriori licet dependeat radicaliter & causaliter ab actu interiori,cum autem solus actus interior remuneratur à deo magis est ex benignitate quàm ex merito actus. Quod autem dicit beatus Bernardus quòd bona voluntas sufficit ad meritum,intelligendum est de merito præmij essentialis,& de benignitate dei magis quàm ex condigno interioris actus, bona autem actio requiritur non solum ad exemplum,sed etiam ad meritum accidentale. Quod autem dicit Crisostom. quòd sola bona voluntas &c. pro tanto dicit,quia ipsa est radix & causa merendi respectu cuiuscunque operis.

Quæstio Tertia.

Vtrum transeunte actu peccati remaneat reatus pœnæ.

PErtio quæritur vtrum transeunte actu peccati remaneat reatus pœnæ. Et videtur quòd non .quia remota causa remouetur effectus, sed actus peccati est causa reatus,ergo transeunte actu non remanet reatus . Si dicatur quòd reatus causatur à peccato vel ab actu peccati vt præteritus est, contra. actus postquam præteriit non potest non esse præteritus,si ergo reatus causaretur ab actu vt preteritus,non posset non manere reatus quod falsum est.

2. IN CONTRARIVM est quia sicut se habet actus virtutis ad præmium, sic actus peccati ad pœnam,sed transeunte actu virtutis remanet meritum gloriæ, ergo transeunte actu peccati remanet reatus pœnæ.

3. RESPONSIO.peccatum transire potest intelligi dupliciter. Vno modo per solam actus cessationem .Alio modo per peccati dimissionem.Primo modo transeunte actu peccati per solam cessationē remanet reatus. Cuius ratio est,quia defectus iustiæ inter duas personas semper causat debitū in alterā vt de ipsa vel per ipsam suppleatur,sicut apparet in cōmutationibus voluntariis,qui enim emit,& præciū non reddidit debitor est quousq; reddiderit. Et idē est in voluntariis,qui enim per vim ré alterius accepit debitor est eius, & tenetur de re ablata & iniuria,quia duplex defectus iustitiæ est ex parte raptoris.Et vniuersaliter ex defectu iustitiæ consurgit obligatio vt suppleatur per eū, vel de eo qui iustitiam non cōpleuit aut lesit, sed omnis peccans ledit iustitiā inter se & deum,& inquantum transgreditur legē dei cui ex iustitia tenetur obedire , ergo debitor est eius per quod iustitia inter ipsum & deum reintegretur,hoc autem est pœna,ergo peccator trā seunte actu peccati remanet debitor pœnę.Et in hoc consistit reatus.quod autem per pœnā reintegretur iustititia apparet,cū enim iustitia in æqualitate consistat iustum est vt peccator qui voluntati suæ plus indulsit quàm debuit contra mandatū dei agendo,patiatur cōtra illud quod vellet spontaneus vel inuitus , quia sic redit æqualitas per hoc quod aliquid aufertur ei qui nimis habuit. Et aliquid additur ei,qui minus habuit. 4. Alio modo dicitur peccatum transire non solū per actus cessationem, sed per peccati remissionē, & sic dico q̄ si peccatū est totaliter remissum, nullus reatus omnino remanet.Cuius ratio est clara ex his quæ dicta sunt supra dist.32.articulo primo vbi probatum fuit quòd peccatū remitti non est aliud quàm ipsum non imputari ad pœnā,cui ergo peccatum est totaliter remissum illi peccatū non imputatur ad debitū cuiuscunque pœnæ , sed reatus non est aliud quàm debitum pœnæ, ergo cui peccatum est totaliter remissum in eo non remanet aliquis reatus.Verum est quòd quandoque peccatum remittitur quo ad debitum pœnæ æternæ & fit commutatio in pœnam temporalem,sed tunc peccatum non est totaliter remissum, quia adhuc imputatur ad pœnam aliquam & remanet aliquis reatus,dicitur tamen simpliciter remissum licet non totaliter,quia omnis pœna temporalis est pœna secundum quid per comparationem ad æternam.

In.4.d.15 quæst.5.

quæst.1.

5. AD argumentum in oppositum dicendum quòd peccatum est causa reatus non ratione actus dum fit,nec ratione eiusdē inquantum præteriit , sed quia inducit defectum iustitiæ quo manente remanet reatus,& quo sublato p̄r reintegrationem iustitiæ aufertur reatus.

6. AD ARGVMENTVM in oppositum licet verum concludat,assumit tamen pro simili quod non est omnino simile,scilicet quòd per actū virtutis sit in nobis debita gloria ex iustitia sicut pro peccato debetur nobis pœna, quod non est verum nos enim ex iustitia tenemur deo obedire & contra eam possumus facere,propter quod nos iustè patimur pœnā,sed deus nobis non obligatur ex aliqua iustitia quantumcunque bene faciamus. Et ideo siquid reddit nobis gratia est & non debitum.

Quæstio Quarta.

Vtrum radices peccatorum bene assignentur in litera à magistro.

Thom.1.2.q.84.

SEcundo principaliter quæritur, vtrū radices peccandi bene assignentur in litera. Et videtur quòd non,quia illud ex quo aliquid nascitur potest dici radix eius, sed timor nascitur ex amore , ergo amor est radix timoris.non ergo timor est distincta radix peccandi contra amorem. 2. Ad idem est quod dicit Aug.14.de ciuit.dei,quòd sicut amor dei facit ciuitatem dei,sic nimius amor sui facit ciuitatem Babylonis,ergo solus amor male inflammans est radix omnium peccatorum.

3. Item ad Thi.vlti.dicitur quòd radix omnium malorum est cupiditas,& idem dicitur Eccles.10.de superbia,quòd initium omnis peccati est superbia,& sic videtur esse circulatio,quia superbia erit ex cupiditate & econtrario. 4. Item multa peccata fiunt quæ non habent originem ex prædictis sicut illa quæ fiunt per ignorantiā, ergo insufficiēter enumerātur radices peccatorū.

5. IN contrarium est magister in litera.

6. RESPONSIO.Radix inuenitur propriè in plantis,transumptiuè autem in peccatis,propter aliquam similitudinem hic & ibi repertam. Radix enim in plātis propriè dicta est illud ex quo planta consurgit , fomentū habet & conualescit,similiter in peccatis illud ex quo peccatum germinat,vel consurgit,fomentū habet,& conualescit dicitur radix peccati,peccatum autem consurgit vel oritur quandoque quidē ex alio peccato, vt dictum fuit suprà dist.36. Quandoque autem ex aliquo quod nō est peccatum, sed est pronitas ad peccandum quæ potest esse,vel innata,sicut ex corruptione peccati originalis inest nobis pronitas ad mala , vel potest esse acquisita,sicut ex habitu vicioso causato ex actibus inest nobis pronitas ad operandum secūdum illum habitū, sed quia habitus causatur ex actu,ideo origo peccati ex inclinatione habitus reducitur ad originē peccati ex peccato propter quod dimittatur & solum dicatur de aliis duobus. Et primo cum peccatū oritur ex aliquo quod non est peccatum,sed pronitas ad peccandum non quæcunque,sed innata ex corruptione naturæ per peccatum originale. 7. De quo dicitur sic communiter quòd radices peccandi sunt cupiditas & superbia, nisi q̄ distinguitur de vtroque,vtrūque enim potest accipi tripliciter. Vno enim modo dicitur cupiditas inordinatus appetitus diuitiarum , & superbia inordinatus appetitus propriè excellentiæ,& sic quodlibet eorum est speciale peccatum. Secundo modo dicitur cupiditas inordinatus appetitus cuiuscumque boni commutabilis, & similiter superbia dicitur contemptus legis quo ad hunc effectum qui est non obedire legi:& hoc modo cupiditas & superbia sunt aliquid cōmune ad omne peccatum,nam in omni peccato est inordinata conuersio ad bonum commutabile, & ideo cupiditas est deuiatio à lege diuina,& ideo superbia . Tertio modo dicitur cupiditas quædam pronitas naturæ corruptæ ad bona corporalia inordinate appetenda,& similiter dicitur pronitas ad contemptū legis dei,& hoc modo cupiditas dicitur radix omnium peccatorum,quia ex inordinata inclinatione vel pronitate ad bona commutabilia omne peccatum procedit. Superbia verò dicitur initium peccatorum & non radix, quia se tenet ex parte auersionis à deo cuius legi homo subdi recusat, & ideo initium dici potest, sed non radix, quia radicis est influere positiuè, ex parte autem auersionis nullus est influxus ex qua parte attenditur superbia isto tertio modo accepta. Hæc autem licet sint vera, tamen non sunt secundum intentionem Apostoli dicentis ad Thiino. quòd radix omnium malorum est cupiditas,nec secundum intentionem sapientis in Ecclesiastico quòd initium omnis peccati est superbia . Apostolus autē manifestè loquitur de cupiditate secundū quòd est appetitus inordinatus diuitiarū.Quod patet ex his quæ præmittit,qui(inquit) volunt diuites fieri incidunt in laqueum & in temptationem diaboli.Similiter sapiens qui di.Eccle.10.quòd initium omnis peccati est superbia manifestè loquitur de superbia prout est inordinatus appetitus proprię excellentiæ, vt patet per illud quod subdit. sedes ducum superborum destruxit deus,& quædam similia.Et de hac materia loquitur per magnam partē capituli. 8. Et ideo superbia & cupiditas quæ sunt specialia peccata sunt etiam radices aliorum peccatorum,vel initia eorum secundum intentionem scripturæ in locis prædictis,quod autem dictum est de cupiditate & superbia prout sunt pronitates naturæ corruptæ & inordinatę ad concupiscendum,ad corruptibilia,& ad contemptum legis diuinæ

q.1.

uinæ admuentio aliquorum fuit,quæ quamuis ſit vera,non eſt tamen ſecundum mentem ſcripturæ ſicut dictum eſt,& ideo alij dicunt quod cupiditas & ſuperbia prout ſpecialia peccata ſunt radices & initia aliorum peccatorum,quod declarant ſic,In actibus voluntariis cuiuſmodi ſunt peccata duplex ordo inuenitur, ſcilicet intentionis & executionis, in ordine intentionis, finis habet rationem principij ex quo totus proceſſus diriuatur,ſed in ordine executionis illud habet rationem principij quod præbet facultatem perueniendi ad omne intentum. In ordine ergo intentionis ſuperbia eſt initium,vel radix omniũ vitiorum,ſed in ordine executionis principium & radix eſt cupiditas . quod probatur primo de ſuperbia ſic,ex illo oriuntur omnia vitia quantum ad ordinem intentionis quod eſt finis propter quem appetuntur omnia quæ inordinatè appetuntur,ſed ſuperbia eſt huiuſmodi, finis enim in omnibus commutabilibus bonis appetendis eſt vt homo eis vtatur propter ſe, vnde & nos ſumus quodammodo finis omniũ quæ veniunt in vſum noſtrum. Propter quod ſi amor hominis ad ſeipſum eſt inordinatus ex ipſo orietur omnis inordinatus appetitus bonorum commutabilium.ſuperbia autem eſt inordinatus amor propriæ excellentiæ ad quam obtinendam omne bonũ cõmutabile poteſt aliquid cooperari, ergo ex ſuperbia nata poſſunt oriri vitia omnia.Et idẽ eſt de inordinato amore ſui, ad idẽ enim pertinet vtrumque. Timor autem male humilians licet poſsit dici proxima radix aliquorum peccatorum , tamen non poteſt eſſe prima,ſemper enim oritur ex amore ſicut arguebatur,ex eo enim quod aliquid male diligitur omnia impedientia male timentur. Quòd autem in ordine executionis cupiditas ſit radix, patet ſic. illud quod præbet facultatem adimplendi omne malum deſiderium eſt radix & origo omnium peccatorum, ſed diuitiæ quarum appetitus eſt cupiditas ſunt huiuſmodi eo quòd ad habenda quęcunque bona commutabilia poteſt homo iuuari pecunia , ſecundum quod dicitur Eccleſi.10.pecuniæ obediunt omnia,ergo cupiditas diuitiarum eſt radix omnium peccatorum. 9. Hæc autem omnia licet ſint ſubtiliter dicta & probabiliter , tamẽ non videntur ſufficienter dicta. quod patet primo de ſuperbia, quãuis enim inordinatus amor ſui ſit vel eſſe poſsit principium inordinatè appetendi omnia commutabilia, & ob hoc ſecundum Auguſt. amor male inflammans poſsit eſſe principium aliorum peccatorum,tamen non poteſt hoc dici de ſuperbia, quia ad plura ſe extendit inordinatus amor ſui quàm ſe extendat ſuperbia quæ eſt Inordinatus amor ſui quo ad excellentiam propriæ perſonæ , ex hoc enim quòd aliquis inordinatè diligit ſe , ſequitur vel natũ eſt ſequi quod inordinatè appetat vel fugiat omnia quæ exiſtimat ſibi bona vel nociua , & hæc ſunt vel eſſe poſſunt omnia ſimpliciter,& ideo omne peccatum poteſt ex hoc oriri,ſed ex inordinato appetitu proprię excellentiæ in quo conſiſtit formaliter ſuperbia non eſt natum ſequi,niſi quòd inordinatè appetantur,vel fugiantur,illa quæ promouent vel impediunt propriam excellentiã.Hęc autem non ſunt omnia quæ male appetũtur vel fugiuntur. Delectationes enim turpes quę male appetuntur per intemperantiam non promouent excellentiam,nec exiſtimantur etiam à ſuperbis eam promouere pœnæ , etiam & triſtitiæ quæ turpiter fugiuntur per timiditatem non impediunt, nec exiſtimantur impedire propriam excellentiam,propter quod huiuſmodi peccata quæ conſiſtunt in appetitu delectationis turpium, & in fuga triſtium in rebus bellicis non videtur oriri ex ſuperbia quæ eſt appetitus propriæ excellentiæ, quamuis ordinentur ſiue oriantur ex inordinato amore ſui.vnde in argumento eſt fallacia conſequentis. Similiter quod dicitur de diuitiis quarum inordinatus appetitus eſt cupiditas & quòd ipſe præbent facultatem adimplendi omne malũ deſiderium concedatur , ſed ex hoc non ſequitur quòd cupiditas ſit radix vel origo omnium peccatorum,ſed potius oppoſitũ,quia diuitiæ non præbent facultatem adimplendi mala deſideria, niſi per ſui diſtributionem : cupiditas autem non eſt appetitus eorum ad diſtribuendum eas , ſed ad congregandum & retinendum, & ideo cupiditas diuitiarum magis impedit aſſecutionem malorum deſideriorum quæ per diſtributionem pecuniarum poſſent impleri quàm ad hoc inclinet,vel promoueat. 10. Et ideo dicendum eſt aliter: videlicet quòd radix prima peccatorum eſt inordinatus amor ſui: quem Auguſt.vocat amorẽ male inflammantem. Vnde ipſe dicit alibi, quòd nõ ſunt boni vel mali mores,niſi boni vel mali amores. Secundaria autem radix reſpectu aliquorũ peccatorũ eſt timor qui naſcitur ex inordinato amore ſui, & hæc ſunt ſatis prius declarata.De ſuperbia autem quæ eſt inordinatus amor propriæ excellentiæ, de qua ſcriptum eſt quòd ipſa eſt initium omnis peccati,fortè intelligendum eſt de ordine temporis, quia primum peccatum angeli & hominis fuit ſuperbia , vt patuit ſuprà, quum ageretur de eorum peccato , & non de ordine cauſalitatis ſaltem vniuerſalis.Item vera litera eſt,initium peccati eſt omnis ſuperbia , & non initium omnis peccati eſt ſuperbia, quia ex omni ſuperbia nata ſunt ſequi aliqua peccata : ſuperbus enim neceſſe habet alij inuidere,vt dicit beatus Augu.& ſic eſt de quibuſdam aliis peccatis quæ oriuntur ex ea,& ideo ſubditur in textu,qui tenet eam adimplebitur maledictis,ſed ex ea non ſunt nata oriri omnia peccata, vt probatum eſt prius. 11. De cupiditate autem quæ eſt amor inordinatus pecuniarum poteſt dici quòd eſt radix omnium malorum, non quia pecuniæ præbeant facultatem adimplendi omne deſiderium malum (vt alij dicunt) ſed quia ardentior amator pecuniarum animam ſuam venalem habet,vt dicitur Eccle.10.Et ideo omni offerenti pecuniam obediret ad omne malum committendum , & omne bonum fugiendum.Si enim pecunię obediunt omnia,multo magis cupidus.Veruntamen non eſt prima radix, quia & ipſa oritur ex inordinato amore ſui.

12. Et per hoc patet reſponſio ad argumenta præter quàm ad quartum,ad quod dicẽdum eſt quòd peccata non oriuntur ex errore vel ignorantia,niſi ſicut à cauſa remouẽte prohibens,tunc enim dicitur peccare quis per errorem vel per ignorantiã quando ſi ſciret peccatum,vel aliquid tale non faceret , error ergo vel ignorantia cauſat culpam ſolũ,quia tollit ſcientia in quę prohibere culpam fieri. cauſa autem remouens prohibens (cùm non ſit cauſa per ſe,ſed per accidens)non dicitur propriè cauſa,nec propriè cadit ſub arte, propter quod ignorantia , vel error non dicitur propriè radix vel initium peccati. Sup.d.22. q.4. Et Th.1.2.q. 27.ar.3.

Quæſtio Quinta.

Vtrum vitia capitalia bene diſtinguantur per ſeptem quæ ſunt ſuperbia, auaritia, &c.

TErtio principaliter quæritur de diuiſione peccatorum , & comparatione eorũ. Et primo quæritur, vtrum vitia capitalia conuenienter diſtinguantur per illa ſeptem, quæ ſunt ſuperbia, auaritia, luxuria,&c. Et videtur quòd non,quia ita videtur ſe habere caput ad animalia ſicut radix ad plantas , vt in ſecũdo de anima dicitur,nam radices ſunt ori ſimiles, igitur cùm in peccatis caput & radix dicantur tranſumptiuè , & per ſimilitudinem illa ſola peccata debent dici capitalia quæ dicuntur radices aliorum,ſed illa ſeptem quæ enumerãtur in litera non dicuntur radices peccatorum, vt patet ex præcedenti quæſtione, ergo non debent dici capitalia. 2. Secundo vitia capitalia dicuntur quia pœna capitis puniuntur , ſed multa inter illa ſunt quæ non puniuntur pœna capitis,immo ſingula ex ipſis poſſunt eſſe venialia vel mortalia,quædam autem alia ſunt quę prædicta pœna puniuntur,vt homicidium,& huiuſmodi quæ non cõtinentur in illis ſeptem, ergo male enumerantur.

3. IN contrarium eſt magiſter in litera.Et Gregorius 31.moralium vbi prædicta vitia enumerans vocat ea capitalia.

4. RESPONSIO. Sicut nomen radicis non dicitur in peccatis propriè,ſed tranſumptiuè,ſic & nomen capitis . caput enim in homine eſt membrum ſub quo cætera ordinantur & continentur, & in peccatis illud dicitur capitale quod multa cõtinet, & ſub quo multa peccata ordinãtur . Peccatũ autem dicitur aliud continere dupliciter . Vno modo ſecundum rationem originis , vnumquodque enim dicitur aliquo modo contineri ſub principio ſuo originali , & peccatum quod ſic continet aliud dicitur radix eius, vt patet ex præcedenti quæſtione . Alio modo dicitur vnum peccatum continere aliud ſecundum rationem vniuerſalitatis, ſicut genus continet ſub ſe ſuas ſpecies , & peccatum quod ſic alia cõtinet dicitur capitale,ita quòd diuiſio peccati generaliter ſumpti per vitia capitalia eſt quaſi diuiſio generis generaliſsimi in ea quæ immediatè ſub ipſo continentur,& alia ſub ſe continẽt, propter quod capitalia dicuntur,& talia ſunt illa ſeptem quod poteſt videri ſic. omne peccatum conſiſtit in deordinato appetitu boni apparentis , vel in deordinata fuga mali apparẽtis, apparens autem bonum vel apparet honeſtum quod appetit ſuperbia,vel vtile quod appetit auaritia , vel delectabile quod appetit carnalis concupiſcentia. Et hæc ſunt tria vitia capitalia quæ enumerat beatus Ioan.in pri. ca.2. cap.dicens omne quod eſt in mundo eſt concupiſcentia carnis eſt,vel concupiſcentia oculorũ, & ſuperbia vitæ, omne enim peccatum quod conſiſtit in deordinato appetitu boni apparentis continetur ſub aliquo iſtorum trium.carnalis autem concupiſcentia quæ reſpicit apparens delectabile diuiditur ſecundum diuiſionem ſui obiecti , nam quoddam eſt delectabile tactui quod inordinatè appetit luxuria , & eſt aliud delectabile guſtui quod inordinatè appetit gula,in tactu enim & guſtu maior eſt delectatio quàm in aliis ſenſibus, & circa horum obiecta magis contingit peccare. & ſic habemus quatuor vitia capitalia quæ conſiſtunt in deordinato appetitu boni apparentis. 5. Malum autem apparẽs quod inordinatè fugit appetitus, quod tamen

ſecundum

ſecundum veritatem eſt bonum duplex eſt,vel in ipſo, & hoc fugit accidia per quam homo renuit laborare vel aliquid triſtè ſuſtinere propter acquiſitionem boni virtutis,vel in altero,& illud vel eſt bonum naturæ quod refugit ira per quam homo conſurgit in alterum quem exiſtimat ſibi nociuum, vel eſt bonum ſuperadditũ quod refugit inuidia quæ eſt triſtitia de bono alterius quæ exiſtimatur eſſe in diminutionem boni proprij, & ita in vniuerſo ſunt ſeptem vitia capitalia ſub quibus fere omnia vitia continentur.

6. AD primum argumentum dicendum quòd peccatum ex alia proprietate dicitur radix,& ex alia dicitur caput. Radix enim dicitur ex proprietate originis quæ non conuenit omnibus, ſed caput dicitur ex hoc quòd plura ſub ſe continet per modum vniuerſalis quod competit his quæ dicta ſunt. 7. Ad ſecundum dicendum quòd peccatum non dicitur capitale,quia puniatur pœna capitis, ſed propter cauſam quæ dicta eſt,abuſiuè etiam dicuntur ſeptem peccata mortalia cum ſecundũ ſingula eorum contingat peccare venialiter,& quandoque mortaliter ſicut arguebatur.

Quæſtio Sexta.

Vtrum peccatum conuenienter diſtinguatur per veniale & mortale.

Thom.1.2.q.88.art.1.

QVarto quæritur,vtrum peccatum conuenienter diſtinguatur per veniale & mortale.Et videtur quòd non,quia peccatum eſt dictũ vel factum,vel concupitum contra legem dei,vt dicit Auguſtinus 23.contra Fauſtum. Sed omne quod eſt contra legem dei eſt peccatum mortale, ergo omne peccatũ eſt mortale, & nullum veniale. 2. Secundo quicquid tollit virtutem eſt peccatum mortale (vt videtur) ſed omne peccatum tollit virtutem, declinat enim à medio virtutis per exceſſum,vel defectum,ergo omne peccatũ eſt mortale & non veniale. 3. Tertio quicunque amore inheret alicui rei vel inheret ei vel ſicut fruens vel ſicut vtens, vt patet per Auguſtinũ in primo de doctrina chriſtiana,ſed nullus peccans inheret bono commutabili quaſi vtens. Nõ enim refert ipſum ad bonum quod nos beatos facit quod propriè eſt vti(vt Auguſtinus dicit ibidem) ergo quicunque peccat fruitur bono commutabili, ſed frui rebus vtendis eſt humana peruerſitas, vt Auguſtinus dicit in lib.83.quæſtionum,cùm ergo peruerſitas peccatum mortale nominet videtur quòd quicunque peccat,mortaliter peccet.

4. IN contrarium eſt magiſter in litera, & dictum communiter loquentium.

5. RESPONSIO.videnda ſunt duo. Primum eſt qualis ſit diuiſio peccati per mortale & veniale. Secundum eſt quid ſit peccatum mortale,& quid veniale.

6. QVANTVM ad primum ſciendum quòd duplex eſt modus diuidendi aliquod commune in ea quæ ſub ipſo ſunt, ſicut eſt duplex communitas. Eſt tamen quoddam commune vniuocũ ad ea de quibus dicitur, & in quæ diuiditur ſicut animal,& quodlibet genus diuiditur in ſuas ſpecies, & ſpecies in indiuidua:aliud eſt commune analogicum quod non vniuocè dicitur de his quæ ſub ipſo ſunt,ſed de vno dicitur ſimpliciter & ſecundũ perfectam rationem, de alio autem imperfectè & ſecundum quid, ſicut ens de ſubſtantia & accidente,de ente in actu & de ente in potentia. modo dicunt quidam quòd diuiſio peccati per veniale & mortale non ſit primo modo,ſed ſecundo quia ratio peccati perfectè & ſimpliciter inuenitur in peccato mortali. In veniali verò non,niſi ſecundum quid,& imperfectè, quia minimum quod poteſt eſſe de ratione peccati inuenitur in veniali, ſicut minimum quod poteſt eſſe de natura entis inuenitur in accidente, vel in ente in potentia. Et hoc ipſum nomen oſtendit, quia venia non debetur peccato,niſi ſecundum quandam imperfectionem peccati.

7. Iſtud autem nullam haberet calumniam ſi omne peccatũ veniale confiſteret in ſubitis motibus qui præueniunt deliberationem etiam circa materiã peccati mortalis, ſicut eſt ſubita cõplacentia mulieris occurrentis, quia omnes tales motus habent rationem peccati ſecundum quid & imperfectè. Cuius ratio eſt, quia illud eſt peccatum ſolum ſecundum quid,quod eſt in poteſtate noſtra ſolum ſecundum quid,ſed motus præuenientes deliberationem,non ſunt in poteſtate noſtra ſimpliciter, ſed ſolum ſecundum quid, nihil enim eſt perfectè,& ſimpliciter in poteſtate noſtra, niſi illud quod ſequitur deliberationem per quam habemus plenum dominum actuum noſtrorum, ergo &c. Sed quia peccatum veniale inuenitur non ſolum in ſubiectis motibus, ſed etiam in actu deliberato cadente ſuper indebitam materiam ſiue in debitam, ſicut cum aliquis ſciens & deliberans profert mendacium iocoſum, ideo in talibus non videtur verum quod dictum eſt, ſcilicet quòd peccatum diuidatur in mortale & veniale per modũ analogi dicti de vno ſimpliciter,& perfectè,& de alio ſecũdum quid.quod patet primo quia actus voluntarius ſimpliciter cadens ſupra materiã ſimpliciter indebitam eſt peccatum ſimpliciter,ſed multa venialia ſunt huiuſmodi vt patet in exemplo adducto & conſimilibus,ergo &c. 8. Secundo quia in omnibus quæ analogicè dicuntur ſecundũ prius & poſterius,perfectum & imperfectũ,ſimpliciter & ſecundũ quid ratio nominis nulli cõpetit niſi per attributionẽ ad vnum quod per prius & ſimpliciter dicitur tale.(Verbi gratia in ente reſpectu ſubſtantiæ & accidentis, entis in actu & entis in potentia)ſed peccatũ veniale non dicitur peccatum per attributionẽ ad peccatum mortale, quia ſi nõ eſſet aliquod peccatũ mortale nihilominus eſſet dare peccatũ veniale quod non cõtingit in his quę analogicè dicuntur, quia ſi nõ eſſet ſubſtantia accidens non eſſet,& ſi non eſſet ſanitas animalis nihil diceretur ſanum,ergo ratio peccati non conuenit analogicè peccato mortali & veniali,niſi ſolum accipiendo veniale quod cõſiſtit in ſubiecto motu circa materiam peccati mortalis,tale enim dicitur peccatum ſolum ſecundum quid & in habitudine ad actũ deliberatum circa eandem materiam quæ eſt peccatum mortale.

9. Tertio quia ſi vnum oppoſitorum dicitur multipliciter & reliquũ,ſed actus virtuoſus & peccatum opponuntur, ergo ſi in peccatis eſt multiplicitas analogicè in participando rationẽ peccati, in actibus virtuoſis erit ſimilis multiplicitas in participando rationẽ virtutis,quod non dicimus comparando actum interiorẽ interiori,& exteriorẽ exteriori,licet hoc dictũ fuerit ſicut in precedente diſtinctione, cõparando actus aliarum potentiarũ actui voluntatis,quo etiam modo poſuimus analogiam in peccatis, ſed talis analogia non eſt inter veniale & mortale immo inuenitur tã in mortali quàm in veniali comparando actum interiorem exteriori.patet ergo quòd diuiſio peccati per mortale & veniale non eſt diuiſio analogi,ſed eſt diuiſio vniuoci, quia ratio peccati ſimpliciter & vniuocè ſaluatur in vtroque licet vnum ſit grauius altero grauitate alterius rationis ſpecialis, nam & ſpecies ſub genere naturam generis ſimpliciter participant ,vna tamen non eſt perfectior altera perfectione differente ſpecificè, & ſic patet primum.

10. CIRCA SECVNDVM notandũ eſt quòd peccatũ veniale dicitur illud de quo de facili venia habetur,quod contingit tripliciter. vno modo quia cauſa peccati quandẽ rationẽ veniæ habet ſicut cum peccatur per ignorantiam, vel per infirmitatẽ ex vehementia paſſionis.Secundo modo ex euentu, quia ſcilicet per aliquid peccato ſuperueniens efficitur pœna eius cito ſolubilis ſicut contritio & confeſsio ſuperueniens peccato facit pœnam eius cito ſolubilem, quia cõmutat æternã in temporalem veniale autẽ acceptum his duobus modis non diſtinguitur contra mortale,quia mortale poteſt per ignorantiam fieri. Et ſic eſt veniale ex cauſa quantum ad primũ, & iterum illud quod eſt mortale fit veniale per contritionẽ, & cõfeſsionem, & ſic dicitur veniale ex euentu quantũ ad ſecundum. Tertio modo dicitur venia le ex genere actus, vocando genus actus rationem quã ſortitur actus ex materia,vel obiecto,& ſic veniale diſtinguitur cõtra mortale iuxta diſtinctionem materiæ in qua peccatur.

11. Hoc modo peccatũ eſt quædam infirmitas animæ,& ideo ſicut in morbis morbus ille dicitur mortalis qui infallibiliter inducit priuationẽ principij vitæ corporalis,ſic in peccatis illud dicitur mortale quod inducit priuationem principij vitę ſpiritualis. veniale dicitur illud quod talem priuationem non inducit, principium autem quo viuimus ſpiritualiter eſt charitas per quam homo bẽne ordinatur ad deũ & ad proximũ & ideo illud eſt peccatũ mortale ex genere ſuo quod repugnat dilectioni dei vt blaſphemia, periuriũ & huiuſmodi, vel dilectioni proximi ſicut homicidiũ,adulteriũ & ſimilia. Hæc enim & ſimilia peruertunt debitũ ordinẽ ſubiectionis ad deũ & fœdus humanæ ſocietatis ad proximũ propter quod ex genere ſuo ſunt peccata mortalia. Cũ etiam homo teneatur diligere plus ſeipſum quã proximũ, ſicut illa quæ ſunt in iniuriã proximi ſunt contra charitatẽ & peccata mortalia ſic ea quę homo cõmittit contra ſeipſum,& contra naturam proprij ſubiecti ſicut occidere ſeipſum, vel peccare contra naturam, ſunt contra charitatem & peccata mortalia, quando verò voluntas peccantis fertur in illud quod in ſe quidem continet quandã inordinationem,non tamen contrariatur dilectioni dei, aut proximi,nec tollit ordinem debitæ ſubiectionis ad deum, nec fœdus humanæ ſocietatis ad proximũ, ſicut verbum ocioſum, riſus ſuperfluus, & ſimilia, talia dicuntur venialia ex genere,& hoc fuit ſecundum.

12. AD primum argumentum dicendum quòd omne peccatum eſt contra legem dei naturalem vel inſpiratam, vel ab eis deriuatam, nec tamen omne peccatum eſt mortale, quia in qualibet lege ſunt aliqua præcepta & prohibitiones de his quæ neceſſaria ſunt ad cuſtodiã ciuitatis,& ſine quibus diſſiparetur ciuitas

litas, & facere contra hæc eſt peccatum mortale. Alia verò ſunt quæ inducuntur à lege, non tanquam neceſſaria ſimpliciter quaſi ſine eis non ſtaret bonum ciuilitatis, ſed tanquã facientia ad perfectionem & decorum ciuilitatis, & quorum oppoſita habent aliquam inordinationem, ſed non ſubuertentem ciuilitatem: & facere contra talia non eſt peccatum mortale in aliqua lege. Quod autem dicunt quidam quòd dictum Aug. ſolum intelligitur de peccato mortali quod eſt ſimpliciter peccatũ. Non video, quia mentiri iocoſe eſt directè contra dictamen legis naturalis, & non ſolum præter, & idem eſt de omnibus quæ ex genere ſuo ſunt peccata venialia. Propter quod tenenda eſt prior ſolutio. 13. Ad ſecundum dicendum, quòd non omne quod tollit virtutem quãcunque vel contrariatur actui virtutis moralis eſt peccatum mortale, quia ſicut ſunt multæ virtutes morales quæ non ſunt de neceſſitate ſalutis vt eutrapelia, manſuetudo & quædã aliæ, ſed ſunt de decentia & honeſtate, ſic actus oppoſiti non ſunt peccata mortalia, ſed venialia. 14. Ad tertium dicendum, quòd non omnis qui inheret alicui rei inheret ei ſicut fruẽs vel ſicut bene vtẽs ſed poteſt ei inherere, vt abutẽs, vel male vtens eo quòd non refert ad debitum finem, & quia non omnis abuſus eſt peccatũ mortale, ideo non oportet omnem peccantem peccare mortaliter.

Sup. d. 24 q. 5. nu. 13.

Quæſtio Septima.

Vtrum peccatum veniale & mortale diſtinguantur per pœnas eis debitas.

Thom. 12. q. 88. ar. 2.

QVinto quæritur, vtrum peccatum mortale & veniale differant per pœnas eis debitas, videlicet q̃ peccato mortali debeatur pœna æterna, & venia li pœna tẽporalis. Et arguitur quod non, quia inter omnia peccata peccatum originale habet minimum de ratione peccati, ſed originali debetur pœna æterna, ergo multo fortius omni peccato. 2. Secundo pœna menſuratur ſecundum quantitatem offenſę, ſed omni peccato eſt offenſa infinita, ergo omni peccato debetur pœna infinita. Maior patet: minor probatur, quia offenſa menſuratur ſecundum dignitatem eius qui offenditur, ſed per omne peccatum deus qui eſt infinitæ dignitatis offenditur, quod patet ex eo quòd ipſe punit omne peccatum, punitio autem effectus eſt offenſam manifeſtans, ergo in omni peccato eſt offenſa infinita, & ei debetur pœna infinita, & ita peccatum mortale & veniale non diſtinguuntur ratione pœnæ.

3. IN contrarium eſt magiſter in litera qui dicit quòd mortale obligat pœnæ æternæ, veniale verò pœnæ temporali.

4. RESPONSIO. Quanta pœna debeatur vtrique peccato mortali. ſ. & veniali, ſciendum eſt quòd licet ex culpa oriatur reatus pœnæ, vt reparetur iuſtitia per pœnam quæ leſa fuerat per culpam, tamen commenſuratio pœnæ ad culpam non attenditur quantum ad durationẽ in aliquo iudicio diuino vel humano, non enim quia homicidium vel adulterium in momento committuntur propter hoc momentanea pœna puniuntur, ſed quandoque quidem perpetuo carcere, vel exilio: quãdoque etiã morte in qua non conſideratur occiſionis mora, ſed potius quòd in perpetuum auferatur à ſocietate viuentium. Item nec proportionatur pœna culpæ quo ad acerbitatem ſic, vt ſolum ita intenſe affligatur quis in pœna quàm intenſe delectatus fuit in culpa, conſtat enim quòd multo plus affligitur quis cùm occiditur propter crimen homicidij commiſſi quàm poſſit delectari cõmittendo homicidiũ, nec illud eſt contra illud quod dicit Apocaly. 18. quantum glorificauit ſe & in delitiis fuit, tantũ date ei tormentum & luctum, quia non eſt ſenſus quòd debeat æquari triſtitia vel dolor pœnæ delectationi culpæ, ſed eſt ſenſus quòd in generali ſicut excedit culpa culpam, ſic pœna pœnam, delectationi tamen culpæ non oportet æquari dolorem pœnæ maximè cùm contingat hominẽ plus delectari in aliquo veniali quandoque cui debetur leuior pœna, q̃ in aliquo mortali cui debetur grauior pœna. Quid ergo eſt in quo attenditur commenſuratio pœnæ ad culpam, ex quo non attenditur ſecundum durationem, neque ſecundum æqualitatem delectationis culpæ, & acerbitatis pœnæ? 5. Dicendum quòd attenditur ſecundum grauitatem iniuriæ offenſæ illius in quã committitur, ſiue ſit perſona priuata, ſiue res publica, cuius ratio eſt, quia culpæ debetur pœna inquantum eſt iniuſta, vt patet ex prædictis, ſed culpa eſt iniuſta nõ ratione delectationis vel moræ, ſed ratione iniuriæ offenſæ, vel leſionis redundantis in alterum, ergo ſecundum hoc debetur ei pœna, & ſecundum illud eſt commenſuranda. Ex hoc ad propoſitum dicendũ quòd peccato mortali debetur pœna æterna. Non autẽ veniali. Quod patet, quia ſicut eſt in ciuilitate mundana, ſic ſuo modo debet eſſe in ciuilitate diuina, ſed in ciuilitate mundana ſic eſt quod ille qui ex culpa ſua totaliter ſubuertit quantum in ſe eſt pacem & amicitiam ciuium adinuicem, vel obedientiam ad principem, meretur extirpari totaliter à ciuilitate per mortem, exilium vel perpetuum carcerem, ſic enim recompenſatur (prout poſsibile eſt) per pœnam leſio cõmunitatis facta per culpam. Et hæc pœna licet non ſit ſimpliciter perpetua, eſt tamen perpetua ſecundum capacitatem ſubiecti, & ſecundum intentionem legis quo ad hoc vt in perpetuum ſimpliciter non reuocetur ad ſocietatem communitatis contra quam deliquit, ergo eodem modo debet eſſe in ciuilitate diuina in qua congregantur homines lege fidei & charitatis, quòd ille qui ſubuertit quantum in ſe eſt, ordinẽ charitatis ad proximum, vel ſubiectionis ad deum meretur extirpari totaliter à ciuilitate per mortem, exilium vel carcerem. Hæ autem pœnæ ſimpliciter perpetuæ ſunt in ciuilitate diuina, ſcilicet mors ſecunda, exilium à patria, & carcer inferni, quia & ſubiectum ſuſceptiuum iſtarum pœnarum perpetuo durabit. per ſolum autẽ peccatum mortale fit talis ſubuerſio in ciuilitate diuina, vt apparet ex dictis in ſecundo membro quæſtionis præcedentis, quare ſoli peccato mortali debetur pœna æterna. hoc tamen miſericordiæ habet ciuilitas diuina ſupra mundanam, & quòd peccanti quantumcunque grauiter cõtra ciuilitatem diuinam ſupereſt vſque ad mortẽ corporis locus pœnitentiæ ad ſatisfaciendum pro culpa. & vt reuocetur ad ſtatum priſtinum, quod non in ciuilitate mundana.

q. 3. huius. diſt.

6. AD primum argumentum in oppoſitum dicendum quòd ſicut originale minimũ habet de ratione culpæ, ita pœna ſibi debita minimum habet de ratione pœnæ, quia ſi quis naſceretur in puris naturalibus ſine gratia & originali culpa & ſic moreretur, talis careret viſione diuina ſicut ille qui moritur in originali peccato, in ipſo tamen non eſſet pœna, ſed defectus. In illo autẽ qui moritur in originali peccato dicitur pœna propter relationẽ ad primum parentem per quem debuit ad nos tranſire originalis iuſtitia, & per conſequens viſio diuina, & de hac pœna quę impropriè dicitur pœna non loquitur, ſed de pœna ſenſus in qua differunt mortale & veniale ſecũdum differentiam perpetui & temporalis. 7. Ad ſecundum dicendum, quòd offenſa dicitur dupliciter. Vno modo propriè, ſcilicet factum pro quo amittitur gratia eius qui offenditur, & talis offenſa dei non eſt in peccato veniali, ſed tantum in mortali quod priuat gratiam, talis enim offenſa meretur pœnam infinitam. Alio modo dicitur offenſa cõmuniter pro omni facto quo meretur qualemcunque pœnam, & talis offenſa eſt in peccato veniali quæ nõ eſt offenſa ſimpliciter pro eo quod non tollit gratiam, nec peruertit totaliter ordinem ſubiectionis ad deum vel dilectionis ad proximum, & ideo non meretur pœnam æternam.

Quæſtio Octaua.

Vtrum peccata inter ſe ſint paria.

Thom. 1. 2. q. 73. ar. 6. & q. 105. ar. 2. ad nonum.

POſtmodum quæritur, vtrũ peccata ſint paria. Et videtur quòd ſic, quia peccare eſt tranſgredi regulam rationis, quæ ita ſe habet ad actus humanos ſicut regula linearis ſe habet ad actus corporales, ergo peccare ſimile eſt ei quod eſt lineas tranſilire de qua prohibitum eſſet quòd non tranſiliretur eſt æqualiter & vno modo etiam ſi aliquis propinquius ſtet, vel longius recedat & eſſet æqualis tranſgreſsio ſi præceptum eſſet lineã non tranſgredi, ergo peccare contingit æqualiter & vno modo. 2. Item ibi videtur eſſe æqualis culpa vbi æqualiter priuatur gratia. ſed in omni peccato mortali æqualiter priuatur gratia, quia totaliter, ergo oĩa peccata mortalia ſunt æqualia.

3. IN contrarium eſt, quia ſicut peccatum opponitur virtuti, ſic falſitas veritati, ſed falſo cõtingit dare magis falſum, magis enim falſum eſt quod eſt falſum & impoſsibile quàm falſum contingẽs, ergo eſt dare vnũ peccatũ peius altero. 4. Ad idem eſt quod dicitur Ioan. 18. Propterea qui me tradidit tibi maius peccatũ habet. conſtat autem quòd Pylatus cui hoc dictum fuit aliquod peccatum habuit, ergo eſt dare peccatum maius peccato.

5. RESPONSIO. Dicendum quòd peccata poſſunt cõparari quo ad grauitatem tripliciter. Primo comparãdo adinuicem peccata diuerſorum generum, puta mortale ad veniale. Secundo comparando peccata diuerſarum ſpecierum ſicut mortale mortali, puta furtum homicidio, vel veniale veniali. Tertio cõparando inuicem peccata eiuſdem ſpeciei, puta furtum furto, vel mendacium mendacio, quibuſcunque autem modis comparantur peccata, dicendum quòd non ſunt paria, ſed eſt vnum grauius altero quod apparet primo comparando veniale mortali ſic. peccatũ eſt priuatio debitæ rectitudinis in actu, illud igitur in peccatis eſt peius quod tollit ab actu rectitudinẽ magis debitam, ſed peccatum mortale tollit rectitudinẽ ab actu magis debitam quàm veniale,

ergo

ergo &c.Maior patet,ſed minor probatur,quia peccatum mortale priuat rectitudinem debitę ſubiectionis ad deum,vel debitæ charitatis & ſocietatis ad proximum,vt patet ex præcedentibus. Veniale autem puta mendacium iocoſum talem rectitudinẽ quæ in actibus humanis eſt maximè debita non priuat,licet priuet rectum ordinem ſigni ad ſuum ſignatum quæ in moribus nõ eſt adeo debita ſicut prima,quare & cætera. 6. Secundo patet idem comparando peccata eiuſdem generis,ſed diuerſarum ſpecierum puta comparando peccata mortalia diuerſarum ſpecierum inter ſe, quia deordinatio quæ eſt circa finem peior eſt & grauior deordinatione quæ contingit circa ea quæ ſunt ad finem, quia ordo & rectitudo eorum quæ ſunt ad finem ſumitur ex fine, ſed inter peccata mortalia quædam directè deordinant ab ipſo fine, quædam verò in his quæ ſunt ad finem, verbi gratia res exteriores ordinantur ad hominem tanquam ad finem qui vltimo ordinatur ad deum. vnde peccatum quod directè deordinat nos circa deum ſicut infidelitas vel blaſphemia eſt grauiſsimum, quia contra finem vltimum. Deinde illud quod committitur in proximum quantum ad eius perſonam (ſicut homicidium) quia homo eſt finis ſub fine. Vltimo illud quod deordinat circa res exteriores vt furtum, quia res exteriores ſolum habent rationem eius quod eſt ad finem, ideo & cætera. Quod autem dictum eſt quòd non omne peccatum mortale deordinat à fine intelligendum eſt obiectiuè,quia nõ omne peccatum habet finem pro obiecto meritoriè, aut omne peccatum mortale à fine & conſecutione finis deordinat. Item circa eandem materiam contingit virtus & vitium oppoſito modo, & forte priuatio, quia actus redditur vicioſus ex ſola carentia perfectionis debitæ actui virtuoſo, ſed in virtutibus vna inuenitur potior alia, ſicut iuſtitia præeminet inter omnes virtutes morales vt dicit Tullius libro de officiis ergo inter vitia vnum eſt grauius alio. Probatur conſequentia, quia priuationes correſpondent habitibus.

7. Tertio patet idem comparando peccata eiuſdem ſpeciei inter ſe,primo ex parte peccantis,quia actus intenſior in bonis eſt melior,&in malis peior,ſed duorum peccantium ſecundum eandem ſpeciem peccati contingit voluntatem vnius intenſius ferri in obiectum quàm voluntatem alterius,quare & cætera. Maior patet.ſed minor probatur,ſunt enim aliquæ cauſæ quæ augent voluntarium ſicut habitus vitioſus. Quædam vero diminuunt ipſum & miſcent cum inuoluntario ſicut motus violentus, & ſimiliter ignorantia quæ tollit iudicium rationis.propter quod intenſius & grauius peccat qui peccat ex habitu quàm qui peccat ex ignorantia,metu vel violentia paſsionis. Idem patet ſecundo ex parte circunſtãtiarum ſic. ille actus eſt peior qui corrumpit plures bonas circunſtantias quàm qui vnam tantũ, ſed inter peccata eiuſdem ſpeciei iſtud inuenitur quòd vnus actus corrumpit plures bonas circunſtantias, Alius autem vnam tantum,ſicut prodigus qui dat cui non oportet & quando non oportet plus omittit de circunſtantiis liberalitatis quàm qui dat cui oportet, ſed non quando oportet,ergo &c. Item ſecundum eandem circunſtantiam in in ſpecie ille actus eſt peior cuius circunſtantia eſt deterior, ſed in peccatis eiuſdem ſpeciei circunſtantia eadem ſecundum ſpeciem poteſt eſſe in vno peior quã in alio, ſicut in furto,ſuppoſito enim quòd res aliena ſit furtiuè ablata quantitas rei auget vel minuit grauitatem furti. grauius enim eſt ſubſtrahere alicui multũ quàm parum, ſicut econtrario ſeruato modo virtutis virtuoſius eſt dare multum quàm parum,ergo,&c. Patet igitur quòd qualitercunque comparentur peccata non ſunt paria,ſed ſemper inuenitur,vel poteſt inueniri inter ea inæqualitas. Et hoc eſt quod dicit beatus Aug.ad Hieron.clariſsima diſputatione tua ſatis apparuit non placuiſſe auctoribus noſtris,immo nec ipſi veritati omnia peccata eſſe paria.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ratio illa in multis deficit. Primo quia regula rationis non eſt vna tantum nec circa vnam materiam:ſed circa plures. Et licet in omni materia ſit ſeruanda regula rationis,tamen magis eſt ſeruanda in vna quàm in alia,vt declaratum fuit in corpore quæſtionis, propter quod grauior eſt trãſgreſsio in vna quàm in alia, ſicut de pluribus lineis prohibitis tranſgredi peius eſſet tranſgredi illam quæ eſſet prohibita ſub pœna mortis quàm illam quæ eſſet prohibita ſub pœna minore. Secundo, quia regula rationis circa vnam & eandem materiam reſpicit multa & non vnum tantum, bonum enim virtutis eſt ex obiecto & omnibus circunſtantiis, & ideo peior eſt tranſgreſsio omnium circunſtantiarum quàm vnius tantũ, non ſic autem eſt de tranſitu lineæ prohibitæ, quia ibi non eſt niſi vna mala circunſtantia .ſ. tranſgreſsio prohibitionis. Tertio,quia licet peccatum ſemper ſit quædam tranſgreſsio regulæ rationis, tamen tota grauitas peccati non attenditur ex ſola tranſgreſsione, ſed penſatur etiã ex maiori vel minori voluntate tranſgredientis,ideo inſufficienter arguitur. 9. Ad ſecundũ dicendum per interemptionẽ maioris, per omne enim peccatum mortale priuatur totaliter gratia, non quia omnia ſint paria, ſed quia omne peccatum mortale natũ eſt tollere ordinem ſubiectionis ad deum,vel fœdus humanę ſocietatis ad proximum:talis autem qui ſic facit habendus eſt in ciuilitate tanquam hoſtis ad quem non habetur gratia.Et ideo &c.

Sententia huius diſtinctionis. xlii. in generali & ſpeciali.

ESt præterea quoddam genus aliud peccati. Superius determinauit magiſter de peccato in generali. Hic determinat de ipſo in ſpeciali. Vnde determinat ſpecialiter de peccato in ſpiritum ſanctum. Et diuiditur in partes duas. Primo determinat de peccati huius grauitate Secundo inquirit de eius quidditate. Secunda ibi:ſed quæritur quid ſit illud peccatũ. Et hæc diuiditur in tres ſecundum triplicem deſcriptionem huius peccati quam ponit. Secunda ibi: eſt autem & alia huiuſmodi peccati aſsignatio. Tertia ibi:de hoc quoque peccato. Prima iſtarum diuiditur in duas. Primo ponit vnam aſsignationem huius peccati. Secundo circa hoc mouet quæſtionẽ & ſoluit. Secunda ibi:ſed quæritur,vtrum omnis obſtinatio. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN ſpeciali primo ſic procedit. Et proponit primo quòd peccatum in ſpiritum ſanctũ eſt grauiſsimũ,quia vt habetur in euangelio nõ remittitur in hoc ſeculo nec etiam in futuro. Et illud idẽ eſt peccatum ad mortẽ. Poſtea dicit quòd vno modo dicitur peccatum in ſpiritum ſanctum, ſcilicet obſtinatio, vel induratio, vel deſperatio:obſtinatio autem eſt obduratio mentis in malitia,deſperatio verò eſt diffidentia bonitatis diuinæ:per primum dei iuſtitia contemnitur. Per ſecundum bonitas & miſericordia. Poſtea quærit,vtrum omnis obſtinatio vel deſperatio ſit peccatum in ſpiritum ſanctum: & reſpondet quòd quidam dicunt quòd ſic, & ſecundum eos dato quòd multi obſtinati conuertantur oportet ponere quòd peccatum in ſpiritum ſanctum non dicatur irremiſsibile,ita ꝙ nullo modo remittatur, ſed quia vix & raro remittitur. Alij verò dicunt ſolam obſtinationem & deſperationem quã comitatur finalis impœnitentia eſſe peccatum in ſpiritum ſanctum, & ſecundum iſtos peccatum in ſpiritum ſanctum nunquam remittitur. Poſtea dicit quòd alio modo dicitur eſſe peccatum in ſpiritũ ſanctum induratio & oppugnatio ſupernæ gratię,quod ideo non dicitur remitti,quia tales humilitatem petendæ veniæ ſubire non poſſunt. Subdit tamen quòd talis induratio & oppugnatio non faciunt peccatum in ſpiritum ſanctum, niſi cum finali impœnitentia. Et vult hic accipere finalem impœnitentiam non ſolum prout negat actum,ſed & propoſitum. Vltimo dicit ꝙ alio modo dicitur peccatum in ſpiritum ſanctum peccatum quod fit contra bonitatem & virtutem ſpiritus ſancti, quod non eſt intelligendum ꝙ ſit alia offenſa vnius perſonæ diuinæ quàm aliarũ,ſed per quãdam appropriationem ſecundum quam dicuntur peccata ex infirmitate committi in patrem,peccata ex ignorantia in filium,peccata ex malitia in ſpiritum ſanctum.

Quæſtio Prima. Vtrum ſit aliquod peccatum in ſpiritum ſanctum.

Thom.2.2.q.14.ar.1.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur, vtrum ſit aliquod peccatum in ſpiritũ ſanctum. Et videtur ꝙ non, quia vna eſt maieſtas patris & filij & ſpiritus ſancti. Sed nullum peccatum dicitur cõmitti in patrem, aut filium, ergo nec in ſpiritum ſanctum. 2. Secũdo magiſter dicit hic,ꝙ illi peccant in ſpiritum ſanctum quibus malitia propter ſe placet, ſed malitia nulli poteſt placere ſecundum ſe,id eſt inquantum malitia, quia nihil appetitur niſi ſub aliqua ratione boni, nullus enim aſpiciens ad malum operatur,vt dicit Dionyſius, ergo nullus poteſt peccare in ſpiritũ ſanctum. 3. Item ſi aliquod eſſet peccatum in ſpiritum ſanctum hoc videretur maximè de peccato ad mortem,de quo loquitur Ioan.1.cano.cap.5.ꝙ etiam magiſter dicit in litera, ſed illud non poteſt eſſe peccatum in ſpiritum ſanctum vt probatur,ergo nullum. Probatio minoris:omne peccatum mortale eſt peccatum ad mortem, ſed non omne peccatum mortale eſt peccatũ in ſpiritũ ſanctũ,quia fruſtra fieret ſpecialis mẽtio de ipſo, ergo &c. 4. IN contrarium eſt quod dicit dominus Matthæi.12. qui dicit contra ſpiritum ſanctum verbum non remittitur ei: & ſimile habetur Marci tertio.

5. RESPONSIO

5. RESPONSIO. ꝙ ſit aliquod peccatum in ſpiritū ſanctum originaliter habet ex prȩallegatis locis ſcripturæ. Doctores autem poſterius de hac materia loquẽtes ampliauerunt eam non modicum diuertentes à prima intentione ſcripturæ. Et ideo ſic procedetur, quia primo oſtendetur quod ſit peccatum in ſpiritum ſanctum ſecundum ſcripturæ intentionẽ & ſecundum doctorum traditionem. Secundo oſtendetur quæ & quot ſunt ſpecies peccati in ſpiritum ſanctum.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt ꝙ ſecundū intentionem ſcripturæ peccatum in ſpiritum ſanctum dicitur blaſphemia prolata contra ſpiritum ſanctum, ſi ſpiritus ſanctus accipiatur pro eo quod eſt cōmune toti trinitati prout quælibet perſona poteſt dici ſpiritus & ſancta vel ſanctus, & ſic accipitur ſpiritus, Ioan. 4. vbi dicitur deus ſpiritus eſt, & ſic diſtinguitur Mat. 12. & Marc. 3. blaſphemia in ſpiritum ſanctum contra blaſphemiā in filium hominis. Chriſtus enim operabatur quædam humanitus comedendo & bibendo, & alia huiuſmodi faciendo, & quædā diuinitus, ſcilicet dęmones eiiciendo, & alia miracula faciendo per virtutem propriæ diuinitatis. Iudæi ergo dixerunt primo quędam cum blaſphemia contra filium hominis, dicentes, vt habetur Mat. 11. Vorax eſt, & potator vini, amicus publicanorum & peccatorū. Poſt modum autem blaſphemauerunt in ſpiritum ſanctum dum opera quæ Chriſtus faciebat virtute propriæ diuinitatis & operatione ſpiritus ſancti attribuebant principi dæmoniorum dicentes, In Belzebuth principe dæmoniorum eiicit dæmonia. Et hæc blaſphemia vocatur ibi peccatum in ſpiritum ſanctum ſecundum intentionem ſcripturæ quam ſequuntur antiqui doctores Athanaſius, Hilarius, Ambroſius, Hieronymus & Chryſoſtomus.

7. Secundo accipitur peccatum in ſpiritum ſanctum ab Auguſtino pro finali impœnitentia, quando ſcilicet aliquis perſeuerat in peccato mortali vſque ad finem, & dicitur peccatum in ſpiritū ſanctum, quia eſt contra remiſsionem peccatorum quæ attribuitur ſpiritui ſancto. Poſteriores autē doctores aliter accipiunt peccatum in ſpiritum ſanctum, ſcilicet quando peccatur contra appropriatum ſpiritui ſancto quod eſt bonitas. ſicut enim patri appropriatur potentia & filio ſapientia, ſic ſpiritui ſancto bonitas, cùm igitur quis peccat ex infirmitate dicitur peccare in patrē, cū ex ignorantia dicitur peccare in filium, cùm autem ex malitia dicitur peccare in ſpiritū ſanctum, niſi quod peccare ex malitia vel ex electione mali quod idem eſt contingit dupliciter. Vno modo ex inclinatione habitus vicioſi qui malitia dicitur, & ſic peccare ex malitia non eſt peccare in ſpiritum ſanctum. Alio modo contingit ex hoc ꝙ per contemptū abiicitur illud quod poterat peccatum impedire ſicut ſpes præmiorum, & timor ſuppliciorum retrahunt à perpetratione peccati. Hæc autem abiiciuntur per prȩſumptionem & deſperationem, & quia ſpes & timor, & huiuſmodi quæ nata ſunt nos retrahere à peccato ſunt quędam dona ſpiritus ſancti in nobis. Ideo ſcienter ea abiicere eſt peccare in ſpiritum ſanctum, & ſic patet primum.

8. CIRCA ſecundum ſciendum eſt quòd peccatum in ſpiritum ſanctum primo modo acceptum, ſcilicet pro blaſphemia dicta contra ſpiritum ſanctum vnum peccatum eſt, nec diuiditur in illas ſpecies quas doctores aſsignant. Ipſum etiam acceptū ſecundo modo pro finali impœnitentia, ſicut Auguſti. accipit libro de verbis domini, non eſt peccatum ſecundum ſe, ſed circunſtantia peccati quæ poteſt in quolibet peccato reperiri dū homo in quolibet peccatorū poteſt perſeuerare vſque ad mortem, & ideo nec ſic habet ſpecies, ſed eſt circunſtātia in qualibet ſpecie peccati reperta vel reperibilis. Sed tertio modo peccatum in ſpiritum ſanctum diuiditur in ſex ſpecies tanquam genus quæ ſunt præſumptio, deſperatio, impœnitentia, obſtinatio, impugnatio veritatis agnitæ, & inuidentia fraternæ gratiæ, quod patet ſic. peccatum in ſpiritum ſanctum eſt cum ex contemptu abiicitur illud quod poteſt hominem retrahere à peccato, vt dictum eſt, talia autem ſunt quædam ex parte dei, ſcilicet ſpes præmiorum & timor ſupplicio rum. Primum abiicit deſperatio, ſecundum abiicit præſumptio. Quædam ſunt ex parte donorum ipſius, quorum vnum eſt cognitio veritatis contra quam eſt impugnatio veritatis agnitæ dum ſcilicet aliquis veritatem fidei agnitam gratis impugnat, aliud eſt auxilium diuinæ gratiæ quam impugnat inuidentia fraternæ gratiæ. dum ſcilicet aliquis inuidet non ſolum gratiæ fratris, ſed gratiæ dei creſcenti in mundo. Alia duo ſunt ex parte peccati, ſcilicet inordinatio actus cuius conſideratio ſolet hominem inducere ad pœnitendum, quia ipſa inordinatio reddit actum turpem, & contra hoc eſt impœnitentia, non quidem vt dicit ſolam permanentiā in peccato, ſic enim non eſt ſpeciale peccatū, ſed quædam peccati circunſtantia. Sed accipitur hic impœnitentia ſecundum quòd importat propoſitum non pœnitendi, aliud eſt paruitas & breuitas boni quod quis in peccato quærit cuius conſideratio ſolet hominem inducere ad hoc quòd eius voluntas in peccato non firmetur, iuxta quod dicit Apoſtolus ad Roma. 6. Quē fructum habuiſtis in illis in quibus nunc erubeſcitis. Et cōtra hoc eſt obſtinatio per quam homo firmat propoſitum ſuum in hoc quòd peccato adhereat. Alio modo ſumuntur hæ duæ ſpecies vltimæ ex parte hominis cui fit remiſsio peccatorum, in quo duo requiruntur, ſcilicet dolor de prȩterito, contra quod eſt impœnitentia, & propoſitum cauendi de futuro, contra quod eſt obſtinatio: nec iſta diſtinguntur ſolum penes prætheritum & futurum, ſed etiam penes ea quæ priuant, quia impœnitentia priuat emendam, obſtinatio verò cautelam.

9. AD primum argumentū dicendum, quòd ſicut eſt vna maieſtas patris & filij & ſpiritus ſancti, ſic eſt vnum peccatum quod committitur in quemlibet trium dum opera diuinitatis attribuuntur immundo ſpiritui, ſicut Iudæi attribuebant expulſionem immundorum ſpirituum factam per Chriſtum Belzebuth principi dæmoniorum, & tunc dicitur peccatum in ſpiritum ſanctum, accipiendo ſpiritum ſanctum non perſonaliter ſed eſſentialiter, accipiendo autem ſpiritum ſanctum perſonaliter ſic cōtingit peccare contra ſpiritum ſanctum dupliciter, male ſentiendo de perſona ſpiritus ſancti, ſicut illi male ſenſerunt qui dixerūt ipſum eſſe miniſtrum patris & filij, aut peccando contra eius attributum quod eſt bonitas, quod fit cum ex certa malitia peccatur. Et conſimili modo contingit peccare in patrem & filium, aut male ſentiendo de perſona patris aut filij, aut peccando contra eorum attributa quæ ſunt potentia & ſapientia quod fit cùm peccatur ex infirmitate vel ignorantia. Et ideo ratio falſum ſupponit, ſcilicet ꝙ nullum ſit peccatum in patrem, & filium. 10. Ad ſecundum dicendum, quòd aliquis dicitur peccare ex malitia, non quia malum ſub ratione mali alicui placeat, cùm hoc ſit impoſsibile, ſed quia homo non ignorans an ſit malum & contra legem dei, illud quod proponitur ſub ſpecie boni, nec victus vehementia paſsionis abſorbente ad horam iudicium rationis ſponte eligit proſequi aliquod delectabile non obſtāte ꝙ non lateat ipſum illud eſſe malum & contra legem dei, iudicat tamen quòd melius eſt legem dei tranſgredi, quàm delectatione priuari, & in hoc erratur, ſed non eſt iſte error vel ignorantia quæ excludit ſcientiam qua aliquis ſcit malum eſſe quod agitur, quomodo dicitur aliquis ex ignorantia peccare, immo talis ſponte claudit oculum rationis oſtendentis malum eſſe quod proponitur vt ipſum liberius proſequatur. 11. Ad tertium dicendum, quòd non omne peccatum mortale dicitur peccatum ad mortem, ſicut de peccato ad mortem loquitur beatus Ioan. eſt enim mors prima quæ eſt priuatio gratiæ per quam ſpiritualiter viuimus, & ad hanc ducit omne peccatum mortale, ſed quia ex hac eſt poſsibilis reditus ad vitam deo principaliter præſtante remediū & homine cooperante per liberum arbitrium, ideo non quodlibet mortale peccatum dicitur peccatum ad mortem ſimpliciter, ſed ſolum illud quod inducit mortem quod excludit quātum eſt de ſe reditum ad vitam. Et tale eſt peccatū illud quod abiicit remedium per quod remittuntur peccata, vt impœnitentia, obſtinatio, deſperatio, & huiuſmodi quæ ſunt ſpecies peccati in ſpiritum ſanctum, ſicut & in corporalibus illa infirmitas per excellentiam dicitur ad mortem quæ inducit faſtidium medicinæ.

Quæſtio Secunda.

Vtrum peccatum in ſpiritum ſanctum ſit irremiſsibile.

Thom. 2. 2. q. 14. art. 3.

SEcundo quæritur, vtrum peccatum in ſpiritū ſanctum ſit irremiſsibile. Et videtur ꝙ non, quia eſſe irremiſsibile tollit potētiam remiſsionis, ſi ergo aliquod peccatum ſit irremiſsibile, aut negatur potētia remiſsionis ex parte remittentis, quod eſſe non poteſt cum potentia dei cuius eſt remittere peccata ſit infinita ad remiſsionem omnium peccatorum ſufficientiſsimè ſe extendens, aut negatur potentia ex parte hominis remiſsionem recipientis, quod etiam non poteſt dici cum homo quandiu eſt in ſtatu viæ ſit capax remiſsionis, nullo modo ergo peccatum in ſpiritum ſanctum eſt irremiſsibile.

2. Item potentior eſt virtus in bonum quàm vitium in malum, ſed nulla virtus in prȩſenti confirmat hominem in bono, ergo nullum vitium confirmat in malo, ſed ſola confirmatio in malo impedit remiſsionem, quare &c.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Matth. 12. qui dixerit verbū contra ſpiritum ſanctum non remittetur ei neque in hoc ſeculo, neque in futuro. Et arguitur per rationem, quia pro omni peccato remiſsibili eſt orandū deum, ſed pro peccato ad mortem quod magiſter dicit eſſe peccatum in ſpiritum ſanctum non eſt orandum, vt dicitur. 1. Ioan. vltimo, ergo peccatum in ſpiritū ſanctum non eſt remiſsibile.

4. RESPONSIO.

4. RESPONSIO. de peccato in spiritum sanctum an sit irremissibile variè respondendum est secundum varias eius acceptiones. Si enim vocetur peccatū in spiritū sanctū peccatum cū finali impœnitentia sicut accipitur à beato Aug. vt in præcedente quæstione dictū fuit, sic illud peccatum dicitur simpliciter irremissibile, quia nunquam remitti potest nec in vita ista, impediente finali impœnitentia, nec in alia quia in ea non erit status remissionis. Si autem accipiatur pro blasphemia dicta in spiritū sanctum qui est primus modus accipiendi ipsum, vel pro contemptu abiiciente id quod posset retrahere à peccato qui est tertius modus, sic peccatum in spiritum dicitur irremissibile non quia omnino remitti non possit, nam & deus potest ipsum remittere & homo ex quo in statu viæ est potest se per liberum arbitrium ad remissionem præparare, sed ideo dicitur irremissibile quia in se non habet aptitudinem vt remittatur, immo potius continet id quod contrarium est remissioni quod patet tripliciter, primo ex causa peccandi sic, illa causa quæ nullo modo peccatum excusat, nec in toto, nec in parte, sed potius aggrauat reddit ipsum vt irremissibile, sed causa ex qua procedit peccatum in spiritum sanctum est huiusmodi, ergo &c. Maior patet, cum enim causa ex qua peccatur excuset peccatum à toto, vel à tanto sicut ignorantia, vel violentia passionis eo quòd ista aliquo modo tollunt vel minuunt voluntarium ex quo homo facilius veniam consequitur, & peccatum efficitur facilius remissibile. Vnde Apostolus de se ipso dicit primæ ad Thimotheum primo, misericordiam consecutus sum quia ignorans feci, & per oppositum cū causa peccati nullo modo peccatum excusat, sed potius aggrauat, peccatum illud potest dici aliquo modo irremissibile. Minor similiter patet, ignorantia enim & infirmitas excusant in aliquo peccatū, sed malitia vel industria ex qua peccatum in spiritum sanctum procedit omnem excusationem tollit & per consequens tollit aptitudinem ad remissionem.

5. Secundo patet idem sic, illud peccatum tollit aptitudinem ad remissionem quod reddit hominem vix pœnitētem, quia ad remissionem peccati requiritur pœnitentia peccantis, sed peccatum quod committitur ex certa malitia vt est peccatum contra spiritum sanctum reddit hominem vix pœnitentem, ergo &c. Maior patet, sed minor probatur, quia qui peccat per ignorantiam ita vt ignorantia sit causa peccati transeunte ignorantia pœnitet vt apparet ex .3. Ethic. si enim non pœnitet ignorantia se habuit ad actum concomitatiuè, sed non causaliter, tunc enim ignorantia est causa peccati quando homo non peccaret si non ignoraret, si quo casu cessante ignorātia est ad pœnitudo, similiter incontinens qui peccat ex passione, transeunte passione pœnitet vt patet septimo Eth. sed intemperatus & quicunque peccat ex electione quod vocatur peccatum ex certa malicia quantum est ex modo peccandi natus est semper immanere suæ electioni, vt ibidem dicitur quia non peccauit per ignorantiam, nec impulsus passione, nec subito motu, sed sciens & eligens, & talia nata sunt durare. Ideo peccās ex electione impœnitiuus est & insanabilis quātum est ex conditione peccati, quare peccatum in spiritum sanctum, & omne peccatum quod est ex certa malitia, potest dici irremissibile, quia tollit quantum est de se aptitudinem ad remissionem. Vnde Augustinus in libro de sermone domini in monte dicit quòd tanta est labes huius peccati quòd humilitatem deprecandi subire non possit, id est vix possit. 6. Tertio patet idem ex obiecto peccati in spiritum sanctum sic, sicut est in egritudinibus corporalibus, sic est suo modo in peccatis, nam peccatum est quædam infirmitas spiritualis, sed in egritudinis corporalibus illa i. firmitas dicitur incurabilis, quæ repellit remedium curationis puta quæ generat fastidium medicinæ quæ posset curre morbum, ergo in peccatis illud potest dici irremissibile quod repellit remedia remissionis. Tale autem spiritualiter est peccatū in spiritum sanctū vt patet ex precedente quęstione, ergo &c. Per hoc tamen non excluditur misericordiæ & potentiæ dei via remittendi talia peccata quæ potest omnem langorem corporalem & spiritualem sanare pro libito.

7. AD DVO prima argumenta patet solutio, non enim peccatum spiritum sanctum dicitur irremissibile simpliciter quòd deus remittere non possit, aut quia homo non sit susceptibilis talis remissionis si deus eam facere vellet. Deus enim cuicunque impœnitenti potest dare quòd pœniteat, neque dicitur irremissibile quia confirmet totaliter in malo, sed quia excludit quantum est de se aptitudinem ad remissionem ex parte causæ peccati, & ex parte modi, & ex parte obiecti vt declaratum fuit, iuxta quem sensum intelligendum est illud quod in contrarium arguitur ex verbo Matthei duodecima quòd non remittetur & cætera, quamquam secundum sententiam Chrisostomus illud peccatum dicatur nō remitti in hoc seculo nec in futuro, quia pro eo puniti sunt in præsenti per Romanos, & postea in inferno.

8. QVOD ARGVITVR postea quòd pro omni peccato remissibili est orandum. Dicendum quòd beatus Io. non negat quin pro peccante ad mortem orandum sit, sed innuit quòd oratio cuiuslibet fratris non sufficit, vnde quum præmisisset qui scit fratrem suum peccare peccatum non ad mortem petat & dabitur ei, subiunxit est peccatum ad mortem, non dico vt pro illo oret quis supple sub promissione prius facta, scilicet quòd detur ei vita merito orationis cuiuslibet fratris, immo oportet quòd sit valde magni meriti, & quòd ad hoc concurrat specialiter dei gratia, sic potest conuenienter dici, quanuis illud dictum Ioannis secundum quandam expositionem glosæ intelligatur de omni peccato mortali, sed illud omittatur, quia est præter propositum.

Distinctio XLIIII.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.

POst prædicta considerare dignum est. Superius determinauit magister de peccato. Hic vero determinat de potentia peccandi. Et diuiditur in partes duas. Primo determinat suum intentum. Secundo continuat se ad cōsequentia. Secunda ibi. iam nunc his intelligendis. Prima diuiditur in duas. Primo mouet quæstionem circa potentiam peccandi, & soluit. Secundo incidenter mouet quæstiouem circa obedientiam quæ prælatis debetur. Secunda ibi. Hic oritur quæstio. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI sic procedit magister. Et quærit primo vtrum potentia peccandi sit à deo. Et respondet quòd quidam dicunt quòd non est à deo, sicut nec ipsa mala voluntas. Magister vero determinat quòd omnis potentia à deo est etiam potestas peccandi: omnis etiam potestas iusta est. Vnde diabolus non habet potestatem peccandi nisi à deo. Postea quærit quum ommnis potestas sit à deo, vtrum omnis qui resistit potestati semper peccet. Et respondet quòd non est obediendum potestati contra deum. Vnde si plures diuersa præcipiant semper superioribus obediendum est. Vltimo continuat se ad sequentia, & dicit quòd in libro tertio intētio est de his quæ ad verbi incarnati mysterium pertinent. Et in hoc terminatur, &c.

Quæstio I.

Vtrum potentia peccandi sit à deo.

CIrca distinctionem istam primo quæritur vtrum potentia peccandi sit à deo. Et videtur quòd non, quia perfectior est potentia coniuncta actui, quàm separata, sed deus non est causa potentiæ peccandi, vt est coniuncta actui, vt dictum fuit supra, distinctione. 37. ergo nec est causa eius, vt est separata ab actu, & ita nullo modo. quæst. 1. 2. Item si potentia peccandi inesset nobis à deo, aut esset potentia naturalis, aut liberi arbitrij, aut gratiæ, sed non potest esse potentia purè naturalis, quia talibus nec meremur, nec demeremur, nec li. arb. quia sicut dicit Anselmus de libero arbitrio posse peccare, nec est libertas, nec pars libertatis, nec gratiæ quia gratia inclinat ad oppositum peccati, ergo nulla potentia peccandi inest nobis à deo.

3. IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus, quòd voluntas est qua peccatur, & rectè viuitur, sed voluntas inest nobis à deo, ergo &c. .4. Item Philosophus dicit in libro topicorum quòd potentiæ malorum bonæ sunt, sed omne bonum est à deo, ergo potentia peccandi vel malefaciendi est à deo.

5. RESPONSIO, Quum actus iudicet potentiam, sicut actus peccati duo includit, scilicet actum & defectum debitæ rectitudinis, sic potentia peccandi vt sic accepta duo dicit, scilicet principium actus, eo quòd est potentia, & quòd possit deficere, quod est peccare. Et hoc suppositio dicunt quidam quòd potentia peccandi quoad primū (scilicet quòd est quædam natura principians actum) est à deo, quia omne quod quoquo modo participat naturam entis positiuè, oportet quòd reducatur in deum tāquam in causam primam, ipsa etiam sic accepta eadem est principium actus ordinati & inordinati: propter quod sicut potētia rectè agendi est à deo, sic & potentia peccandi. Quantum ad secūdum, scilicet quantum ad defectibilitatem non est à deo, nec directè, nec indirectè, quod probant supponendo secundum dictum Damasceni, quòd talis defectibilitas inest rei ex eo quòd est ex nihilo, tunc sic illud quod conuenit rei secundum se non causatur in ea ex alio saltem directè & per se. Sed rei creatæ inest per se q̄ est ex nihilo, quia si sibi relinquatur nihilum est, ergo esse ex nihi-

lo non ineſt creaturæ à deo ſaltem per ſe & directè. Item nec indirectè, vt eo modo quo deus dicitur cauſa priuatiois gratiæ (quia gratiam non confert) dicatur ſimiliter cauſa quòd creatura ſit ex nihilo, quia non eſt, contulit creaturæ quòd non ſit ex nihilo, quia nihil eſt cauſa alicuius defectus, etiam indirectè, niſi res ſit capax oppoſitæ perfectionis, ſed res creata non eſt capax huiuſmodi perfectionis, ſcilicet quòd non ſit ex nihilo quum oppoſitum inſit ei ex ſe vt dictum eſt, ergo deus non eſt cauſa quòd creatura ſit ex nihilo, & iam indirectè, ſed per hoc ineſt rei defectibilitas vt ſupponunt, ergo &c. 6. Sed hic videtur eſſe multiplex defectus. Primus eſt, quia accipitur quòd creatura ex ſe habet quòd ſit ex nihilo, hoc enim non eſt verum, quod patet reſumendo breuiter ea quæ dicta ſunt ſupra, diſtinctione prima, ſcilicet quòd creatura non dicitur fieri vel eſſe ex nihilo materialiter vel in ratione ſubiecti, nec ordinabiliter, ſeu in ratione termini, ſed negatiuè ſolum, quia fit, vel eſt non de aliquo ſuppoſito ex parte facti. Hoc autem habet creatura à deo & non ex ſe, quod probatur, primo quia illud quod eſt cauſa alicuius affirmationis eſt cauſa negationis per ſe & immediatè conſequentis ad affirmationem, verbi gratia, illud quod eſt cauſa quòd aliquid ſit album eſt cauſa quòd non ſit nigrum, ſed deus eſt cauſa creaturæ, ſecundum omne quod eſt in creatura, ad quam affirmationem ſequitur per ſe & immediatè iſta negatio, ſcilicet quod creatura nõ fiat, nec ſit de ſuppoſito ex parte facti, quia ſi aliquid ſupponeretur, non totum produceretur, ergo deus eſt cauſa quod creatura fiat, vel ſit non de aliquo, ſed ſolum ſub hoc ſenſu dſcitur fieri, vel eſſe de nihilo vt dictum eſt, ergo &c. quæſt. 4.

7. Secundo, quia tota ratio quæ mouet ad ponendum ꝙ creatura habeat ex ſe, & non ex alio quod ſit ex nihilo, eſt quia creatura ſi ſibi relinquatur cedit in nihilum, & nihil eſt, ſed illud magis concludit oppoſitum quàm propoſitum, quia illud quod eſt cauſa effectiua, & cõſeruatiua entitatis rei per ſuam influentiam, eſt ſufficiens cauſa non entitatis eiuſdem rei per ſubſtractionem ſuæ influentiæ, vt patet inducendo in omnibus, ſed deus per ſuam influentiam eſt cauſa effectiua, & conſeruatiua totius entitatis cuiuſlibet creaturæ, ergo ipſe ſolus per ſubſtractionem ſuæ influentiæ eſt ſufficiens cauſa totalis non entitatis creaturæ, nec oportet dare cauſam poſitiuam, ſed negatiuam, ſcilicet deum non influere, quia effectus non eſt poſitiuus, ſed purè negatiuus, ſcilicet creaturam quæ prius fuit modo non eſſe omnino. Sed & illud mirabilius eſt quod dicitur ꝙ creatura de ſe non eſt ens, vel nihil, quum enim hæc præpoſitio de dicat cauſam aliquam, hic nõ poteſt dicere cauſam formalem, ſcilicet quòd creatura formaliter ſit nihil, immo certè formaliter eſt ens, & aliquid, nec materialem ſcilicet quòd creatura ſit ſubiectũ nihili, quia nihil eſt totalis negatio, quæ non poteſt habere ſubiectum, nec finalem, quia tam finem quàm illud quod eſt ad finem oportet habere rationem entis & boni quod de nihilo haberi vel dici non poteſt, nec efficientem, quia nihil non habet cauſam efficientem, ſed deficientem, quæ eſt eadem reſpectu entis efficiendo, & reſpectu nihili efficientiam ſubtrahendo vt declaratum eſt, quare nullo modo competit creaturæ de ſe quòd ſit non ens vel nihil, ſed ſiue ſit ens, ſiue deſinat eſſe & cedat in nihil, totum eſt à deo influente, vel influentiam ſubtrahente. Et ita patet quòd ratio prima nihil concludit. Secunda etiam falſum aſſumit, ſcilicet quòd nihil eſt cauſa alicuius defectus etiam indirectè niſi res ſit capax oppoſitæ perfectionis. Vnde videmus quòd deus cauſando aſinum in tali gradu cauſa eſt quod aſinus deficit ab hoc quod eſt eſſe rationalem, & tamen aſinus non eſt capax rationalitatis, & idem eſt in propoſito. 8. Secundus defectus eſt, quia ſupponitur quòd defectibilitas electionis ineſt rei ex eo quod eſt ex nihilo, dicunt enim iuxta ſententiam Damaſceni, quòd creaturæ ex nihilo competit duplex vertibilitas in nihil, ſcilicet in eſſe naturæ, & ſecundum electionem. Primum fieret, ſi res totaliter annihilaretur, ſecundum fit quum peccatur, quia ſecundum Auguſtinum, peccatum nihil eſt, & ideo quum peccatur electio peccantis vertitur in nihil. Sed iſtud non videtur ſufficere, quòd enim creatura ex hoc quod eſt ex nihilo modo quo expoſitum eſt ſit vertibilis in nihil, quod negat totalem entitatem ſatis eſt clarum ex his quæ dicta ſunt, quia ex eo quod deus totum quod eſt in creatura producit nullo ſuppoſito, & productum conſeruat, relinquitur ꝙ ſubſtracta influentia eius nihil remanet, quod vocatur creaturam verti in nihil, ſed quòd ex eodem habeat quòd ſit vertibilis in nihil ſecundum electionem peccando non video, quia non ſolũ iſtæ vertibilitates ſunt in creatura, ſed quædam aliæ ſicut homo vertibilis eſt de viſu in cæcitatem, & omnes res corporales de entitate in non entitatem per corruptionem, quæ tamen non annihilatur totaliter, & omnes huiuſmodi verſiones ſunt in nihil, ſicut verſio electionis in peccatum. Peccatum enim dicitur nihil, quia eſt quędam priuatio, omnes autem prædictæ verſiones ſunt ab habitu in priuationem, ergo ſimilis ratio videtur eſſe de omni mutabilitate creaturæ ab habitu in prinationem quod inſit creaturæ ex eo quòd eſt de nihilo, quod tamen communiter non dicitur.

9. Item eſſe ex nihilo ſi ſit cauſa omnium vertibilium ſiue vertibilitatum ab habitu in priuationem, aut eſt cauſa immediata & proxima, aut remota, non poteſt dici quòd ſit cauſa immediata & proxima, quia poſita cauſa immediata & ſufficiente ponitur effectus, ſed eſſe ex nihilo conuenit æqualiter omni creaturæ, ergo ſi eſſe ex nihilo eſſet immediata cauſa omnium vertibilitatum, omnes vertibilitates cuilibet creaturæ competerent. Hoc autem eſt falſum, quædam enim ſunt creaturę quibus non cõpetit vertibilitas corruptionis, vt cælum & ſubſtantiæ ſeparatæ, quædam quibus non competit vertibilitas electionis, vt creaturis irrationalibus, & ſic de aliis, ergo eſſe ex nihilo non eſt cauſa immediata omnium vertibiliũ. Si autem ſit cauſa remota & mediata per eam non poterit ſufficienter aſsignari ratio dictarum vertibilitatum. Dicere ergo quòd defectibilitas electionis inſit creaturæ ex eo quod eſt de nihilo multum inſufficienter eſt dictum. 10. Tertius defectus eſt quantum ad principalem concluſionem, quia ponunt quod potentia peccandi quãtum ad defectibilitatem non eſt à deo, hoc enim non eſt verum, quod patet ſic, defectus qui non habet rationem mali plus poteſt cauſari à deo, quàm ille qui habet rationem mali, ſed defectus qui habet rationem mali cauſatur à deo, malum enim pœnæ à deo eſt vt probatum fuit ſupra diſt. 37. ergo fortiori ratione defectus qui nõ habet rationem mali, talis autem defectus eſt poſsibilitas deficiendi in eligendo, non enim eſt culpa, alioquin homo ſemper peccaret, nec pœna, quia fuit in ſtatu innocentiæ in quo nihil fuit pœnale, ſed eſt purus defectus naturæ creatæ intellectualis quæ non contingit perfectionem naturæ increatæ in qua nullus poteſt eſſe defectus, nec in cognoſcendo, nec in eligendo, nec tamen iſte defectus eſt malus, quia non tollit aliquam perfectionem creaturæ debitam, ergo poſsibilitas deficiendi in eligendo eſt à deo. Item ſicut prius arguebatur idem eſt iudicium de omni poſsibilitate deficiendi quòd ſit à deo, vel non, ſed conſtat quòd poſsibilitas deficiendi per corruptionem eſt in creaturis corporalibus à deo, ergo pari ratione poſsibilitas deficiendi in eligendo erit à deo. Maior patet. Sed minor probatur, quia ordo vniuerſalis eſt per ſe intentus à deo, requirit autem ordo vniuerſi, quòd quædam deficere poſſunt, & quandoque deficiant, alioquin non ſaluarentur, plantæ enim vtuntur terra ad ſui nutrimentum, animalia vero plantis, homines vero plantis & animalibus. Et in his corruptio vnius ordinatur ad conſeruationem alterius ex ordine naturæ & diuina inſtitutione quę habetur Geneſ. primo & nono cap. quare &c. quæſt. 1.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd in bonis potentia coniuncta actui perfectior eſt quàm ſeparata ab actu, ſed in malis eſt imperfectior, quia & malũ imperfectio quædam eſt. Et ſi dicatur perfectior hoc erit per ſimilitudinem ſicut perfectum transferimus ad mala (vt dicitur quinto metaphyſicæ) & ita maior eſt falſa, minor etiam falſa eſt, non enim dictum fuit ſupra, diſt. 37. quòd deus non ſit cauſa potentiæ peccandi vt eſt cõiuncta actui, ſed quòd nõ eſt cauſa immediata ipſius actus, & ideo ipſe actus malus non poteſt ei imputari ad culpam. quæſt. 1.

12. Ad ſecundum dicendum quòd potentia peccandi eſt potentia liberi arbitrij, & quod dicit Anſelmus quòd poſſe peccare non eſt libertas, nec pars libertatis. Dicendum quòd Anſelmus intendit quòd non eſt eſſentiale libertati poſſe peccare, alioquin deus qui peccare non poteſt, non eſſet lib. arb. non negat tamen quòd potentia lib. arb. in creaturis non ſit potens peccare, aut ꝙ poſſe peccare non ſtet cum libertate.

Quæſtio II.

Vtrum prælatio & quæcunque poteſtas dominandi ſit à deo.

SEcundo quæritur vtrum prælatio & quęcunque poteſtas dominandi ſit à deo. Et videtur quòd non, quia quæ à deo ſunt ordinata ſunt vt dicitur ad Romanos decimotertio, ſed in prælatione vel auctoritate dominandi inuenitur mala deordinario (vtpote quòd puer dominatur ſeni, ſtultus ſapienti) ergo talis prælatio vel dominatio non eſt à deo.

2. Item Oſeæ octauo dicitur, ipſi regnauerunt, & non ex me.

3. IN contrarium eſt, quia in angelis bonis & in hominibus pro ſtatu innocentiæ nihil fuiſſet, niſi quòd eſſet à deo inſtitutum, ſed in angelis beatis eſt prælatio, fuiſſet etiam in ſtatu innocentiæ, ergo &c. 4. Ad idem eſt quod dicitur ad Romanos decimotertio, quòd qui poteſtati reſiſtit, dei ordinationi reſiſtit, quod non eſſet niſi prælatio & dominatio eſſent à deo ordinata, ergo &c.

5. RESPONSIO

5. RESPONSIO, Videnda ſunt duo. Primum eſt, quod principaliter quæritur, ſcilicet vtrum omnis prælatio ſit à deo. Secundum erit, vtrum prælatio fuiſſet in ſtatu innocentiæ, quia hoc implicatur in argumento.

6. QVANTVM ad primum ſciendum quòd prælatio eſt in hominibus ex ordinatione diuina quantum ad debitum, non autem quantum ad eius acquiſitionem, vel vſum malum, niſi ſicut dictum fuit actus peccatorum eſſe à deo, ſupra diſtinctione trigeſimaſeptima, quod patet ſic, illud quod eſt debitum eſſe in hominibus ſecundum rectam rationem, eſt debitum in eis ſecundum diuinam ordinationem, quia ad hoc rationem indidit hominibus, vt ipſi ſecundum rectam rationem viuant, ſed ſecundum rectam rationem debitum eſt prælationem eſſe inter homines, ergo illud idem debitum eſt ſecundum diuinam ordinationem. Maior patet, ſed minor probatur, quia illud eſt ſecundum rectam rationem in moribus, quod eſt ſecundum conformitatem ad bonitatem, quæ eſt in naturalibus, quia ars imitatur naturam, ſed ordo prælationis eſt ſecundum conformitatem bonitatis, quę eſt in naturalibus, ergo &c. Minor per ſimile probatur, quia in naturalibus inferiora reguntur per ſuperiora & multitudo per vnum, denique vniuerſum ad modum exercitus ordinatur ſub vno principe, vt dicitur duodecimo metaphyſicæ, ergo &c. Item dicit Philoſophus primo politicorum, quòd in omni pluralitate ordinata naturale eſt & expediens, q⁹ vnus principetur, & cætera ſint ſubiecta, ergo in pluralitate hominum debitum eſt & expediens quòd vnus præſit, & cæteri ſint ſubiecti. In hoc autem conſiſtit ordo & ratio prælationis, ergo prælatio eſt in hominibus ſecundum debitũ rationis & diuinæ ordinationis. Dico tamen q⁹ nõ ſemper aſſecutio & vſus prælationis eſt à deo, ſcilicet quando modus perueniendi ad prælationem, vel vſus prælationis iam adeptæ eſt malus, de quibus intelligitur quod dicitur Oſeæ ſeptimo, ipſi regnauerunt, & non ex me, & quia iudicium eſt de re ſumendum ſecundum quòd exiſtit cum omnibus circunſtantiis, quarum bonitas requiritur ad bonitatem rei, ideo non omnis prælatio eſt bona, nec à deo, niſi ſicut mala ſunt ab eo: & ſic patet primum.

7. DE SECVNDO, ſcilicet, an in ſtatu innocentiæ fuiſſet prælatio, dicendum quòd ſic, ſed non ſecundum omnem modum. Primum patet, quia vbi in multitudine ſunt aliqui apti alios dirigere & promouere in agendis & ſciendis, alij autem apti dirigi & promoueri, ibi decet eſſe ordinem prælationis, ſed in ſtatu innocentiæ, ſic fuiſſet vt dictum eſt, nam vnus fuiſſet plus alio præditus in lumine ſapientiæ in ſpeculabilibus & practicis, per quem & huiuſmodi ſimi, lesalij minus præditi, dirigi poſſent & promoueri ad bonum, quare &c. Quod autem non fuiſſet ibi prælatio ſecundum omnem modum patet. Præfertur enim aliquis alteri dupliciter. Vno modo referendo eum cui præeſt ad propriam vtilitatem, & ſic præeſt dominus ſeruo, & tyrannus ſubdito, & iſte modus non fuiſſet in ſtatu innocentiæ propter duo, primum eſt, quia iſte modus præeſſendi alij, non eſt licitus niſi reſpectu eius quod ad hominem tanquam ad finem ordinatur, ſic enim vtitur dominus ſeruo, ſcilicet gratia ſui, & non ſerui, ſed in ſtatu innocentię non fuiſſet talis ordo hominis ad hominem, nec ex gratia, nec ex natura, quia tam natura quàm gratia ordinant hominem ad deum tanquam ad finem, non autem hominem ad hominem, ergo in ſtatu innocentiæ non præfuiſſet homo homini, tanquam dominus ſeruo, vel tyrannus ſubdito, præfuiſſet tamen iſto modo cæteris animalibus, vtendo eis propter ſe. Poſt peccatum etiam talis prælatio inter aliquos iutroducta eſt vel ex violentia, vel inquantum propter peccatum comparatus eſt homo iumentis inſipientibus, & ſimilis factus eſt illis. Secundum patet, quia vnicuique eſt amabile bonum proprium, & per conſequés contriſtabile eſt quòd bonum proprium tantum cedat alteri, ſed nihil triſtabile vel pœnale fuiſſet in ſtatu innocentiæ, ergo nec prælatio, per quam bonum ſubditi cedit & ordinatur ad commodum præſidentis, talis autem eſt prælatio domini ad ſeruum, ergo &c. 8. Alio modo præeſt aliquis alteri ad bonum illius qui dirigitur, vel ad bonum commune quod fit, vel directè, vel indirectè, ſcilicet remouendo impedimenta extrinſeca, ſicut populi à regibus defenduntur, vel infligendo pœnas ad correctionem morum. Primus modus fuiſſet in ſtatu innocentiæ propter rationem prius dictam, ſed ſecundus non fuiſſet, quia ante peccatum nihil fuiſſet quod homini nocere poſſet, nec voluntas cuiuſquam bono contradixiſſet, propter quod non fuiſſet opus ſubditos defendere ab impugnatione aliorum, nec pœnas infligere ad correctionem morum. Patet igitur quòd debitum eſt ex diuina ordinatione, quòd inter homines ſit prælatio, ſed executio huius ordinationis per homines plerunque non eſt à deo, niſi ſicut peccata ſunt à deo. 9. Per hoc patet reſponſio ad argumenta vtriuſque partis.

quæſt.1.

Quæſtio III.

Vtrum Chriſtiani teneantur obedire principibus ſecularibus.

Tho.22.q.10.ar.10.

TErtio quæritur vtrum Chriſtiani teneantur obedire principibus ſecularibus, & videtur q⁹ non, quia Iac.1. lex euãgelica vocatur lex perfectæ libertatis, quod non eſſet, niſi liberaret ab obedientia cuiuſcunq; principis ſecularis, ergo &c. 2. Item quilibet poteſt licitè recurrere ad iudicium illius cui tenetur obedire, ſed Chriſtianis non licet recurrere ad iudicium principum ſecularium maximè ſi ſint infideles. Vnde Apoſto. reprehendit. 1. ad Cor. 6. quoſdam qui recurrebant ad iudices ſeculares infideles, ergo videtur quòd Chriſtiani non tenentur obedire principibus ſecularibus maximè ſi ſint infideles.

3. IN contrarium eſt quod dicit Apoſt. ad Rom. 13. quòd omnis anima poteſtatibus ſublimioribus ſubdita ſit, & q⁹ loquatur de poteſtate ſeculari, patet per illud quod ſubditur: non enim ſine cauſa gladiũ portat. Cõſtat autem q⁹ loquitur Chriſtianis, quibus & ſcribit, ergo Chriſtiani tenentur obedire poteſtati ſeculari.

4 RESPONSIO, Principum ſecularium quidam ſunt fideles, & quidam infideles, & in vtriſque deducetur quæſtio vtendo vno generali principio per ſe noto, iſto ſcilicet, quòd ſi Chriſtianus legitimè ſubeſt poteſtati ſeculari certè tenetur obedire in his ad quæ ſe extendit poteſtas non ſolum propter iram, id eſt, timorem pœnę, ſed propter conſcientiam, quia non obediendo reſiſtit dei ordinationi, vt dicitur ad Romanos decimotertio. Primo ergo oſtendetur quòd Chriſtiani legitimè ſubſunt poteſtati ſeculari fideli. Et ſecundo inquiretur an legitimè ſubſint poteſtati ſeculari infideli.

5. PRIMVM patet dupliciter: primo ſic, illud quod eſt ſecundum dictamen rectæ rationis non tollitur per fidem & gratiam, fides enim & gratia non tollunt naturam ſeu rationem naturalem, ſed perficiunt, ſed prælatio ſecularis debet ſecundum dictamen rectæ rationis eſſe in hominibus, vt patet ex præcedẽte quæſtione, ergo hæc non tollitur à Chriſtianis per fidẽ & gratiam, per quę diſtinguuntur ab aliis. Item vbicunq; poteſt perturbari ordo iuſtitiæ, decet aliquos eſſe qui ex officio faciant hunc ordinem obſeruari, ſed inter Chriſtianos contingit perturbari ordinem iuſtitiæ non ſolum in ſpiritualibus, ſed etiam in temporalibus, ergo decet aliquos eſſe qui ex officio faciant hunc ordinem obſeruari inter Chriſtianos, ex officio autem non habet hoc niſi ille qui præeſt, vnde ad Romanos decimotertio, vis non timere poteſtatem, bonum fac, & habebis laudem ex ea. Si autem malè feceris, time: non enim ſine cauſa gladium portat, miniſter enim dei eſt, &c. Decet ergo ſecundum rectam rationem q⁹ inter Chriſtianos ſint aliqui qui præſint non ſolum in ſpiritualibus (vt prælati eccleſiaſtici) ſed & in temporalibus, & hi ſunt principes ſeculares. Patet ergo quòd poteſtas ſecularis inter Chriſtianos legitima eſt, cui ſubditi tenentur obedire in his quæ ad ius talis poteſtatis pertinent.

6. QVANTVM autem ad ſecundum an princeps ſecularis infidelis rite poſsit præeſſe fidelibus Chriſtianis, & per conſequens Chriſtiani debeant ei obedire. Diſtinguendum eſt quia dominium vel prælatio principis infidelis ſuper Chriſtianũ aut præexiſtit diſtinctioni eorum per fidem & infidelitatem, vt pote, quia ſubditus conuerſus eſt ad fidem & non princeps ſicut in primitiua eccleſia paſsim fiebat, vel ſeruus conuertitur & non dominus ſicut adhuc quandoque fit de ſeruis iudeorum, aut talis prælatio, vel dominium de nouo introducitur. In primo caſu dicunt quidam quòd diſtinctio fideliũ ab infidebus non tollit ipſo facto præcedentẽ prelationem, vel dominium infidelium ſuper fideles. Cuius ratio eſt quia ius diuinum quod eſt ex gratia non tollit ius humanũ quod eſt ex naturali ratione, ſed prælatio introducta eſt iure humano & innititur naturali rationi vt patuit ſupra. Diſtinctio autem fidelium ab infidelibus eſt ex iure diuino, ergo hæc diſtinctio non tollit præcedentem prælationem, vel dominium ipſo facto immo adhuc tenentur fideles ſubditi obedire principibus vel dominis infidelibus. Addunt tamen quòd licet ipſo facto non tollatur talis dominatio, iuſtè tamen poteſt tolli per ordinationem eccleſiæ, quæ habet auctoritatem dei, quia infideles merito ſuæ infidelitatis merentur amittere poteſtatem ſuper fideles qui trãſferuntur in filios dei, & hoc quidem eccleſia quandoque facit, quandoque autem non facit. In illis autem infidelibus qui temporaliter ſubiiciuntur eccleſiæ & in membris eius hoc ius eccleſia ſtatuit vt ſeruus Iudæorum factus Chriſtianus ſtatim à ſeruitute liberetur ſi fuerit vernaculus, id eſt, in ſeruitute natus, & ſimiliter ſi fuerit emptus ad ſeruitutem. Si autẽ fuerit emptus ad mercationem tenetur eum exponere intra tres menſes ad vendẽdum

vt patet quinquageſimaſeptima diſtin. fraternitatem, & extra de iudeis & ſarra.ca.1.& vltimo.nec in hoc iniuriam facit illis eccleſia quia cum iudei ſint ſeruí eccleſię ipſa poteſt diſponere de rebus eorum, ſicut etiam principes ſeculares multas leges ediderunt erga ſuos ſubditos in fauorem libertatis. In illis vero infidelibus qui temporaliter eccleſiæ vel eius membris non ſubiacent prædictum ius non ſtatuit, licet poſſet iuſtè ſtatuere, & hoc facit propter ſcandalum vitandum ſicut etiam dominus Matthei. 17. oſtendit quòd poterat ſe à ttributo excuſare, quia liberi ſunt filij,ſed mandauit tributum ſolui ad ſcandalum vitandum.

7. Horum autem primum reputo verum abſolutè, ſcilicet quòd ſubditus principis infidelis ſi conuertatur ad fidem non eſt ipſo facto abſolutus à dominio alterius, quòd autem ſubditur, quòd iuſtè per ordinationem eccleſiæ habentis auctoritatem dei poteſt abſolui, quia infideles merito ſuæ infidelitatis poſſunt iuſtè priuari poteſtate quam habent ſuper fideles verum quidem eſt, dum tamen aliquid addatur hoc ſcilicet quòd ſi princeps vel dominus infidelis non contentus ſua legitima auctoritate nititur ſubditum, vel ſeruum factum chriſtianum reducere ad infidelitatem, nec patitur quietum eſſe vt prius, ſed inquietat ipſum per contumelias illatas creatori tunc ipſo facto priuatur vel ſaltem priuari poteſt per auctoritatem eccleſiæ iure quod habebat in ſubditum. 8. Quod patet per rationem & per ſimile. Ratio talis eſt. dominus inferior procurans & perſuadens diſceſſionem à domino ſuperiore à quo habet totam auctoritatem dominandi priuatur ipſo facto vel iuſtè meretur priuari auctoritate ſui principatus vel dominij, ſed princeps vel dominus infidelis qui ſubditum ſuum vel ſeruum ſuum factum Chriſtianum nititur ab infidelitate reuocare & inquietare per cõtumelias creatori illatas eſt huiuſmodi, ſuadet enim diſceſsionem à deo à quo eſt omnis poteſtas vt dicitur ad Romanos decimo tertio, ergo talis meretur iuſte priuari auctoritate ſui dominij, Idem patet per ſimile, æquè enim grandis eſt obligatio coniugum ad inuicē ſicut eſt ſubditi ad principem vel ſerui ad dominum, ſed ſi alter coniugum conuertatur ad fidem altero in infidelitate permanente ſi infidelis non vult manere cum fideli niſi pertrahendo ipſum ad infidelitatē, vel cum blaſphemia creatoris, fidelis abſoluitur à vinculo quo ei ligabatur, eodem modo ſi princeps vel dominus infidelis nititur ſeruum vel ſubditum factum Chriſtianum ad infidelitatem reducere blaſphemando creatorem meretur amittere ius dominij quòd habet ſuper eum, vnde & in hoc caſu mouent Chriſtiani auctoritate eccleſiæ bellum iuſtè contra infideles ne fidem Chriſti impediant blaſphemiis vel perſuaſionibus malis vel perſecutionibus manifeſtis, & forte hanc cauſam habet, etiã & iã diu habuit eccleſia de quocunque conuerſo ad fidem reſpectu cuiuſcunque principis vel domini infidelis ſarraceni vel iudei, quia cum ſint obſtinati in ſua infidelitate probabile eſt, & multis experimentis compertum eſt quòd quemcũque ſubditum vel ſeruum ſuum conuerſum ad fidem niterentur reducere ad infidelitatem & ob hoc hæc conditio habetur ab eccleſia pro impleta. 9. Si autem princeps vel dominus infidelis eſſet contentus ſua legitima auctoritate, nec niteretur ſubditum ad infidelitatem reducere, nec blaſphemias inferret creatori, ſed permitteret ipſum quietum eſſe vt prius, non ita euidenter apparet, quòd talis princeps deberet iuſtè priuari auctoritate & dominio quod prius habebat in ſubditum, quia ſi ſubditus de nouo conuertitur ad fidem & non dominus, in hoc nullum nouum peccatum eſt domini, ſed eſt meritum ſubditi, igitur infidelitas domini non poteſt eſſe ſufficiens ratio quare mereatur amittere dominium quod prius legitimè habuit in eadem infidelitate exiſtens, ſed ſi qua eſt ratio illa debet ſumi ex merito ſer..i, vel ſubditi qui de nouo tranſlatus eſt in ſocietatē filiorum dei. Et ob hoc poſſet videri alicui quòd talis mereretur abſolui à dominio principis infidelis, & eccleſia auctoritate dei poſſet eum iuſtè abſoluere. Sed quanuis conuerſus ad fidem mereatur aliquid maius tali libertate (liberatur enim à peccato & meretur vitam ęternã) non oportet tamen quòd mereatur liberari à ſubiectione principis infidelis, quia conuerſus ad fidem ex hoc ſolo non meretur liberari ab eo quod nullo modo præiudicat fidei, ſed ſubiici principi infideli qui contentus eſt ſua legitima auctoritate, nec nititur ſubditum conuerſum ad fidem reducere ad infidelitatem, nec inquietat ipſum per aliquam contumeliam creatori illatam, ſed patitur quietum eſſe vt prius, non præiudicat, nec in aliquo derogat fidei, ergo ex ſola conuerſione ad fidem non meretur quis abſolui à tali ſubiectione. Eccleſia etiam licet habeat in terris auctoritatem dei, illa tamen non excedit limitationem ſcripturæ, Scriptura autem dicit expreſſe conuerſos ad fidem ſubiici debere prioribus dominis ſuis quanuis infidelibus & eis obedire. dicit enim apoſtolus ad Romanos decimo tertio. quòd principes qui pro tunc ſolum erant infideles ſunt miniſtri dei ſeruientes ad laudem bonorum & vindictam malefactorum, ob quam cauſam dantur eis tributa, & concludit, reddite ergo omnibus debita cui tributum, tributum, cui vectigal, vectigal, vnde patet quòd mandat conuerſos ad fidem adhuc ſubiici principibus infidelibus & reddere ea, quæ ratione ſubiectionis ſunt eis debita: & primæ Petri. ſecundo ca. dicitur ſubiecti eſtote ſiue regi tanquam præcellenti ſiue ducibus tanquam ab eo miſsis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum. quia ſic eſt voluntas dei: & primæ ad Timothæum ſexto dicitur ſic, quicunque ſunt ſub iugo ſerui, dominos ſuos omni honore dignos arbitrentur, & loquitur de dominis infidelibus, vt patet ex his quæ ſtatim ibidem ſubduntur. Ex quo patet quòd ſcriptura non innuit quòd ſerui vel ſubditi conuerſi ad fidem poſsint vel debeant ſolo merito ſuæ conuerſionis abſolui à poteſtate dominorum, quanuis infidelium: immo potius videtur inſinuare oppoſitum.

10. Secundo perſuadetur illud ſic, illicitum eſt quòd infideles qui nunquam ſuſceperunt fidem compellantur ad fidem, ſed ſi eccleſia priuaret principem infidelem ſuo iure quod habet ſuper ſubditos ſuos ipſis conuerſis ad fidem, tunc compelleret ad fidem eos per amiſsionem bonorum ſuorum, quia ſeruus eſt res domini ſui, & omnis ſubditus tenetur in aliquo domino ſuo, & hoc amitteret dominus, niſi conuerteretur ad fidem, ſicut ſerui, ſeu ſubditi, ergo illicitum eſt hoc facere: nulla autem poteſtas eſt ad illicita, ergo & cætera. 11. Tertio ſic, ſi alter coniugum conuertatur ad fidem altero in infidelitate remanente, ſi infidelis conſentit habitare cum fideli abſque hoc quòd pertrahat ipſum ad infidelitatem, & abſque blaſphemia creatoris non ſoluitur, nec ſolui debet vinculum matrimonij inter ipſos, ergo ſimiliter ſi princeps vel dominus infidelis exigit à ſubdito vel ſeruo facto Chriſtiano ſolum illud quod pertinet ad ius ſui dominij, nec nititur ipſum pertrahere ad infidelitatem, nec inquietat per blaſphemias creatori illatas non ſoluitur, nec iuſtè poteſt ſolui obligatio quæ prius erat ſerui ad dominum ſuum, vel ſubditi ad principem ſuum. Veruntamen ſicut dictum fuit prius prędicta conditio fortè pro nunc non habet locum, nec diu etiam habuit propter obſtinationem infidelium, propter quam nituntur blaſphemare creatorem, & fideles ad infidelitatem reducere, ob quã cauſam puohibitum eſt coniugi conuerſæ ad fidem commanere cum illo qui remanet in infidelitate, ſicut habetur vigeſimaſexta quæſt. 1. Iudæo (.in fine: & cap. ſæpe malorũ conſortia, & pluribus aliis. Et ideo prædicta conditio nunc habetur pro nulla & oppoſita ſupponitur vt impleta: quam ob cauſam dicunt doctores, quòd ſeruus vel ſubditus conuerſus ad fidem poteſt per eccleſiam abſolui à dominio & poteſtate principis infidelis. Puto tamen q hoc ſit ex ſuppoſitione conditionis ſuprapoſitæ. Sic igitur patet qualiter Chriſtiani tenentur obedire dominis infidelibus, quando dominium præexiſtit diſtinctioni eorum per fidem & infidelitatem. 12. De prælatione autem infidelium de nouo introducenda ſuper fideles nullo modo permittit eccleſia, quòd infideles acquirant dominium ſuper fideles, aut quòd eis in aliquo officio præficiantur, & rationabiliter. Cedit enim hoc in ſcandalũ & periculũ fidei: de facili enim qui ſubduntur aliorũ iuriſdictioni immutantur ab eis, vt patet in libris Reg. in pluribus locis. Infideles enim contemnunt fidem, quando cognoſcunt defectus fidelium, propter quod iuſtè prohibet eccleſia, ne tale dominium introducatur, ſi tamen introductum fuerit, ſicut quidam principes Chriſtiani faciunt ex Iudæis quoſdam præpoſitos & baliuos peccant quidem facientes contra ſtatutum eccleſiæ. Subditi tamen tenentur Iudæis ſic inſtitutis obedire in his, quæ pertinent ad iuſtam exequutionem officij talibus commiſsi.

13. AD PRIMVM argumentum in oppoſitum dicendum quòd lex euangelica vocatur lex perfectæ libertatis, quia liberat à ſeruitute peccati, quę eſt peſsima ſeruitus, & ab omni lege veteri, quam vix vnquam aliquis portare potuit: & non quia liberet à ſeruitute ciuili per quam ſubditus tenetur obedire domino ſuo, cùm hoc ſit conſonum rationi, & meritorium.

14. Ad ſecundum argumentum dicendum quòd maior eſt falſa. Obedire enim principi in his quæ ad huiuſmodi dominium pertinent eſt neceſsitatis, trahere autem alium ad iudicium coram iudice infideli eſt voluntatis, & ideo primum, eſt debitum, ſecundum vero non, ſed merè voluntarium: vnde vbi vergit in periculum eſt illicitum, in quo caſu loquitur Apoſtolus. Quòd autem dicit Dominus Mat. 17. filij ſunt liberi, de ſe loquens hoc dicit, erat enim filius regis æterni, ſicut dixerat Petrus prius decimoſexto cap. Tu es Chriſtus filius dei viui, & ob hoc liber erat à debito tributi, non ſic autē eſt de nobis nec ſic erat tunc de cæteris fidelibus illius temporis Nam Dominus iuſsit eos tributa ſoluere principi in fideli, Matthæi vigeſimoſecundo dicens, Reddite quę ſunt Cęſaris Cęſari.

Queſtio

Quæſtio IIII.

Vtrum religioſi teneantur prælatis ſuis in omnibus obedire.

Tho.2.2.q.104.ar.5.



VArto quæritur de obedientia religioſorum, & primo vtrum religioſi teneantur prælatis ſuis in omnibus obedire. Et ſecũdo cui tenetur plus religioſus obedire, vtrum prælato ſuo religioſo, an epiſcopo ſeu papæ. Ad primum proceditur, & arguitur quòd religioſi teneantur prælatis ſuis obedire in omnibus, quia in habẽtibus ordinem, ſic ſe habet primum ad ſecundum, ſicut ſecundum ad tertium, ſed inter ſubditum, prælatum & deum eſt ordo prælationis & ſubiectionis, ita quòd prælatus eſt medius inter ſubditum & deum, ergo ſicut prælatus tenetur obedire deo, ſic ſubditus prælato, ſed prælatus tenetur obedire deo in omnibus, ergo ſimiliter ſubditus prælato.

2. Item ſicut religioſus profitendo vouet caſtitatem & paupertatem, ita & obedientiam, ſed religioſus tenetur ſeruare caſtitatem & paupertatem in omnibus, ergo & obedientiam.

3. IN contrarium eſt, quia dicit Bernardus in libro de præcepto & diſpenſatione, ſubditus vltra promiſſum non eſt cogendus, ſed nullus religioſus promittit obedire in omnibus, ergo &c.

4. RESPONSIO, Sciendum eſt quòd debitum obedientiæ religioſorũ ex voto religionis conſurgit: per ſolum enim votum obligat ſe vltra communem obligationem neceſſariam omnibus ad ſalutem: votum autem religionis non eſt ad obediendum in omnibus, nullius enim religionis profeſsio talem habet formam, ſed eſt ad obediendum ſecundum regulam, & legitima ſtatuta religionis: & ideo nullus religioſus tenetur prælato ſuo in omnibus obedire, ſed ſolum quoad illa quæ ſunt expreſſa in regula, & ad ſtatuta religionis, vel ad ea reducibilia.

5. Hæc autem ſunt in duplici genere, quia quædam ſunt reducibilia per modum præſuppoſitionis, ſicut præcepta iuris naturalis & diuini. Illa enim quæ vouentur à religioſis præſupponunt præcepta: & ideo religioſi non ſolum poſſunt puniri à prælatis ſuis de tranſgreſsione conſiliorum quæ vouerunt, ſed etiam de tranſgreſsione præceptorum, puta ſi ſint fures, vel adulteri, periuri vel blaſphemi, & ſic de aliis, niſi ſint talia crimina, quorum punitio ſuperioribus reſeruata ſit. Alia autem ſunt reducibilia per modum cuiuſdam conſequentiæ, ſicut ea quę pertinent ad mutua obſequia, & quædam ſimilia, ſine quibus bonus ſtatus religionis ſeruari non poſſet. Hæc ſunt igitur, in quibus religioſus tenetur obedire prælato ſuo, quia hæc continentur in voto profeſsionis expreſſe, vel reductiuè. In aliis autem non tenetur obedire: vnde beatus Bernardus libro de præcepto & diſpenſatione dicit ſic, nihil me prælatus prohibeat horum quæ promiſi, nihil plus exigat, quàm promiſi: ſi tamen obediat mandatis duntaxat licitis, bene facit, & eſt obedientia non neceſſaria, ſed perfecta: ſi autem obediat in omnibus etiam illicitis, fatuè facit, & eſt obedientia temeraria.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd prælati ſunt medij inter deum & populum non quoad omnia, ſed ſolum quoad illa quæ ſpectant ad ius ſuæ prælationis, & in his omnibus eſt eis obediendum vice dei, iuxta illud Lucæ decimo, Qui vos audit me audit. Non autem in omnibus ſimpliciter.

7. Ad ſecundum dicendum quòd caſtitas & paupertas habet determinatam materiam, circa quam ſunt, nec limitantur in profeſsione religionis. Obedientia autem habet latiſsimam materiam, quia omne quod eſt licitum poſſet poni ſub voto obedientiæ, & quia, multa ſunt licita quæ nihil facerent, aut valerent ad perfectionem vitæ religionis, ideo votum obedientiæ limitatur in ſingulis religionibus ad aliqua certa quæ magis congruunt fini, propter quem religio inſtituta eſt, qui finis proximus variatur in variis religionibus.

Quæſtio V.

Vtrimonachus teneatur plus obedire, an prælato ſuo religioſo, an epiſcopo, ſeu papæ.



AD ſecundum ſic proceditur. Et videtur quod monachus teneatur plus obedire abbati quã epiſcopo vel papę, ſaltem in his quæ pertinent ad regulã & ad ſtatuta ſuæ religionis, quia obediẽtia religioſorũ quãtũ ad prędicta eſt ex voto eorũ, ſed monachus vouet talẽ obedientiã abbati & nõ epiſcopo vel papę, ergo in talib⁹ tenetur obedire abbati & nõ epo vel papę

2. Itẽ ſi aliquis promittat operari in agro curati ſui non propter hoc tenetur operari in agro epiſcopi vel papæ, ergo ſimiliter ſi quis promittat obedire inferiori puta abbati in aliquibus non propter hoc tenetur in illis vel conſimilibus obedire epiſcopo vel papæ.

3. IN contrarium arguitur, quia ſecundum Aug. ſublimiori poteſtati magis eſt obediendum, ſi enim proconſul iubeat vnum & aliud imperator contempto proconſule obediendum eſt imperatori, ſed poteſtas epiſcopi ſublimior eſt poteſtate abbatis, & poteſtas papæ ſublimior eſt vtraque, ergo plus eſt obediendum epiſcopo quàm abbati, & papæ quàm cuicunque inferiori.

4. RESPONSIO. poteſtas ſuperior & inferior poſſunt ſe habere dupliciter, vno modo ſic quòd vtraque oriatur à poteſtate ſuprema quæ vnam ſubdit alteri prout vult, & tunc vna non eſt ſimpliciter ſuperior altera in omnibus, ſed ſolum in illis in quibus præficitur alteri ſecundum ordinationem ſupremę poteſtatis, ſicut eſt de epiſcopis & archiepiſcopis & de dioceſanis & abbatibus, quia omnium iſtorum poteſtates procedunt à poteſtate papæ, & vna ſubiicitur alteri tantum in certis caſibus prout volũt iura canonica quorum papa eſt conditor. In his ergo caſibus magis eſt obediendum ſuperiori quàm inferiori puta archiepiſcopo q̃ epiſcopo & epiſcopo q̃ abbati ſi monaſteriũ non eſt exemptum In aliis autem in quibus vnus non eſt ſubditus alteri magis eſt obediendum epiſcopo quàm archiepiſcopo, & abbati quãm epiſcopo, quia in talibus inferior eſt prælatus & non ſuperior. Alio modo poſſunt ſe habere poteſtas ſuperior & inferior, ita videlicet q̃ inferior totaliter oriatur à ſuperiore ſicut poteſtas proconſulis à poteſtate imperatoris quo etiam modo omnis poteſtas eccleſiaſtica oritur ex poteſtate papæ, & tunc magis eſt obediendum in omnibus ſuperiori quàm inferiori ſicut imperatori quàm proconſuli, & papæ magis eſt obediendum tam à ſecularibus quàm à religioſis, quàm archiepiſcopo quàm epiſcopo vel abbati, & hoc in quibuſcunque abſque vlla diſtinctione ſi vterque vtatur ritè & legitimè poteſtate ſua prẽcipiendo ea ad quæ ſua poteſtas extenditur aliàs non. Verbi gratia ſi abbas præcipiat monacho quòd ſeruet ea quæ in ſua profeſsione promiſit & illud idem præcipiat papa, quanuis vtrique ſit obediendum quia in talibus quilibet religioſus eſt vtrique ſubditus, magis tamen papæ quàm alteri epiſcopo vel abbati, quia ab auctoritate papæ dependet auctoritas cuiuſlibet.

5. Si vero abbas & papa prẽcipiant oppoſita vterque tamen præcipit illud ad quod ſua auctoritas ſe extendit magis eſt obediendum papæ quã abbati. Verbi gratia ſi abbas prẽcipiat monacho ſeruare ſtatuta legitima ſui ordinis, puta remanere in clauſtro ire ad chorum, tenere ſilentiũ & huiuſmodi, papa vero præcipiat eidem monacho quòd exeat clauſtrum quia pro vtilitate eccleſiæ vult eum mittere in aliquam legationem, magis eſt obediendum papæ non obſtante præcepto abbatis, quia ſpontanea obligatio iſtius monachi ad huiuſmodi ſtatuta ſui ordinis non poteſt præiudicare obligationi qua tenetur papæ cuius eſt ordinare ſiue procurare vtilitatem vniuerſalis eccleſiæ, cuius quilibet ſecularis & religioſus eſt membrum, & ideo debet pro vtilitate corporis moueri ad imperium capitis (papæ videlicet) nec ſolum eſt hoc verum de ſtatutis cerimonialibus religionis, immo etiam de principalibus, tanta enim poſſet eſſe neceſsitas, & tanta procreari vtilitas vniuerſalis eccleſiæ per matrimonium quòd religioſus vel religioſa ad præceptum papæ teneretur in matrimonium non obſtante voto proprio vel abbatis præcepto.

6. Si autẽ papa præciperet monacho quòd faceret ea quæ ſunt contra ſuam profeſsionem non motus aliqua neceſsitate vel vtilitate eccleſiæ, ſed ſola voluntate & de hoc conſtaret, & abbas præciperet contrarium, obediendum eſſet abbati & non papæ, non propter hoc quòd abbas habeat maiorem poteſtatem ſuper monachum quã papa, aut quòd auctoritas abbatis non depẽdeat ex auctoritate papæ, ſed quia præceptum abbatis eſt ſecundum limites ſuæ poteſtatis tanquam conforme profeſsioni per quam accipit poteſtatẽ in monachũ, præceptum autem papæ excederet limites ſuę poteſtatis tanquam diſcordans à iure diuino, & conceſsione Chriſti, quòd enim tale præceptũ abbatis eſſet ſecundũ præceptum ſiue ſecundum limites ſuæ poteſtatis ex quo ſolum præciperet ea quæ monachus in ſua profeſsione promiſiſſet probare non oportet, quia de ſe clarum eſt, ſed quòd præceptum papæ de contrario excederet limites poteſtatis eius probatur. Primo quantum ad vota principalia religioſorum. Et ſecundo quantum ad ſtatuta cerimonialia eorum.

7. De votis principalibus patet ſic. de iure naturali & diuino expreſſo in pluribus locis ſacræ ſcripturæ eſt quòd vota ſeluantur, ſed religioſi vouent tria principaliter videlicet caſtitatem paupertatem (hoc eſt non habere proprium) & obedientiam, ergo de iure naturali & diuino tenentur iſta ſeruare, ſi ergo papa ſola voluntate abſque vlla neceſsitate vel vtilitate præcipiat iſta non ſeruari præceptum ſuum eſt contra præceptum dei à quo eſt omnis poteſtas. Et ideo non eſt ei obediendum in hoc caſu cum

ſcriptum ſit Actuum .5. obedire oportet deo magis q̃ hominibus. Item magis tenetur ſeruare caſtitatem & paupertatẽ ille qui hoc vouit, quàm qui non vouit, immo verius loquendo, primus tenetur, & non ſecundus. Sed ſi papa ſola voluntate abſque vlla neceſſitate & vtilitate præciperet alicui volenti continere, qui tamen continentiam non vouit quod non contineret, ille non teneretur obedire, vt probabitur, ergo multominus teneretur obedire ille qui continentiam vouit, ſi præciperetur ſibi quod non contineret. Minor probatur, quia conceſsionem ſuperioris inferior reuocare non poteſt: ſed Chriſtus, qui eſt ſupremum caput eccleſię, conceſsit & conſuluit caſtitatem, ſeu continentiam, vt patet Mat. 19. & idem conſulit Apoſtolus. 1. ad Cor. 7. ergo papa, qui eſt inferior Chriſto, non poteſt alicui prohibere quin vtatur hac conceſsione, vt ſi velit contineat, niſi ſit alteri per matrimonium ligatus, quia talis non habet poteſtatem corporis ſui, vt dicitur. 1. ad Cor. 7. & ſic patet minor, ſequitur ergo concluſio. Item. 2. ad Cor. 10. dicit Apoſtolus de ſe & cæteris Chriſti miniſtris, poteſtatem dedit nobis deus in ædificationem, & non in deſtructionem, ſed ſi papa pro ſola volunrate, abſque vlla neceſsitate & vtilitate poſſet prohibere ea quæ ſunt ſupererogationis, quum pertineant ad perfectionem vitæ, tam in vouentibus ea, quàm in non vouentibus, hoc eſſet non ad ædificationem, ſed ad deſtructionem bonorum morum, & perfectionis vitæ, ergo ad hoc non ſe extendit poteſtas apoſtolica: & ita patet quòd prohibere aliquem religioſum non ſeruare vota principalia ſuæ religionis abſque vlla neceſsitate vel vtilitate, ſed pro ſola voluntate excedit limites poteſtatis papæ: & hoc expreſſe dicunt & ſcribũt doctores, ꝙ aliqua ſunt in quibus homo eſt ità liber ꝙ contra præceptum papæ poteſt ea facere, vel committere, vt ſunt caſtitas, paupertas, & ſimilia diuina, quæ Chriſtus ſuadet. 8. Secundo principaliter patet idem de ſtatutis cerimonialibus, vt ſunt non comedere carnes, orationes, ſtatutæ vigiliæ, & huiuſmodi: & poteſt hoc probari per rationes ſtatim factas, maximè per ſecundam & tertiam, quia magis tenetur abſtinere à carnibus monachus qui profeſſus eſt regulam quæ prohibet eum veſci (ſcilicet carnibus) quàm ſecularis qui nihil tale promiſit: ſed ſi papa abſq; vlla ratione, ſed pro mera voluntate pręciperet ſeculari volenti abſtinere propter deum à carnibus, & orare, & vigilare, & ieiunare quòd nihil faceret horum ille non teneretur obedire: alioquin papa poſſet pro voluntate ſua abſque quacunque ratione prohibere cuilibet ſeculari & omnibus ſimul, non ſolum pro vno die, ſed pro toto tempore, ꝙ non faceret ea quæ ſunt cõſilij & ſupererogationis, quod nullus ſanæ mentis diceret: ergo fortiori ratione monachus qui profeſſus eſt regulam quæ prohibet eum veſci carnibus, & mandat ſeruare cætera regularia inſtituta, non teneretur obedire papæ præcipienti quòd comedat carnes, & ꝙ tranſgrediatur legitima ſui ordinis inſtituta ſi conſtet quòd hæc præcipiat ex ſola voluntate abſque vlla cauſa neceſsitatis vel vtilitatis: alioquin vno verbo poſſet papa prohibere omnibus religioſis de mundo, quòd nihil tenerent de obſeruantiis ſuæ religionis, quod videtur valde inconueniens. 9. Tertia etiam ratio prius poſita concludit dicta non ſolum de votis principalibus, ſed etiam de aliis ſtatutis regularibus, quia pertinent ad perfectionem vitæ, ſaltem ſecundario: & ideo prohibere obſeruantiam eorum abſq; vlla cauſa pertinet potius ad deſtructionem bonorum morum, q̃ ad ædificationem, ad quod non ſe extendit poteſtas data à Chriſto, ſed potius ad oppoſitum: & ideo non videtur ꝙ in talibus ſit obediẽdum papæ, & ſi monachus non tenetur in eiſdem obedire abbati, ſicut expreſſe dicit auctoritas beati Bernardi prius allegata, in qua dicitur ſic, nihil mihi prælatus prohibeat eorum quæ promiſi. Sic igitur patet ꝙ monachus non tenetur obedire cuicunque papæ, vel abbati præcipienti ſibi ſine vlla cauſa neceſsitatis, vel vtilitatis trãſgredi vota ſua, & legitima ſtatuta ſui ordinis ad quæ ſeruanda ſe obligauit, quin potius quia ſunt opera ſupererogationis, quæ Chriſtus ſuaſit, & pro eis ſeruandis ſubiecit ſe religioſus obedientiæ abbatis: ideo quodcunque illorum præcipiat ei abbas ſeruare, tenetur obedire ei, etiam ſi papa præciperet oppoſitum, dum tamen conſtaret ꝙ hoc faceret ſine cauſa neceſsitatis, vel vtilitatis, nec hoc eſt propter hoc quòd abbas habeat maiorem poteſtatem ſuper monachum, quàm papa, aſſt quòd auctoritas abbatis non dependeat ab auctoritate papæ, ſicut prius dictum eſt, ſed quia monachus obligauit ſe ad talia facienda, & quoad talia obedire, & præceptum abbatis eſt iuxta tenorem ſuæ obligationis, præceptum vero papæ eſſet diſcordans, immo totaliter contrarium obligationi, quæ eſt de talibus, à quibus nullus ſine cauſa prohiberi poteſt. 10. Vnde quod dixi aliàs in fine ſecundi libri ſententiarum primæ lecturæ quòd quantum ad talia poteſtas abbatis in nullo dependet à poteſtate papæ, non eſt intelligendum ratione poteſtatis huius & illius, quia conſtat quòd vna eſt in omnibus alteri ſubiecta, ſed ratione materiæ, quæ talis eſt, quòd papæ vel cuicunque præcipienti contrarium abſque cauſa & ratione ſi de hoc conſtet, licitum eſt non obedire, & facere quod eſt ſupererogationis, maximè illi qui talia promiſit: & hunc ſenſum expreſsi ſatis ibidem dicendo ſic, ꝙ quantum ad talia poteſtas abbatis in nullo dependet à poteſtate papæ: ita vt papa poſſit pro voluntate ſua præcipere iſta non obſeruari, niſi quãdo obſeruantia talium præiudicaret bono communi, ad quod procurandum quilibet tenetur obedire papæ.

11. AD ARGVMENTA in oppoſitum dicendum quòd obedientia quæ promittitur alicui, aut promittitur ei vt perſonæ ſingulari, aut vt perſonæ publicæ, quæ præeſt alicui legitimo collegio, prima promiſsio non tranſit in aliam perſonã: vnde qui promiſit Gulielmo ſe facturum aliquid pro eo, quando ille iuſſerit, non tenetur ex tali promiſsione ad iuſsionem alterius ſimile facere. Secunda autem promiſsio quæ fit perſonæ publicę, quæ præeſt alicui legitimo collegio obligat non ſolum quoad illum, ſed quoad omnem ſuperiorem à quo poteſtas eius depẽdet: talis autem eſt obedientia, quam monachus & quicunque religioſus profitendo promittit ſuo prælato: & ideo obligat ipſum cuilibet ſuperiori, & potiſsimũ papæ, à quo auctoritas cuiuſlibet legitimi collegij dependet: propter quod monachus tenetur obedire papæ in omnibus, in quibus tenetur obedire abbati: & in illis, in quibus procuraretur vtilitas vniuerſalis eccleſiæ, etiam ſi abbas præciperet oppoſitum: & per hoc patet reſponſio ad vtrumq; argumentum.

12. ARGVMENTVM autem quod eſt pro altera parte bene probat ꝙ plus obedire debet monachus papę q̃ abbati, quia ſicut tota auctoritas proconſulis dependet ab auctoritate imperatoris, ita tota auctoritas abbatis ſupra monachum dependet ab auctoritate papæ, tamen ſi papa iubeat aliquid quod ſit cõtra iuſsionem aut conceſsionem Chriſti, cuius ipſe eſt vicarius, nõ eſt ei obediendum, ſicut Auguſtinus in illa auctoritate ſubiungit dicens ſi aliud iubeat imperator, aliud deus, contempto illo obediendum eſt deo: & ſic eſſet ſi papa ſine vlla cauſa prohiberet monachum ſeruare quæ promiſit. De epiſcopo autem & abbate non ſic eſt ſicut de papa & abbate, quia abbas non ſubeſt epiſcopo in omnibus, ſed ſolum in illis in quibus ſubiecit eum papa qui præeſt omnibus: & ideo in illis caſibus in quibus abbas eſt ſubiectus epiſcopo, plus debet monachus obedire epiſcopo quàm abbati: in aliis autem non, deo autem eſt ſimpliciter obediendum in omnibus, quia ipſi ſubſunt omnia, & ab omnibus, qui eſt benedictus in ſecula ſeculorum, Amen.

Et ſic finitur tractatus ſecundi libri, in quo ſi quid bene dictum eſt, ſit laus Chriſto, qui eſt vnus & ſummus magiſter. Si quid autem minus bene dictum ſit, ex imperitia noſtra procedit, cui indulgeat pius lector, quo magis velit eſſe benignus corrector, quã æmulus reprehenſor.

Finis quæſtionum magiſtri Durandi in ſecundum librum ſententiarum.

Deo ſint gratiæ.

Incipit

INCIPIT TABVLA QVAESTIONVM MAGISTRI DVRANDII IN primum Librum ſententiarum, & primo in prologum quæſtiones octo.

Quæſtio prima.

VTrum theologia prout communiter traditur & habetur ſit ſcientia propriè dicta.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum theologia ſit ſcientia ſuppoſito quodam lumine quod quidam ponunt eſſe in doctoribus perfectioribus.

Quæſtio tertia.

Vtrum virtute diuina poſsit communicari puro viatori cognitio ſcientifica de articulis fidei.

Quæſtio quarta.

Vtrum theologia ſit vna ſcientia.

Quæſtio quinta.

Quid ſit ſubiectum in theologia vtrum deus an aliud.

Quæſtio ſexta.

Vtrum theologia ſit practica an ſpeculatiua.

Quæſtio ſeptima.

Vtrum theologia ſubaltenetur alteri ſcientiæ.

Quæſtio octaua.

Vtrum ipſa ſubalternetur alicui ſciẽtiæ humanitus inuentæ vt metaphyſicæ.

Diſtinctio prima.

Quæſtio prima.

Vtrum frui ſit actus intellectus an voluntatis.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum ſolus deus ſit obiectum fruitionis an etiam aliquid aliud.

Quæſtio tertia.

Vtrum vti ſit actus intellectus an alterius potentiæ.

Quæſtio quarta.

Vtrum omnibus citra deum ſit vtendum.

Diſtinctio ſecunda.

Quæſtio prima.

Vtrum ſit tantum vnus deus.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum attributa diuina differant aliquo modo ex natura rei circunſcripta omni operatione intellectus.

Quæſtio tertia.

Vtrum aliquis intellectus poſsit cõcipere diſtinctionem attributorum diuinorum abſque dicta operatione ad creaturas.

Quæſtio quarta.

Vtrum cũ vnitate eſſentiæ diuinæ ſtet realis pluralitas perſonarũ.

Diſtinctio tertia.

Quæſtio prima.

Vtrum poſſumus ex his quæ ſunt in creaturis probare deum eſſe.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum poſſumus cognoſcere de deo quid eſt.

Quæſtio tertia.

Vtrum deum eſſe ſit per ſe notum.

Quæſtio quarta.

Vtrum in omni creatura ſit veſtigium trinitatis.

Secunda pars eiuſdem diſtinctionis.

Quæſtio prima.

Vtrum in homine ſit imago trinitatis.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum potentiæ animæ ſint id quod eſſentia an aliquid additum.

Quæſtio tertia.

Vtrum memoria & intelligentia ſint vna potentia an diuerſę.

Quæſtio quarta.

Vtrum intellectus & voluntas ſint eadem potentia.

Quæſtio quinta.

Vtrum neceſſarium ſit ponere intellectum agentem eſſe aliquam potentiam animæ noſtræ.

Diſtinctio quarta.

Quæſtio prima.

Vtrum in diuinis ſit generatio.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum iſta ſit vera deus genuit deum.

Diſtinctio quinta.

Quæſtio prima.

Vtrum eſſentia generet vel generetur.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum filius poſsit dici de ſubſtantia patris aut ex nihilo.

Diſtinctio ſexta.

Quæſtio prima.

Vtrum pater genuerit filium neceſsitate.

Quæſtio ſecunda,

Vtrum pater genuerit filium natura.

Diſtinctio ſeptima.

Quæſtio prima.

Vtrum in diuinis ſit potentia generandi.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum potentia generandi dicat quid an ſolum ad aliquid.

Quæſtio tertia.

Vtrum potentia generandi ſit in filio.

Diſtinctio octaua.

Quæſtio prima.

Vtrum qui eſt vel eſſe conueniat deo propriè.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum in ſolo deo eſſe & eſſentia ſint idem.

Quæſtio tertia.

Vtrum ſolus deus ſit immutabilis.

Diſtinctionis octauæ pars ſecunda.

Quæſtio prima.

Vtrum deus ſit omnino ſimplex.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum anima rationalis ſit compoſita ex materia & forma.

Quæſtio tertia.

Vtrum tota anima ſit in qualibet parte corporis vel extendatur quantitatiue extenſione corporis.

Quæſtio quarta.

Vtrum ſola materia ſit ratio retinendi quantitatem, vel ſola forma vel compoſitum.

Diſtinctio nona.

Quæſtio prima.

Vtrum pater ſit alius à filio.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum pater ſit prior filio.

Quæſtio tertia.

Vtrum pater & filius poſsint dici plures æterni.

Quæſtio quarta.

Vtrum generatio diuina debeat exprimi per verbum preſentis tẽporis dicendo filius ſemper naſcitur. an per verbum preteriti dicendo filius ſemper natus eſt.

Diſtinctio decima.

Queſtio prima.

Vtrum ſpirituſanctus ſit proprium nomen alicuius perſonę diuinę.

Queſtio ſecunda.

Vtrum in diuinis poſſunt eſſe plures perſonæ quàm tres.

Diſtinctio vndecima.

Quæſtio prima.

Vtrum ſpiritus ſanctus procedat à patre & filio, an à patre tantum.

Queſtio ſecunda.

Vtrum ſi ſpiritus ſanctus non procederet à filio diſtingueretur ab ipſo.

Quæſtio tertia.

Vtrum pater & filius ſpirent ſpiritum ſanctum in quantum ſunt vnum an inquantum ſunt plures.

Diſtinctio duodecima.

Quæſtio prima.

Vtrum generatio filij ſit prior proceſsione ſpiritus ſancti.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum ſpiritus ſanctus plenius ſeu perfectius procedat à patre quàm à filio.

Quæſtio tertia.

Vtrum ſpirituſanctus ſit à patre mediante filio vel per filium.

Diſtinctio decimatertia.

Queſtio prima.

Vtrum in diuinis ſit aliqua proceſsio.

Quæſtio ſecunda

Vtrum generatio filij & proceſsio ſpirituſancti ſint emanationes diſtinctę realiter

Quæſtio tertia.

Vtrum ſpirituſanctus poſsit dici ingenitus.

Diſtinctio decimaquarta.

Quæſtio prima.

Vtrum in diuinis ſit aliqua proceſsio temporalis.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum proceſsio temporalis ponat in numerum cum ęterna.

Queſtio tertia.

Vtrum per proceſsionem temporalem ipſemet ſpiritus ſanctus detur an tantum eius dona.

Quæſtio quarta.
Vtrum pirtius ſanctus detur à ſanctis viris.
Diſtinctio decima quinta.
Quæſtio prima.
Vtrum mitti conueniat alicui perſonæ diuinæ.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum miſsio dicat aliquid notionale an eſſentiale.
Quæſtio tertia.
Vtrum aliqua perſona poſsit mitti à ſeipſa vel ab alia à qua non procedit.
Quæſtio quarta.
Vtrum miſsio inuiſibilis competat filio.
Diſtinctio decima ſexta
Quæſtio prima.
Vtrum ſpiritui ſancto competat inuiſibilis miſsio.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum debuerit fieri viſibilis miſsio ad Chriſtum & ad quos debeat fieri.
Quæſtio tertia.
Vtrum ſpecies in quibus factæ fuerunt inuiſibiles miſsiones fuerint veræ res.
Quæſtio quarta.
Vtrum pater ſit maior filio.
Diſtinctio decimaſeptima.
Quæſtio prima.
Vtrum neceſſarium ſit charitatem eſſe habitum creatum in homine ad hoc quòd homo ſit deo carus.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum neceſſarium ſit ponere charitatem habitualem ad hoc vt poſsimus aliquid mereri apud deum.
Quæſtio tertia.
Vtrum charitas detur ſecundum proportionem naturalium.
Quæſtio quarta.
Vtrum ille qui eſt in charitate poſsit cognoſcere certitudinaliter ſe habere charitatem.
Quæſtio quinta.
Vtrum charitas poſsit augeri.
Quæſtio ſexta.
Quæ ſit cauſa ſuſcipiendi magis & minus an eſſentia.
Quæſtio ſeptima.
Vtrum eadem forma numero poſsit eſſe intenſa & remiſſa
Quæſtio octaua.
Vtrum charitas augeatur per quemlibet actum meritorium.
Quæſtio nona.
Vtrum poſsit augeri in infinitum.
Quæſtio decima.
Vtrum charitas poſsit diminui.
Diſtinctio decima octaua.
Quæſtio prima.
Vtrum donum in diuinis ſit aliquid eſſentiale an notionale
Quæſtio ſecunda.
Vtrum ſpirituſſanctus eo ſit donum quo deus.
Quæſtio tertia.
Vtrum conuenienter dicatur ſpirituſſanctus noſter.
Diſtinctio decima nona.
Quæſtio prima.
Vtrum inter perſonas diuinas ſit æqualitas.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum eſſe æternum conueniat deo.
Quæſtio tertia.
Vtrum in diuinis perſonis ſit circuminſeſsio hoc eſtvtrũ vna perſona diuina ſit in alia.
Quæſtio quarta.
Vtrum in diuinis ſit dare totum & partem.
Quæſtio quinta.
Vtrum veritas ſit ens reale an rationis
Quæſtio ſexta.
Vtrum veritas ſit in rebus an in anima ſeu intellectu.
Diſtinctio vigeſima.
Quæſtio prima.
Vtrum filius ſit omnipotens ſicut pater
Quæſtio ſecunda.
Vtrum in diuinis ſit ordo naturæ.
Diſtinctio vigeſima prima.
Quæſtio prima.
Vtrũ dictio excluſiua addita vni correlatiuorum excludat aliud.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum dictio excluſiua poſsit vere addi termino eſſentiali reſpectu prædicati perſonalis.
Diſtinctio vigeſimaſecunda.
Quæſtio prima,
Vtrum aliquod nomen conueniat deo proprie.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum nomina dicta de deo dicantur de eo ſecundũ ſubſtantiã.

Diſtinctio vigeſima tertia.
Quæſtio prima.
Vtrum nomen perſonæ ſignificet ſubſtantiam an relationem.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum hæc nomina ſubſtantia, ſubſiſtentia, eſſentia, & perſona, ſint idem an differant in diuinis.
Diſtinctio vigeſima quarta.
Quæſtio prima.
Vtrum termini numerales ponant aliquid in diuinis.
Quæſtio ſecunda.
Vtrũ vnum quod eſt principium numeri aliquid addat ſuper ens & ſuper vnum quod conuertitur cum ente & quid ſit illud.
Diſtinctio vigeſima quinta.
Queſtio prima.
Vtrũ nomen perſonæ dicatur vniuoce de deo & creaturis.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum perſona ſit aliquid commune in diuinis,
Diſtinctio vigeſima ſexta.
Queſtio prima.
Vtrum omnes perſonæ diuinæ diſtinguantur per relationes.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum relationes diſtinguentes perſonas diuinas ſint reales.
Diſtinctio vigeſimaſeptima.
Quæſtio prima
Vtrũ proprietates relatiuæ præcedãt actus notionales an ecouerſo.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum verbum in nobis ſit ipſemet actus intelligendi an ſit aliqua forma producta differens realiter ab actu intelligendi.
Quæſtio tertia.
Vtrum verbum in diuinis dicatur perſonaliter an eſſentialiter.
Diſtinctio vigeſimaoctaua.
Quæſtio prima.
Vtrum ingenitum vel innaſcibilitas ſit notio patris.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum ſit proprietas conſtitutiua perſonæ patris.
Quæſtio tertia.
Vtrũ imago in diuinis dicatur eſſentialiter an perſonaliter.
Diſtinctio vigeſima nona.
Quæſtio prima.
Vtrum vna perſona poſsit dici principium alterius.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum pater & filius ſint vnum principium ſpiritus ſancti.
Quæſtio tertia.
Vtrum pater & filius poſsint dici plures ſpiratores.
Diſtinctio trigeſima.
Quæſtio prima.
Vtrum aliquid dicatur de deo ex tempore.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum in creaturis relatio differat realiter à ſuo fundamento.
Quæſtio tertia,
Vtrum relationes dei ad creaturam quę dicuntur de deo ex tẽpore ſint reales.
Diſtinctio trigeſima prima.
Quæſtio prima.
Vtrum æqualitas ſit realis relatio in diuinis.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum æqualitas dicatur poſitiuè an priuatiuè in diuinis.
Quæſtio tertia.
Vtrũ eſſentialia attributa debeãt appropriari aliquibus perſonis.
Diſtinctio trigeſima ſecunda.
Quæſtio prima.
Vtrum pater & filius diligant ſe ſpiritu ſancto.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum filius ſit ſapiens ſapientia genita.
Diſtinctio trigeſimatertia.
Quæſtio prima.
Vtrũ in diuinis eſſentia & relatio differant aliquo modo realiter.
Quæſtio ſecunda.
Vtrũ proprietates relatiuæ ſint in eſſentia & perſonis.
Diſtinctio trigeſima quarta.
Quæſtio prima.
Vtrum ſuppoſitum & natura differant realiter in creaturis.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum perſona in diuinis ſit idem quod eſſentia.
Quæſtio tertia.
Vtrũ conuenienter dicatur quod ſint tres perſonæ vnius eſſentię.
Quæſtio quarta.
Vtrum aliqua nomina dicantur conuenienter de deo tranſlatiue
Diſtinctio trigeſima quinta.
Quæſtio prima.
Vtrum deus cognoſcat ſe tantum vel alia à ſe.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum deus habeat propriam & diſtinctã cognitionẽ de aliis à ſe

Tabula Diſt. & Queſt. in ſecundum lib. ſen.

Quæſtio tertia.
Vtrum cognoſcat diſtinctè ſingularia.
Quæſtio quarta.
Vtrum ſcientia dei ſit vniuerſalis an particularis
Diſtinctio trigeſimaſexta.
Quæſtio prima.
Vtrum deus cognoſcat mala.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum creaturæ ſint in deo.
Quæſtio tertia.
Vtrum in deo ſint aliquæ ideæ.
Quæſtio quarta.
Vtrum in deo ſit pluralitas idearum.
Diſtinctio trigeſimaſeptima.
Quæſtio prima.
Vtrum ſit in omnibus rebus.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum deus ſit vbique.
Queſtio tertia.
Vtrum angelus ſit in loco.
Quæſtio quarta.
Vtrum moueatur localiter.
Diſtinctio trigeſimaoctaua.
Quæſtio prima.
Vtrum ſcientia dei ſit cauſa rerum.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum deus ſciat enunciabilia.
Quæſtio tertia.
Vtrum deus ſciat futura contingentia.
Diſtinctio trigeſimanona.
Quæſtio prima.
Vtrum deus poſsit neſcire quod ſcit vel ſcire quod neſcit.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum deus cognoſcat infinita.
Quæſtio tertia.
Vtrum omnia ſubſint diuinæ prouidentię.
Quæſtio quarta.
Vtrum prouidentia dei ſit idem quod fatum.
Diſtinctio quadrageſima.
Quæſtio prima.
Vtrum prædeſtinatio habeat certitudinem.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum pertineat ad deum aliquem reprobari.
Diſtinctio quadrageſimaprima.
Queſtio prima.
Vtrum electio præcedat prædeſtinationem an econuerſo.
Queſtio ſecunda.
Vtrum prædeſtinationis ſit aliqua cauſa præter dei voluntatem.
Quæſtio tertia.
Vtrum prædeſtinatio poſsit mutari precibus ſanctorum.
Diſtinctio quadrageſimaſecunda.
Quæſtio prima.
Vtrum potentia ſit in deo.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum potentia dei ſe extendat ad omnia quæ ſunt ab aliis poſſibilia.
Diſtinctio quadrageſimatertia.
Quæſtio prima.
Vtrum potentia dei ſit infinita.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum deus poſsit aliquod infinitum actu.
Quæſtio tertia.
Vtrum omnipotentia poſsit communicari creaturæ.

Quæſtio quarta.
Vtrum deus agat ex neceſsitate naturæ.
Quæſtio quinta.
Vtrum deus agat ex neceſsitate iuſtitiæ.
Diſtinctio quadrageſimaquarta.
Quæſtio prima.
Vtrum deus poſsit facere vnam & eandē creaturam numero meliorem quàm fecerit.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum data quacunque creatura deus poſsit facere aliam perfectiorem ſecundum ſpeciem, ita quòd non ſit ſtatus in perfectionibus ſpecificis ſed ſit proceſſus in infinitum.
Quæſtio tertia.
Vtrum deus poſsit facere vniuerſum melius quàm fecerit.
Quæſtio quarta.
Vtrū deus potuerit facere aliquid melius beata virgine vel Chriſti humanitate & vtrum modo poſsit quicquid vnquam potuit.
Diſtinctio quadrageſimaquinta.
Quæſtio prima.
Vtrum deus velit alia à ſe
Quæſtio ſecunda.
Vtrum deus immediatius agat per intellectum quàm per voluntatem vel econuerſo.
Quæſtio tertia.
Vtrum voluntas dei congrue diſtinguatur in voluntatem ſigni & in voluntatem beneplaciti.
Diſtinctio quadrageſima ſexta.
Queſtio prima.
Vtrum voluntas dei ſemper efficaciter impleatur.
Queſtio ſecunda,
Vtrum deus velit mala fieri.
Diſtinctio quadrageſima ſeptima.
Queſtio prima.
Vtrum aliquid poſsit fieri prętер voluntatem diuinam
Queſtio ſecunda.
Vtrum illud quod fit prętер voluntatem diuinam vel contra eam obſequatur voluntati diuinę.
Queſtio tertia.
Vtrum deus poſsit præcipere quod fieri non vult.
Queſtio quarta.
Vtrum deus poſsit prędipere malum fieri.
Diſtinctio quadrageſima octaua.
Queſtio prima.
Vtrum voluntas noſtra poſsit conformari voluntati diuinę.
Queſtio ſecunda.
Vtrum omnes teneantur conformare voluntatem ſuam voluntati diuinę quantum ad volitum.

Explicita eſt tabula queſtionum in primum librum ſententiarum ſubtiliſsime deciſarum per Reuerendum Magiſtrum Durandum de ſancto Portiano de ordine prędicatorum doctorem theologum & Meldunen. epiſcopum.

Deo ſint gratię.

SEQVITVR TABVLA QVAE-

ſtionum eiuſdem ſecundi ſententiarum per diſtinctiones ſignatarum.

Diſtinctio prima.

Quæſtio prima,

VTrum creatio ſit poſsibilis.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum creatura habens eſſe fixum & permanens potuerit ab æterno produci.
Quæſtio tertia.
Vtrum entia ſucceſsiua vt motus & tempus potuerint fuiſſe ab æterno.
Quæſtio quarta.
Vtrum potentia creandi poſsit creaturæ communicari.
Quæſtio quinta.
Vtrum deus agat immediate in omni actione creaturæ,
Quæſtio ſexta.
Vtrum deo competat agere propter finem.

Diſtinctio ſecunda

Quæſtio prima.
Vtrum cœlum empyreum ſit locus corporeus.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum habeat aliquam influentiam in hæc inferiora.
Quæſtio tertia.
Vtrum in æuo ſit ſucceſsio.
Quæſtio quarta.
Vtrum nunc æui ſit idem quod æuum.
Quæſtio quinta.
Vtrum vnum æuum ſit menſura omnium æuiternorum.
Quæſtio ſexta.
Vtrum eſſe rei generabilis & corruptibilis menſuretur tempore.

Diſtinctio tertia.

Quæſtio prima.
Vtrum angeli ſint compoſiti ex materia & forma.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum indiuiduatio ſeu perſonalitas conueniat angelis.
Quæſtio tertia.
Vtrum plures angeli poſsint eſſe ſub vna ſpecie
Quæſtio quarta.
Vtrum angeli ſint in aliquo magno numero
Quæſtio quinta
Vtrum potentia cognoſcitiua angeli ſit idem quod ſua eſſentia.
Quæſtio ſexta.
Vtrum angeli cognoſcant per ſpecies an per ſuam eſſentiam.
Quæſtio ſeptima.
Vtrum angelus cognoſcat ſingularia.
Quæſtio octaua.
Vtrum intellectus angelicus ſit quandoque in potentia.

Diſtinctio quarta.

Quæſtio prima.
Vtrum angeli fuerint creati beati an miſeri.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum omnes angeli fuerint creati in gratia.
Quæſtio tertia.
Vtrũ boni angeli fuerint preſcij ſuę cõfirmationis & mali ſui caſus

Diſtinctio quinta.

Quæſtio prima.
Vtrum angelus peccare potuerit.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum potuerit peccare in primo inſtanti ſuæ creationis.
Quæſtio tertia.
Vtrum angeli boni meruerint ſuam beatitudinem.

Diſtinctio ſexta.

Quæſtio prima.
Vtrum primus angelus inter peccantes fuerit de ſupremo ordine angelorum.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum peccatum primi angeli fuerit aliis cauſa peccãdi occaſio.
Quæſtio tertia.
Vtrum in dæmonibus ſit ordo prælationis
Quæſtio quarta.
Vtrum dæmon ſemel victus poſsit poſtea temptare aliquem.

Diſtinctio ſeptima.

Quæſtio prima.
Vtrum angeli boni poſsint peccare.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum angeli mali poſsint aliquod bonum facere.
Quæſtio tertia.
Vtrum dæmones poſsint futura prædicere.
Quæſtio quarta.
Vtrum materia corporalis obediat dæmonibus ad nutum.
Quæſtio quinta.
Vtrum angelus per intellectum moueat cœlum vel quodcunque corpus per intellectum & voluntatem.

Diſtinctio octaua.

Quæſtio prima.
Vtrum angeli ſint corporei
Quæſtio ſecunda.
Vtrum angeli in corporibus aſſumpti poſsint exercere opera vitæ
Quæſtio tertia.
Vtrum dæmon poſsit ſubintrare corpus hominis.
Quæſtio quarta.
Vtrum dæmones poſsint immutare ſenſus noſtros.
Quæſtio quinta.
Vtrum angeli cognoſcant cogitationes & affectiones noſtras.

Diſtinctio nona.

Quæſtio prima.
Vtrum diffinitio Hierarchiæ data à Dionyſio ſit bona.

Diſtinctio decima.

Quæſtio prima.
Vtrum angeli omnes mittantur in miniſterium
Quæſtio ſecunda.
Vtrum angeli omnes aſsiſtant.

Diſtinctio vndecima.

Quæſtio prima.
Vtrum quilibet homo habeat angelum ad ſui cuſtodiamdeputatum.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum angeli proficiant in cognitione per mutuam locutionem
Quæſtio tertia.
Vtrum vnus angelus proficiat in cognitione per illuminationem alterius.

Diſtinctio duodecima.

Quæſtio prima.
Vrrum omnium corporum corruptibilium & incorruptibilium ſit eadem materia.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum deus potuerit producere materiam primam abſque omni forma.

Diſtinctio decima tertia.

Quæſtio prima.
Vtrum lumen ſit corpus.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum lumen habeat eſſe reale in medio vel intentionale

Diſtinctio decima quarta.

Quæſtio prima.
Vtrum aliquæ aquæ ſint ſuper cœlos.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum motus cœli ſit naturalis.
Quæſtio tertia.
Vtrum ſtellæ moueantur ſolum motu ſuæ ſpheræ.
Quæſtio quarta.
Vtrum cœlum ſit figuræ ſpericę.

Diſtinctio decima quinta

Quæſtio prima.
Vtrum corpora cœleſtia habeant aliquam cauſalitatem ſuper hæc inferiora.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum cœlum habeat cauſalitatem ſuper actus liberi arbitrij.
Quæſtio tertia.
Vtrum cœlum agat per motum

Diſtinctio decima ſexta.

Quæſtio prima.
Vtrum in ſolis creaturis intellectualibus ſit imago dei.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum imago dei ſit æqualiter in homine & in angelo.

Diſtinctio decima ſeptima.

Quæſtio prima.
Vtrum anima intellectiua vniatur corpori tanquam forma
Quæſtio ſecunda.
Vtrum anima primi hominis fuerit producta ante corpus
Quæſtio tertia.
Vtrum paradiſus terreſtris fuerit locus conueniens humanæ habi tationi.

Diſtinctio decim. octaua.

Quæſtio prima.
Vtrum corpus mulieris fuerit formatum de coſta viri ſine additio ne materiæ.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum in coſta ſint aliquæ rationes ſeminales.
Quæſtio tertia.
Vtrum anima intellectiua traducatur cum ſemine.

Tabula Quæſtionum in ſecundum lib. ſententiarum

Diſtinctio vigeſima nona.

Quæſtio prima.

Vtrum immortalitas Adæ in ſtatu innocentiæ fuerit naturalis.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum corpus Adæ fuerit paſſibile.

Diſtinctio vigeſima.

Quæſtio prima.

Vtrum in ſtatu innocentię fuiſſet generatio.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum in actu matrimoniali fuiſſet amiſsio virginitatis.

Quæſtio tertia.

Vtrum in ſtatu innocentiæ generaſſent pueros in vtroque ſexu.

Quæſtio quarta.

Vtrum pueri fuiſſent nati perfecti ſecundum corpus.

Quæſtio quinta.

Vtrum fuiſſent nati in iuſtitia originali.

Diſtinctio vigeſima prima.

Quæſtio prima.

Vtrum temptatio ſit peccatum.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum temptatio ſit appetenda.

Quæſtio tertia.

Vtrum peccatum primorum parentum fuerit grauiſsimum.

Quæſtio quarta.

Vtrum homo in ſtatu innocentiæ potuerit primo peccare venialiter.

Diſtinctio vigeſima ſecunda.

Quæſtio prima.

Vtrum primum peccatum primi hominis fuerit ſuperbia.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum primus homo appetierit eſſe vt deus.

Quæſtio tertia.

Vtrum ignorantia ſit peccatum.

Quæſtio quarta.

Vtrum ignorantia excuſet peccatum.

Diſtinctio vigeſima tertia.

Quęſtio prima.

Vtrum alicui creaturæ poſsit conferri quòd ſit impeccabilis per naturam.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum primus homo viderit deum per eſſentiam.

Quæſtio tertia.

Vtrum homo in ſtatu innocentiæ potuerit decipi.

Diſtinctio vigeſima quarta.

Quæſtio prima.

Vtrum liberum arbitrium ſit potentia habitus, an actus.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum potentia pure paſsiua poſsit liberari libertate arbitrij.

Quæſtio tertia.

Vtrum actus intellectus ſit liberior quàm actus voluntatis an econuerſo.

Quæſtio quarta.

Vtrum ratio ſuperior & inferior ſint vna potentia an duæ.

Quæſtio quinta.

Vtrum aliquod peccatum mortale poſsit eſſe in ſenſualitate.

Quæſtio ſexta.

Vtrum moroſa delectatio quam quis habet de peccato mortali ſit peccatum mortale.

Diſtinctio vigeſima quinta.

Quæſtio prima.

Vtrũ liberũ arbitrium ſit ſolum reſpectu eorum quæ ſunt ad finẽ.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum liberum arbitrium ſit ſolum in habentibus intellectum.

Quæſtio tertia.

Vtrum inueniatur æqualiter in omnibus in quibus eſt.

Quæſtio quarta.

Vtrum liberum arbitrium poſsit cogi.

Diſtinctio vigeſima ſexta.

Quæſtio prima.

Vtrum gratia & virtus ſint idem.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum gratia ſit in eſſentia animæ ſicut in ſubiecto.

Quæſtio tertia.

Vtrum diuiſio gratiæ per operantem & cooperantem ſit bona.

Diſtinctio vigeſima ſeptima.

Quæſtio prima.

Vtrum virtus ſit habitus.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum habens gratiam poſsit mereri gloriam de condigno.

Diſtinctio vigeſima octaua.

Quæſtio prima.

Vtrum ſine gratia poſsit homo cognoſcere aliquam veritatem.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum ſine gratia poſsit homo aliquod bonum facere.

Quæſtio tertia.

Vtrum ſine gratia poſsit homo vitare quodcunque peccatum mortale.

Quæſtio quarta.

Vtrum ſine gratia poſsit aliquis implere diuina præcepta.

Quæſtio quinta.

Vtrum ſine ſpeciali motione ſpiritus ſancti poteſt homo ſe ad gratiam præparare.

Diſtinctio vigeſima nona.

Quæſtio prima.

Vtrum homo in ſtatu innocentiæ indiguerit gratia.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum habuiſſet omnes virtutes.

Quæſtio tertia.

Vtrum opera hominis fuiſſent tunc magis meritoria quàm nunc.

Diſtinctio trigeſima.

Quæſtio prima.

Vtrum defectus quos ſentimus in nobis ſcilicet mors & fames ægritudines & huiuſmodi inſint nobis à natura, an ſint pœna alicuius culpæ.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum aliquis defectus in nos per originem tranſiens poſsit habere propriè rationem culpæ.

Quæſtio tertia.

Vtrum originale peccatum ſit carentia iuſtitiæ aliquid aliud.

Quæſtio quarta.

Vtrum alimentum conuertatur in veritatem humanæ naturæ.

Quæſtio quinta.

Vtrum ſemen ſit de ſuperfluo alimenti.

Diſtinctio trigeſima prima.

Quæſtio prima.

Vtrum peccatum originale traducatur per originem carnis.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum formatus miraculoſè ex humana carne puta digito vel pede contraheret peccatum originale.

Quæſtio tertia.

Vtrum peccatum originale ſit in eſſentia animæ, an in eius potentia tanquam in ſubiecto.

Diſtinctio trigeſima ſecunda.

Quæſtio prima.

Vtrum peccatum originale tollatur in baptiſmo.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum ſit in anima à deo.

Quæſtio tertia.

Vtrum omnes animæ ab origine ſint æquales.

Diſtinctio trigeſima tertia.

Quæſtio prima.

Vtrum peccata proximorum parẽtum ſint vel redundent in filios

Quæſtio ſecunda.

Vtrum peccatum originale in vnoquoque ſit vnum, an plura.

Quæſtio tertia.

Vtrum pueri decedentes in peccato originali doleant de carentia viſionis diuinæ.

Diſtinctio trigeſima quarta.

Quæſtio prima.

Vtrum ratio boni ſit abſoluta.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum malum ſit aliqua natura poſitiua.

Quæſtio tertia.

Vtrum bonum ſit cauſa mali.

Quæſtio quarta.

Vtrum per malum culpæ corrumpatur tota habilitas animæ ad bonum.

Diſtinctio trigeſima quinta.

Quæſtio prima.

Vtrum malum ſufficienter diuidatur per pœnam & culpam.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum omne peccatum conſiſtat in aliquo actu.

Quæſtio tertia.

Vtrum peccatum conſiſtat in actu exteriori.

Diſtinctio trigeſima ſexta.

Quæſtio prima.

Vtrum peccatum ſit cauſa mali ſeu peccati.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum peccatum ſit pœna peccati.

Quæſtio tertia.

Vtrum omnis pœna inſit nobis propter aliquam culpam.

Diſtinctio trigeſima ſeptima.

Quæſtio prima.

Vtrum actio peccati ſit à deo.

Quæſtio ſecunda.
Vtrum deus ſit actor mali pœnæ vel econuerſo.
Quæſtio tertia.
Vtrum culpa plus habeat de ratione mali quàm pœna.
Diſtinctio trigeſima octaua.
Quæſtio prima.
Vtrum bonitas actus voluntatis ſit ex fine.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum intentio ſit actus voluntatis.
Quæſtio tertia.
Vtrum ſit idem actus voluntatis reſpectu finis & eorum quæ ſunt ad finem.
Quæſtio quarta.
Vtrum omnium voluntatum bonarum ſit vnus finis.
Diſtinctio trigeſimanona.
Quæſtio prima.
Vtrum culpa per prius ſit in voluntate an in ratione.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum conſiderare mala ſit malum ſicut eligere mala eſt malum.
Quæſtio tertia.
Vtrum voluntas naturaliter velit bonum.
Quæſtio quarta.
Vtrum conſcientia pertineat ad actum,an ad intellectum,an ad voluntatem.
Quæſtio quinta.
Vtrum conſcientia erronea liget vel obliget.
Quæſtio ſexta.
Vtrum plus peccet faciens contra conſcientiam erroneam an faciens ſecundum eam.paulo poſt.D.in ſuperiore quæſtione.
Diſtinctio quadrageſima.
Quæſtio prima.
Vtrum aliqua actio poſsit eſſe indifferẽs ita quòd nec ſit bona nec mala bonitate vel malitia morali quam conſiderat moralis philoſophus.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum aliqua actio ſit indifferens ita quòd non ſit bona vel mala bonitate vel malitia meriti, vel demeriti, quam conſiderat theologus.
Quæſtio tertia.
Vtrum idem actus numero poſsit eſſe bonus,vel malus.
Diſtinctio quadrageſima prima.
Quæſtio prima.
Vtrum fides dirigat intentionem.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum omne peccatum ſit voluntarium.
Diſtinctio quadrageſima ſecunda.
Quæſtio prima.
Vtrum actus interior & exterior in malis ſint duo peccata.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum actus interior & exterior in bonis ſint duo merita.
Quæſtio tertia.
Vtrum tranſeunte actu peccati remaneat reatus pœnæ.
Quæſtio quarta.
Vtrum radices peccandi bene aſsignentur à magiſtro in littera.
Quæſtio quinta.
Vtrum vitia capitalia conuenienter diſtinguantur per illa ſeptem quæ ſunt ſuperbia,auaritia &c.
Quæſtio ſexta.
Vtrum peccatũ conuenienter diſtinguatur per veniale & mortale
Quæſtio ſeptima.
Vtrum peccatum veniale & mortale differant per pœnas eis debitas.
Quæſtio octaua,
Vtrum omnia peccata ſint paria.
Diſtinctio quadrageſima tertia.
Quæſtio prima.
Vtrum aliquod peccatum ſit in ſpiritum ſanctum.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum peccatum in ſpiritum ſanctum ſit irremiſsibile.
Diſtinctio quadrageſima quarta.
Quæſtio prima.
Vtrum potentia peccandi ſit à deo.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum prælatio & quæcunque auctoritas ſeu poteſtas dominãdi ſit à deo.
Quæſtio tertia.
Vtrum Chriſtiani teneantur obedire principibus ſecularibus.
Quæſtio quarta.
Vtrum religioſi teneantur prælatis ſuis in omnibus obedire.
Quæſtio quinta.
Vtrum monachus teneatur plus obedire abbati quã epiſcopo vel papæ in his quæ pertinent ad regulam & ſtatuta religionis.

Finitur tabula quæſtionum Magiſtri durandi de ſancto Portiano Anicien. epiſcopi ordinis prædicatorum, in ſecundum librum Magiſtri ſententiarum.

RESOLVTISSIMI PATRIS, ET VEritatum Theologicarum solidi sectatoris Magistri Durandi de sancto Portiano, Liber tertius sententiarum incipit.

Præfatio.

EST DEVS in cælo reuelans mysteria, Daniel.2. Hæc verba assumpta fuerunt à principio, & vt dictum fuit tunc, sacra scriptura excellit alias in certitudine, quod notatur ibi reuelans. Quæcúque enim in sacra scriptura tradũtur, aut solum, aut principaliter, diuina auctoritate tenentur: talia autem sunt certissima vt aliàs declaratũ fuit. In eodem etiam verbo tangitur materia tertij libri Sententiarum. Postquam enim deus multipharię, multísque modis olim loquens patribus reuelauit eis secreta sua, & per eos nobis (Quia non facit dominus verbũ nisi reuelauerit secretũ suũ ad seruos suos prophetas, Amos 3.) nouissimè locutus est nobis in filio suo incarnato per quem excellentiora sacramenta deitatis nobis manifestauit, nec mirum, quia nemo nouit patrem, nisi filius: & cui voluerit filius reuelare, Matth.11. De filio autem incarnato, & de his quæ in assumpta carne gessit, & sustinuit pro nobis, nec nõ de donis, & virtutibus ipsum quo ad humanitatem perficientibus agitur in tertio libro. Decebat autem vt per filium incarnatum reuelarentur nobis diuina secreta, & nostræ fidei sacramẽta propter tria. Primo vt caperentur familiarius ex reuelantis conformitate humili. Secundo vt tenerentur certius ex reuelantis veritate stabili. Tertio vt implerentur efficacius quo ad agenda ex reuelantis exemplaritate vtili.

2. QVANTVM ad primum sciendum est ꝙ auditiones contingunt secundũ consuetudinem. Nam vt consueuimus ita dignamur dici (vt habetur.2.meta.) Et quia cõsuetum est homines doceri ab hominibus propriissimus doctor, & reuelator fuit dei filius, factus homo, & quia factus homo factus est paruulus, secundũ illud Esa.9. Paruulus natus est nobis, & filius datus est nobis, & ideo factus est doctor paruulorum, vt adimpleretur illud Esa.33. vbi est doctor paruulorum? cui potest respondere quòd filius dei qui factus est homo factus est paruulus. vnde potest ei dici illud Mat.11. Abscondisti hæc à sapientibus & prudentibus, & reuelasti ea paruulis. Et merito filius enim honorat patrem. (Mal.1.) Et quia opera dei reuelare & confiteri honorificũ est (Thobiæ 12.) ideo decuit filium esse reuelatorem paternorum secretorum.

3. QVANTVM ad secundum notãdum est quòd licet pater sit veritas, & filius veritas, & spiritus sanctus veritas, & simul omnes tres vna veritas, tamen filius per appropriationem dicitur veritas non solum ea ratione qua est secunda in trinitate persona, qua ratione dicitur sapientia, & verbum, sed ratione humanitatis assumptæ, quatenus veritas à tota trinitate de redemptione humani generis promissa in sola persona filij, & per solam personam filij meritoriè est impleta. Sic enim gratia & veritas per Iesum Christum facta. (Io.1.) propter quod decuit vt veritas fidei quæ rationem naturalem excedit ad hoc vt firmius teneretur, reuelaretur nobis per illum qui cum patre & spiritu sancto est vna veritas promittens, & in seipso est vna veritas promissa persoluens. Et ideo dicit Symeon in suo cantico Luc.2. loquens ad deũ patrem de filio, Parasti ante faciem omnium populorum lumen ad reuelationem gentium.

4. QVANTVM ad tertium notãdum quòd sicut dicit Sen. longum iter est per verbum, breue autem & efficax per exemplũ, ex facto enim factum concluditur per locum à simili, Luc 10. quis tibi videtur proximus fuisse ei qui incidit in latrones? & ille dicit. qui fecit misericordiam in illum: tunc ex illo facto conclusit, vade & tu fac similiter. Sed ex dicto non concluditur factum. Multi enim dicunt & non faciunt, Matth.23. & ideo ad hoc vt illa quæ sunt agenda pro salute nostra efficacius implerentur, profuit valde vt reuelarentur ab illo qui cepit facere, & docere, Act.1. Et faciendum nobis ex facto suo concipit dicens apostolis Ioan.13. Exemplum dedi vobis vt quemadmodum ego feci ita & vos faciatis. Ideo dicit Apostolus Ephes.3. Quod aliis generationibus non est agnitum filiis hominum sicuti nunc reuelatum est sanctis apostolis. Concludendo ergo cum Apostolo dicamus illud Ephe.1. Deus pater domini nostri Iesu Christi pater gloriæ det vobis spiritum sapientiæ & reuelationis in agnitionem eius. Nunc quidem per fidem, vt tandem in reuelatione gloriæ eius gaudeatis. primæ Petri quarto, Quod vobis concedat, &c.

Sententia literæ Magistri sententiarum in generali & speciali valdè ingeniosa & vtilis. Et primo primæ dist.

CVm autem venit plenitudo temporis &c. In hoc tertio libro determinat magister primò de mysterio incarnationis & passionis Christi. Tertio de virtutibus & donis quibus Christus plenus fuit, & fideles animas impleuit. Et secundum hoc liber iste diuiditur in duas partes. Primo determinat multiplicitèr de incarnatione. Secundo de virtutibus & donis nobis per Christum collatis vsque ad 23.distin.ibi. Cùm verò supra habitũ sit. Prima diuiditur in duas. Primo determinat de diuina incarnatione. Secundo prosequitur cõditiones ipsius verbi incarnati vsque ad sextam distinctionem, ibi. Ex præmissis emergit quæstio. Prima diuiditur in tres. Primo determinat de diuina incarnatione ex parte assumentis, quid sit. Secundo ex parte assumpti, quid sit. Secunda ibi.distinct.2. Et quia in homine tota natura. Tertio ex parte vtriusque cuius sit dist.5.ibi.præterea quæri oportet. Prima est principalis lectionis, & diuiditur in quatuor partes. Primo enim auctoritate apostoli ostendit quid sit incarnatio, & ꝙ persona incarnata sit filius dei. Secundo ratione inquirit quare filius potius fuerit incarnatus ibi, diligẽter verò notandum. Tertio inquirit, vtrũ pater, vel spiritus sanctus potuerit incarnari. ibi. Si verò quæritur vtrum pater. Quarto mouet obiectionẽ & soluit ibi. Sed fortè aliquis diceret, Et hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2. IN speciali verò sic procedit, & primo probat auctoritate ꝙ pater misit filium in temporis plenitudine, quod est tempus gratiæ, quodquidem tempus habuit initiũ ab aduentu saluatoris per quem facta est veritas, & gratia, quia per incarnationem impletur legis promissum quod per Christi aduentum impletum est, quod diu antiquis patribus fuit promissum. Sic ergo filius dei est missus missio enim visibilis est eius incarnatio. Præterea ponit tres rationes ad probandum quòd persona filij fuit incarnata, quarum prima sumitur ex appropriato filij quod sapientia est, congruum enim fuit quòd qui in sapientia omnia condiderat, per sapiẽtiam omnia restauraret. Et hoc confirmat per parabolam euangelij de muliere quærente dragmam perditam. Secunda ratio sumitur ex ipsius origine, quia est ab alio vnde primo missus est filius qui est à solo patre: Secundo spiritus sanctus qui est ab vtroque. Tertia sumitur ex proprio ipsius filij, quia filius est imago patris: cõgruũ enim erat, quòd qui erat filius dei in diuinitate fieret idem in humanitate filius hominis, quod confirmatur per Augustinum ex quo concludit quòd vnus est dei filius & hominis qui est verus deus & homo, ideo neque confitemur duos filios, sed vnum manere in duabus substantiis, ita quòd vna per alteram non destruatur, nec vna in alteram transeat vt non sint sicut illa quæ miscentur adinuicem, sed sint sicut vnita. Deinde inquirit, vtrum pater vel spiritus sanctus carnem quam potuerunt tunc assumere, nunc posseat assumere. Et respondet quòd sic, quia eadem est personarum potentia. Vltimo obiicit contra prædicta, si enim indiuisa sunt opera trinitatis qua ergo ratione filius carnem assumpsit eadem ratione pater & spiritus sanctus. Alioquin aliquid faceret filius quod non faceret pater, vel spiritus sanctus, quod falsum est. Et respondet ad hoc quòd indiuisa sunt opera trinitatis, sed sic filius assumpsit, quia ad ipsum est assumptio terminata, nihilominus tamen tale mysterium est, quod tota trinitas operata est. Sicut enim est vna indiuisibilis personarum trium substantia, sic & operatio vna, & pro tanto nos non dicimus sanctam trinitatem ex virgine natam, sed filium tantum, & hoc per duo exempla declarat, scilicet de columba & voce patris: & licet solum filius sit incarnatus, tamen incarnationem cum patre & spiritu sancto operatus est.

Quæstio Prima.

Vtrum incarnatio sit possibilis.

Thom.3.p.q.1.ar.1.

Magistri Durandi de sancto Portiano

CIrca dist. primā tertij libri sententiarū, quæritur primo, vtrū incarnatio sit posibilis. Et videtur q; nō, quia quicquid cōuenit deo ex tē pore, cōuenit ei ex mutatione sui, vel creaturæ, quia nō est nouitas sine mutatiōe. Sed incarnatio temporalis nō potest deo cōuenire per mutationem sui, vel creaturæ, ergo nullo modo. Minor probatur, q; enim incarnari nō cōuenit deo per mutationem sui, planū est, cū scriptum sit Mal. 3. Ego deus & non mutor. Et Ia. primo apud quem non est transmutatio &c. Quod autē non cōueniat ei per mutationē creaturę probatur sic, quia illa mutatio esset secundū locum, vel secundū formā non secundū locum, quia talis mutatio est ad aliquid distans secū dū locū, quod non potest dici de deo respectu creaturæ, non enim longe est ab vnoquoque nostrū Act. 17. nec secundū formam, quia natura humana sibi derelicta, vel assūpta, nihil plus vel minus habet, quare &c. 2. [illegible]natura spiritualis non vnitur corporali nisi dupliciter. s. per modum formæ, vel per modum mouentis, sed natura diuina non potest vniri alicui naturæ creatę per modū formæ, quia natura diuina nullius potest esse forma inherens de qua loquimur, ergo vnitur ei per modū mouentis, sed talis vnio nō suficit ad incarnationem. Alioquin omnis creatura esset vnita deo, quare &c. 3. Itē deus non potest esse in creaturis nisi per essentiam, præsentiam, & potentiam, sed nullus istorum modorū per se sufficit ad incarnationem, nec omnes simul sufficiunt, ergo ipsa non est posibilis: maior probatur, quia deus non potest esse præsens creaturæ nisi vel secundum se, vel secundum suam operationem, si secundum se sic est præsens secundum essentiam. Si secundum operationem, aut secundum operationem intramanentem, sicut intelligere, & sic dicitur esse in rebus per præsentiam modo quo dicimus ea quæ sunt in prospectu nostro esse nobis præsentia & nos ipsis, aut secundum operationem transeuntem extra & sic est in rebus per potentiam. Et præter hos modos non videtur alius posibilis. minor de se patet, quia his modis dicitur deus esse præsens omnibus creaturis quæ tamen non dicuntur assumptæ. 4. Item suppositum se habet ad indiuiduum sicut particulare sub vniuersali, quia illud idem (vt videtur) dicit in diuiduum in omni natura & genere quod dicit suppositum in prædicamento substantiæ, sed nulla natura potest carere sua propria indiuiduatione, ergo nullum suppositum in genere substantiæ potest carere sua suppositatione, & ita nullum suppositum in genere substātiæ (vt videtur) potest substantificari in suppposito diuino, & sic non est posibilis incarnatio quæ dicitur esse vnio humanæ naturæ cum suppposito diuino.

5. IN contrarium est quod habetur Ioh. 1. verbum caro factū est, & ad Phil. 2. dicitur de filio quòd exinaniuit semetipsum formam serui accipiens, igitur &c.

6. RESPONSIO. circa istā quæstionem videnda sunt tria. Primum est quid importetur nomine incarnationis. Secundum est vtrum ipsa sit posibilis. Tertium est cui modo vnionis assimiletur incarnatio.

7. QVANTVM ad primū sciendum est quòd per incarnationem nihil aliud intelligimus nisi vnionem humanæ naturæ cū diuina, ita. s. quòd natura humana non constituat propriū suppositum, nec existat in suppposito proprij generis, sed existat in suppposito diuino. Quærimus enim de incarnatione per quam factum est quòd homo esset deus & deus homo. Ad hoc autem requiritur quòd sit vnio naturæ humanæ cum diuina in eodem suppposito, quia quæ distinguuntur secundum suppposita non prædicantur de se inuicem, natura autem diuina non potest esse in alio suppposito, quare oportet quòd natura humana existat in diuino, si tamen est posibilis incarnatio.

Inf. d. 5. q. 1. num. 7.

7. QVANTVM ad secundū dicendū q; incarnatio est posibilis, & q̄uis omnino nō possit hoc demonstratiuè probari, tamē potest satis probabiliter pſuaderi hoc modo. Omne illud est deo posibile quod nō includit contradictionē, vel repugnantiam intellectuū (vt patet ex dictis in primo libro) Sed deū incarnari non includit contradictionem vel repugnantiam intellectuum, ergo hoc est deo posibile. minor probatur quia si includeret contradictionem, vel repugnantiam intellectuum aut hoc esset ex parte creaturæ, aut ex parte dei. Sed ex parte neutrius est ibi repugnantia seu contradictio, quare & cætera. Quod autem non sit repugnantia ex parte creaturæ dupliciter declaratur. Primo sic. prius virtute diuina potest absolui à posteriori. Sed singularitas naturæ humanæ prior est suppositatione sua, ergo virtute diuina ipsa potest habere propriam singularitatem, dato quòd non habeat propriam suppositationem, sed si non habet propriā oportet quòd habeat alienam, cum nihil existat nisi in aliquo suppposito, ergo posibile est naturam humanam non existere in proprio suppposito, sed in alieno. Quod autem singularitas propria sit prior propria suppositatione, patet quia ex hoc aliquid

d. 42. q. 2.

est singulare quia est hoc aliquid, & vnum numero, super hoc autē addit suppositatio esse in se vel per se, & nō in alio, quod autem se habet per additionē ad alterū posterius est illo, quare &c. Secundo sic, sicut natura substantiæ completæ est existere per se, & in proprio suppposito, ita natura accidentis est in alio suppposito existere, sed virtute diuina in sacramento altaris sit quòd accidēs salua sua essentia & natura quātum ad id quod est non existat in alieno suppposito sed in se, ergo similiter diuina virtute fieri potest quòd substantia completa (vt natura humana) proprium suppositum non constituat, sed in alieno existat.

9. CAVSA autem huius hinc sumenda est, quia omnis natura actualis & absoluta: (Actualis dico propter materiam primam & absoluta propter respectus relationis) potest sine contradictione existere sine omni eo quod non est intrinsecè de ratione sua, sed solum extrinsecè & concomitatiuè, quia ibi non est repugnantia intellectuum, vt in contradictione, esse autem in alio non est intrinsecè de ratione accidentis, sed extrinsecè solum & concomitatiuè, quia secundum cursum naturæ accidens non esset nisi inesset. Similiter esse per se non est intrinsecè de ratione substantiæ, sicut expresse ponit Auic. sed est realis proprietas, vel modus substantiæ, quia substantia completa sibi derelicta proprium suppositum cōstituit, propter quod absque cōtradictione potest substantia priuari proprio modo existendi per se, & accidens modo existendi in alio, sic igitur patet quòd ex parte creaturæ non est repugnantia quin posit in alieno suppposito substentari.

10. Quod autem non sit repugnantia ex parte dei, probatur sic, quia quicquid conuenit creaturis pertinens ad perfectionem hoc totum conuenit creatori. Sed posse naturam aliam ab ea quæ suppositum constituit in se substantificare, pertinet ad perfectionem in creaturis: vnde & hoc conuenit soli substantiæ, in qua sunt & de qua dicuntur alia, sicut accidentia: quare & hoc potest deo conuenire circunscriptis tamen imperfectionibus, (sicut in cæteris quæ deo & creaturis conueniunt imperfectiones à deo relegantur) pertinet autem ad imperfectionem substantiæ & ad eius potentialitatem quòd accidens in ipsa existens ipsam informet & sit actus eius, & ideo natura assumpta à diuina persona ipsam non informat, sed absque informatione in ipsa substantificatur, ideo substantifi ctio naturæ humanæ à diuina natura nullam imperfectionem arguit in ipsa. Ex quo potest formari talis ratio. Esse in quo aliud, nunquam sonat imperfectionem nec potentiam passiuam, nisi vbi esse in alio est per inherentiam, quia ratio potentiæ passiuæ reducitur ad subiectū, nihil enim est subiectum nisi per potentiam passiuam, nec potentia passiua est nisi subiecti vt subiectum est: nihil autem est subiectum nisi per comparationem ad illa quæ sibi inherent. Cùm igitur natura humana non ponatur existere in suppposito diuino per modum inherentis, sed per modum ordinis & contactus virtualis esse vt in quo ipsa existit non arguit in persona diuina aliquam potentiam passiuam, siue imperfectionem: & sic patet secundum.

11. QVANTVM ad tertium notandum est quòd licet incarnationi ex toto non posit inueniri similis modus vnionis in creaturis, assimilatur tamen magis insitioni quàm alicui vnioni: quod patet discurrendo per singulos modos quibus aliqua in suppposito vniuntur. Quædem enim vniuntur constituendo vnam naturam, quædam verò non constituendo vnam naturam. Primum fit tripliciter. Primo ex corruptione omnium quæ vniuntur, sicut elementa in mixto. Secundo ex corruptione alterius solum, vt cū miscetur modicum de aqua in multo vino. Tertio saluatis omnibus his quæ vniuntur, vt ex materia & forma substantiali, fit vna natura compositi: neuter autem istorum modorum competit incarnationi. Non enim natura diuina & humana transeunt in tertiam sicut elemēta in mixto, nec vna in alteram (vt modica aqua posita in multo vino) sed manet vtraque saluata post vnionem alioquin non esset vera incarnatio qua diceretur homo deus, & deus homo, nisi ambę remanerent naturæ. Item nec sic vniuntur vt eis saluatis fiat quædam tertia natura sicut fit ex vnione materiæ cum forma natura compositi, quia natura diuina & humana non possunt esse partes cuiusdam complexionis naturæ, quemad modum materia & forma sunt partes naturæ completę, ideo &c.

Caiet. 3. p. q. 2. a. 2 & 3. ad 2.

Inf. d. 5. q. 1. nu. 6.

12. Alia verò vniuntur in suppposito non cōstituendo vnam naturam: quod fit dupliciter. Vno modo per inherentiam naturæ ad naturam, & sic vnitur accidens substantiæ, & hic modus differt multū ab vnione incarnationis, quia incarnatio est vnio duarum naturarum quarum vtraque nata est constituere vnum suppositum, accidens autem non est huiusmodi. Item vnio accidentis ad subiectum est per inherentiam. Hoc autem arguit in subiecto potentiam passiuam, quod excluſum est ab incarnatione, ideo & cætera. Alio modo vniuntur aliqua per insitionem non constituendo nouam naturam, sicut inseritur ramus stipiti, non enim constituitur noua natura nisi continuatione præexistentium, sicut econtrario quando continuum diuiditur in plura eiusdem

dem rationis non eſt ibi noua generatio, ſed præexiſtentis diuiſio. 13. Et hic modus eſt in vno diſſimilis incarnationi, quia eſt ibi vnio ſimilis cum ſimili ratione cuius eſt ibi continuatio, & non ſolum cõtactus: hoc autem excluſo (quod & in propoſito excludi poteſt rationabiliter, quia quod poteſt natura creata reſpectu ſimilis ſecundum ſpeciem hoc poteſt natura diuina propter ſuam illimitatam perfectionem reſpectu naturæ creatæ & diſſimilis) totum reſiduum eſt ſimile, natura enim diuina & humana non conſtituunt vnam naturam, vniuntur autem per modum inſitionis, quam facit ordo, non ſitus: ſecundum enim beatum Auguſtinum, quod facit ſitus in corporalibus hoc facit ordo in ſpiritualibus. Et ideo ſicut mediante cõtactu, vel ſitu ramus inſeritur arbori, & efficiuntur vnum ſecũdum ſuppoſitum. Sic mediante ordine quem habet natura creata ad diuinam eſſentiam & ad diuinum ſuppoſitum in quo eſt omnis ratio ſuppoſiti poteſt natura creata virtute diuina, quaſi diuino ſuppoſito inſita in ipſo ſubſtantificari. Huic autem concordat ſcriptura loquẽs de incarnatione Chriſti, vel de Chriſto incarnato, dicitur enim Apocal. 5. vicit leo de tribu Iuda, radix Dauid: & 22. eiuſdem, Ego ſum radix & genus Dauid, ſtella ſplendida &c. Ex quibus datur intelligi quòd ſicut ex radice & ramo fit vnum per inſitionem, ſic ex natura diuina tãquam ex radice, vel trunco & natura Chriſti humana ſumpta de ſtirpe Dauid tãquam ramo inſito factus eſt vnus Chriſtus per incarnationem tanquam per inſitionem: vnde Iac. 1. vocatur verbum inſitum, in mãſuetudine inquit, ſuſcipite inſitũ verbum: vbi gloſa dicit verbum diuinum quod inſitum eſt & ſeminatum in die redemptionis.

14. AD primum argumentum dicendum quòd incarnatio cõpetit deo ex tẽpore, non ex mutatione ſui, ſed creaturæ, quæ dum aſſumitur mutatur non ſecundum locum, nec ſecundum aliquam formam abſolutam, ſed dicitur mutari inquantum ſuſcipit nouum modum eſſendi cum priuatione proprij modi. Et ſi dicatur quòd iſte modus non dicit niſi quandam relationem ad quam non poteſt eſſe actio. dicendum quòd verum eſt de actione creaturę, quę non attingit ad reſpectum niſi per fundamentum propter determinationem ſuam in modo agendi: deus autem poteſt immediatè ſuper modum rei influendo, vel ſubſtrahendo ſicut ei placet.

15. Ad ſecundum dicendum quòd philoſophi ſolum conſiderauerunt illud quod habet curſum naturæ ſecundum quem non videmus ſubſtantiam ſpiritualem vniri corpori niſi per modũ mouentis, vel per modum formæ: deus autem ad hoc non limitatur quin aliter poſsit facere. 16. Ad tertium dicendum quòd deum eſſe in rebus per eſſentiam non tantum dicitur vno modo ſed dupliciter. Vno modo per communem exhibitionem ſuæ eſſentiæ qui modus vocatur communis illapſus. & hic modus cùm ſit communis reſpectu omnium non ſufficit ad incarnationem. Secundo modo per ſpecialem illapſum quem quidã vocant circũinſeſsionem, nos autem inciſionem, & hic modus non eſt communis omnibus, ſed eſt proprius naturę aſſumptæ, ideo &c. 17. Ad quartum dicendum quòd indiuiduum & ſuppoſitum non ſe habent præciſe ſicut vniuerſale & particulare, ita vt illud ſolũ quod dicit indiuiduum in omni genere dicat ſuppoſitũ in genere ſubſtantiæ, quia materia & forma in genere ſubſtantiæ ſunt quędam indiuidua, nec tamen ſunt ſuppoſita. indiuiduum enim ſolum dicit illud quod eſt ſingulare, ſeu vnũ numero, in omni genere. Suppoſitum autem ſuper hoc addit determinatũ modum eſſendi, videlicet quòd ſit completum in natura, & per ſe exiſtens, & alteri non innitens, & iſto modo eſſendi poteſt carere talis natura, licet non poſsit carere ſua indiuiduatione.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum vna perſona potuerit incarnari ſine alia.

Thom. 3. q. 3. ar. 4.

SEcundo quæritur, vtrum vna perſona potuerit incarnari ſine alia. Et videtur q̃ non, quia per illud ſuppoſitum diuinum habet rationẽ vt in quo aliud exiſtit per quod per ſe ſubſiſtit, quia dependentiam inexiſtentis non determinat niſi per ſe ſubſiſtens, ſed perſona diuina eſt per ſe ſubſiſtens ratione eſſentiæ diuinæ, quæ eſt communis omnibus perſonis: in diuinis enim eſſe exiſtentiæ eſt idẽ cum eſſentia, ergo nulla perſona in diuinis poteſt terminare dependentiam naturæ aſſumptę ſine alia. 2. Item ad hoc vt perſona poſsit aſſumere non requiritur niſi vt ſit infinitæ virtutis vt poſsit hoc facere, & infinitæ perfectionis vt poſsit alterius dependentiam terminare, ſed in his perſonæ diuinæ non diſtinguuntur, ſed potius ſunt vnum, ergo nulla perſona poteſt aliquam naturam aſſumere ſine alia.

Inf. q. 4. nu. 10.

3. Item in actu reciproco quicquid eſt principium actus eſt eius terminus, quia actus reciprocus ab eodem incipit, & ad idem terminatur. Sed aſſumere eſt actus reciprocus, eſt enim aſſumere aliud ad ſe ſumere, ergo cum quælibet perſona ſit principium talis actus, & non vna ſine alia. videtur quòd idem ſit de termino.

4. Item nullus actus notionalis terminatur ad aliquid eſſentiale, ergo nec actus eſſentialis ad aliquod notionale, ſed incarnari eſt actus eſſentialis, ergo non terminatur ad perſonam.

5. IN contrarium arguitur, quia filius dicitur minor patre, Ioan. 14. Pater maior me eſt. Hoc autem non eſſet ſi filio aſſumẽte naturam humanam, pater ſimiliter aſſumpſiſſet. tunc enim patri filius eſſet æqualis ſecundum naturam humanam ſicut eſt ſecundum diuinam, ergo filius ſic aſſumpſit naturam humanam q̃ non pater.

6. RESPONSIO. Dicendum quòd licet incarnare (id eſt incarnationem facere) non poſsit vna perſona ſine alia, eo q̃ indiuiſa ſunt opera trinitatis, tamen incarnari, id eſt carni vniri poteſt vna perſona ſine alia. Ad cuius euidentiam videnda ſunt tria. Primum eſt quòd ad vnionem perſonalem humanæ naturæ cum diuina perſona præexigitur vnio eiuſdem naturæ humanæ cum eſſentia diuina. Secundum eſt quòd vnio naturæ cum natura non ſufficit ad vnionem perſonalem naturæ cum perſona: ſed vlterius requiritur vnio cum his quæ ſunt propria perſonæ inquantum perſona. Tertium eſt quòd illa vlterior vnio eſt poſsibilis cũ proprio vnius perſonæ abſq; proprio alterius in quo conſiſtit principalis titulus quæſtionis. Tho. 3. p. q. 3. ar. 2. Durand. inf. d. 5. q. 1.

7. PRIMVM patet præmittendo prius differentiã quæ eſt inter ſuppoſitum diuinum & creatum quæ talis eſt: licet enim vtrumque ſuppoſitum ſit illud quod ſubſiſtit, tamen in creaturis ſuppoſitum non ſolum eſt illud quod ſubſiſtit, ſed etiam formalis ratio ſuppoſiti eſt per ſe ſubſiſtere, vel fundatur per ſe & conuertibiliter in proprietate per ſe ſubſiſtendi: in diuinis verò licet ſuppoſitum ſit illud quod ſubſiſtit, tamen ratio formalis ſuppoſiti nõ eſt per ſe ſubſiſtentia, nec fundatur in proprietate per ſe ſubſiſtendi, ſed eſt ad aliud eſſe, & ideo per aliud eſt ſuppoſitum & per aliud ſubſiſtit: eſt enim ſuppoſitum formaliter & completiue per proprietatem relatiuam, ſubſiſtit autem non per proprietatem relatiuam, ſed per eſſentiam vel ſubſtantiam. Cuius ratio eſt, quia ſubſiſtere dicit eſſe ſecundum perfectiſsimum modum eſſendi, ſed perfectiſsimus modus eſſendi eſt eſſe in ſe vel ad ſe, hoc autẽ non conuenit alicui in diuinis niſi ratione eſſentiæ, quia per omnia alia, ſuppoſita diuina dicuntur ad aliud & non ad ſe, quare ſuppoſitum diuinum ſubſiſtit per eſſentiam & non per proprietatem relatiuam. Hoc etiam expreſsè vult beatus Auguſtinus ſeptimo de trinitate dicens, ſi deus ſic relatiuè ſubſiſtit ſicut relatiuè gignit & relatiuè dominatur, iam ſubſtantia non eſt ſubſtantia, quia relatiuum eſt, ſicut enim ab eo quod eſt eſſe appellatur eſſentia, ita ab eo quod eſt ſubſiſtere ſubſtantiam dicimus. Abſurdum eſt autem vt ſubſtantia relatiuè dicatur: omnis ergo res ad ſeipſam ſubſiſtit quanto magis deus? Si tamen dignum eſt vt deus dicatur ſubſiſtere: quod addit Auguſtinus, aut quia ſubſiſtere eſt ſub alio exiſtere, & ſic non competit deo, aut quia nobiliori modo ſubſiſtit quàm creaturę vt magis propriè dicatur ſubſiſtere. Si verò aliquis eſſe ad aliud vocet ſubſiſtere, abuſiuè loquitur ignorans vim vocabuli, eſſe enim ad aliud quod eſt relatiuum inquãtum huiuſmodi non importat aliquam perfectionem ſicut ſubſiſtere importat, alioquin aliqua perfectio eſſet in vna perſona quæ non eſſet in alia, cũ aliqua relatio ſit in vna perſona quæ non eſt in alia quod eſt inconueniens, ſubſiſtere ergo in diuinis eſt vnicum & abſolutum competens omnibus perſonis ratione eſſentiæ. Inf. q. ſeq. nu. 13. Vide Aug lib. 5. de trinitate. cap. 7. ſub finem.

8. Ex hoc patet primum ſic, per illud primo competit perſonæ diuinæ vniri naturæ aſſumptæ per quod competit ei dependentiam naturæ aſſumptæ terminare. Sed perſonæ diuinæ competit terminare dependentiam naturæ aſſumptæ ratione ſubſtantiæ, vel eſſentiæ: ergo perſonæ diuinæ primo competit vniri naturæ aſſumptæ ratione eſſentiæ. Maior patet, quia ſicut natura aſſumpta vnitur, quia dependet, ita perſona aſſumens eam ſibi vnit, quia terminat eius dependentiam. Minor apparet ex ſuppoſitione prius declarata, ſcilicet quòd perſona diuina non ſubſiſtit niſi per eſſentiam, vel ratione eſſentiæ, per illud autem per quod competit ipſi per ſe ſubſiſtere competit ipſi per ſe primo terminare dependentiam inexiſtentiæ naturæ aſſumptæ, & hoc eſt eſſentia (vt dictum eſt) quare &c. 9. Sed contra iſtam rationem inſtatur dupliciter. Primo, quia non oportet quòd natura per quam ſuppoſitum ſubſiſtit ſit immediata ratio vnionis eius ad naturam quæ in eo exiſtit: verbi gratia color exiſtit in corpore quod eſt ſuppoſitum alterius generis, ratio tamen vnionis coloris & corporis non eſt immediatè natura corporis per quam ſubſiſtit, ſed ſuperficies mediante qua color eſt in corpore.

à ſimili poſſet videri, quodlicet perſona diuina ſubſiſtat per eſſentiã, & per eã terminet dependentiam naturæ aſſumptæ, tamẽ non oportet quòd eſſentia ſit prima & immediata ratio talis vnionis, ſed poterit eſſe proprietas relatiua, & ita vnio naturę aſſumptę ad naturam diuinam eſt mediante vnione eiuſdem ad proprietatem relatiuã ſicut vnio colorũ ad corpus eſt per ſuperficiẽ. 10. Secundo quia natura humana non vnitur perſonæ diuinæ niſi quia ipſa amittit propriam perſonalitatem, & induit aliam, ergo ſecundum hoc vnitur prius & immediatius ſecundum quod magis attenditur perſonalitas, ſed perſonalitas in diuinis magis attenditur ſecundum proprietatem relatiuam quàm ſecundum eſſentiam, ergo natura humana prius & immediatius vnitur perſonę diuinæ per proprietatem relatiuam quàm per eſſentiam.

11. Ad primum iſtorum dicendum quod non eſt ſimile de colore in corpore, & de natura aſſumpta, & perſona aſſumente, quia quod color ſit in corpore quod eſt ſuppoſitum alterius generis hoc competit ei per naturam, natura enim coloris non eſt per ſe exiſtẽs, ſed in aliquo (ſcilicet in corpore) eſt enim naturalis qualitas corporis, & ideo in inherentia coloris ad corpus nõ ſolũ attendenda eſt eius dependentia, ſed eius ſpecialis natura ad quã conſequitur ſpecialis modus dependẽtiæ, qui eſt vt ea quę naturaliter inſunt corpori inſunt ei quodã ordine vnũ mediante alio & ob hoc color ineſt corpori mediante quantitate, ſed ſubſtantia cõpleta vtpote natura humana quæ de ſe nata eſt conſtituere ſuppoſitũ non exiſtit in alio per aliquã depẽdentiam naturalẽ quam de ſe habeat ad illud, ſed per hoc ſolũ ꝙ priuatur propria ſubſiſtẽtia, & ideo nihil primo ſibi reſpõdet in perſona in qua exiſtit, niſi illud per quod ipſa perſona ſubſiſtit, & hoc eſt natura diuina.

12. Ad ſecundum dicendum ꝙ cũ perſonalitas humanę naturæ, & cuiuſlibet alterius naturæ creatæ conſiſtat, vel ſaltem fundetur in proprietate per ſe ſubſiſtendi, vt declaratum fuit, quando natura humana amittit hanc proprietatem & ſuam perſonalitatẽ, & vnitur alteri perſonæ, vnitur prius & immediatius ſecundum illud ſecundum quod illa perſona ſupplet vicem perſonalitatis quæ naturæ debetur, hoc autem eſt per ſe ſubſiſtentia, quæ competit perſonæ diuinæ ratione eſſentiæ, & non ratione proprietatis relatiuæ quanuis perſonalitas formalis ei competat per proprietatem relatiuam. Et ideo non oportet quòd ſecundum illud fiat prius & immediatius vnio ſecundum quod attenditur formalius perſonalitas, quia ratio ſuppoſiti & perſonæ aliter ſe habet in creaturis, & diuinis. Et ſic patet primum ſcilicet quòd ad vnionem perſonalem naturæ humanæ, cum perſona diuina præexigitur vnio naturæ humanæ cum diuina natura. numer. 7.

13. SECVNDVM PATET, ſcilicet quòd ad vnionem perſonalem prædicta vnio non ſufficit, ſed requiritur vlterior vnio quantum ad illa quæ ſunt propria perſonæ, quia vbi ratio formalis, & completiua ſnppoſiti, vel perſonæ, non conſiſtit in per ſe ſubſiſtere, nec fundatur in proprietate per ſe ſubſiſtendi, ſed in aliquo ſuperaddito, vnio per exiſtentiam non ſufficit ad vnionem perſonalem, ſed requiritur vnio in aliquo ſuperaddito. Sed ratio formalis & completiua ſuppoſiti ſeu perſonæ diuinæ non conſiſtit in per ſe ſubſiſtere, nec fundatur in proprietatę per ſe ſubſiſtendi, ſed conſiſtit in proprietate relatiua, ergo ad vnionem perſonalem naturę humanæ cum perſona diuina non ſufficit vnio per exiſtentiam, ſed requiritur vlterior vnio per proprietatem relatiuam. Item omne illud quod competit alicui perſonæ ratione eſſentiæ præciſæ, competit omnibus, ſed vnio per exiſtentiam, vt ſcilicet inexiſtentia naturæ aſſumptæ terminetur per ſubſiſtentiam perſonæ aſſumentis competit perſonæ ratione ſuæ eſſentiæ præciſẽ, per quam ſolam competit ei ſubſiſtere, ergo talis vnio eſt communis omnibus perſonis ſicut & eſſentia, ſecundum quam attenditur, quare impoſsibile eſt quòd ſufficiat ad perſonalem vnionem, cum perſonæ diuinæ in perſonalitate diſtinguantur, requiritur ergo vlterior vnio quantum ad proprietatem relatiuam ſecundum quam perſonalitas formaliter completur, & ſic patet ſecundum.

14. TERTIVM PATET ſcilicet quòd illa vlterior vnio eſt poſsibilis cum proprietate vnius perſonæ abſque proprietate alterius, & hoc ſic. Si natura humana non poſſit vniri perſonaliter vni perſonæ ſine altera hoc eſſet vel ex habitudine perſonarum inter ſe, vel ex habitudine earum ad eſſentiam, non ex habitudine perſonarum inter ſe, quia illa habitudo eſt diſtinctionis & oppoſitionis, quæ magis operatur ad hoc quòd vnio poſsit fieri cum vna perſona & non cum altera quàm ad oppoſitum vt de ſe patet, quæ enim ſunt diſtincta, & oppoſita, poſſunt alicui tertio vniri diſtinctè vnum ſine altero, nec ex habitudine perſonarum ad eſſentiam diuinam, quia intimius vnitur perſona diuina eſſentiæ diuinæ, quàm natura aſſumpta vniatur ipſi eſſentiæ. Sed vnio quamtuncunque intima perſonæ diuinæ cum eſſentia diuina non facit quòd in quocunque ſit eſſentia diuina ſit & perſona perſonaliter, alioquin cum eſſentia ſit in qualibet perſona, quęlibet perſona eſſet in qualibet perſonaliter, & eſſet confuſio perſonarum quod eſt inconueniens, quamuis enim pater ſit in filio, & econuerſo quantũ ad eſſentiam, non tamen quantum ad eſſe perſonale, ſed ſemper in eo diſtinguuntur, ergo nec naturam aſſumptam & vnitam diuinæ eſſentię propter quantamcunque vnionem vel habitudinem perſonarum ad eſſentiam diuinam quæ eſt vnita oportet eſſe perſonaliter in qualibet perſona, ſed poteſt eſſe in vna ſine altera. Ex prædictis ſequitur quòd proprietas relatiua aliquo modo differt ex natura rei ab eſſentia diuina, quia cum eſſentia diuina vniatur naturę humanæ aſſumptæ quæ vnio non ſufficit ad hoc quòd natura aſſumpta ſit vnum perſonaliter cum filio, & non cũ patre & ſpiritu ſancto. Sed vltra hoc requiritur vnio naturæ aſſumptæ cum proprietate filij, idcirco in hoc differt ex natura rei proprietas relatiua filij ab eſſentia communi. In primo, d. 23. q. 1.

15. AD primum argumentum dicendum quòd ex ſola per ſe ſubſiſtentia habet perſona diuina quòd natura humana in ea exiſtat, Sed vnio ſecundum exiſtentiam non ſufficit ad vnionẽ perſonalem, ſed requiritur vlterior vnio quãtum ad ea quæ ſunt propria perſonæ, vt dictum eſt, & ideo non valet. 16. Ad ſecundum patet per idem, ad vnionem enim quæ eſt per inexiſtentiam naturæ aſſumptæ cum perſona aſſumente ſufficit quòd aſſumens ſit infinitæ virtutis vt poſsit hoc facere, & infinitę perfectionis, vt poſsit alterius dependentiam terminare. Sed in hoc non completur aſſumptio perſonalis, ſed in vnione naturæ aſſumptæ cum eo quod eſt proprium perſonæ. 17. Ad tertium argumentum dicendum quòd licet in omni reciproco oporteat quòd aliquid vnũ & idem ſit principium actus & terminus, non oportet tamen ꝙ omne illud quod eſt principium actionis ſit terminus: verbi gratia contingit multos trahere nauem ad vnum ſolum ex ipſis & ille ſolus dicitur trahere nauem ad ſe, quia ſolus ipſe eſt terminus tractus, licet non ipſe ſolus ſit principium tractus, ſed omnes ſimul, & eodem modo in propoſito, quia omnes perſonæ ſimul quaſi trahunt naturam humanam ad perſonalitatem ſolius filij, & ideo ſolus filius dicitur aſſumere, quia ſolus ipſe eſt terminus tractus, licet ipſe non ſit ſolum principium talis actus. 18. Ad quartum dicendum quòd actus notionalis eſt actus productionis, nec terminatur niſi ad productum notionale, & ſimiliter eſſentialis quando eſt actus productionis non terminatur niſi ad productum eſſentiale. Incarnatio autem non eſt actus productionis, ſed vnionis productorum, & talis actus poteſt indifferenter terminari ad vnionem eſſentialis cum eſſentiali, vel eſſentialis cum perſonali, & ſic fit, quia per incarnationem vnitur natura humana naturæ diuinæ & perſonæ. Inf. d. 5. q. 1. nu. 9.

Quæſtio tertia.

Vtrum plures perſonæ poſsint aſſumere vnam naturam.

Henr. quodl. 6. q. 7. Thom. 3. q. 3. ar. 6. et ar. 7.

TErtio quæritur, vtrum plures perſonę poſſint aſſumere vnam naturam. Et videtur quòd non, quia vna perſona non poteſt aſſumere plures naturas, ergo nec plures perſonæ vnam naturam, cõſequentia patet per ſimile: antecedens probatur, quia plura ſolo numero differentia non poſſunt eſſe in eodem & ſecundũ idem. Sed duæ humanitates ſolo numero differunt, ergo non poſſunt eſſe in eodẽ vno ſuppoſito diuino, eſſent enim in eo ſecundum idem cùm non ſit ibi dare partem & partem.

2. Item quæ ſunt plura in creaturis vniuntur in deo, ſed nunquam eſt econuerſo, quòd illa quæ ſunt plura in deo vniantur in creatura, ſed ſi plures perſonæ diuinæ poſſent vnam naturam aſſumere plura in deo vnirentur in creatura, quia plures perſonæ diuinæ in vna natura aſſumpta, ergo illud non eſt poſsibile.

3. Item ſi plures perſonæ aſſumerent vnam naturam, aut ibi eſſet vnus homo, aut plures, non vnus, quia homo dicit ſuppoſitum habens humanitatem, & vnus homo vnum ſuppoſitum. Sed plures perſonæ ſunt plura ſuppoſita & non vnum, ergo plures perſonæ non poſſent dici vnus homo eſto quòd aſſumerent vnam humanitatem. Item nec plures, quia ſi ſtante vnitate humanitatis aſſumptę plures perſonæ dicerentur plures homines, eadem ratione ſtante vnitate diuinæ eſſentiæ plures perſonæ dicerentur plures dij: hoc autem eſt falſum, ergo & illud.

4. IN contrarium eſt, quia quæcunque ſunt naturaliter in vna perſona ſunt ex neceſsitate in omnibus perſonis, niſi oppoſitio relatiua impediat, ergo quæcũq; ſunt in vna perſona non ex neceſsitate

Infr. q. 4. huius di.

neceſsitate,ſed volũtariè aſsumpta poſsunt eſse in omnibus perſonis,niſi oppoſitio relatiua impediat,naturę autem aſsumptæ ab vna perſona nihil opponitur relatiuè in aliis, ergo poteſt aſsumi ab eis. cõſequentia probatur,quia ſicut ſe habent ad neceſsariam communicationem illa quæ ſunt in deo naturaliter & ex neceſsitate. Sic ſe habent ad poſsibilem communicationem & non neceſſariam illa quæ ſunt in deo aſſumpta voluntariè.

5. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam duo ſunt vi-
In primo. denda. Primum eſt vtrum vna perſona poſsit ſimul aſſumere plures naturas,& hoc implicatur in quodam argumento. Secundũ eſt id quod principaliter quæritur,ſcilicet vtrum plures perſonę poſſint ſimul aſſumere vnam naturam.

6. QVANTVM ad primum articulũ eſt ſententia doctorum latis concors,ferè enim omnes concordant ꝙ vna perſona poteſt aſſumere plures naturas eiuſdem ſpeciei,puta plures humanitates vel diuerſarũ ſpecierum,puta humanitatem & aliquã aliam naturam dummodo ſit aſſumptibilis. Cuius ratio eſt, quia effectus qui fit ab agẽte liberè,& non æquatur ſuæ cauſæ poteſt pluries iterari,ſed aſſumptio humanitatis vel cuiuſcũque naturæ à perſona diuina fit liberè, nec æquatur ſuæ cauſæ,ſcilicet virtuti diuinæ perſonæ aſſumentis,nec virtuti effectiuę, nec terminatiuę, ergo poteſt pluries iterari.

7. SECVNDVS articulus eſt magis dubius,& ideo circa ipſum procedetur ſic,quia primo ponetur veritas quæſtionis, & ſecundo ponetur impugnatio illius veritatis. Tertio confirmabitur veritas poſita,& quarto ſoluentur rationes impugnantes veritatẽ. Quantum ad primum ſciẽdum eſt ꝙ natura aſſumptibilis poteſt dici vna dupliciter,ſcilicet vnitate ſingularitatis,vel vnitate perſonalitatis. Dicendum eſt ergo ꝙ à pluribus perſonis diuinis poteſt aſſumi natura vna vnitate ſingularitatis,non autem vnitate perſonalitatis,id eſt non in vnam perſonalitatem. Primũ patet, quia perſonæ diuinæ à nullo abſoluto ſe excludunt cùm diſtinguantur ſolum relationibus. Sed natura aſſumpta eſt aliquod abſolutum, ergo per hoc ꝙ aſſumitur ab vna perſona nõ excluditur quin poſſit aſſumi ab alia. Secundum patet, quia perſona aſſumens & natura aſſumpta ſunt vnum ſecundũ ſuppoſitũ,ſed plures perſonæ diuinæ non poſſunt eſse vnum vnitate ſuppoſiti, vel perſonalitatis, ergo natura aſſumpta à pluribus perſonis non poteſt eſse vna vnitate perſonalitatis,ſed habet plures perſonalitates, eſſet ergo talis natura vna ſecundũ ſuppoſitũ vel perſonam cum qualibet vna perſona, ita ꝙ perſona aſſumens & natura aſſumpta eſſent vnum ſecũdum perſonã, ſed eadem natura cum pluribus perſonis ſimul haberet plures perſonalitates,cum qualibet tamen per ſe haberet tantum vnam. 8. Quantum autem ad ſecundum ſciẽdum quòd aliquibus videtur contrariũ propter multa. Primum eſt,quia infinitati naturæ atteſtatur ꝙ vna & eadem ſit in pluribus ſuppoſitis. vnde conſueuit dici ꝙ pluralitas ſuppoſitorum diuinorũ cum vnitate diuinæ naturæ prouenit ex illimitatione naturæ diuinæ. Sed omnis ſinitas & illimitatio repugnat creaturę,ergo nulla vna creatura creata ſic poteſt aſſumi ꝙ exiſtat in pluribus ſuppoſitis.
9. Secundo, quia dependentia naturæ creatæ aſſumptæ perfectius terminatur per diuinum ſuppoſitum quàm terminaretur per proprium. Sed ſi natura creata conſtitueret proprium ſuppoſitum non poſſet ſimul eſſe in proprio ſuppoſito & in alieno, ergo for-
Inf.d.5.q. tiori ratione natura creata aſſumpta ab vno ſuppoſito diuino nõ
1.num.6. poteſt aſſumi ab alio. 10. Tertio quia ſicut accidens naturaliter ſubſtentatur in ſuppoſito ſubſtantiæ, ſic miraculoſe natura humana ſubſtentatur in ſuppoſito diuino aſſumente eam,ſed vnũ accidẽs nõ poteſt naturaliter ſimul eſſe in plurib⁹ ſuppoſitis creatis,ergo nec natura humana, miraculoſe in pluribus ſuppoſitis diuinis. 11. Quarto,quia Anſelmus de conceptu virginali ex-
Cap.7. preſſe dicit,quòd tres perſonæ non potuerunt vnum eundem hominem aſſumere. Et ſi dicatur quòd ibi Anſelmus accipit hominẽ pro ſuppoſito quod non eſt aſſumptibile,& non pro natura. Contra, quia ibidem concedit ꝙ vna perſona potuit aſſumere hominem,non autem tres perſonæ. Sed primũ non poteſt concedi accipiendo hominem pro ſuppoſito,ſed ſolum pro natura, ergo ſecundum non negatur accipiẽdo hominem pro ſuppoſito, ſed pro natura. 12. Deinde confirmanda eſt veritas prius poſita(ſcilicet quòd plures perſonæ à nullo abſoluto ſe excludunt,) & hoc patet ad præſens dupliciter. Primo comparando naturam aſſumptam ad perſonam diuinam & hoc ſic, diſtinctio aliquorum per oppoſitiones relationis magis videtur impedire vnitatem relationis in ſic diſtinctis quàm vnitatem cuiuſcunque abſoluti in eis, ſed non obſtante diſtinctione per oppoſitas relationes vna relatio numero poteſt eſse in pluribus perſonis ſicut in patre, & filio eſt vna communis ſpiratio,ergo fortiori ratione in pluribus perſonis poteſt eſse quæcunque vna natura abſoluta. 13. Sed dices quòd maior eſt vera accipiẽdo relationem & naturam abſolutam proportionabiliter puta naturã diuinam & relationem diuinam, vel naturam creatam, & relationem creatam, non autem accipiẽdo relationem diuinam & naturam abſolutam creatam, quia natura increata & eius relatio propter ſui infinitatem poteſt eſse in pluribus ſuppoſitis, natura autem creata non poteſt propter limitationem ſuam. Sed iſtud non valet, quia relatio diuina non eſt infinita eo quòd nihil poteſt habere rationem infiniti, quod non poteſt induere rationem quanti, finitum enim & infinitum quantitati congruunt. Relatio autem nullo modo poteſt habere rationem quanti,neque ſecundum molem, neque ſecundum perfectionem,quia tunc cui deeſset aliqua relatio deeſset aliqua perfectio, quod falſum eſt, quia nullum ſuppoſitum diuinum eſset ſimpliciter perfectum: non conuenit igitur relationi diuinę propter ſuam infinitatem quòd ſit in pluribus ſuppoſitis, & eadẽ ratione non repugnat naturæ creatæ propter ſui limitationem & finitatem quin poſsit eſse in pluribus ſuppoſitis diuinis. 13. Secundo patet idem comparando ſuppoſitum diuinum ad ſuppoſitum creatum. ſuppoſitum enim creatum cùm ſit abſolutum eſt aliquid in ſe, & ad ſe, ſuppoſitum verò diuinum cùm ſit relatiuum non eſt aliquid in ſe,vel ad ſe,ſed quicquid eſt inquantum ſuppoſitum totũ eſt ad aliud, quia tota quidditas relationis eſt ad aliud eſse. Ex hoc ſequitur duplex alia differentia. Prima eſt quòd ſuppoſitum creatum cùm ſit aliquid in ſe per vnum & idem diſtinguitur à quolibet ſuppoſito eiuſdem naturæ (ſcilicet per id per quod conſtituitur) ſuppoſitum verò diuinum, quia non eſt aliquid in ſe, ſed totum quod eſt ad aliud eſt, non per idem diſtinguitur à quolibet alio ſuppoſito diuino,ſed per aliud & aliud, quia nõ per idem refertur ad plura,ſed per diuerſa, diſtinguitur autem per illud per quod refertur, propter quod ſicut per diuerſa refertur ſic per diuerſa diſtinguitur,quia etiam refertur quãdoque, per id per quod primo non conſtituitur, ſicut pater & filius referuntur ad ſpiritum ſanctum per communem ſpirationem quæ non eſt primo conſtitutiua patris & filij,ideo ſuppoſitum diuinum non ſemper diſtinguitur ab alio ſuppoſito diuino quocũque per illud per quod primo conſtituitur maximè ſecũdum opinionem illam quæ d.11.q.2.
probata fuit in primo libro(ſcilicet quòd ſpiritus ſanctus non diſtingueretur perſonaliter à filio ſi non procederet ab eo.
14. Secunda differentia eſt quòd quia ſuppoſitum creatum eſt aliquid in ſe & per vnum & idem diſtinctum à quolibet alio,ideo quicquid eſt in vno ſuppoſito creato totum eſt diſtinctum ab omni eo quod eſt in alio ſuppoſito,quia diſtinctionem ſubſtantię ſequitur diſtinctio accidentium abſolutorum & reſpectiuorum, ſed ſuppoſitum diuinum ſicut per illud per quod primo eſt ſuppoſitũ non diſtinguitur à quolibet alio ſuppoſito, ſed per aliud & per aliud,ita cùm ab aliquo diſtinguitur non diſtinguitur ab eo ſecundum omne quod eſt in ipſo, ſed ſolum ſecundũ illud ſecũdũ quod ad illud refertur mediatè vel immediatè,directè vel indirectè, & ideo filius qui per ſolam filiationem dicitur ad patrem per eam ſolam à patre diſtinguitur & non ab omni quod eſt in patre, quia non ab eſsentia nec à communi ſpiratione, quia ad diſtinctionem relationum non ſequitur diſtinctio abſolutorum nec relationum diſparatarum, ſed ſolum eorum quæ habent oppoſitionem directam vel indirectam,ex quo poteſt breuiter argui ſicut prius arguebatur, diſtinctio relatiua non cauſat aliquam diſtinctionem in aliquo abſoluto, ſed perſonæ diuinæ diſtinguuntur ſolum relatiuè, ergo poſsunt in vnoquoque abſoluto conuenire. 15. Quarto reſpondendum eſt ad rationes in contrarium adductas, cùm enim primo dicitur quòd infinitati naturæ atteſtatur quòd vna & eadem ſit in pluribus ſuppoſitis, iſtud quidem verum eſt de natura quæ intrinſecè pertinet ad naturã ſuppoſitorum, & eſt tanquam fundamentum proprietatum quibus ſuppoſita conſtituuntur,& diſtinguuntur, & hæc eſt ſola eſsentia diuina,ſed eſse in pluribus ſuppoſitis relatis quaſi extrinſecè,(puta quã fine eo eſsent ſuppoſita) communicatur tamen ei exiſtere in talibus ſuppoſitis non arguit aliquam infinitatem, quod patet ex ſimili,circunſcribendo enim à deo ſuppoſita relata,& ponendo vnum ſolum ſuppoſitũ abſolutum(ſicut ponunt Iudęi & Gentiles) tanta infinitas eſset in illo vno ſuppoſito, ſicut nunc eſt in pluribus relatis, & tamen non oporteret naturam aſsumptam in illo ſuppoſito eſse infinitam, quia non pertineret intrinſecè ad naturam ſuppoſiti,ſed ſolum ei communicaretur vt ſuum eſse finitum haberet in ſuppoſito infinito,& ſic eſt in propoſito de exiſtentia vnius naturæ creatæ finitæ in pluribus ſuppoſitis diuinis.
16. Ad ſecundum dicendum quòd tota dependentia naturæ humanæ terminatur per vnum ſuppoſitum diuinum æquè perfectè, vel perfectius quàm terminaretur per ſuppoſitum proprium, quia ſubſiſtentia diuini ſuppoſiti perfectior eſt quàm ſubſiſtentia cuiuſlibet ſuppoſiti & creati, tamen hoc non obſtante poteſt aſsumi ab alio ſuppoſito diuino, quia non aſsumitur ad nouam ſubſiſtentiam cùm ſubſiſtere diuinum ſit tantum vnum, vt ſuperius fuit probatum,ſed communicatur ei noua vnio cum proprio alterius perſonæ quæ non repugnat priori vnioni cum proprio primæ perſonæ aſsumentis, ſed ſi natura creata ſubſtantificaretur in ſuppoſito proprio non poſset ſubſtantificari in alieno creato, vel non creato, niſi aſsumeretur ad nouum ſubſiſtere in alio

& iſtud contradicit ei quod eſt ſubſiſtere in ſeipſo, & ideo iſtud non eſt poſsibile ſicut aliud. 17. Ad tertium dicunt quidam quòd non eſt idem de accidente reſpectu diuerſorum ſuppoſitorum creatorum & de natura humana reſpectu plurimũ ſuppoſitorũ diuinorum, quia accidens habet vnitatem ſuæ ſingularitatis à ſubiecto, & ideo non ſtant ſimul vnitas accidentis cum pluralitate ſubiectorũ. Sed natura humana, & quæcunque alia natura nata conſtituere ſecundũ ſe ſuppoſitum habet à ſe ſuam ſingularitatem & non à ſuppoſito, & ideo vnitas talis naturæ poteſt ſtare cum pluralitate ſuppoſitorũ. Sed iſtud non videtur bene dictum, quia deus poſſet facere abſque ſubiecto aliquod accidens vnum numero, & conſtat quòd tale non haberet à ſubiecto ſuam ſingularitatem, poſſet ergo tale accidens eſſe in pluribus ſubiectis ſicut natura humana in pluribus ſuppoſitis: & ſi vnum non datur, nec aliud debet dari. 18. Et ideo aliter dicendum quòd non eſt ſimile huic & inde quia ſuppoſita creata abſoluta ſunt, & ideo quicquid eſt in eis diſtinguitur diſtinctione ipſorũ, ſed ſuppoſita diuina ſunt relata, & ideo non diſtinguitur quicquid eſt in eis, ſed ſolum relationes. non quæcunque, ſed oppoſitæ.

19. Ad quartum dicendũ ꝙ Anſel. intelligit quòd tres perſonæ non poſſunt ſimul & ſemel aſſumere vnum hominẽ vel humanam naturam ita ſcilicet quòd aſſumant eam ad vnam perſonalitatem, dicit enim ſic, impoſsibile eſt tres perſonas eſſe vnam perſonam cum vno eodemque homine, & in iſto ſenſu conceſſum fuit quòd tres perſonæ non poſſunt aſſumere vnam naturam.

20. AD primum argumentum principale dicendum eſt quòd ſicut tres perſonæ poſſunt aſſumere vnam naturam, ita plures naturę poſſunt aſſumi ab vna perſona, & cum dicitur quòd plura ſolo numero differentia non poſſunt eſſe in eodem & ſecundũ idẽ, verum eſt ſi ſunt in eo per inherentiam, quia ſecundum naturam non haberẽt vnde diſtinguerẽtur, forte tamen diuina virtute poſſet hoc fieri, quæ autẽ ſunt in aliquo non per inherentiam, ſed per habitudinẽ aliam quocunque nomine illa habitudo cenſeatur vt humanitas eſt in Chriſto, nihil prohibet plura ſolo numero differentia eſſe in eodẽ, quia nec ex parte ſuppoſiti ſuſcipientis eſt repugnantia cum habeat virtutem terminatiuam dependentiæ plurium naturarũ, nec ex parte naturarũ cum habeant in ſe per quod diſtinguantur, & diſtinctè exiſtant loco, licet non ſuppoſito.

21. Ad ſecundum dicendum quòd ſi natura creata aſſumeretur à tribus perſonis in vnã perſonalitatẽ, tunc diſtincta in deo vnirentur in creatura, quia illę tres perſonæ diuinæ in vnã perſonalitatẽ naturæ aſſumptæ, ſed nõ eſt ſic, immo aſſumeretur ad tres perſonalitates, non quæ ſunt ſubiectiuè exiſtẽtes in natura aſſumpta, & cauſatæ à perſonis aſſumẽtibus, quia tunc non eſſet aſſumptio cum aſſumens & aſſumptum debeant eſſe vnum ſecundũ ſuppoſitum, ſed quia ipſęmet perſonalitates cõmunicantur naturæ aſſumptæ vt in ipſis exiſtat. 22. Ad tertium dicendum ꝙ nomine hominis & cõſimilibus vtendum eſt ſicut ſunt ad ſignificandum impoſita, hoc autem eſt ſecundũ ea quæ videmus in creaturis, in quibus videmus regulariter quòd ſuppoſitũ & natura quæ nata eſt ſuppoſitum conſtituere ſibi correſpondent ſecundum vnitatem & pluralitatem. Ita quòd non inuenitur pluralitas ſuppoſitorum ſine pluralitate naturæ, nec pluralitas naturæ ſine pluralitate ſuppoſitorum, propter quod niſi inueniretur contrarium impoſsibile eſſet inuenire proprium modum loquendi, & ideo ſi vna perſona aſſumeret plures naturas, vel plures perſonæ vnam naturam non poſſet propriè dici quòd ibi eſſent plures homines, aut quòd eſſet vnus homo, quia pluralitati ſemper obſiſteret vnitas naturæ vel ſuppoſiti, & vnitati obſiſteret pluralitas ex parte alterius eorum. Veruntamen ex quo oportet loqui impropriè eligendum eſſet illud quod minus habet de improprietate, hoc autem eſſet ſumendo vnitatem, vel pluralitatem ſecundum naturam aſſumptam ita quòd ſi vna perſona aſſumeret plures humanitates dicerentur plures homines, & ſi plures aſſumerent vnam dicerentur vnũs homo. 23. Cuius ratio eſt, quia ſecus eſt de nominibus ſubſtantiuis, & de adiectiuis, quia adiectiua cum ſignificent in totali dependentiã ad ſuppoſitum, ideo ſecundum pluralitatem ſuppoſitorum dicuntur pluraliter, etiam ſi forma importata per ea ſit vna numero, ſicut dicimus quòd pater & filius ſunt ſpirantes ſpiritum ſanctum, quanuis virtus ſpiratiua & actus ſpirandi ſint vnum numero in patre & filio. Nomina vero ſubſtantiua cum non ſic ſignificent dependenter dicuntur pluraliter vel ſingulariter ſecundum conditionem formæ, vel naturæ per ea importatę, ſicut dicimus quod pater & filius & ſpiritus ſanctus ſunt vnus deus. Cum igitur nomen hominis ſit ſubſtantiuum debet prædicari ſingulariter vel pluraliter de his de quibus dicitur ſecundum vnitatem vel pluralitatem formæ importatę nomine hominis, & non ſecundum vnitatem, vel pluralitatem ſuppoſiti. Iſtud tamen non eſt ſine aliqua improprietate vt dictum eſt.

Quæſtio quarta.

Vtrum poſsibile ſit aliquam naturam aſſumi circũſcriptis proprietatibus perſonalibus.

Thom. 3. p. q. 3. ar. 3.

QVarto quæritur, vtrum circũſcriptis proprietatibus perſonalibus à diuinis poſsibile eſſet naturam aliquam aſſumi. Et videtur ꝙ non, quia ex aſſumente & aſſumpto fit vnum: ſed iſtud nullo modo poſſet eſſe circunſcriptis proprietatibus perſonalibus à diuinis, quare &c. Minor probatur quòd ſi poſſet fieri vnũ, aut fieret vnum ſecundum naturam, aut ſecundum ſuppoſitum, non vnum ſecundum naturam, quia natura diuina & natura humana non poſſunt fieri vna natura, nec aliquis hoc ponit, nec vnum ſecundum ſuppoſitum, quia vbi natura & ſuppoſitum ſunt idem penitus ſecundum rem non poteſt fieri ex aliquibus vnum ſecundum ſuppoſitum quin fiat vnum ſecundum naturam. Sed circũſcriptis proprietatibus relatiuis idẽ eſſet penitus in deo natura & ſuppoſitum, ergo non poſſet fieri ex natura aſsumpta & deo aſsumente vnum ſecundum ſuppoſitum, niſi fieret vnum ſecundum naturam, ſed illud impoſsibile eſt, ergo & iſtud, quare &c. 2. Itẽ ſi fieret vnũ ſecundũ ſuppoſitũ aut hoc eſſet ſecundũ ſuppoſitũ creatũ, aut ſecundũ ſuppoſitũ increatum, non ſecundũ ſuppoſitũ creatũ, quia tunc oporteret ꝙ natura diuina amitteret propriã ſubſiſtentiã, quod eſt impoſsibile, nec ſecundum ſuppoſitũ increatũ, quia ſecundũ hypotheſim nullũ ſuppoſitũ eſſet in diuinis: ſuppoſitũ enim dicitur quaſi ſub alio poſitum, quod cõtingit tripliciter, vno modo ſicut particulare eſt ſub vniuerſali, & tale ſuppoſitũ eſt ſolũ in illis in quibus inueniũtur genꝰ & ſpecies (vt dicit Auic. in meta. ſua) quod nõ cõpetit diuinis. Alio modo ſicut ſubiectũ ſupponitur accidẽtibus, quod etiã deo nõ cõuenit, quia in ipſo nullũ eſt accidẽs. Tertio modo ſicut incõmunicabile ſub cõmunicabili, ſicut dicimus in diuinis ſuppoſita relatiua & incõmunicabilia eſse ſub eſsentia cõmunicabili, ſed iſtud nõ eſset in diuinis circunſcriptis proprietatibus relatiuis, ergo nullo modo eſset ibi ſuppoſitũ, quare nec aſsũptio ad vnitatẽ ſuppoſiti. 3. IN cõtrariũ arguitur, quia manẽte eadẽ potẽtia ex parte dei & eadẽ obediẽtia ex parte creaturæ manẽt idẽ effectus poſsibilis, ſed circũſcriptis proprietatibus relatiuis adhuc remaneret eadẽ potẽtia ex parte dei, quia potentia eſt de abſolutis, & eadẽ obedientia ex parte creaturæ, eo ꝙ circa creaturam nihil ponitur eſse mutatum, ergo ſicut nunc eſt poſsibilis aſsumptio, ita & tunc.

4. RESPONSIO. circa quęſtionẽ iſtã aduertendũ eſt ꝙ ipſa poteſt habere duplicẽ intellectũ. Primus eſt ꝙ fieret circunſcriptio proprietatũ relatiuarũ non quidẽ à diuinis, ſed ab aſsumptione vel incarnatione ſub hoc ſenſu, vtrũ in ſuppoſito diuino, licet relato poſsit vniri humana natura cũ diuina & non cum proprietate relatiua. Secundus intellectus eſt ꝙ fieret circũſcriptio proprietatũ relatiuarũ non ſolũ ab incarnatione, ſed totaliter à diuinis. Et iuxta vtrumq; intellectum oportet tractare quęſtionem.

5. Quantũ ad primũ intellectũ quæſtionis dicendum ꝙ natura humana poſset vniri cũ diuina in eodẽ ſuppoſito relato quãtũ ad exiſtentiã dato ꝙ non vniretur cũ proprietate relatiua quantum ad perſonã ſeu quantũ ad vnitatẽ perſonalẽ, quod patet ſic, ſi non poſset fieri vnio naturæ humanæ cũ diuina in ſuppoſito diuino, licet relato, quantũ ad exiſtentiã, niſi fieret vnio eiuſdẽ naturę cũ proprietate relatiua quo ad perſonã hoc non eſset niſi quia vnio naturarũ ſecundũ exiſtentiã ſupponeret vnionẽ ſecundũ eſse perſonale, aut quia vnionem ſecundũ exiſtere vel exiſtentiã, neceſsario cõcomitaretur vel ſequeretur vnio ſecũdũ perſonã vel ſecũdũ eſse perſonale, ſed neutrũ iſtorũ eſt vt probatur, ergo natura humana poſset vniri diuinæ in ſuppoſito relato q̃tũ ad exiſtentiam dato ꝙ non vniretur ꝓprietati relatiuę q̃tũ ad perſonã. Maior patet, quia ſi vna vnio nõ ſupponit aliã nec neceſsario cõcomitatur vel ſequitur, tũc vna poteſt eſse ſine alia. Minor ꝓbatur quãtũ ad oẽs eius articulos. ꝙ enim vnio naturæ creatæ & diuinæ in eodẽ ſuppoſito ſecũdũ exiſtentiã non ſupponat tanq̃ priorẽ vnionem quę eſt ſecundũ proprietatẽ relatiuã iam patet ex dictis in ſecunda quæſt. Quod autẽ vnionẽ naturæ humanæ cum diuina quãtũ ad exiſtentiã nõ neceſsario cõcomitetur vel ſequatur vnio eiuſdẽ naturæ cũ proprietate relatiua quo ad perſonã patet, quia iſta cõcomitãtia, vel cõſequẽtia neceſsaria non eſset niſi ex habitudine eſsentiæ diuinæ ad proprietatẽ relatiuã, quia natura humana ſecundũ ſe nullã habitudinẽ neceſsariã habet ad hoc ꝙ vniatur proprietati relatiuę, & ideo ſi ibi aliqua neceſsitas illa cõſurgit ex habitudine naturæ diuinæ ad proprietatẽ relatiuam, vt quia natura humana vnita eſt diuinæ quæ neceſsariam habet habitudinem ad proprietatem relatiuam per conſequens vniatur neceſsario alicui proprietati relatiuæ. Sed iſſud nõ poteſt dici, quia eſsentia diuina non ſolum habet neceſsariam habitudinem ad vnam proprietatem relatiuam ſed ad oẽnes, ſi ergo propter neceſsariam

ceſſariam habitudinem naturæ diuinæ cum proprietate relatiua ad vnionem naturæ humanæ cũ eſſentia diuina ſecundũ exiſtentiam ſequeretur neceſſario vnio eiuſdẽ cum proprietate relatiua quo ad perſonam, ſequeretur ꝙ non poſſet fieri vnio naturæ creatæ cum diuina ſecundũ exiſtentiam quin fieret vnio eiuſdem cum qualibet proprietate relatiua quo ad perſonam, quia eſſentia diuina ad quamlibet habet neceſſariam habitudinem & non ad alteram ſolum: & ita vnum ſuppoſitum relatum non poſſet aſſumere ſine alio, quod eſt erroneum. Relinquitur ergo ꝙ in ſuppoſito diuino licet relato, poſsit fieri vnio naturæ humanę cum diuina ſecundum exiſtentiam, dato ꝙ non fieret cum proprietate relatiua quo ad perſonam, ſed tunc certè talis vnio non plus fieret in vno ſuppoſito quàm in alio, ſed æqualiter in omnibus, quia eſſet ſolum ſecundum exiſtere, quod eſt omnibus commune & non ſecũdum aliquid proprium & perſonale. 6. Sed contra hoc poſsit aliquis ſic obiicere. ex vnione naturæ humanæ cum diuina ſecũdum exiſtentiam, ſequitur ꝙ poteſt dici ꝙ homo ſit deus, & deus homo, ſed ſi deꝰ eſt homo, ergo vel pater, vel filius, vel ſpiritus ſãcꝰ, vel omnes ſimul, quicquid enim reale conuenit termino cõmuni, conuenit alicui ſuppoſito, ſicut patet de homine reſpectu ſortis & Platonis, ſi ergo ex vnione naturæ diuinæ cum humana, verum eſt dicere ꝙ deus eſt homo, ergo vel pater, vel filius, vel ſpiritus ſanctus, vel omnes ſimul, cum per ſolam vnionẽ naturæ cum natura non fiat vnio in perſona, ſequitur ꝙ ſaltẽ ad illam vnionem neceſſario ſequatur alia vnio in perſona, quod eſt contra dicta.

7. Et dicendum ꝙ licet eſſet verum dicere deus eſt homo, non tamen ſequitur, ergo pater, vel filius, vel ſpiritus ſanctus, niſi cum hac reduplicatione (ſcilicet inquantum deus) quod poſſet cõcedi dummodo ſane intelligeretur. Quod enim ad deitatem pertinet, Libro 3. totum eſſet carni vnitũ, ſicut & Dama. dicit ꝙ perfecta diuinitas incarnata fuit. Non eſſet tamen extendenda locutio, vt ſine additione dicatur pater eſt incarnatus, vel filius, vel ſpiritus ſanctus, quia his nominibus formaliter importatur id quod ad relationem pertinet cui nondum facta eſt vnio, propter quod doctores has locutiones non conſueuerunt recipere, quãuis cum prædicta reduplicatione tolerari poſsit ſane intelligendo. 8. Nec eſt ſimile de deo reſpectu patris, & filij, & ſpiritus ſancti, & de homine reſpectu ſortis & Platonis, & aliorũ hominũ, quia natura humana nõ eſt vna numero in ſe, & in ſuis ſuppoſitis, ſed eſt ſolum vna ſecundũ rationẽ, & plures ſecundũ rẽ, & ideo nihil reale poteſt ei cõpetere niſi ratione realitatis alicuius ſui ſuppoſiti, & ideo neceſſario ſequitur homo currit, ergo ſortes vel Plato vel aliquis alius, ſed natura diuina eſt vna numero in tribus ſuppoſitis diuinis, & ſuppoſita diuina conſtituuntur formaliter non per eſſentiam cõmunem, ſed per proprietates relatiuas, & ideo aliquid reale poteſt cõpetere eſſentiæ vel nomini eſſentiali ſecundũ ſe, quod non cõpetit ſuppoſitis relatis ſecundũ ſuam formalem rationem. Et ideo non neceſſario ſequeretur deus eſt homo, ergo pater inquantum pater eſt homo, vel filius inquantum filius eſt homo, vel ſpiritus ſanctus inquantũ ſpiritus ſanctus. 9. Et ſic patet primum, ſcilicet ꝙ natura humana poteſt vniri cum diuina quo ad exiſtentiã, quamuis non vniatur cum ꝓprietate relatiua quo ad perſonam. Dico autẽ quo ad perſonam, quia inquantũ proprietas fundatur in eſſentia impoſsibile eſt aliquid vniri eſſentiæ quin vniatur proprietati relatiuę mediante eſſentia, ſed hæc vnio non terminatur ad vnum ſecundũ eſſe perſonale, ſed ſolum ſecundum eſſe exiſtentiæ, quod eſt omnibus cõmune. Ad vnitatem autẽ perſonalem requiritur propria vnio naturæ aſſumptę cum proprietate relatiua ſecundũ ſeipſam, & non ſolum ſecundum eſſentiam.

10. SI autem quæſtio intelligatur ſecundo modo, ſcilicet ꝙ fiat circunſcriptio proprietatũ perſonaliũ non ſolum ab incarnatione, ſed etiam à diuinis. Adhuc hoc poteſt intelligi dupliciter. Vno modo ꝙ circũſcribatur à diuinis omnis perſonalitas. Alio modo ꝙ circũſcribatur à diuinis omnis perſonalitas relatiua qualis ponitur ſecundũ fidem, remaneat tamen perſonalitas abſoluta, id eſt, natura diuina per ſe & in ſe ſubſiſtẽs, ſicut intelligũt Iudæi, aut Gentiles. Primo dicendũ eſt quòd circunſcripta à diuinis omni perſonalitate aſſumptio non eſt poſsibilis: cuius ratio eſt, quia vbi non eſt poſsibile dare aliquid ſubſiſtens non eſt poſsibile dare aliquid aſſumens, ſed circunſcripta omni perſonalitate à diuinis, nihil eſſet ſubſiſtens in diuinis, ergo nec aſſumens. Maior patet, quia aſſumptum non exiſtit in ſe, ſed in aſſumẽte. Si autem aſſumens non ſubſiſteret in ſe, ſed in alio, vel eſſet deuenire ad aliquid per ſe ſubſiſtens, vel eſſet proceſſus in infinitum, ſic vt vnum eſſet in alio, & illud in alio, & ſic ſemper, quod eſt inconueniens: neceſſe eſt ergo deuenire ad aliquid per ſe ſubſiſtens, illud autem propriè dicitur aſſumens quaſi ad ſe ſumens, quia ſua exiſtentia terminaret aliorum inexiſtentiã ali averò non dicerentur aſſumẽ tia quia non ad ſe ſumerent, quia non terminarent aliorum dependentiam, & ſic patet maior. Minor probatur, quia omne quod ſubſiſtit habet rationem ſuppoſiti, quod verò ſubſiſtit in natura intellectuali habet rationem perſonæ, perſona enim dicit ſuppoſitum in natura intellectuali, ſi ergo à diuinis circunſcriberetur omnis perſonalitas per conſequens tolleretur omne ſubſiſtens, & hæc fuit minor. 11. Si verò circunſcribatur à diuinis ſolum perſonalitas relatiua qualis ponitur ſecundum fidem, remaneat tamen perſonalitas abſoluta qualem intelligunt Iudæi, aut Gentiles, ſic dicendum eſt quòd adhuc poſsibilis eſſet aſſumptio, quod patet tripliciter. 12. Primo, quia remanẽte illo ſubſiſtere quod ſufficit ad aſſumptionẽ remaneret poſsibilitas aſſumptionis ſed circũſcripta perſonalitate relatiua & remanẽte perſonalitate abſoluta adhuc remanet ſubſiſtere quod ſufficit ad hoc ꝙ aliquid ſit aſſumẽs, ergo remanet poſsibilitas aſſumptionis. Maior pater, ſed minor probatur: quia ſubſiſtere abſolutũ & infinitũ eſt prima & ſufficiẽs ratio ſubſtantiandi omnẽ aliã naturã quo ad exiſtentiã vt patuit ſuprà, tale autem ſubſiſtere maneret manente ſuppoſito abſoluto, quia ratio ſubſiſtendi, & ratio infiniti ſunt de abſolutis, quare &c. 13. Secundo quia non minus competeret tali ſuppoſito abſoluto poſſe aſſumere aliquam naturam quàm nunc competat ſuppoſito relato ratione ſolius eſſentiæ: nam eſſentia eſſet in illo ſuppoſito, ſed nunc poſſet competere ſuppoſito relato quod ratione ſolius eſſentiæ aſſumeret & non ratione relationis (vt probatum eſt in primo articulo quæſtionis) ergo illi ſuppoſito abſoluto poſſet competere quod aliquam naturam aſſumeret. 14. Tertio quia ſicut ſe habet accidens ad ſubiectum naturaliter, ſic aliquo modo ſe habet natura aſſumptibilis ad ſuppoſitum diuinum ſupernaturaliter, ipſa enim aliquo modo degenerat in accidens ſecundum doctores, quia aduenit enti in actu, ſed ſubſiſtentia ſubiecti abſoluti eſt ſufficiens ratio terminandi naturaliter dependentiam accidentis, ergo ſubſiſtentia ſuppoſiti abſoluti diuini (ſi poneretur) eſſet ſufficiens ratio terminandi ſupernaturaliter dependentiam naturæ aſſumptibilis.

q.2.

nume.5.

15. AD primum argumentum dicendum quòd ex natura aſſumpta & ſuppoſito aſſumente fieret vnum ſecũdum ſuppoſitum, & cum probatur quòd non, quia vbi ſuppoſitum & natura ſunt penitus idem ſecundum rem non poſſunt aliqua fieri vnum ſecundum ſuppoſitum quin fiant vnum ſecundum naturam. Dicendum quòd falſum eſt. Ad cuius intellectum ſciendum eſt quòd vbi ſuppoſitum conſtitueretur per ſolam naturam ſicut fieret in diuinis circũſcriptis relationibus, licet ſuppoſitum & natura eſſent idem ſimpliciter intrinſecè, tamen ſuppoſitum cõnotaret aliquid quod non connotaret natura: natura enim nihil connotat extrinſecè, nec affirmatiuè, nec negatiuè, ſed pręciſe dicit rei eſſentiam: ſuppoſitum vero preter eſſentiam connotat affirmatiuè exiſtere in ſe, & per ſe, & non exiſtere in alio, ſicut enim eſſentia reſpicit eſſe abſolutè & ſine determinatione, ſic ſuppoſitum reſpicit eſſe cum determinatione quæ eſt in ſe, & per ſe, & ſine hoc non inuenitur ratio ſuppoſiti, igitur quia eſſentia vel natura nihil extrinſecè connotat non dicuntur aliqua fieri vnum ſecundum naturam, niſi ſint, vel faciant vnam naturam ſimpliciter & abſolutè, ſed quia ſuppoſitum dicit naturam connotando habitudinem ad extrinſecũ quę eſt eſſe in ſe, & nõ in alio ſed in quo aliud, ideo omnia quæ ſic poſſunt fieri vnum ſecundum exiſtere, ita ꝙ vnum ſit in alio, alterum verò in quo aliud, dicuntur fieri & eſſe vnum ſecundum ſuppoſitum & non ſecundum naturam, & ſic circunſcriptis relationibus à diuinis ex natura aſſumpta, & ſuppoſito aſſumente fieret vnum ſecundum ſuppoſitum & non ſecundum naturam, non propter realem diuerſitatem ſuppoſiti, & naturæ intrinſecè loquendo, ſed propter habitudinem quam connotat ſuppoſitum vltra naturam. Nam & hoc modo oportet dicere de ſuppoſito relato, aſſumens enim & aſſumptum faciunt vnum ſecundum ſuppoſitum, non autem ſecundum naturam, abſolutam, vel relatam, cùm tamen ſuppoſitum diuinum nihil ſit aliud quàm eſſentia cum relatione. 16. Ad ſecundum dicendum eſt quòd cum nomen ſuppoſiti ſit nomen ſecundæ intentionis, & logicę, ſicut nomen generis & ſpeciei, inquantum ſuppoſitum dicitur ſub alio poſitum, ideo ſuppoſitum propriè non inuenitur niſi in quibus inuenitur genus & ſpecies, quod non eſt in diuinis. Et ideo nec ponendo relationes in diuinis, nec circunſcribendo eas poteſt propriè dici ꝙ in diuinis ſit propriè ſuppoſitũ abſolutũ vel relatum. Non enim ſuppoſitũ relatum ex hoc poteſt propriè dici ſuppoſitum, quia poſitũ eſt ſub eſſentia ſicut incõmunicabile ſub cõmunicabili, quia cõmunicabilitas eſſentię diuinę reſpectu relationũ eſt alterius rationis à cõmunicabilitate illius ſub quo ꝓpriè dicitur ſuppoſitũ, quia cõmunicabilitas illiꝰ ſub quo propriè dicitur ſuppoſitũ eſt cõmunicabilitas ſolũ ſecundũ rationẽ & ſpeciem quę dicit totũ in vniuerſali quod pertinet ad rationem ſuppoſiti, prędicatur etiã formaliter de ſuppoſito, totũ autẽ contrarium eſt de eſſentia diuina reſpectu diuinarũ perſonarũ, quia cõmunicabilitas eſſentię reſpectu earũ eſt vnius numero & ſecundũ rẽ: eſſentia etiã nõ dicit quicquid pertinet ad rationẽ ſuppoſiti diuini, quia nõ relationẽ, nec prędicatur formaliter de perſona, quia nõ eſt formalis prędicatio pater eſt eſſentia, & ideo ſuppoſitum propriè dictũ non eſt in diuinis. Quid ergo dicemus, qualiter terminabitur

Inf.d.5. q.1.

vnio naturæ aſſumptæ & perſonæ aſſumentis ad vnum ſuppoſitum, ſi in diuinis non inuenitur propriè ſuppoſitum? dicendum ꝙ non conuenit propriè ſuppoſito terminare alterius dependentiã ratione intentionis ſuppoſiti, ſed propter ſubſiſtentiam ſine qua non inuenitur ſuppoſitum, & ideo vbi inuenitur ratio per ſe ſubſiſtentiæ etiam abſque ſuppoſito propriè dicto ſecundum modũ loquendi logicum, poteſt inueniri ratio aſſumendi & terminandi dependentiam alterius. Hæc autem per ſe ſubſiſtentia eſt nunc in ſuppoſitis relatis, & eſſet in ſuppoſito abſoluto circunſcriptis omnibus proprietatibus relatis, & ideo vtrobique eſt aſſumptio poſſibilis.

Quæſtio Quinta.

Vtrum natura humana poſsit ſubſiſtere in alieno ſuppoſito creato angelico vel alio.

Caiet. 3. p. q. 3. ar. 1. ad ſecundum.



Vinto quæritur, vtrum natura humana poſsit ſubſiſtere in alieno ſuppoſito creato, puta angelico, vel aliquo alio, Et arguitur quòd ſic, quia facilius vniũtur media quàm extrema, ſed in toto vniuerſo ſuprema natura eſt natura diuina, infima verò eſt creatura irrationalis quæ poſſunt ſecundum ſoléniores doctores in eodem ſuppoſito vniri, quia perſona diuina poſſet aſſumere creaturam irrationalem, ergo multo fortius (vt videtur) duæ creaturæ rationales, puta angelica & humana quæ ſunt medię inter prædicta extrema poſſunt vniri in eodẽ ſuppoſito. 2. Item potiſsima ratio quæ aſsignatur ꝙ illud non poſsit fieri, eſt quia aſſumens debet continere formaliter vel virtualiter omnem perfectionem naturæ aſſumptibilis & ſuppoſiti proprij cuius vicem ſupplet, ſed nullum ſuppoſitum creatum continet perfectionem alterius naturæ, nec ſuppoſiti nati per ipſam conſtitui, ergo &c. Hæc autem ratio non valet, ergo multominus quæcunque alia cùm hæc inter omnes ſit potiſsima. Quod autem non valeat probatur ſic: perſona diuina aſſumpſit naturam humanam ſicut tenet veritas fidei, ſed non aſſumpſit propter aliquam dictarum cauſarũ ſaltẽ vt terminus aſſumptionis, ergo &c. Minor probatur, quia perſona diuina eſt terminus vel extremum aſſumptionis ratione proprietatis particularis, & non ratione eſſentiæ, alioquin vna perſona aſſumẽte, omnes aſſumerẽt, ſed proprietas perſonalis non cõtinet aliquã perfectionẽ, nec formaliter nec virtualiter, alioquin in qualibet perſona diuina non eſſet omnis perfectio formalis vel virtualis, quod falſum eſt, ergo &c.

3. Item perfectio formalis quæ eſt perfectio ſimpliciter eſt ſemper in creatura ſuperiore reſpectu inferioris, ſi ergo illa ſufficeret tunc creatura ſuperior poſſet inferiorem aſſumere, puta angelica humanã. & ſic haberetur propoſitũ. perfectio verò virtualis reducitur ad aliquod genus cauſę, ſed omnis cauſalitas diuina eſt communis omnibus perſonis diuinis: quod autẽ eſt eis cõmune nõ requiritur ad terminum vel extremum vnionis, cùm vnio poſsit fieri, & iam facta ſit, ſic cum vna perſona quòd non cum omnibus, ergo illa ratio quæ aſsignat pro cauſa omnimodã perfectionem eſſentialem, vel virtualẽ in perſona aſſumente nulla eſt, quare nec quæcunque alia cum illa reputetur potiſsima.

4. IN contrarium arguitur, quia principiũ actionis & terminus ſibi inuicẽ correſpondent, ſed principiũ agens ad vnionẽ naturæ valentem conſtituere propriũ ſuppoſitum cum alieno ſuppoſito non poteſt eſſe, niſi ſuppoſitum diuinum, ergo cum talis vnio ſecundum doctores terminetur ad ſuppoſitum illud non poterit eſſe niſi diuinum.

5. RESPONSIO. Dicendũ eſt quòd inter naturas creatas natas conſtituere ſuppoſitũ eſt magna diuerſitas, eſt enim quædã quæ ſibi derelicta conſtituit ſuppoſitũ, & tamen nata eſt eſſe pars alterius naturæ perfectioris, alterius dico, non ſecundũ ſpeciẽ, ſed ſecundũ numerum, vt in homogeneis, quælibet enim aqua per ſe ſumpta eſt quoddã ſuppoſitũ aquæ, & tamen nata eſt vniri alteri per continuationẽ ex quibus ſic cõiunctis fit vna aqua quæ ſe habet ad priores ſicut totũ ad partes. Alia eſt quæ ſibi derelicta cõſtituit propriũ ſuppoſitũ, nec eſt nata eſſe pars alterius naturæ, ſicut humana natura, & natura animaliũ perfectorũ: tunc ad propoſitum dicendũ ꝙ natura nata primo modo cõſtituere ſuppoſitum poteſt exiſtere virtute naturæ in alieno ſuppoſito, quod non eſt alienũ ſecundũ ſpeciẽ, ſed ſolũ ſecundũ numerũ, non totaliter, ſed ſecundũ quid (hoc eſt ſecundũ partẽ) quod patet ſic. Natura quæ ſibi derelicta nata eſt cõſtituere propriũ ſuppoſitũ, & nihilominus nata eſt eſſe pars naturæ perfectioris ſuppoſitũ cõſtituẽtis poteſt ſubſiſtere in alieno ſuppoſito quo ad aliquid ſaltẽ quo ad partẽ, ſed tales ſunt multæ naturæ creatæ (videlicet corpora ſimplicia & omnia mixta homogenea, ſaltem humida) quare &c. Per hunc modum ramus preciſus ab arbore ſibi derelictus conſtituit proprium ſuppoſitum, & tamen inſitus alteri arbori eiuſdem ſpeciei efficitur vnum continuitate cum ipſo, & ſubſiſtit in eodẽ ſuppoſito. Dico autem ſi vniatur arbori eiuſdem ſpeciei, quia ſi eſſet alterius ſpeciei non efficeretur vna natura, nec vnum ſuppoſitum, alioquin vnum indiuiduum vel vnum ſuppoſitum poſset eſſe duplici ſpecie quod eſt impoſsibile ſecundum naturam.

6. De natura autem humana, & de qualibet alia ſic perfecta quòd non eſt nata eſſe pars alterius naturæ aliud eſt iudicium. talis enim vt mihi videtur ad præſens & abſque præiudicio ſententiæ ſanioris nulla virtute poteſt exiſtere in alieno ſuppoſito creato, ſed ſolũ in diuino. ꝙ enim illud non poſsit fieri virtute creata patet, quia generales modos eſſendi* conſequentes per ſe totam naturã entis creati non poteſt aliqua virtus creata mutare, ſed eſſe in ſe, & eſſe in alio ſunt generales modi eſſendi, per ſe conſequentes totã naturam entis creati (ſaltem abſoluti) quod ſolũ pro priè dicitur ens, ergo nulla virtus creata poteſt hos modos eſſendi mutare circa res quibus conueniunt ſalua eorũ natura. Natura autẽ humana & quęcunque cõſimilis naturaliter eſt per ſe ſubſiſtẽs, & in proprio ſuppoſito, nec eſt apta nata eſſe perfectioris naturæ conſtituens ſuppoſitũ. propter quod nulla virtute creata fieri poteſt ꝙ ipſa exiſtat in alieno ſuppoſito, nec credo ꝙ aliquis vnquam oppoſitum ſenſerit. 7. Quod etiam virtute diuina non poſsit fieri quòd ipſa ſubſiſtat in alieno ſuppoſito creato patet, quia ſuppoſitum ſubſtentãs alienam naturam habet talem & tam perfectam ſubſiſtentiam quòd poteſt per eã terminare dependentiam illius naturę, ſed nullum ſuppoſitum creatũ poteſt habere talem & tam perfectã ſubſiſtentiam quacunque virtute, quare &c. Maior de ſe patet. Minor probatur. quia dependentiam ſupernaturalem nõ poteſt terminare niſi ſubſiſtentia ſupernaturalis, ſed nullum ſuppoſitum creatum poteſt habere ſubſiſtentiã ſupernaturalem, quare &c. Adhuc minor huius rationis probatur ſic ſubſiſtẽtia quam habet quodlibet ſuppoſitũ creatũ, vel eſt ex principiis ſuę naturæ, aut ex aliquo ſuperaddito, ſi primo modo tũc eſt naturalis, ſi ſecundo modo contra, nihil dependens poteſt alteri dare ſubſiſtentiam, ſed omne quòd poteſt ſuperaddi naturæ ſuppoſiti creati eſt per ſe dependens, quia eſt aliquod accidens ei inherens, ergo per nullum tale poteſt ſuppoſitum creatum habere ſubſiſtentiam, & hæc fuit minor, ſequitur ergo concluſio.

8. Item ſicut plura corpora repugnant ſibi in eodem loco naturaliter, ita plures naturæ natæ conſtituere propria ſuppoſita repugnant ſibi in eodẽ ſuppoſito naturaliter, ſed ſi virtute diuina fiat quòd plura corpora ſint in eodem loco, eadem virtute poteſt fieri ꝙ infinita corpora ſi eſſent, eſſent ſimul in eodem loco ita ꝙ ex parte loci nulla eſſet repugnantia, ergo conſimiliter ſi virtute diuina poteſt fieri quòd plures tales naturæ ſint in eodem ſuppoſito, eadem virtute poſsit fieri quòd & infinitæ, ita quòd ex parte ſuppoſiti nulla eſſet repugnantia, hoc autem non poteſt conuenire ſuppoſito creato, quia dependentiam infinitam, ſeu infinitorum non poteſt terminare niſi ſubſiſtentia infinita quæ ſuppoſito creato non poteſt cõpetere, quare &c. Et confirmatur per dictum cõmune, quia ſecundum omnes doctores ſicut perſona diuina aſſumpſit naturam humanam, ita cum ea poſſet quantũ eſt ex parte perſonæ aſſumentis infinitas aſſumere.

9. AD primũ argumentum in oppoſitum dicendũ quòd poſſibilitas vnionis plurium naturarum in eodem ſuppoſito non eſt ſecundũ maiorem conuenientiam in natura cum videamus quòd materia & forma, ſubſtantia & accidens concurrant in vnũ ſuppoſitum naturaliter, non autẽ duæ materiæ, nec duæ formæ, nec duę ſubſtantiæ completæ, ſed ſecundum proportionem dependentiæ & ſubſiſtantiæ terminantis dependẽtiam. Et quia in ſuppoſito diuino eſt ſubſiſtentia nata terminare omnem dependẽtiam ſupernaturalem, non autem in ſuppoſito creato propter rationes prius dictas. Ideo creatura quæcunque poteſt exiſtere in ſuppoſito diuino, non autem in creato niſi in proprio. 10. Ad ſecũdum cũ dicitur quòd perſona diuina non eſt terminus vel extremum aſſumptionis ratione eſſentiæ, ſed ratione proprietatis perſonalis quæ non importat formaliter aliquã perfectionem. Dicendum quòd non eſt verũ, nam ſicut patuit in præcedenti quæſtione prima ratio vnionis naturæ humanæ cum perſona diuina eſt per ſe ſubſiſtentia perſonæ diuinæ per quam poteſt terminare dependentiam naturæ aſſumptæ, illam autem per ſe ſubſiſtentiam habet ratione naturæ, vel eſſentiæ, & non ratione proprietatis perſonalis (vt probatum fuit) eſſentia autẽ diuina cõtinet omnẽ perfectionem naturæ cuiuſcunq;, & cuiuſlibet ſubſiſtentiæ ſuppoſitalis propter quod inſtantia contra maiorem illius rationis non eſt bona. 11. Quod autẽ dicitur cõtra minorẽ ꝙ perfectio formalis quæ eſt perfectio ſimpliciter eſt tota in creatura ſuperiore reſpectu inferioris. verum eſt de perfectione naturæ, non autem de perfectione ſubſiſtentiæ ſuppoſitalis. Hæc enim eſt æquè perfecta in creatura inferiore ſicut in creatura ſuperiore, ſicut econtrario imperfectio dependentiæ eſt tanta in accidente ſuperioris naturæ puta in intelligere ſicut in accidente inferioris naturæ puta in albedine, propter quod cum ratio terminandi dependentiam

* aliàs cõſtituentes & infra.

Inf. d. 5. q. p. nu. 5.

quæſt. 2.

dentiã naturæ aſſumptibilis ſit per ſe ſubſiſtentia aſſumẽtis,& hęc non eſt potior in natura creata ſuperiore q̃ inferiore,nec eam formaliter vel virtualiter continet ſicut nec econuerſo. Ideo vna non poteſt ſubſtãtiari in alia. Quod vero additur quod perfectio virtualis reducitur ad aliquod genus cauſæ, & quod omnis cauſalitas communis eſt omnibus perſonis, concedatur. Et cum dicitur quòd illud quod eſt commune nõ requiritur ad terminum vel extremum vnionis. Dicendum quòd falſum eſt,ſed in illo non completur ſed in proprio,ratione cuius fit vnio cum vna perſona,& nõ cum omnibus quantum ad perſonalitatem.

12. ARGVMENTVM alterius partis quanuis ſit ad concluſionẽ noſtrã tamen multipliciter deficit. Primo quia principium actionis & terminus non ſic correſpondent quòd idem numero vel ſpecie ſit principium & terminus niſi in actione vniuoca quæ nunquam eſt dei reſpectu creaturę, ſicut eſt illa de qua quęritur. Secundo,quia principium talis actionis eſt tota trinitas ſecundum illud quod eſt commune cuilibet perſonæ, & ideo ſi argumentum procederet concluderetur quòd non poſſet fieri vnio naturę aſſumptibilis niſi cum tota trinitate. Tertio,quia terminus aſſumptionis non eſt ſuppoſitum, ſed eſſe vnitum vel ipſa vnio, quia terminus actionis non pręcedit actionem, ſed ſequitur cum per eam acquiratur,ſuppoſitum autem cui fit vnio præcedit actionem aſſumptionis,ideo &c.

Infr. d. 5. quæſt. 2.

Sententia huius diſtinctionis Secundæ in generali & ſpeciali.



T quia in homine. Superius determinauit magiſter de incarnatione ex parte perſonę aſſumentis. Hic determinat de ipſa ex parte naturę aſſumptæ. Et diuiditur in tres. Primo oſtendit quid ſit aſſumptum. Secundo quale fuit quod aſſumptũ eſt. Et tertio quo agente factum fuerit id quod aſſumptum eſt. Secũda diſt. 3. ibi. quæritur etiam de incarnatione verbi. Tertia diſt. 4. ibi. Cum vero incarnatio. Prima eſt principalis lectio. Et diuiditur in duas. Primo oſtendit quid ſit aſſumptum quia natura humana integra ex ſuis partibus coniunctis. In ſecunda determinat ordinem aſſumptionis. Secunda ibi. aſſumpſit igitur filius dei. Et iſta diuiditur in duas. Primo oſtendit ordinem naturæ. Secundo ordinem temporis. Secunda ibi. ſi autem quæritur vtrum verbũ. Hæc eſt diuiſio & ſententia lectionis in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit, & primo proponit quòd quia primus homo totam naturam humanam corruperat (ſcilicet corpus & animam) ideo filius dei carnem & animam aſſumpſit vt totam curaret & ſanctificaret. In Chriſto enim eſt vna perſona & duæ ſubſtantiæ ſcilicet diuina & humana, ergo ſi habuit humanam, habuit vnionem animæ ad corpus, quia nomine humanitatis anima & corpus intelligitur. Poſtea vero excludit errorem quorundam dicentium quòd filius dei carnem humanam vel humanitatem non aſſumpſit, ſed ſecundum quoſdam proprietatem ſiue habitum nomine humanitatis intelligentes non ſubſtantiam, ſed proprietatem quandam qua homo nominatur, occaſionẽ ſumentes ex dictis Dam. qui dicit q̃ in domino Ieſu Chriſto non eſt cõmunem ſpeciẽ accipere, ex quo videtur q̃ non aſſumpſit vere corpus & animam adinuicẽ coniuncta, quia ſic fuiſſet eiuſdem & cõmunis ſpeciei cũ aliis. Sed iſtud non valet, quia intentio Ioa. dam. nõ fuit quòd chriſtus non vere aſſumpſerit corpus & animam adinuicem coniuncta, ſed fuit intentio ſua quòd Chriſtus prout nominat ſuppoſitum conſtitutum ex humanitate & diuinitate non fuit ſub aliqua ſpecie communi, quia nec ſunt, nec fuerunt, nec erunt plures Chriſti habentes communem ſpeciem, ſicut ſunt plures homines habentes vnam humanitatem communem ſecundum ſpeciẽ, aſſumpſit tamen filius dei veram humanitatem non in vniuerſali (ſicut platonici poſuerunt ydeam hominis) ſed in ſingulari conſtitutam ex hoc corpore & hac anima quæ cũ diuinitate non habet communem ſpeciẽ cũ quocunque alio ſuppoſito. Deinde dicit q̃ filius dei aſſumpſit carnem & animam, & omnem proprietatem ipſum decentẽ. Præterea dicit quòd quanuis vtrunq; (ſcilicet corpus & animam aſſumpſerit) tamen aſſumpſit carnem mediante anima, quia tantę ſimplicitatis eſt diuina natura quòd non debuit immediate vniri carni de limo formatę, ſed mediante ſpiritu creato (ſcilicet anima) quæ quidẽ vnio ab intellectu humano inueſtigari nõ poteſt. Nec corpus fantaſticũ, ſed corpus verũ de muliere natum aſſumpſit quod quidam heretici negant, vnde error eorum patet per ſimile de radio ſolis. Vltimo dicit q̃ chriſtus carnem ſimul tempore & animam aſſumpſit, & quod non fuit caro prius cõcepta quàm deo vnita &c.

Quæſtio Prima.
Vtrum vna perſona diuina poſsit aſſumere naturã irrationalem.

Th. 3. p. q 4. ar. 1. Henricus, quodl. 13. q. 5.



Irca ſecundam diſtinctionem primo quæritur, vtrũ perſona diuina poſsit aſſumere naturam irrationalem. Et videtur quòd non, quia infima natura non eſt capax ſupremi doni: quanto enim natura eſt nobilior tanto eſt capax potioris doni. Sed ſupremum donum naturæ creatæ communicatum, & etiã communicabile videtur eſſe aſſumptio à perſona diuina, ergo creatura irrationalis quæ eſt infima, non eſt huius doni capax. 2. Item aſſumptio terminatur ad vnitatem perſonæ, ſed creatura irrationalis non eſt capax perſonalitatis, quia ſecundum Boetium, perſona eſt rationalis naturæ indiuidua ſubſtantia, ergo creatura irrationalis non eſt aſſumptibilis. 3. Item ſi creatura irrationalis eſſet aſſumptibilis, vniretur perfectius diuinæ naturæ quàm natura rationalis, ſed hoc eſt inconueniens, ergo & primum. Probatio conſequentiæ, quia ſi lapis aſſumeretur, non ſolum eſſet verum dicere quòd lapis eſſet deus, ſed etiam quòd quælibet pars lapidis eſſet deus, quia ſi verum eſt dicere quòd lapis eſt deus, & quælibet pars lapidis eſt lapis, conſequens eſt quod quælibet pars lapidis eſſet deus, ſed per aſſumptionem naturæ rationalis, puta humanitatis, licet ſit verum dicere quòd homo ſit deus, non tamen quòd quælibet pars hominis ſit deus, puta pes vel manus, quare &c.

4. IN CONTRARIVM arguitur, quia ſi deus manens infinitæ virtutis, non eſſet intellectualis, nec per conſequens perſona, nihilominus poſſet aſſumere naturam irrationalem in vnitatem ſuppoſiti, ſed per hoc quòd eſt intellectualis, nihil deperit ei de perfectione potentiæ & infinitatis, ergo ſicut poſſet tunc aſſumere naturam irrationalem, ſic & nunc.

5. Item Auguſtinus de vera religione dicit quòd Chriſtus non aſſumpſit corpus, vt oſtenderet ſe viſibilem, ſed aſſumpſit verum corpus hominis propter alium finem, quia illud, ſcilicet oſtẽdere ſe viſibilem, potuiſſet facere in corpore aereo, aſſumendo illud: & conſtat quòd aer eſt creatura irrationalis, quam tamẽ innuit Auguſtinus poſſe aſſumi, quare &c.

6. RESPONSIO, Circa iſtam quæſtionem eſt duplex opinio. Prima aliquorum dicentium quòd perſona diuina non poteſt aſſumere aliquam naturam irrationalem, quod probant ſic, Illa natura non eſt aſſumptibilis in vnitatem perſonæ diuinæ, cuius nulla potentia eſt eleuabilis ad viſionem & fruitionẽ diuinæ eſſentiæ, ſed natura irrationalis eſt huiuſmodi, quia nulla eius potentia eſt eleuabilis ad videndum deum, & fruendum eo, ergo natura irrationalis non eſt aſſumptibilis. Minor de ſe patet. Sed maior probatur tripliciter. Primo ſic, ſicut ſe habet eſſe naturale ad poſſe naturale: ſic eſſe ſupernaturale ad poſſe ſupernaturale, ſed nulla virtute fieri poteſt, quòd aliqua creatura habeat eſſe naturale, quin habeat aliquod poſſe naturale, ergo nulla virtute fieri poteſt, quòd aliqua natura habeat eſſe ſupernaturale, & non habeat aliquod poſſe ſupernaturale. Sed per aſſumptionem fit quòd natura aſſumpta habet eſſe diuinum ſupernaturale: ergo per eandem fit quòd habeat poſſe diuinum & ſupernaturale: tale autem poſſe, eſt ad viſionem & fruitionem, quare, &c. 7. Secundo ſic, cui non poteſt communicari minus, nec maius, ſed minus eſt videre deum, & frui deo, quàm aſſumi ad vnitatem ſuppoſiti vel perſonæ diuinæ, vt patet per Auguſtinum ſuper illud Ioannis primo, Verbum caro factum: vbi dicit quòd quia euangeliſta præmiſerat, quòd dedit eis poteſtatem filios dei fieri: ne homo miraretur & diſcrederet, ſubiũxit quaſi maius: & verbum caro factum eſt. Ex quo videtur quòd maius ſit naturam eleuari ad vnitatem ſuppoſiti diuini, quàm potentiam eleuari ad viſionem & fruitionem dei, ergo illa natura non poteſt eleuari ad virtutem diuinæ perſonæ, cuius potentia non poteſt eleuari ad viſionem & fruitionem diuinæ eſſentiæ. 13. de trini. c. 19. & ſermone 2. in Ioannem.

8. Tertio ſic, ſi aliqua creatura poſſet aſſumi, cuius potentia non poſſet eleuari, fortiori ratione poſſet aſſumi creatura eleuabilis abſque eo quòd actu eleuaretur: ſed creatura rationalis, cuius potentia eſt eleuabilis ad viſionem & fruitionem dei non poteſt aſſumi niſi potentia eius actu eleuetur, ergo multominus poteſt aſſumi creatura irrationalis, cuius nulla potentia eſt eleuabilis. Minor probatur, quia ſi natura rationalis poſſet aſſumi nõ eleuatis ſuis potentiis cum ipſa ſic manens, ſit peccabilis, ſequeretur quòd perſona diuina aſſumens talem naturam poſſet peccare, quod eſt inconueniens, & multis videtur impoſsibile. De hoc vide Scotũ, præſenti quæſt. & Henricũ quodl. 6. quæſt. 6.

9. Quicquid ſit de concluſione, rationes tamen iſtæ non valent, conceſſa enim minore principalis rationis quæ de ſe nota eſt.

eſt. Dicendum eſt ad maiorem per interemptionem, non enim oportet quòd illa natura ſola ſit aſſumibilis ad vnitatem perſonæ diuinæ, cuius aliqua potentia eleuabilis eſt ad viſionẽ & fruitionem dei. Et ad primam probationem eius reſpondendum eſt, quum dicitur quòd ſicut ſe habet eſſe naturale ad poſſe naturale, &c. concedatur, ſed quum dicitur quòd natura aſſumpta per aſſumptionem habet eſſe diuinum & ſupernaturale. Dicendum q̃ fallum eſt. Natura enim aſſumpta nullũ eſſe intrinſecum ſibi habet, quod non habuiſſet ſi ſibi fuiſſet derelicta, & haberet ſi ſibi relinqueretur: ſed per aſſumptionem fit quòd ſuum eſſe naturale & intrinſecum habet in ſuppoſito diuino, & eodem modo potentia naturæ aſſumptæ nõ debet habere aliam operationem, quàm naturalem ex vi aſſumptionis, ſed illam habet in ſuppoſito diuino, ita vt dicatur eſſe illius ſuppoſiti tanquam operantis. Quod autem per aſſumptionem natura aſſumpta non acquirat eſſe ſupernaturale, cui correſpondeat in potentia poſſe ſupernaturale, quale ponunt (ſcilicet vt poſsit in viſionem & fruitionem eſſentiæ diuinæ) patet, quia eſſe & poſſe ſibi correſpondentia ſic ſe habent, quòd potentia nunquam poteſt in actum operationis ſuæ, niſi natura habeat actu eſſe, ſicut videmus in naturalibus, ex quibus ipſi ſimilitudinem ſumunt. Nulla enim res poteſt habere operationem naturalem, niſi habeat eſſe naturale: ſi ergo poſſe in viſionem diuinæ eſſentiæ correſpondeat eſſe aſſumpto, impoſsibile eſſet quòd aliqua creatura videret deum per eſſentiam, niſi eſſet actu aſſumpta à perſona diuina, quod eſt manifeſtè falſum & erroneum. Item ſi eleuata eſſentia ad eſſe diuinum per aſſumptionem neceſſe ſit potentiam eleuari ad poſſe in diuinam operationem, non ſolum oporteret quòd vna potẽtia eleuaretur ad tale poſſe, ſed omnes potentiæ illius naturæ, quia non ponitur eleuatio potentiæ ad tale poſſe, niſi propter eleuationem eſſentię ad tale eſſe. Omnes autem potentiæ ſupponunt naturam, & in ipſa fundantur: ergo ea eleuata omnes eleuantur: hoc autem eſt falſum, tũc quia natura humana nõ eſſet aſſumibilis, quia nõ omnes potẽtię eius ſunt eleuabiles ad viſionẽ & fruitionẽ diuinã: ſed ſolũ intellectus & voluntas eleuantur. Eleuantur ergo potentia & eſſentia proportionabiliter, quia ſicut non eleuatur eſſentia, vt habeat intrinſecè, & inhæréter aliquod eſſe quod prius non habebat, ſed ſolum vt ſit altioris ſuppoſiti, ſic eleuatur potentia, non vt habeat aliquod poſſe quod prius non habebat, vel aliquem actum, ſed quia ipſa & actus eius fiunt altioris ſuppoſiti, tanquam operantis. 10. Ad ſecundam probationem dicendum quòd non oportet quòd maius non poſsit communicari ei cui non poteſt communicari minus, niſi maius & minus ſint eiuſdem rationis, vel ſaltem minus includatur in maiori, ſicut minus eſt volare, quàm intelligere: & tamen homo qui poteſt intelligere, non poteſt volare: eleuatio autem potentiæ ad fruitionem & viſionem diuinam, & eleuatio naturæ ad vnitatem diuinæ perſonæ non ſunt eiuſdem rationis, vt de ſe patet, nec vnum includitur in altero, ſicut probatũ fuit, ſunt enim ſeparabilia, quare, &c. Vel poteſt dici ad minorem per interemptionem, quia aſſumi in vnitatem diuinæ perſonæ non eſt maius, accipiendo maius pro meliore & digniore, quàm videre deum, & frui deo: ſicut enim melius eſt deum mente concipere, quàm carne ſi hæc abinuicem ſeparentur (vt dicitur in libro de ſancta virginitate) pari ratione melius eſt & dignius videre deum per eſſentiam, quàm vniri deo per ſubſiſtentiam, ſi hæc abinuicem ſeparentur. & quod dicit Auguſtinus ſuper Ioannis. 1. non ſic accipiendum eſt quaſi melius & dignius ſit aſſumi, quàm filium dei fieri, ſed quia maior dignatio oſtenſa eſt in vno quàm in alio: & ideo dato illo datur confidentia de alio, vel dato quòd eſſet maius aſſumi, quàm filium dei fieri in natura, quæ eſt capax vtriuſque, puta in homine, in quo propoſito loquitur beatus Auguſtinus, tamen in creatura, quæ non eſt capax diuinæ filiationis (vt eſt creatura irrationalis) maius eſſet filium dei fieri, quàm aſſumi, quia primum implicat contradictionem, ſecundum autem non. Prima tamen reſponſio melior eſt. 11. Ad tertiã probationem patebit reſponſio infrà, diſtinctione duodecima, quando quæretur vtrum Chriſtus potuerit peccare. 12. Dicendũ eſt ergo aliter ad quæſtionem. Primo quòd deus de potentia abſoluta naturam irrationalem potuit aſſumere. Secundo quòd de potentia ordinata hoc non decuit. Primum patet ſic, quia ſi deus non poſſet aſſumere creaturã irrationalem hoc eſſet vel ex defectu diuinæ potentiæ non potentis terminare dependentiam talis naturæ, aut ex parte naturę non potentis carere propria ſubſiſtentia ſui eſſe. Primum non poteſt dici propter infinitatem diuinæ perfectionis, in qua eſt ratio ſubſiſtentiæ cuiuſcunque ſuppoſiti. Nec ſecundum ſimiliter, quia quælibet creatura poteſt carere propria ſubſiſtentia, vt probatum eſt ſupra. Et ſpecialiter patet hoc de creatura irrationali, quia ſi ea quę ſunt perfectionis poſsint ſeparari à creatura rationali quæ eſt perfectior, à fortiori ratione poſſunt ſeparari à creatura irrationali, quæ eſt imperfectior, ſed ſubſiſtere in ſe eſt perfectionis, vt probatum fuit ſuprà, & tamen poteſt ſeparari à creatura rationali (vt patet de humanitate aſſumpta) ergo poteſt ſeparari à creatura irrationali, quo facto neceſſarium eſſet quòd exiſteret in alieno ſuppoſito, ſed non creato, ergo increato. Secũdo patet idem ſic, quia ſi creatura irrationalis eſſet inaſſumibilis, tunc ſeparata anima à corpore Chriſti fuiſſet ſeparata diuinitas ab eodem, quia corpus ſine anima eſt natura irrationalis: conſequens eſt falſum, ergo & antecedens. Quòd conſequens ſit falſum patet, quia fides ponit filium dei fuiſſe in ſepulchro in triduo mortis: hoc autem non intelligitur ſecundum deitatem, ſecundũ quam eſt vbique, quia eodem modo pater & ſpiritus ſanctus fuerunt in ſepulchro, ergo intelligitur ſecundum naturam aſſumptã, non ſecundum animam, quia ſecundum illam deſcendit ad infernum, ergo ſecundum corpus, quod non eſſet ſi diuinitas eſſet ſeparata à corpore. 13. Ad hoc reſpondetur, quòd hoc non eſt contra poſitionem præcedentẽ, quia dato quòd ſuppoſitum diuinum remanſerit vnicum cum corpore anima ſeparata, non propter hoc poteſt dici quòd creatura irrationalis ſit aſſumibilis vel aſſumpta, quia tale corpus non erat ſimpliciter creatura irrationalis, ſed rationalis aliquo modo, ſcilicet per participationem inquantum erat natum animæ reuniri. Sed iſtud non valet, quia corpus Chriſti mortuum, aut erat corpus per aliquam formam, quæ non manſit adueniente anima in reunione, vel quę manſit ſimul cum anima. Si primo modo tunc tale corpus non erat reunibile animæ niſi ſui corruptione, hoc eſt, corrupta forma, per quam erat corpus, hoc autem modo quodlibet corpus communicans cum homine in materia eſt vnibile animæ: idque vel per multa media & opere naturæ, vel immediatè per diuinam virtutem, ſi ergo propter hoc dicitur corpus rationale per participationem, & per conſequens vnibile ſuppoſito, quia ſui corruptione poteſt vniri animæ: tunc quodlibet corpus generabile & corruptibile eſt vnibile ſuppoſito diuino, quia eſt rationale in potentia, & per participationem, quod eſt contra eos. Item illa forma quæ corrumpitur nunquam animæ vnitur, nec eſt vnibilis, & tamen de nouo fuit vnita verbo: ergo quum ipſa ſit purè irrationalis natura purè irrationalis poteſt aſsumi. Si vero corpus Chriſti mortuum erat corpus per aliquam formam quæ manſerit adueniente anima (ſicut quidam ponunt præter animam formam corporeitatis) adhuc ſequitur quòd tale corpus erat natura purè irrationalis, quia ſecundum naturam tale corpus non eſt reunibile niſi ſui corruptione, & per multa media, ergo ſecundum naturam ſuam non eſt rationale per participationem. Quod ſi diuina virtute ſit reunibile, eodẽ modo poſſet animæ vniri quodcunque corpus, in quo eſſet ſolum forma corporeitatis, puta corpus lapideum effigiatum ad modum corporis humani, vel quodcunque aliud ſimile: & tamen talia ſunt naturæ penitus irrationalis, quare &c. Patet ergo quòd quantum eſt de potentia abſoluta, deus potuit aſsumere creaturam irrationalem.

14. Secundum patet, ſcilicet quòd de potentia ordinata non decuit quòd aſsumeretur, niſi creatura rationalis & humana. Et hoc patet primo ex fine aſsumptionis: ex fine enim ſumenda eſt ratio eorum quæ ſunt ad finẽ. Finis autem aſsumptionis fuit curatio naturæ aſsumptæ, vt patet per ſcripturam vbicunque loquitur de hac materia: & Damaſcenus tertio libro, quòd illud quod eſt inaſsumibile eſt incurabile, ex quo poteſt ſic argui, non decuit quòd aliqua natura aſsumeretur, niſi quæ curaretur, vel eſſet curabilis, ſed creatura irrationalis non eſt curabilis, quia nec eſt ſuſceptiua infirmitatis peccati, de cuius curatiõe loquimur: natura vero intellectualis & angelica, licet fuerit peccati ſuſceptiua, peccatum tamen eius fuit irremediabile: ſola autẽ natura humana curatione indiguit, & eam ſuſcipere potuit, ergo ſola natura humana aſsumi debuit. Secundo patet idem ex modo curationis, quia per meritum & ſatisfactionem aſsumentis ſumus curati, tunc ſic, Quod non eſt voluntarium non eſt meritorium: ſed quicquid fieret in natura irrationali ſi aſsumeretur eſſet inuolũtarium, vel magis non voluntarium, quia voluntatem non habet, licet eſſet voluntarium voluntate diuina. ſed illius non eſt mereri, ergo nihil tale eſſet meritorium ad finem noſtræ redemptionis: non decuit igitur quòd natura irrationalis aſsumeretur.

15. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd infima natura non eſt capax ſupremi doni, ſi eſſet donum communicatum per inhærentiam, quia non quæcunque forma nata eſt recipi in quacunque materia, ſed nobilior in nobiliori: ſi autem ſit donum communicatum per habitudinem relatiuam nihil prohibet quod communicetur infimæ naturæ, ſicut ſupremæ, & ſic eſt in propoſito, quia natura aſsumpta non eſt in aſsumente per inhærentiam, nec econuerſo, ſed per habitudinem relatiuã, non quamcunque, ſed dependentis ad terminum dependentiæ, vt in quo exiſtit. 16. Ad ſecundum dicendum quòd licet natura irrationalis non ſit perſonalis perſonalitate propria, eſt tamen perſonalis in perſonalitate aliena, quia in aliena perſona poteſt exiſtere, nec aliter perſonatur aſsumptum in aſſumente. Dato etiam quòd non poſſet perſonari perſonalitate aliena

quæſt. 2.

d. 1. q. 1. nu. 8.

d. 1. q. 2.

aliena, poſſet tamen ſuppoſitari in ſuppoſito alieno,quia ſibi nō repugnat ratio ſuppoſiti ,nec proprij, nec alieni, & hoc ſufficeret ad aſſumptionem. 16. Ad tertium dicendum q̄ ſi creatura irrationalis vniretur perſonæ diuinæ, non vniretur perfectius quàm natura rationalis. Quod autem ibi eſſet communicatio idiomatum totius naturæ aſſumptæ & partium eius cum perſona aſſumente non eſſet propter perfectiorem vnionem,ſed quia talis natura,puta lapidis vel aeris homogenea,hoc eſt vnius naturæ in toto & in partibus , non ſic autem creatura rationalis: & ideo illud quod prædicaretur de toto, prædicaretur de partibus in natura irrationali, non autem in rationali. Nec adhuc ſequitur quod quælibet pars lapidis ſit deus , quia quum dicitur lapis eſt deus, verificatur pro ſuppoſito ſub hoc ſenſu , ſuppoſitum habens naturam lapidis eſt deus : quum autem dicitur in minore , quòd quælibet pars lapidis eſt lapis : lapis ibi accipitur pro natura , & non pro ſuppoſito , propter quod medium variatur.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum filius dei aſſumpſerit naturam humanam quoad partes omnes ſimul, an ordine quodam.

Thom.3.q.6.art.5.

SEcundo quæritur,vtrum filius dei aſſumpſerit naturam humanam quoad totum & partes ſimul, an ordine quodam. Et videtur q̄ ſimul,& nō vnū mediante altero,quia ſi eſſet ibi aliquis ordo,hoc eſſet, aut quia totum aſſumeretur mediantibus partibus , vel partes mediante toto , aut vna pars mediante alia , non totum mediantibus partibus, quia aut hoc eſſet mediantibus partibus diuiſis , aut coniunctis , non mediantibus diuiſis , quia partes humanæ naturæ non fuerunt à principio diuiſim aſſumptæ , nec mediantibus coniunctis , quia partes coniunctæ ſunt idem quòd totum , eiuſdem autem ad ſeipſum non eſt medium : ergo totum non fuit aſſumptum mediantibus partibus. 2. Item nec partes mediante toto, quia ſecundum Damaſcenum , naturam quam primo verbum aſſumpſit , nunquam dimiſit , ſed conſtat quòd naturam humanam,quoad totalitatem ſuam, dimiſit in morte(alioquin non fuiſſet verè mortuus) ergo non primo aſſumpſit totam naturam,& per eam partes , ſed potius econuerſo . Et iterum ſublato medio, per quod aliqua vniuntur, aufertur vnio eorum , ſed in morte Chriſti , vt dictum eſt, ablata fuit natura humana quoad totalitatem ſuam,& tamen non fuit ſublata vnio perſonæ diuinæ cum partibus humanæ naturæ : ergo totum non fuit medium vnionis reſpectu partium. 3. Per idem probatur quòd caro non fuit aſſumpta mediante anima , quia ſublata vnione animæ ad carnem , non fuit ſublata vnio perſonæ diuinæ ad eandem: ergo illa anima non fuit medium quo caro vniretur verbo: & per eandem rationem nec caro fuit medium quo anima verbo vniretur.

4. IN CONTRARIVM arguitur , quòd partes aſſumptæ ſint mediante toto , quia Damaſcenus dicit tertio libro , In domino Ieſu Chriſto non partes partium intuemur , ſed quæ proximę opponuntur(ſcilicet humanitatem & diuinitatem) humanitas autem eſt quoddam totum quod componitur ex anima & corpore : ergo filius dei aſumpſit partes mediante toto. 5. Sed quòd aſumpſerit totum mediantibus partibus . Arguitur ſic , prioribus prius facta eſt vnio , ſed partes ſunt priores toto , ergo prius facta eſt vnio cum partibus , quàm cum toto. Et hoc videtur dicere Auguſtinus in libro de agone Chriſtiano dicens quòd inuiſibilis & incommutabilis veritas per ſpiritum animam , & per animam corpus , & ſic totum hominem aſumpſit. 6. Quòd autem aſumpſerit corpus mediante anima videtur per Auguſtinum,qui dicit ad Voluſianum quòd ipſa magnitudo diuinæ virtutis animam ſibi rationalem , & per eandem corpus humanum totum hominem in melius mutando coaptauit.

7. RESPONSIO, ſimultas & ordo aliquorum poteſt attendi dupliciter. Vel ſecundum rem, vel ſecundum rationem. Si ſecundum rem adhuc dupliciter , quia vel ſecundum tempus , vel ſecundum naturam tantum. Et in his omnibus deducetur concluſio. Si ergo quæratur de ſimultate vel ordine tēporis in aſſumptione humanitatis & partium eius: ſic dicendum eſt quòd nullus fuit ordo tēporis,ſed ſimul in eodē inſtāti tēporis,fuit caro Chriſti cō cepta & animata anima rationali & natura humana ex his perfecta vnita verbo. Quod patet ſic. Caro nō prius tēpore fuit concep ta q̄ verbo vnita,nec ecōuerſo , nec prius verbo vnita q̄ animata, ergo ſimul fuit caro cōcepta animata & natura perfecta verbo vnita. conſequentia patet,quia quando aliqua ſunt ſimul in eodem inſtanti quicquid eſt ſimul cum vno eſt ſimul cum alio , ſi ergo cōceptio carnis & eius vnio cū vero fuerunt ſimul & nū vnū prius altero,ſi animatio carnis fuit ſimul cum conceptione ſequitur neceſſario quòd fuit ſimul cum vnione , ita vt hæc tria eſſent ſimul conceptio animatio & vnio. 8. Antecedens probatur quantū ad duos articulos quos continet. Primus eſt q̄ caro Chriſti non prius fuit concepta quàm verbo vnita. Et hoc patet ſic , quia filius dei dicitur fuiſſe conceptus ex virgine (Lucæ primo. Ecce concipies in vtero &c. Et in ſymbolo apoſtolorum de filio dicitur qui conceptus eſt de ſpiritu ſancto natus ex Maria virgine.) Hoc autem non poteſt dici ratione diuinæ naturæ , quia ſecundū illam non fuit ex matre conceptus, ſed à patre æternaliter genitus,ergo ſecundū naturam aſſumptam, non ratione animæ , quia illa eſt per creationem , ergo ratione carnis , ſed ratione carnis non poteſt dici conceptus niſi in eodem inſtanti caro eſſet verbo vnita,quia vnio facit communicationem idiomatum,ergo &c. Similiter caro non potuit prius eſſe vnita quàm concepta , quia nihil poteſt vniri alteri antequam ſit , ſed caro Chriſti incepit eſſe per conceptionem,ergo non potuit prius eſſe vnita quàm concepta, & ſic patet primus articulus antecedentis. vnde Auguſtinus de fide ad Petrum. Firmiſsimè tene & nullatenus dubites non carnem Chriſti ſine deitate conceptam in vtero virginis.

9. Secundus articulus eſt quòd caro Chriſti non prius fuit concepta quàm animata , & hoc patet ſic, agens infinitæ virtutis ſimul & in inſtanti materiam diſponit & vltimam formam inducit,niſi ſit ſucceſsio congrua fini,quē intendit ,quia non poteſt ibi eſſe ſucceſsio ex reſiſtentia paſsi ad agens infinitæ virtutis niſi ſit ibi ſucceſsio ex libera voluntate agentis conſiderantis ſucceſsionem congruere fini actionis , ſed in conceptione carnis Chriſti ſpiritus ſanctus qui eſt infinitæ virtutis fuit agens ſecundum illud Lucæ primo. Spiritus ſanctus ſuperueniet in te &c. Nec congruebat fini huius actionis ſucceſsio , ergo ſimul & in inſtanti in conceptione carnis Chriſti materia fuit diſpoſita & anima rationalis introducta. Quod autem fini huius actionis non congrueret ſucceſsio,nec etiam actioni. Patet,quia ſi fuiſſet prius caro concepta quàm animata cum non prius fuerit concepta quàm verbo vnita vt ſtatim probatum eſt , ſequeretur quod filius aſſumpſiſſet carnē habentem eſſe carnis per aliam formam quàm ſit anima rationalis, ſed conſtat quod adueniente anima illa forma ceſsiſſet , ergo fruſtra fuiſſet aſſumpta prima,quia ad finem aſſumptionis nihil faciſset ſcilicet ad redēptionem hominis. Patet ergo quod ſimul fuerunt hæc tria carnis conceptio , eius animatio & vnio vtriuſque cum perſona verbi. Et hoc eſt quod dicit Damaſce. lib. 3. ſimul dei verbum caro, ſimul animata caro rationalis & intellectualis,nullus ergo fuit ordo temporis. 10. Sed dicet aliquis quod inſufficienter inductū eſt,quia poſſet dici quod anima prius tēpore fuiſset creata , & verbo vnita quàm caro concepta & animata, & verbo vnita. Et ſic creatio animæ & eius vnio cum verbo præceſsiſset tempore illa tria quæ ſupra dicta ſunt. Sed iſtud nō valet, quia forma nunquā tempore præcedit compoſitum cui dat eſse & ſpeciem(vt patet ex .12. metaph.) Cum igitur anima ſit forma dās eſse & ſpeciem homini quod facit per vnionem ſui cum materia, inconueniens eſt dicere quod fuit anima Chriſti prius tempore creata & à verbo aſſumpta,quàm carni vnita. Et ideo dicit Dam. lib. 3. tertio non vt quidam mentiuntur ante eam quæ eſt in virgine incarnationem intellectus eſt iunctus dei verbo . Nullus ergo fuit ordo temporis in prædictis. 11. Si autem loquamur de ordine naturæ, ſic dicendum eſt quod cōceptio præceſsit animationem & animatio vnionem naturæ cum verbo. Sed in ipſa aſſumptione nullus fuit ordo,nec totius ad partes,nec partium ad totum,nec partium ad inuicem. Quod autē conceptio præceſſerit ordine naturę animationē. Patet ſic. diſpoſitio materiæ qualiſcunque ſit illa præcedit ſecundum naturam introductionē formæ. Sed primum vocatur conceptio in propoſito noſtro,nō enim conceptio fuit aliud niſi præparatio materiæ. Secundum vocatur animatio , ergo conceptio ſecundum naturam fuit prior animatione. Quod autem animatio ſimiliter præceſſerit vnionem naturæ cum verbo . Patet ſic. prius ſecundum naturam aliquid eſt actu ens in ſe quàm vnitum alteri à quo non habet formaliter ſuā actualitatem,quod dico propter materiam quæ nullam actualitatem habet niſi per formam, & ideo non eſt prius actu ens, quàm formæ vnita. Sed in cæteris infallibiliter verum eſt,oportet enim omne illud quod vnitur alteri eſse aliquid in ſe vel in potentia , quando vnitur ſuæ formæ ſubſtantiali,vel in actu quando vnitur alteri,à quo non habet formaliter eſse in actu, ſed natura aſsumpta à verbo non habet ab ipſo eſse formaliter , ſed effectiuè ſolum

lum ſicut cæteræ res, ergo natura aſſumpta prius fuit ens actu, quàm verbo vnita. Sed actualitas eius eſt per vnionem formæ cũ materia quam vocamus animationem, ergo animatio præceſsit ſecundum naturam vnionem ad verbum. Et ſic patet quòd ordine naturæ conceptio præceſsit animationem, & animatio aſſumptionem naturæ à verbo. 12. Quòd autem in ipſa aſſumptione non fuerit aliquis ordo naturæ, patet, quia ille ordo vel eſſet ex parte aſſumptionis, vel ex parte aſſumptorum, non ex parte aſſumptionis, quia non ponitur fuiſſe niſi vna aſſumptio: vnius autem ad ſeipſum non poteſt eſſe realis ordo, ergo ex parte aſſumptionis nõ poteſt poni aliquis ordo realis. Item nec ex parte aſſumptorum comparando totum ad partes, & econuerſo, quia inter illa non eſt realis ordo naturæ, quæ ſunt penitus idem re, & vnum clauditur intrinſecè in intellectu alterius, ſed totum compoſitum & partes eius vt vnitæ, ſic enim aſſumptæ ſunt, vt ſtatim probatum eſt, ſunt penitus idem, totum enim non eſt aliud quàm partes vnitæ, & partes vnitæ quàm totum coniunctum: vnum etiam clauditur intrinſecè in alterius intellectu, quia impoſsibile eſt intelligere coniunctum niſi ex partibus vnitis, & econuerſo impoſsibile eſt intelligere coniunctionem partium, niſi intelligendo coniũctum ex eis, immo vtrobique formaliter, videtur eſſe idem conceptus, ergo inter iſta non poteſt eſſe realis ordo. Itẽ vna aſſumptio eſt vnius ad vnum, ſed aſſumptio humanæ naturæ fuit vna & ad vnum, quia ad perſonalitatem filij, ergo fuit vnius aſſumpti, ſed conſtat quòd natura humana integra ex partibus ſuis fuit aſſumpta, ergo tam ipſa quàm partes eius fuerunt aſſumptæ vt vnum, & ita non fuit ibi aliquis ordo realis. Per idem patet quòd vna pars, puta caro, non fuit aſſumpta mediante alia (ſcilicet anima) quia quando aliquid vnitur duobus, non vt duo ſunt, ſed vnum, neutrum eorum eſt medium: vbi enim eſt medium, ibi eſt neceſſaria diſtinctio medij ad ea quorum eſt mediũ, ſed perſona diuina fuit vnita per ſe carni & animæ non vt plura ſunt, ſed vt vnum, ſcilicet inquantum ſunt partes vnius naturæ humanæ: ergo vnum non fuit aſſumptum mediante altero. Et ſic patet quòd in aſſumptione non fuit aliquis ordo temporis, nec aliquis realis ordo naturæ. 13. Si autem loquamur de ordine rationis, ſic dicendum eſt, quòd in aſſumptione fuit talis ordo. ſ. ꝙ totum prius fuit aſſumptũ q̃ partes, & inter partes prius anima quàm caro: & inter partes animæ prius mens, quæ ſpiritus vocatur, quàm pars ſenſitiua. Hic autem ordo poteſt attendi quantum ad duo, ſcilicet quantum ad dignitatem naturæ aſſumptibilis, & ſic quod dignius eſt prius eſt. Conſtat autem ꝙ totum eſt dignius ſua parte, & inter partes anima dignior carne, & inter partes animæ pars intellectualis, quæ vocatur mens ſeu ſpiritus, dignior eſt parte ſenſitiua, quę abſoluto nomine vocatur anima à doctoribus, ergo prius eſt aſſumptum totum quàm aliqua pars eius ſecundum ordinem dignitatis, & inter partes ſimiliter eſt talis ordo qualis dictus eſt. Alio modo poteſt ſumi hic ordo ſecundum fructum aſſumptionis qui eſt curatio naturæ humanę, & ſic quod perfectius recipit hunc fructum prius eſt aſſumptum. Conſtat autem quòd perfectius recipit fructum totum, quàm aliqua pars, & perfectius anima quàm corpus: & ſuperior pars animæ, quàm inferior, & ita ſecundum rationem eſt inter ea talis ordo.

14. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd nullus fuit ibi ordo realis temporis vel naturæ: fuit tamen ibi ordo ſecundum rationem, qualis dictus eſt, quo ordine totum fuit prius aſſumptum quàm partes: & ideo concedenda eſt prima deductio, quæ hoc probat. 15. Ad ſecundam deductionem, quæ videtur probare contrarium, dicendum quòd Damaſcenus intendit quòd naturam, quam primo verbum aſſumpſit, nunquam dimiſit totaliter quin vnita fuerit vel ei, vel partibus eius, nec propter hoc intendit quòd primo partes fuerint vnitæ quàm totũ, niſi quis velit dicere quòd immo pro tanto, quia illud quod eſt vltimum in reſolutione eſt primum in compoſitione. Sed illud ſolum habet locum in his quæ vniuntur adinuicem per naturam, & non ſolum ſecundum beneplacitum vnientis, ſicut facta eſt vnio naturæ humanæ, & partium eius cum perſona verbi. Tunc enim fit vnio, & ſoluitur cum quocunque, prout placet vnienti, & congruit fini vnionis, & quia perſona verbi voluntariè aſſumpſit humanam naturam, vt nos per mortem redimeret, & repararet per reſurrectionem, ideo prius ſoluta eſt vnio cũ toto per mortem manente ea cum partibus, propter futuram reſurrectionem. 16. Ad aliud dicendum quòd ſublato medio vnionis ſi ſit reale & medium neceſsitatis non ſolum quoad fieri, ſed quoad eſſe ſoluitur vnio: totum autem non ponitur medium reſpectu vnionis partium ſecundum rem, nec medium neceſſarium in fieri & in eſſe, ſed ſolum ponitur medium ſecundum rationem, propter congruitates prius allegatas. Et ideo non oportet quòd ſoluta vnione cum toto ſoluta fuerit vnio cum partibus. Et per idem patet reſponſio ad aliud de anima reſpectu carnis, & econuerſo.

17. AD ARGVMENTVM alterius partis dicendum quòd ex auctoritate Damaſceni, non plus habetur, niſi ꝙ verbum prius per ſe aſſumpſit & directè naturam integram. Partes autem non aſſumpſit ſecundum ſe, ſed inquantum ſunt de intraneitate naturæ, & in hoc non eſt aliquis ordo ſecundum rem. 18. Ad aliud quũ dicitur ꝙ prioribus prius facta eſt vnio, dicendum quòd non eſt verum, immo potius dicendum eſt econuerſo, quia quando duæ actiones ſic ſe habent, quòd vna ſequitur alteram, vbi finitur prima, ibi incipit ſecunda, ſed formatio naturæ humanæ in ſuis partibus præceſsit ordine naturæ vnionem cum verbo: & ideo illud eſt per ſe primo vnitum verbo, ad quod terminata eſt prima actio, & illud eſt natura integra. 19. Et ad auctoritates Auguſtini dicẽdum quòd Aug. intendit ponere ordinem inter partes aſſumptas. Non ordinem rei, ſed rationis, qui attenditur ſecundum dignitatem naturę aſſumptibilis & fructum aſſumptionis. Quod autem videtur innuere in fine cuiuſlibet auctoritatis, quòd totum ſit aſſumptum mediantibus partibus, non ſic eſt accipiendum ꝙ partes aliquo modo ſunt præaſſumptæ toti, ſed intendit quòd natura integra ex omnibus partibus aſſumpta eſt, & non altera pars tantum.

Quæſtio Tertia.

Vtrum natura humana fuerit aſſumpta mediante gratia.

Tho. 3. q. 6. ar. 6.

TErtio quæritur, vtrum natura humana fuerit aſſumpta mediante gratia. Et videtur quòd ſic. quia ſicut medium ſupponit primum, ita vltimum ſupponit medium, ſed tres ſunt modi, quibus deus eſt in rebus, quorum primus eſt per communem illapſum, per quem modum eſt in omnibus generaliter, ſcilicet per eſſentiam, præſentiam, & potentiam. Secũdus eſt per gratiam, per quem modum ſolum eſt in creatura rationali ſpecialiter. Tertius eſt modus per aſſumptionem, per quẽ modum eſt in creatura aſſumpta ſingulariter. Secundus autem iſtorum modorum ſupponit primum, quia in nullo eſt deus per gratiam, in quo non ſit prius per eſſentiam, præſentiam, & potẽtiam, ergo tertius, qui eſt per aſſumptionem, ſupponit ſecundum, qui eſt per gratiam inhabitantem. 2. Item in illud quod excedit facultatem naturæ, natura non poteſt peruenire, niſi mediante gratia, ſed aſsumi ad vnitatem perſonæ diuinæ maximè excedit facultatem naturæ creatæ, ergo ad hoc non poteſt pertingere natura, niſi per gratiam eleuetur.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia in his quæ miraculoſe fiunt non requiritur aliqua diſpoſitio media, ſed aſsumptio naturæ creatæ à perſona diuina eſt maximè miraculoſa: ergo non requiritur aliqua diſpoſitio media, nec gratia nec aliqua alia.

4. RESPONSIO, Præmittenda eſt primo duplex diſtinctio, vna de gratia, alia de medio, quibus poſitis patebit de facili ſolutio quæſtionis. Quantum ad primum ſciendum eſt quòd gratia dicitur dupliciter. Vno modo pro gratuita dei voluntate, quia deus aliquid gratis facit non ex neceſsitate, nec ex meritis. Alio modo pro habitu perficiẽte animam. Similiter medium vnionis duplex eſt, quoddam eſt vniens ſolum, & non vnitum: & illud vocatur medium efficiens, ſicut reconcilians diſcordantes dicitur eſse medius, vel mediator inter eos, aliud eſt medium vniens, & vnitum, & iſtud vocatur medium formale, ſicut color vnitur corpori mediante ſuperficie. His ſuppoſitis dicendum eſt quòd ſi gratia accipiatur primo modo (ſcilicet pro gratuita dei voluntate) ſic aſsumptio eſt facta mediante gratia, quia gratuita dei voluntate non ex meritis præcedentibus factum eſt, quòd natura humana vniretur verbo, & ſic loquitur Auguſtinus decimoquarto de trinitate, dicens quòd in rebus per tempus exortis ſumma gratia eſt quòd deus in vnitatem perſonæ homini nullis meritis præcedentibus copulatur, ſed iſta gratia eſt medium vniens tantum, id eſt, vnionem faciens. Si autem gratia accipiatur pro habitu perficiente animam, ſic aſsumptio non eſt facta mediante gratia, ita quòd gratia fuit medium formale, quia de ſe patet, quòd non fuit medium effectiuum, ſed ſolum virtus diuina. Et quòd ita ſit, probatur ſic, Si gratia in aſsumptione naturæ humanæ fuiſset medium, aut fuiſset medium neceſsitatis, aut congruitatis: non medium neceſsitatis, quia ſicut patuit prius, creatura irrationalis potuit aſsumi, quæ tamen non eſt capax gratiæ, ergo gratia non eſt medium neceſsarium ad aſsumptionem. nec medium congruitatis. Primo quia natura aſsũpta perſonatur in verbo ſicut perſonata fuiſſet in pro-

prio

prio ſuppoſito,vna enim perſonatio ſuppleret vicem alterius, ſed natura humana ſi ſibi fuiſſet derelicta perſonata fuiſſet in ꝓprio ſuppoſito non mediante gratia,ergo ſine ea perſonatur in verbo. Secundo,quia illud quod ſequitur vnionē non eſt mediū in vnione,ſed gratia habitualis ſecuta fuit in chriſto ordine naturæ,licet nō tēporis,vnionē naturarū in perſona verbi,ergo gratia habitualis nō fuit mediū vnionis.Maior patet. Minor declaratur, quia ſicut ſe habet eſſe ad operari ſic gratia vnionis ad gratiā habitualē cuius ratio eſt,quia vnio facta eſt, vt natura humana habeat ſuum eſſe in ſuppoſito diuino,gratia autem datur propter bene operari ſed eſſe præcedit operari,ergo gratia vnionis vel vnio ipſa præcedit gratiam habitualem.& hoc innuitur Io.1. capitulo vbi dicitur vidimus gloriam eius quaſi vnigeniti à patre plenum gratiæ & veritatis, per quod datur intelligi quòd ex hoc ipſo ꝙ ille homo eſt vnigenitus à patre quod habet per vnionem habet plenitudinem gratię & veritatis, ita quòd gratia eſt quidam effectus conſequés ad huiuſmodi vnionem.

5. AD primū argumentum dicendū, ꝙ inter illos tres modos quibus deus eſt in rebus, ſecundus modus qui eſt per gratiā ſupponit primū modū,ſicut gratia ſupponit naturā ſed ſecūd° qui eſt per gratiā habitualē,& tertius qui per gratiā vnionis nō habent inter ſe neceſſariam colligantiā,quia huiuſmodi gratiæ non dependent ad ſeinuicem,diuiſiones enim gratiarū ſunt, & vna poteſt haberi ſine altera,vnde illi tres modi non ſunt per ſe ordinati ſecundum rationē primi,medij & vltimi. 6. Ad ſecundum dicendum eſt quod natura non attingit illud quod excedit facultatem naturæ niſi per gratiam eleuetur, ſed non oportet quòd illa gratia ſit habitus vel medium formale, ſed ſufficit quòd ſit gratuita dei voluntas ſuppoſito quòd non ſit repugnantia ex parte naturæ & ſic per gratiam hoc eſt per gratuitam dei voluntatem aſſumpta eſt humana natura à verbo in vnitatem perſonæ.

Sententia huius diſtinctionis Tertiæ in generali & ſpeciali.

QVæritur etiam de carne verbi &c. Superius determinauit magiſter quid de humana natura aſſumpſit dei filius. Hic verò determinat conditionem aſſumpti: Et diuiditur in du..Primo enim determinat veritatem.Secundo circa veritatē determinatam mouet quaſdam quæſtiones. Secūda ibi cum autem illa caro.Prima diuiditur in duas.Primo oſtēdit conditionem aſſumptæ, vel carnis aſſumptæ ſcilicet quod fuit ab omni contagione peccati immunis opere ſancti ſpiritus.Secundo oſtēdit conditionem matris de qua aſſumptum eſt ibi.Mariam quoque totam. Hæc ſecunda diuiditur in tres.Primo oſtendit cōditionem virginis matris ante conceptionem carnis aſſumptæ.Secundo oſtēdit conditionem ipſius in ipſa conceptione.Tertio cōditionem eius ponit poſt conceptionem.Secunda ibi. potentiam vero generandi.Tertia ibi.Quod autem ſacra virgo. Secūda pars in qua mouet dubitationem ibi,cum autem, illa caro.diuiditur in duas ſecundū duas dubitationes quas mouet,& ſoluit.Quarū prima eſt circa propaginē carnis Chriſti ex remotis parentibus (ſcilicet Adā & Abraham)Secūda eſt circa conceptionem eius in proxima matre ibi illi autem ſententiæ. Prima iſtarum diuiditur in duas.Primo mouet dubitationem & ſoluit. Secundo ex ſolutione quandam concluſionem elicit ibi. Quocirca primitias noſtræ maſſæ.Hæc eſt ſententia &c.

2. IN ſpeciali ſic procedit & primo proponit duas quæſtiones.Quarum prima eſt vtrū caro Chriſti prius fuerit obligata peccato quàm concepta, & à carne virginis ſeparata. Secunda eſt vtrū caro à verbo fuit aſſumpta obligata peccato vel non.Et reſpondet ad primā quòd caro illa ante conceptionem fuit peccato obligata ſicut & reliqua caro virginis.Similiter ad ſecundam reſpondet negatiuè ſcilicet ꝙ caro illa ad hoc quod vniretur verbo immunis fuit ab omni peccato ſancto ſpiritu operāte,remanſit tamen in ea poſsibilitas peccandi non neceſsitate,ſed volūtate. Poſtea dicit ꝙ ſanctus ſpiritus præueniens virginem ipſam ab omni peccato purgauit ipſum peccati fomitē,vel penitus euacuando,vel ſic debilitando vt nihil ex tunc poſſet exiſtere ꝙ eam inclinaret ad malū.Deinde dicit ꝙ habuit mater potentiā generandi abſque virili ſemine ſine vitio virginitatis,& nati,nō tamen fuit caro chriſti alterius naturę quàm aliorum hominum,ſed fuit in eodem excellens gratia ſingularis, ad quæ probanda inducit primo autoritates Damaſc. Secundo autem dicit quod mater Chriſti poſt carnis chriſti cōceptionē ab omni peccato fuit immunis & ſancta & omni gratia repleta.Quod probat auctoritate Aug. Poſtea quærit vtrum Chriſtus fuit decimatus in lūbis abrahæ ſicut leui cum vterque fuerit in eo. Et dicit quòd non,quia leui fuit in Abraham ſecundum rationē ſeminalē,& ab eodem deſcendit ſecūdū legem cōmunē,ſcilicet per carnis libidinē,Chriſtus vero fuit tātū in ipſo Abraham ſecundum cauſam materialem,& non ſecundum legem commune,& inde deſcendit,& ideo omnes in Adam peccauerunt, non tamen Chriſtus. Poſtea dicit quòd talis caro fuit in Chriſto, qualis fuit in ſtatu innocentiæ inſtituta, & ideo dicitur aſſumpſiſſe præmitias noſtras, vnde caro eius fuit ſimilis noſtræ carni, non in culpa, ſed in humanis pœnis: vnde licet ſit eadem caro aliquorum hominum ſecūdum naturam, tamen iſta fuit per gratiam concepta,& ſanctificata, & nata quod alij homines non habent,& propter hoc caro Chriſti non fuit obligata peccato.Vltimo mouet aliam dubitationem, quia enim dixerat carnem Chriſti non prius cōceptam quàm aſſumptam, tamen obiicit per quędam verba Auguſt.dans intelligentiam verborum eius.Addit etiam in fine adducens dictum Damaſ.ad confirmationem prædictorum, &c.

Quæſtio prima.

Vtrum beata virgo indiguit ſanctificatione.

Th.3.q.27.artic.2.

CIrca diſtinctionem tertiam quæruntur duo in generali. Primum eſt de ſanctificatione beatæ virginis. Secundum eſt,de effectu ſanctificationis.Circa primum quæruntur duo. Primum eſt, an beata virgo ſanctificatione indiguerit. Secundum eſt de tempore quo ſanctificata fuerit. Ad primum ſic proceditur, & videtur quòd beata virgo ſanctificatione non indiguerit,quia non indiguit ſanctificatione, niſi propter peccatum actuale, vel originale, non propter peccatum actuale,quia ſecundum omnes ſanctos & doctores, ipſa nunquam peccatum actuale commiſit. Nec propter peccatum originale,vt videtur, quia dolor partus eſt pœna peccati originalis in mulieribus(ſecundum illud quod dominus dicit Gene.3.primæ mulieri, in dolore paries filios.) Sed beata virgo non peperit cum dolore,ergo non contraxit peccatum originale,& ſic ad ipſum tollendum non indiguit ſanctificatione. 2. Item incineratio ſeu reuerſio corporis humani in puluerem eſt pœna peccati originalis(ſecundum illud Gene.3.puluis es,& in puluerem reuerteris.)Sed corpus beatę virginis non fuit reductum in puluerem,ergo non habuit peccatum originale. Minor probatur, quia eccleſia tenet quòd ipſa fuit aſſumpta in anima & corpore.

3. IN contrarium eſt, quòd dicitur in Eccleſiaſticis dogmatibus,firmiſsimè tene, & nullatenus dubites omnem hominem, qui per concubitū viri & mulieris concipitur cum originali peccato naſci, ſed beata virgo fuit concepta per concubitum viri & mulieris,ergo peccatum originale contraxit.

4. RESPONSIO, ſciendum eſt quòd aliquis poteſt indigere ſanctificatione per gratiam dupliciter.Vno modo vt habeatur gratia ad eleuandum & perficiendum aliquam naturam ſolum,& non ad tollendum aliquam culpam. Alio modo vt habeatur gratia ad tollendum aliquam culpam & eleuandum naturam. Primo modo indiguerunt ſanctificatione angeli boni, qui nunquam peccauerunt, & homo in ſtatu innocentiæ, vt dictum fuit in ſecundo libro. Hoc etiam modo indiguiſſet ſanctificatione beata virgo,dato quòd non fuiſſet concepta in originali peccato,quia gloria non habetur niſi mediante gratia,ſecundum illud Romanorum ſexto,gratia dei vita æterna:& ideo ad habendum gloriam ſeu vitam æternam neceſſarium eſt naturam perfici per gratiam, dato quòd prius non fuiſſet infecta per aliquam culpam.Secundo modo non indigent ſanctificari,niſi illi qui cōmiſerunt aliquam culpam vel contraxerunt, & ſecundum hoc ad ſciendum an beata virgo tali ſanctificatione indiguerit inquirendum eſt an peccatum originale contraxit, & hic eſt duplex modus dicendi. 5. Primus eſt, quòd beata virgo non fuit cōcepta in originali peccato, ſed ſimul tempore fuit animata,& gratia ipſi data. Et huius dicti oſtenditur primo poſsibilitas,quòd ſcilicet ita fieri potuerit. Secundo congruitas quòd ita fieri decuerit.Et tertio probatur quòd ita factum fuerit. Poſsibilitas oſtenditur hoc modo, quia quanuis peccatum originale ſit formaliter tantum in anima,in carne tamen eſt quædam qualitas vel infectio morbida, ratione cuius ex coniunctione animæ ad carnem habentem talem morbidam qualitatem contrahitur peccatum originale:quum igitur iſta qualitas morbida ſit aliud ab ipſa carne potuit virtute diuina cōſeruari talis maſſa carnis,ne inficeretur, & ſi eſſet infecta potuit mundari ante infuſionem animæ, vt ſi quantum ex parte generantis fuerit caro immunda & morbida in ſe, tamen virtute diuina mundante facta eſt immaculata

culata & munda vt ſic, ex vnione animæ ad ipſam non contraheretur in animam peccatum originale, & ſic patet poſſibilitas. 6. Congruitas vero patet ſic, filius tenetur honorare matrem quantum decet & poteſt, ſed non ſatis honoraſſet eam, ſi in ea non præueniſſet omnem culpam, ergo &c. Et cõfirmatur per Anſelmum de conceptu virginali, qui dicit quòd decuit vt illius, ſcilicet Chriſti, conceptio ex puriſsima matre fieret, quæ ea puritate niteret, qua ſub deo maior nequit intelligi, ſed certũ eſt eſſe aliquas creaturas (vtpote angelos bonos) in quibus nunquam fuit aliquod peccatum, ergo multo magis in beata virgine. Item ſicut Chriſtus fuit perfectiſsimus mediator, ita virgo ipſa fuit conuenientiſsima mediatrix, ſed hoc non fuiſſet ſi ipſa aliquam culpam incurriſſet, quia conuenientius poteſt aliquis per illum placari, qui nunquam eum offendit, quàm qui poſt offenſam reconciliationem obtinuit, quare &c. Multæ etiam aliæ congruitates poſſunt adduci, ſed iſtæ ſufficiunt. 7. Quod autem ita ſit factum probatur ſic. Primo per auctoritatem Auguſtini libro de natura & gratia: vbi dicit quòd quum de peccatis agitur, nullam vult de beata virgine habere quæſtionem, in quo videtur innuere quòd ipſa nulli peccato ſubiacuerit. Secundo per Anſelmum, qui de hoc facit ſpecialem librum: Et hoc aſſerit. Tertio per Richardum de ſancto Victore in quodam ſermone de cõceptione, qui in iſtud conſentit. Et arguitur per rationem, quia ecclеſia de nullo facit feſtum niſi de ſancto, ſed multæ eccleſiæ faciunt feſtum de conceptione beatæ Mariæ virginis: ergo ipſa fuit concepta ſancta. Nec obſtat quòd à quibuſdam dicitur, quòd tũc non indiguiſſet redimi per Chriſtum, ſi nullum incurriſſet peccatum, quia quod aliqui dicũt, quòd impedire ne aliquis obligetur, non eſt redimere. Hoc verum eſt de illo qui nunquam fuit obligatus, nec in ſe, nec in ſua radice, ſed de illo qui fuit obligatus in ſua radice, impedire ne obligetur in ſe eſt verè redimere, vt ſi aliquis impetraret quod proles naſcitura ex parentibus ſeruis non incurreret ſeruitutem, talis verè diceretur redemiſſe prolem à ſeruitute. Quum ergo beata virgo eſſet ſeruituti peccati originalis obnoxia in ſua radice (ſcilicet in parentibus) ſi fuit impeditum virtute diuina, ne in ſe ſeruitutem hanc incurreret, vt eſſet conuenientior mater ſaluatoris, verè poteſt dici quòd indiguit beneficio redemptionis, & tanto magis & familiarius fuit redempta, quanto redemptio fuit in ipſa celerius inchoata.

8. Alius modus dicendi eſt, quòd beata virgo potuit quidem ab originali peccato præſeruari virtute diuina, ſed non decuit, vt præſeruata fuerit. Quod potuit præſeruari patet, quia, vt viſum fuit libro ſecundo, peccatum originale eſt ſolum reatus, aut carentia originalis iuſtitiæ cum debito habendi eam, quoad omnes qui ſecundum legem naturæ deſcendũt ab Adam, ſed conſtat quòd deus gratis poſſet nunc quemcunque concipiendum excipere ab illa obligatione reatus, ſeu debiti, vt nullo modo imputaretur ei ad culpam. Quemadmodum enim à principio feciſſet deus ſi voluiſſet quòd Adam peccante, illi qui nati fuiſſent ab eo, nullum peccatum contraxiſſent, ſicut peccata proximorum parẽtum nõ tranſeunt in filios, ita à generalitate illa qua nati ab Adam contraxerunt originale, potuiſſet & adhuc poſſet de potentia abſoluta excipere quem vellet. Et per hunc modum fieri potuit quòd beata virgo peccatum originale non contraheret.

9. Modus autem quem alij ponunt non eſt conueniens. Dicunt enim quòd originale cõtrahitur ex vnione ad carnem propter infectionem, ſeu qualitatem morbidam in carne exiſtentẽ, & quia illa potuit diuina virtute purgari priuſquam anima ei vniretur. Ideo dicunt quòd potuit fieri in beata virgine, vt anima eius per vnionem ad carnem non contraheret originale. Iſtud autem non eſt verum, quia ſicut oſtenſum eſt libro ſecundo, diſtinc. quæſt. 1. 31. per primum peccatum nihil plus factum eſt circa naturam humanã, niſi quòd ſublata fuit originalis iuſtitia, & natura ſibi derelicta, propter quod in natura carnis nihil eſt reale poſt peccatum niſi quòd ſequitur principia naturæ ſecundum ſe. Tale autem nõ eſt ſufficiens ratio contrahendi originale. Et quia hoc fuit in ſecundo libro plenè deductum, ideo ad præſens nihil plus de hoc.

10. Quanuis autem beata virgo potuerit à peccato præſeruari, non decuit tamen quòd præſeruaretur. Cuius ratio eſt, quia ſingularis conceptio debuit dotari ſingulari priuilegio, ſed filius dei ſecundum humanitatem habuit ſingularem conceptionem, eo quòd eſt conceptus non de viro, ſed de ſpiritu ſancto, ergo debuit habere ſingulare priuilegium, nõ autem habuiſſet, niſi ſola eius conceptio fuiſſet abſque originali peccato, ergo nõ decuit quòd conceptio cuiuſcunque alterius, etiam matris dotaretur hoc priuilegio. Et confirmatur, quia ſicut dicitur Ioan. 3. quod natum eſt ex carne, caro eſt, & quod eſt ex ſpiritu, ſpiritus eſt, & ſimilia ſimili. Quod conceptum eſt ex carne, caro eſt, & quod cõceptum eſt ex ſpiritu, ſpiritus eſt. Quum igitur ſolus Chriſtus fuerit conceptus de ſpiritu, beata autem virgo & omnes cæteri fuerunt concepti de carne, hoc eſt, ſecundum communem viam carnis, decuit vt ſola conceptio Chriſti nihil haberet contrariũ ſpiritui: beata autem virgo & omnes alij ſicut non fuerunt priuilegiati, vt conciperentur de ſpiritu ſancto, ſic habuerunt culpam originalem, quæ repugnat ſpiritui. 11. Et per hoc patet reſponſio ad rationes aliorum, quia filius dei debuit honorare matrem non quantũ potuit, ſed quantum decuit. Non decuit autem quòd conceptio ſecundum carnem æquaretur conceptui ſecundum ſpiritum, & quòd dicit Anſelmus quòd decuit, vt illius hominis, &c. Pro nobis eſt, decuit enim vt puritas matris eſſet ſub puritate Chriſti dei, qui non contraxit originale, nec commiſit actuale, quod fit per hoc quod mater actuale nõ commiſit: ſed originale contraxit, quia ſi non contraxiſſet, iam puritas eius puritati Chriſti æquata fuiſſet. Nec valet inſtantia de angelis bonis, quia in eis non poteſt eſſe peccatum per originem contractum, eo quòd vnus ab alio non originatur, ſed omnes immediatè creantur à deo. Hoc etiam congruit matri ſecundum quòd eſt mediatrix ſub Chriſto, & non de pari, vt ſit immunis à peccato ſub ipſo, & non de pari. Et ſic patet quòd non decuit quòd beata virgo præſeruaretur ab originali peccato. 12. Quod etiã de facto non fuerit præſeruata patet primo auctoritate ſacræ ſcripturæ Apoſt. ad Romanos 5. qui loquens qualiter per primum hominem intrauit peccatum in mundum, dicit quòd in ipſo omnes peccauerunt. Qui autem dicit omne, nihil excipit. Et ſi dicatur, ergo Chriſtus non fuit exceptus: non ſequitur, quia Apoſtolus loquitur de his qui ſecundum naturam deſcendunt ab Adam: ipſemet etiam Apoſtolus Chriſtum excipit in eodem capitulo dicens quòd ſicut per peccatum vnius hominis peccatores conſtituti ſunt multi, ita per iuſtitiam vnius iuſti conſtituentur multi.

13. Item patet per Auguſtinum de fide ad Petrum, vbi dicit ſic, firmiſsimè tene omnem hominem natum ex viro & muliere conceptum eſſe in originali. Et idem dicit de nuptiis & concupiſcentia quòd nullus poteſt cõcipi ex viro & muliere ſine peccato originali: & ſuper illud Ioan. 1. Ecce agnus dei, &c. Dicit q; ille ſolus innocens fuit, nec obſtat quod dictum eſt de natura & & gratia prius allegatum, quia loquitur de peccato actuali quod beara virgo nunquam commiſit, vt patet ex ſerie textus. Non autem de originali quod contraxit. 14. Item Anſelm. 2. libro. Cur deus homo dicit quòd virgo ipſa in iniquitatibus concepta fuit: ſi autem poſtea aliud ſenſit non legi niſi inquantũ ſonat auctoritas quædam prius allegata, quæ tamen bene intellecta facit pro nobis, vt viſum fuit. Si autem Richardus de ſancto Victore hoc ſenſit, in hoc non eſt ei acquiſcendum, cùm non bene conſonet cum dictis ſacræ ſcripturæ & ſanctorum. Quod autem ſit feſtum de conceptione eius, aut non bene fit, aut non bene nominatur. Poteſt enim fieri feſtum de eius ſanctificatione, ſed quia non eſt omnino certum quando fuit ſanctificata, vt poſtea dicetur. Eſt autem certum quando fuit concepta, ideo ponendo certum pro incerto vocatur feſtum conceptionis, quod deberet vocari feſtum ſanctificationis. Puto tamen quod ſi beata virgo peccatum originale non cõtraxiſſet, potuiſſet tamen verè dici redempta à deo pro eo quod in radice ſua ex natura ſuæ conceptionis obligata erat ad incurrendum peccatum, niſi fuiſſet à deo præſeruata. Patet ergo primum principale .ſ. q; beata virgo ſanctificatione indiguit.

15. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd beata virgo indiguit ſanctificatione propter peccatum originale quod contraxit. Et quum dicitur quod quia dolor partus eſt pœna peccati, verum eſt, vbi conceptio & partus ſunt ſecundum legem naturæ ex viro & muliere, ſed conceptio Chriſti non fuit ex viro, ſed ex ſpiritu ſancto, & ideo non ſubiecit illi legi, quanuis mater ſubiecta fuerit peccato originali.

16. Ad ſecundum dicendum eſt, quod incineratio ſeu reuerſio corporis humani in puluerem eſt pœna peccati originalis, ſecundum legem communem, per quam natura derelicta fuit ſibi, & ideo ſicut de terra eſt formatum corpus, ſic in terrã reuertitur. Sed beata virgo priuilegiata fuit in hoc articulo, & rationabiliter, vt ſicut corpus Chriſti ſumptum de corpore virginis fuit immune à tali corruptione, ſecundum illud Pſalmiſtę, Non dabis ſanctum tuum videre corruptionem, ſic corpus virginis, de quo fuit ſumptum corpus Chriſti, fuit immune ab eadem corruptione.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum Maria fuerit ſanctificata ante natiuitatem ex vtero.

Thom. 3. q. 27. art. 1.

Circa

CIrca tempus ſanctificationis beatę virginis quæritur. Vtrum ſanctificata fuerit ante natiuitatem ex vtero. Et videtur ꝙ non, quia ſecundum apoſtolum.2.Cori. 15.non prius quod ſpirituale,ſed quod animale, ſed natiuitas ex vtero eſt natiuitas animalis, illa autem quæ eſt per gratiam ſanctificantem eſt ſpiritualis,ergo natiuitas ex vtero ſemper præcedit natiuitatem quæ eſt per gratiam ſanctificantem. 2. Item Hieron.dicit non mihi credas ſi tibi aliquid dixero quod ex veteri vel nouo teſtamento haberi non poſsit,ſed de ſanctificatione beatę virginis ante natiuitatem nihil habetur in veteri vel nouo teſtamento, ergo illa non eſt ponenda.

3. IN contrarium eſt quod dicit Berna.in epiſt. ad lugdu. neque vero naſcens feſtis laudibus honoraretur ſi non ſancta naſceretur, ſed feſtum ſit de natiuitate beatæ virginis, ergo ipſa fuit ſancta nata.

4. RESPONSIO. quo tępore beata virgo fuerit ſanctificata,eſt vnum certum, & duo dubia. Certum eſt quòd ſanctificata fuit ante natiuitatem ex vtero, quia licet de hoc non loquatur expreſſe ſcriptura aliqua canonica,tamē ſicut arguit Augu. de aſſumptione eius in corpore & anima de qua ſimiliter ſcriptura non loquitur,ita & nos rationabiliter poſſumus arguere quod ſanctificata fuit ante natiuitatem ex vtero & hoc ſic.rationabile eſt enim quòd illud priuilegium gratiæ quod legitur quibuſdam fuiſſe cōceſſum non fuerit beatę virgini negatum quæ genuit vnigenitū à patre plenum gratiæ & veritatis, ſed ſanctificatio ante natiuitatem ex vtero legitur fuiſſe conceſſa quibuſdam ſanctis.ſ.Hieremiæ ſicut dictū eſt ei Hie.1.antequam exires de vulua ſanctificaui te.& Ioh.baptiſtę de quo dicit angelus Luc.1.ſpiritu ſancto replebitur adhuc ex vtero matris ſuę,ergo rationabiliter tenetur ꝙ beata virgo fuerit ſanctificata ante quā ex vtero naſceretur,& hoc tenent omnes cōmuniter. 5. Duo autem dubia ſunt de tempore ſanctificationis in ſpeciali. Primū eſt an ſanctificata fuerit in primo inſtanti ſuæ conceptionis. Secundū eſt an ſanctificata fuerit ſtatim poſt primum inſtans ſuæ conceptionis. Quantū ad primum dicunt quidam ꝙ licet beata virgo fuerit concepta in peccato originali, tamen in eodem inſtanti quo fuit cōcepta etiam fuit ſanctificata. Quia vt dicunt gratia & culpa poſſunt eſſe in eodem inſtāti in quodam tranſitu & maximè ſecundum eſſe incompletū, & ſecundū aliud & aliud ſignū. Diſtinguunt enim auctores huius poſitionis inſtans infuſionis animæ in tria ſigna. In quorū primo fuit ibi culpa quam incurrit ex vnione ad corpus, in ſecundo fuit gratia quaſi in quodam tranſitu ſimul cum culpa, in tertio fuit ibi gratia ſecundum eſſe habituale,& expulſa eſt culpa. Quod autem ſimul eſſe poſsint & ſint quandoq; gratia & culpa probant ſic,expellens & expulſum ſunt ſimul, gratia autem expellit culpā,ergo ſimul & in eodem inſtanti ſunt gratia & culpa. Et ſic dicunt fuiſſe in beata virgine in inſtanti infuſionis animæ. 6. Hæc autē opinio deficit & in principali poſitione,& in modo probandi. In principali quidē poſitione quia nihil eſt impoſsibilius q̄ ponere contradictoria ſimul, nam cum deus poſsit omne poſsibile. non tamen poteſt facere contradictoria. Sed qui ponit quòd in eodem inſtanti ſint in anima culpa & gratia ponit contradictoria eſſe ſimul,ergo nihil eſt hac poſitione impoſsibilius. Minor patet quia habitus& priuatio circa ſubiectum aptum natum habent vim cōtradictionis. Quod enim eſt affirmatio & negatio reſpectu omniū,hoc eſt habitus &priuatio circa determinatum ſubiectū,ſed gratia & culpa ſe habent circā animā ſicut habitus & priuatio vel ſaltem concomitatiuè pro ſtatu naturæ laplæ,ergo ponere gratiā & culpam originalem,ſeu actualem moralem eſſe in eodem inſtanti in anima eſt ponere in eodem inſtanti contradictoria,ergo poſitio hęc in ſe eſt impoſsibilis. 7. Modus etiam quo declaratur multa inconuenientia includit. ꝙ enim dicitur primo quòd inſtans diuiditur in tria ſigna,Primum, medium & vltimum friuolum eſt, quia aut iſta diuiſio eſt in diuerſa ſecundum rem,aut ſecundum rationem tantum, ſi in diuerſa ſecundum rem ſequitur quòd indiuiſibile ſecundum rem eſt diuiſibile in plura ſecundum rem,quod iterum implicat manifeſtam contradictionem. Omnes enim nomine inſtantis intelligunt indiuiſibile ſecundum rem. Si autem illa ſigna ſint plura ſecundum rationem ſolum,non autem ſecundum rem: tunc ſequitur quòd oppoſita ſcilicet gratia & culpa ſint in anima ſimul ſecundū rem, quod etiam implicat contradictionē. Itē quando aliqua ſunt vnū & idē ſecundū rē quicquid eſt in vno realiter eſt in omnibus,& quod non eſt in vno,non eſt in aliquo, ſi ergo iſta ſigna ſint vnū ſecundum rē quicquid eſt in vno ſigno eſt in omnib⁹ & quod nō eſt in vno nō eſt in aliquo,ſed ſecundū iſtos gratia ſecundū eſſe habituale & permanēs eſt in anima in vltimo ſigno,& tūc non eſt ibi culpa, ſed eſt inde expulſa, ergo fuit gratia ſecundum eſſe habituale in omnibus ſignis & culpa in nullo, quod etiam contradicit poſitioni eorum,quia dicunt quòd in primo ſigno eſt ibi culpa, & etiam in ſecundo cum gratia in quodam tranſitu,ſed in tertio eſt expulſa. Item ſi iſta poſitio poſſet ſaluari propter diſtinctionem inſtantis in diuerſa ſigna,ſequeretur quòd non eſſet poſsibile dare aliquam contradictionem,quia affirmatiua poneretur pro vno ſigno, & negatiua pro alio, & ſic quælibet affirmatio & negatio de eodem pro eodem inſtanti poſſet verificari propter aliud & aliud ſignum,quod eſt inconueniens manifeſtum. Quod etiam dicitur quòd oppoſita poſſunt eſſe ſimul in quodam tranſitu, friuolum eſt, quia quòd aliqua non poſsint eſſe ſimul non facit longitudo temporis, ſed oppoſitio, & ideo quæ poſſunt eſſe ſimul per vnum inſtans, poſſunt eſſe ſimul quantum eſt de ſe per tempus quantumcunq; magnum: Quod etiā dicitur quòd expellēs & expulſum ſunt ſimul, verum eſt de expellente effectiuè,& non de expellente formaliter,quia priuatio expellentis formaliter eſt abſentia expulſi & econuerſo: gratia autem expellit culpam formaliter, & non effectiuè,& ideo non poſſunt eſſe ſimul. Patet ergo quòd impoſsibile eſt quòd in eodem inſtanti in homine ſint culpa & gratia, & per conſequens beata virgo in primo inſtanti, in quo concepta fuit ſanctificari non potuit, ſuppoſito quòd fuerit in originali cōcepta. 8. Reſtat ergo inquirere de ſecundo dubio, ſcilicet vtrum immediatè poſt inſtans primum, in quo concepta fuit,potuerit ſanctificari, ita quòd per ſolum vnum inſtans fuerit in culpa, & deinceps ſemper in gratia, & hic ſimiliter eſt duplex modus dicendi. Vnus eſt, quòd beata virgo potuit per ſolum inſtans eſſe ſub originali peccato,& toto ſequenti tempore eſſe ſub gratia. Quod probatur ſic,quod eſt poſsibile fieri virtute naturæ eſt poſsibilius fieri virtute diuina, ſed virtute naturæ poteſt fieri, quòd aliquid ſit per ſolum inſtans in vna actuali diſpoſitione,ſicut ſi fabæ motæ ſurſum in vltimo inſtanti ſui motus occurreret lapis molaris,tunc enim in termino ſui motus eſſet per ſolum inſtans, nam ſi eſſet ibi per tempus quieſceret, & faceret lapidem molarem quieſcere, quod eſt improbabile, ergo fortiori ratione poteſt fieri virtute diuina, quòd anima beatæ virginis fuerit per ſolum inſtans in vna diſpoſitione (ſcilicet in originali culpa) & toto tempore ſequenti ſub gratia. 9. Item quòd nō ſolum hoc potuerit fieri,ſed quòd factum ſit probatur ſic,quia beata virgo debuit ſanctificari quàm citius potuit fieri, debuit enim facere in hoc filius pro matre quicquid eſt poſsibile, ſed non fuiſſet ſanctificata q̄ citius potuit ſanctificari, ſi fuit in originali culpa per ſolā pluſq̄ inſtans, ergo ipſa non fuit in originali culpa,niſi per inſtans. Probatio minoris, quia ſi fuit ſub originali culpa pluſquam per inſtans, ergo per tempus, ſed quacunque parte temporis ſequentis fuerit ſanctificata,certè potuit prius ſanctificari,quia quum quęlibet pars temporis ſit diuiſibilis in infinitum ante quamlibet partem tēporis eſt dare aliquam eius partem, & ſic ſemper, ergo beata virgo non fuit ſanctificata quàm citius potuit ſanctificari,quod quia eſt inconueniens,relinquitur quòd nō fuit in originali culpa,niſi per ſolum inſtans.

10. Alius modus eſt huic contrarius, ſcilicet quòd impoſsibile eſt beatam virginē fuiſſe per ſolum inſtans in originali peccato,& iſtud probatur tripliciter. Primo ſic,Infuſio gratiæ in animam fit ſubito,& in inſtanti, ergo illud inſtans vel eſt idem cum illo in quo eſt culpa,an aliud. Non eſt idem, quia in eodem inſtanti non eſt ſimul gratia & culpa, vt patet ex alio articulo. Si aliud, quæro vtrum ſit immediatum illi inſtanti, in quo fuit culpa,an mediatum, non immediatum,quia inſtans non poteſt immediatè ſuccedere inſtanti,ſi mediatum, quum medium duorum inſtantium ſit tempus, ſequitur quòd culpa fuit in anima per inſtans,& tempus medium vſque ad inſtans infuſionis gratię,manſit enim culpa in anima quouſque infuſa eſt gratia. Et ſi dicatur quòd quanuis inſtans temporis continui non poſsit immediatè ſuccedere inſtanti eiuſdem temporis,inſtantia tamen diſcreti tēporis poſſunt immediatè ſuccedere ſibi, talia autem ſunt inſtantia menſurantia eſſe culpæ,& infuſionem gratiæ. Non valet (vt dicunt)quia nunc temporis diſcreti quum ſit indiuiſibile,& poſſit eſſe ſtans ratione qua poteſt eſſe ſtans,poteſt exiſtere temporis noſtro, ratione vero qua indiuiſibile coexiſtit inſtanti temporis noſtri, nec eſt nunc in tempore noſtro, cui non coexiſtat tale nunc quandiu habet eſſe. Ex quo ſequitur quòd quicquid dicitur de inſtanti temporis diſcreti, idem oportet dicere ſecundum coexiſtentiam de inſtanti temporis noſtri, inſtanti ergo infuſionis gratiæ primo coexiſtit inſtans temporis noſtri, & inſtanti menſuranti durationem culpę,ſimiliter coexiſtit inſtans temporis noſtri. Si ergo inſtanti menſuranti durationem culpæ immediatè ſuccedat inſtans menſurans infuſionem gratiæ, quanuis hęc ſint inſtantia temporis diſcreti,neceſſe eſt quòd per quandam coexiſtentiam in tempore noſtro ſit dare inſtans immediatè ſuccedēs alij inſtanti,quod eſt impoſsibile,vt dictum eſt.

11. Secundo ſi culpa poteſt eſſe per ſolum inſtans in anima,pari ratione & gratia,& loquimur nunc de inſtanti quod non conuenit pluries ſumere,& cui in tempore noſtro non poteſt reſpondere

ſpondere niſi inſtans, ſed hoc poſito clarè ſequitur inſtans temporis cõtinui ſuccedere alij inſtanti, quod eſt inconueniens, ergo &c. 12. Tertio, quia omnis variatio ſubiecti eſt motus vel mutatio, ſed variatio animæ de culpa ad gratiam eſt variatio ſubiecti, ergo eſt motus vel mutatio, ſed non poteſt eſſe mutatio, ſi anima fuit in culpa ſolum per inſtans, quia quum mutatio ſit in inſtanti, ſequeretur vt prius, quòd inſtans inſtanti eſſet immediatum, nec poteſt eſſe motus, quia omnis motus eſt diuiſibilis vel ſecundum latitudinem formę ad quam eſt, vel ſecundum aliqua media inter terminos. Primum non poteſt dari in propoſito, quum anima ſit indiuiſibilis ſecundum partes quantitatiuas, nec ſecundum, quia poſsibile eſt quòd tota gratia infundatur in inſtanti primo, ſic quòd nihil poſt illud infundetur, nec tertium, quia culpa & gratia habent ſe immediatè circa ſubiectum aptum natum: ergo nullo modo poteſt eſſe receſſus à culpa in gratiam, ſi culpa fuerit per ſolum inſtans. Et reſpondent iſti ad rationes alterius opinionis. 13. Ad primam de faba quæ obuiat lapidi molari, dicentes quòd non eſt ſimile, quia receſſus ab vbi quod vltimo acquiſiuit faba per propriũ motũ eſt per nouum motum quẽ habet faba motu molaris, & ille motus mẽſuratur tẽpore. Non autem eſt inconueniens quòd inſtanti ſuccedat tempus, & ideo non eſt inconueniens quòd faba ſit in illo vbi, ſolum per inſtans, & in toto tempore ſequente menſurante alium motum ſit alibi. Sed infuſio gratiæ menſuratur inſtanti vel temporis noſtri, vel cui coexiſtit inſtans temporis noſtri, & quia inſtans nõ poteſt eſſe inſtanti immediatum, ideo impoſsibile eſt quòd culpa fuerit in anima per ſolum inſtans. Et vniuerſaliter (vt dicunt) cauſa, quare aliquod ſubiectum poteſt eſſe per ſolum inſtans in vna diſpoſitione, ſiue ſecundum locum, ſiue ſecundum formã eſt, quia receſſus ab illa diſpoſitione eſt per motũ, & quia à culpa in gratiam non eſt receſſus per motum, ſicut ab illo vbi quod acquiſiuit faba in inſtanti, ideo non eſt ſimile quod pro ſimili inducebatur. 14. His tamen non obſtantibus prior opinio videtur verior, ſcilicet quòd deus potuit facere quòd beata virgo per ſolum inſtans eſſet in originali culpa, & toto tempore ſequenti in gratia. Quod patet, deus poteſt facere quòd aliquis ſit per ſolum inſtans in gratia, & toto ſequenti tempore ſit abſq; gratia, ergo ſimiliter poteſt facere ꝙ aliquis per ſolum inſtans ſit in culpa & toto ſequenti tempore ſit in gratia. Probatio antecedentis & cõ ſequentiæ. Antecedens probatur ſic, agens quod agit per voluntatem, & non actione ſucceſsiua poteſt per vnum ſolum inſtans agere, & toto tempore ſequenti ab actione ceſſare, & hoc patet de ſe, quia ex quo actio non eſt ſucceſsiua, poteſt eſſe in inſtanti, & ex quo procedit ab agente liberè poteſt tale agens cùm volerit ab actione ceſſare, ſed deus influens gratiam agit per voluntatem, & liberè, nec oportet quòd influentia gratiæ ſit ſucceſsiua, ergo deus poteſt per ſolum inſtans gratiam influere & cõſeruare, & toto tempore ſequenti ceſſare ab influxu, vt gratia non ſit, & ſic patet antecedens. Conſequentia probatur, quia ſicut receſſus à culpa in gratiã non eſt per motũ, ſed per ſimplicẽ gratiæ infuſionẽ, ſic proceſſus à gratia in non gratiã, modo quo dictum eſt non eſt per motum, ſed per ſimplicem gratiæ infuſionẽ vel influentiæ deſitionẽ, & ideo nihil obſiſtit vni, quod nõ obſiſtat alteri. Nec obſtant rationes alterius opiniõis, prima nõ, quia ſicut ibidẽ reſpondetur inſtantia temporis diſcreti poſſunt ſibiinuicem ſuccedere, qualia ſunt inſtantia quæ menſurant eſſe culpæ, & infuſionem gratiæ: & quum arguitur vltra quòd quicquid dicitur de inſtantibus tẽporis diſcreti, oportet ſimiliter intelligere per quãdam coexiſtentiam de inſtantibus temporis noſtri, dicendum ꝙ non eſt neceſſarium, quia ſi non eſſet tempus continuum, nihilominus poſſet eſſe tempus diſcretum, & inſtantia temporis diſcreti immediatè ſibi ſuccedentia: ſuppoſito autem quòd ſit tempus continuum coexiſtens tempori diſcreto, nunquid oportet cuilibet nunc temporis diſcreti correſpondere nunc aliquod actuale in tempore noſtro, vt illi dicunt, certè non videtur, quia nunc tẽporis diſcreti non facit quòd nunc temporis continui ſibi correſpondens habeat aliquam actualitatem, quam non habet ex ſe, & ideo tali nunc coexiſtit, quale inuenit, in tempore autẽ ſecũdum ſe non eſt aliquod nunc actu, cùm totum tẽpus ſit continuum, ſed ſolum in potentia, quę ſi reduceretur ad actum, non eſſet aliquod indiuiſibile poſitiuum, ſed ſolum principiatio vlterioris cõtinuationis, vt dictum fuit. 2. libro. Et ideo non oportet, ſi in tempore diſcreto vnum nũc actuale ſuccedat alteri immediatè ꝙ propter hoc in tempore continuo vnum nunc actuale alteri nunc ſuccedat. Et ꝙ non oporteat dare nunc actuale in tempore noſtro quo coexiſtat nunc temporis diſcreti, probatur deducẽdo eos ad ſimile inconueniens, ad quod reducere volunt. ſ. quòd inſtans inſtanti ſit immediatũ, quia dato quòd inſtans menſurans eſſe culpæ poſſit coexiſtere tempori noſtro, ſic vt culpa, ſi per tempus noſtrum ſecundum coexiſtentiam ſequitur quod nunquam poterit deleri per gratiam, niſi inſtans inſtanti ſit immediatum, quia, vt iſti dicunt, inſtans temporis diſcreti dum eſt, neceſſario coexiſtit cuilibet inſtanti temporis noſtri, & econuerſo, quodlibet inſtans temporis noſtri dum eſt, coexiſtit inſtanti temporis diſcreti, ergo qua ratione inſtans temporis noſtri coexiſtit inſtanti menſuranti eſſe culpæ, dum primo eſt, ſic aliquod aliud inſtans neceſſario coexiſtit ei dum vltimo eſt: ſi ergo inſtanti menſuranti infuſionem gratiæ exiſtit in tempore noſtro aliquod aliud inſtãs, ſequitur ꝙ inſtans temporis noſtri eſt alij inſtanti immediatum: ſicut inſtans temporis diſcreti eſt immediatum alteri, & ita non poterit culpa per gratiam deleri, quod eſt inconueniens. 15. Et ſi dicatur quod non eſt dare vltimum inſtans temporis coexiſtentis durationi culpæ, quanuis ſit dare primum inſtans temporis coexiſtẽtis durationi gratiæ, inſtãs enim ſemper eſt poſterioris paſsionis, vt dicitur. 2. Phyſ. Et ſic inſtans non eſt inſtanti immediatum, ſed tempori. Non valet, quia omne finitũ qua ratione habet indiuiſibile principium ſui, eadem ratione habet aliquod indiuiſibile pro termino, ſed tempus menſurans vel coexiſtens durationi culpæ & durationi gratiæ eſt finitum, ergo qua ratione habet inſtãs in quo primo eſt gratia vel culpa, eadem ratione habet inſtans, in quo vltimo eſt culpa vel gratia: & idem intelligo de omnibus formis, vel de formis & priuationibus, quæ ſuccedunt ſibi in eadẽ materia, vel ſubiecto. Quod autem dicatur quod inſtans ſemper eſt poſterioris paſsionis, ita quod eſt dare inſtans quo forma quæ acquiritur primo eſt, ſed non eſt dare inſtãs, in quo forma vel priuatio quæ abiicitur vltimo ſit, ſine ratione dictum fuit ad vitandum illud inconueniens, ne inſtans eſſet inſtanti immediatum. Hoc autem non oportet dicere, quia exiſtentia formæ ſubſtantialis in materia eſt per tempus, vel potius per nũc coexiſtens tẽpori: & ideo ſicut tempus eſt tempori immediatum, ſic forma quę acquiritur immediatè ſuccedit formæ quæ abiicitur, nec eſt dare in tempore noſtro aliquod inſtans in actu quo primo ſit forma, quæ acquiritur, ſicut non eſt dare inſtans in actu quo vltimo ſit forma quæ abiicitur, quia in exiſtentia formæ in materia non eſt dare primum & vltimum, ſiue prius & poſterius, quum ſit tota ſimul quandiu eſt: & exiſtentia magis ſit per ſolum inſtans temporis diſcreti, quod eſt eius propria duratio, quàm ſit per tempus cõtinuum, cui ſolũ coexiſtit accidentaliter: ſi ergo in exiſtentia formæ ſecundum ſe non ſit dare primum nunc & vltimum, quum ſit tota ſimul, & ſecundum ſe indiuiſibilis, ſequitur quod nec in tempore ſibi coexiſtente, in tempore enim ſecundum ſe non eſt dare aliquod inſtans in actu, nec ratione formæ coexiſtentis tempori, quia illa nihil variat in tẽpore: quare nullo modo ſequitur quod ſit dare aliquod inſtans in actu quo forma primo fiat in materia, ſicut non eſt dare aliquod inſtans in actu quo forma quæ abiicitur vltima ſit in materia: & hoc ſufficiat ad præſens, quia de hac materia forſitan aliàs plus dicetur. 16. Ad ſecundam rationem dicendum quod aliqua duo ſunt quandoque poſsibilia diuiſim: vnum ſicut aliud, quorũ tamen neutrum eſt poſsibile poſito alio, ſeu coniunctim, ſicut æquè poſsibile eſt aliquem moueri, ſicut quieſcere, poſito tamen quod quieſcat, non eſt poſsibile ꝙ ſimul moueatur, nec econuerſo: ſimiliter dico quod æqualiter poteſt eſſe gratia per ſolum inſtans, ſicut culpa, & econuerſo culpa ſicut gratia, ſed poſito quod culpa fuerit per ſolum inſtans, quod non conuenit pluries ſumere non eſt poſsibile quod gratia ſequens ſit ſolum per ſimile inſtans, ſed oportet quod ſit per inſtãs, quod poſsit tempori coexiſtere, ſicut in tempore noſtro non poteſt poſt nunc actu ſignificatum aliud nunc actu ſignificari, ſed ſolum tempus. 17. Ad tertiam rationem dicendum ꝙ receſſus à culpa in gratiam poteſt eſſe per motũ ſi deus vult, propter diuiſibilitatem gratiæ, quæ continet multos gradus, ſicut & quęlibet alia forma, quę ſuſcipit magis & minus, & tunc euacuata eſt omnis inſtantia. Et dato ꝙ ſit per mutationem, non ſequitur ꝙ inſtans temporis noſtri ſit alteri immediatum, quia talis mutatio non eſt terminus motus, vt ſic menſuretur nunc temporis noſtri, ſed eſt mutatio quæ eſt actio permanens menſurata per nunc temporis diſcreti, cui non neceſſario correſpondet actuale nunc in tempore noſtro, ſed aliqua pars temporis: & ideo non ſequitur ꝙ vnum nunc temporis noſtri ſit alteri nunc immediatũ. Per idẽ apparet ꝙ dictũ eorũ non eſt vniuerſaliter verum. ſ. ꝙ cauſa quare aliquid poteſt eſſe per ſolũ inſtans in vna diſpoſitione eſt, quia receſſus ab illa diſpoſitione eſt per motum, hoc enim non oportet, ſed ſufficit ꝙ ſit vel per motum, vel per actionem quæ coexiſtat tempori, ſicut motus per tempus menſuratur. Cùm igitur nihil ſit ſubtrahendum potentiæ diuinæ niſi illud quod clarè contradictionem implicat, ponere autẽ ꝙ beata virgo fuerit per ſolum inſtãs in originali peccato, & deinceps ſemper in gratia non implicet clarè contradictionem, immo habet magnã probabilitatem, tenẽdum eſt ꝙ deus facere potuit ꝙ ipſa fuerit in originali peccato per ſolum inſtans. Vtrum autem hoc fecerit ipſe nouit, quia de his quæ merè dependent ab eius voluntate non poſſumus habere plenam certitudinem, niſi ipſe reuelauerit.

18. AD rationes principales reſpondendum eſt: ad primã ꝙ in beata virgine prius fuit, quod eſt animale, & poſt quod ſpirituale, quia

quia prius fuit ſecundum carnem cõcepta in originali culpa, deinde per ſpir. ſan. ſanctificata tamen ante natiuitatem ex vtero.

19. Ad ſecundam dicendum ꝙ quanuis ſanctificatio beatæ virginis in vtero non legatur expreſſe in nouo vel veteri teſtamento, haberi tamen poteſt ex his quæ ibi leguntur: ſi enim Hieremias propheta, & Ioannes Baptiſta, qui Chriſtum prænuntiauerant, leguntur in vtero ſanctificati, fortiori ratione beata virgo quæ genuit Chriſtum.

Quæſtio Tertia.

Vtrum beata virgo per primam ſanctificationem fuerit liberata à fomite.

Thom.3.q.27.ar.3.

SEcundo queritur de effectu ſanctificationis, & primo reſpectu fomitis, vtrum beata virgo per primam ſanctificationem fuerit liberata à fomite. Et videtur quòd non, quia ſicut pœna originalis peccati eſt fomes, ita & mors, ſed per primã ſanctificationem, immo per nullam fuit beata virgo liberata à morte, ergo nec à fomite. 2. Item Damaſcenus dicit libro.3. ꝙ in beata virgine ſuperuenit ſpiritus ſanctus ante conceptionem filij dei purgans eam, ſed illa purgatio non potuit eſſe ab originali culpa, quia ab illa in vtero purgata fuerat, nec ab actuali, quia illam nunquam commiſit, & ſic relinquitur ꝙ fuerit à fomite, ergo per primam ſanctificationem non fuit liberata à fomite, ſed ſolum per ſecundam.

3. IN contrarium eſt ꝙ beatæ virgini aliquid conferendum fuit vltra communem legem, ſed ſanctificatio quæ fit ſecundum legem cõmunem, aufert originalem culpã fomite remanente, ergo vltra hoc ſanctificatio beatę virginis fomitem ab ea remouit.

4. RESPONSIO, Quæſtio iſta vnum ſupponit, & aliud quærit, ſupponit duplicem ſanctificationem fuiſſe in beata virgine, quia primum non dicitur niſi in comparatione ad ſecundum, & querit de effectu primæ ſanctificationis reſpectu ablationis fomitis.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd duplex fuit ſanctificatio beatæ virginis: prima in vtero, quam conuincit ratio, vt dictum fuit in præced. quæſt. Secunda fuit in conceptione filij dei, quam exprimit ſcriptura Luc.1. quando dixit angelus ad eam, ſpiritus ſanctus ſuperueneniet in te, &c. Quantum ad ſecundum quod principaliter quæritur, videnda ſunt tria. Primũ eſt quid ſit fomes, & an poſsit ligari, vel totaliter auferri. Secundũ eſt, vtrum poſsit ligari vel auferri per ſolam gratiam gratum facientem, an vlterius requiratur aliqua gratia gratis data. Tertiũ eſt vtrum per aliquam ſanctificationem fuerit in beata virgine fomes ligatus, vel totaliter ablatus. 6. Quantum ad primum ſciẽdum eſt quòd fomes nihil aliud eſt, quàm inclinatio habitualis appetitus ſenſitiui in aliquod delectabile ſecũdũ ſenſum, præter imperiũ rationis, quæ quidem inclinatio eſſet in homine in puris naturalibus conſtituto, & eſt talis inclinatio maior vel minor in homine ſecũdũ aliã & aliã diſpoſitionẽ corporis, & cauſat in nobis pronitatẽ ad malum & difficultatẽ ad bonũ, nec talis inclinatio dicit neceſſario aliquã rẽ ſuper appetitum ſenſitiuũ, licet actus eius, qui eſt actualiter inclinari præter imperiũ rationis poſsit eſſe aliquid additũ: talis autẽ fomes eſt in nobis ſecũdũ ſe quidẽ defectus naturæ, actus autẽ eius ſemper eſt peccatũ ſaltẽ veniale. Talis etiã inclinatio habitualis poteſt ligari, ne exeat in actũ: multis enim modis poteſt aliqua potẽtia impediri, ne totaliter exeat in actũ, vel totali modo: & ſecũdũ hoc in beata virgine potuit remanere appetitus ſenſitiuus, & habitualis inclinatio in delectabile ſecũdũ ſenſum prẽter imperiũ rationis, & tamẽ impediri ne vnq̃ tali modo exiret in actũ: quod impedimẽtũ potuit eſſe vel aliquis habitus formaliter ipſam perficiẽs, vel diuina prouidẽtia ei aſsiſtẽs, quæ impediebat ne aliquid occurreret quod talẽ motũ excitaret. Qualiter autẽ fomes poſsit totaliter auferri non video, quia naturalis inclinatio rei accepta ſecundũ potentiã, vel aptitudinẽ nõ poteſt auferri re manẽte, quãuis actualis inclinatio ſæpe impediatur, ſicut ab accidẽte nõ poteſt tolli, quin ſit aptũ natũ eſſe in ſubiecto, licet in virtute diuina in ſacramẽto altaris fiat ꝙ nõ ſit actu in ſubiecto, ſimiliter ab humanitate nõ poteſt tolli, quin poſsit per ſe eſſe, quãuis in Chriſto nõ per ſe ſubſiſtat, nec à graui poteſt tolli, quin aptũ natũ ſit deorſum moueri, licet motus eius quãdoq, impediatur. Et cauſa eſt, quia talis aptitudo non eſt aliud à natura rei. Cũ igitur fomes ſit habitualis inclinatio appetit⁹ ſenſitiui, & ſe habeat ad appetitũ ſenſitiuũ ſicut naturalis inclinatio accepta ſecũdũ potentiã, vel ſecũdũ aptitudinẽ, nõ videtur ꝙ poſsit auferri ab appetitu ſenſitiuo natura eius remanente.

7. Et ſi dicatur ꝙ habitualis inclinatio appetitus ſenſitiui in delectabile ſecũdũ ſenſum abſolutè accepta nõ poteſt auferri ab appetitu ſenſitiuo, vt bene probat ratio illa, tamẽ illa quę eſt prẽter imperiũ ratiõis poteſt auferri, quia in nobis eſt ex corruptiõe naturæ per peccatũ: & hoc importatur nomine ſenſualitatis, vel fomitis. Non valet, quia vna & eadẽ habitualis inclinatio appetitus ſenſitiui eſt quæ natus eſt ferri in obiectũ, ſiue ſecundũ imperiũ rationis, ſiue cõtra, vel præter. Tota enim illa differentia eſt in actibus, vel in modo actuũ. Sed potẽtialis inclinatio eſt indifferens, nec ſunt duæ inclinationes, quarũ vna ſit à natura, & alia à peccato, ſed vna & eadẽ, q̃ eſt à natura ꝑ ſe, à peccato vero ſicut cauſa remouẽte prohibens, quia per peccatũ amota eſt originalis iuſtitia quę ꝓhibebat ne appetitus ſenſitiuus ferretur in obiectũ ſuũ præter imperium rationis, & ſic impediebat talem actũ, ſed non tollebat potentiam, nec inclinationem habitualem.

8. Quid eſt ergo quod dicunt doctores, ꝙ fomes poteſt totaliter auferri remanẽte appetitu ſenſitiuo, & ablatus fuit ab Adã & auferetur à reſurgẽtibus. Dicendũ ꝙ dictum eorum poteſt ſaluari ſecundũ mentem eorũ ſic, fomes enim non nominat appetitũ ſenſitiuũ præciſe, ſed prout eſt pronus ad malum: hæc autem pronitas poteſt impediri dupliciter, ne exeat in actũ. Vno modo, per cauſam extrinſecam, puta per prouidentiã diuinã. & tunc dicitur ligari. Alio modo per qualitatẽ vel diſpoſitionem aliquam intrinſecam, & habituatam, ſicut fuit forte in ſtatu innocentiæ, & perfectius erit reſumpto corpore in ſtatu reſurrectionis, & ſic dicitur fomes auferri, non ſolum ligari, quia ligamen videtur aliquid extrinſecum nominare: licet neutro modo ipſa habitualis inclinatio ſecundum ſe tollatur, Et ſic patet primum.

9. QVANTVM ad ſecundum, ſcilicet an per ſolam gratiam gratum facientem poſsit fomes ligari, vel auferri. Dicendum quòd non vt videtur, quia aut gratia gratum faciens hoc faceret immediatè, aut mediate. Non immediatè, quia ipſa non perficiat appetitum ſenſitiuum, nullius autem habitus immediatè diſponit, niſi ad actum illius potentię quem perficit. Nec mediate, quia illud medium non eſſet niſi actus voluntatis perfectę per gratiã: habitus enim non perficit actum imperatũ, niſi mediãte actu elicito, ſed actus voluntatis quantũcunq; perfectę per gratiã (niſi plus ponatur) non poteſt impedire quin appetitus ſenſitiuus poſsit aliquãdo exire in obiectũ ſuũ, præter imperiũ rationis: ergo gratia nõ poteſt cõueniẽti modo ligare, vel auferre fomitẽ. Quod autẽ actus voluntatis perfectæ per gratiã nõ poſsit appetitũ ſenſitiuũ impedire prædicto modo probatur ſic, gratia gratũ faciẽs videtur ſolũ hæc duo facere .ſ. volũtatẽ inclinare efficaciter ad bonũ, & reddere actũ meritoriũ. Sed ex neutro iſtorũ fit ꝙ appetitus ſenſitiuus plus obediat rationi, q̃ ſine iſtis, quare nõ videtur ꝙ per ſolã gratiã gratũ faciẽtem appetitus ſenſitiuus poſsit ligari, ne feratur in obiectũ ſuũ præter imperiũ rationis: ſi ergo ligetur per aliquẽ habitũ, oportet ꝙ ſit aliquod donũ, per quod diſponatur ſenſus, appetitus ſenſitiuus, ſicut nihil videtur cõueniens ſecũdũ ſenſum, qđ nõ ſit cõueniẽs ſecũdũ rationẽ. Et hoc ſufficiat de ſecũdo, quia inferius quãdo tractabitur de virtutib⁹ plenius dicetur, qualiter appetitus ſenſitiuus poſsit obedire, vel nõ obedire rationi.

10. QVANTVM ad tertiũ. ſ. ꝙ fomes fuerit in beata virgine per aliquã ſanctificationẽ ligatus, vel totaliter ablat⁹, eo modo quo auferri poteſt. Dicẽdũ ꝙ per primã ſanctificationem ſolũ fuit ligatus, ſed per ſecundam ablatus. Quod patet vnica ratione ſic, fomes dicitur ligari, quãdo appetitus ſenſitiuus per cauſam extrinſecã impeditur, ne feratur in malũ. Auferri vero dicitur quãdo idẽ fit per habitũ intrinſecũ, ſed poſt primã ſanctificationẽ beatę virginis impediebatur in ea appetitus ſenſitiuus, ne ferretur in malũ ſolũ per diuinã prouidentiã aſsiſtentẽ, poſt ſecundã autẽ impediebatur per habitũ ipſam perficientẽ, ergo per primã ſanctificationẽ fuit fomes ligatus, ſed per ſecundã fuit ablatus. Maior patet ex ſupradictis. Minor probatur, quia cũ reparatio humanæ naturæ fuit facta per Chriſtũ, ſicut nullus ante Chriſtũ glorificatus eſt quoad animã, nec plenè liberatus eſt à ſeruitute corruptionis, quoad corpus (ipſe enim ſurrexit primitię dormientiũ ad ſtatum perfectæ immortalitatis) ſic nullus ante ipſum liberatus eſt perfectè à fomite, qui eſt inobedientia viriũ ſenſitiuarũ ad rationẽ. Cũ hæc ſit quædã inchoatio beatitudinis corporis, ſecundũ quã corpus erit plenè ſubiectum ſpiritui. Corpus autem Chriſti non fuit ante à fomite immune, quàm conceptum, ergo nec corpus beatę virginis antequam concepit Chriſtum, cum qua conceptione cõcurrit ſecunda ſanctificatio. In prima ergo ſanctificatione ligatus fuit fomes per diuinam prouidentiã aſsiſtentem, ſed in ſecũda ſublatus fuit per habitum appetitum ipſius perficientem.

11. AD PRIMVM in contrarium patet reſponſio, quia fomes prout dicit naturalẽ inclinationem tantũ, ſecundũ aptitudinẽ nũquam fuit ſublatus à beata virgine, nec à ſtatu innocentiæ, nec auferetur à ſtatu gloriæ, ſicut nec potentia remota moriendi, cùm hæc ſequatur principia naturæ, ſed vtrũq; tam potẽtia moriendi, quàm naturalis inclinatio appetitus ſenſitiui ligati fuerunt in ſtatu innocentiæ, & perfectius ligabuntur in ſtatu gloriæ,

ne exeant in actum defectuoſum. In beata autem virgine illa inclinatio fomitis fuit ligata primo per diuinam prouidentiam. Secundo per gratiam gratis datam. Potentia autem moriendi non fuit ligata, quia actus eius non eſt culpabilis, ſicut eſt actualis inclinatio fomitis, nec debuit illa inclinatio potẽtię moriendi plus ligari in matre, quàm in filio, propter rationem iam dictam.

12. Ad ſecundum dicendum quòd illa purgatio, de qua loquitur Damaſcenus, non fuit à peccato originali, nec à peccato actuali, quod iam ineſſet, quia, vt poſtea dicetur, ipſa nunquam peccauit mortaliter, nec venialiter, ſed fuit immunis à peccato veniali quod ineſſe poterat. Et fortè ſub eodem ſenſu loquitur Ambroſius ſuper Lucam, dicens quòd ſpiritus ſanctus ſuperueniens in virginem, mentem eius ab omni ſorde vitiorum caſtificauit, vel purgationem illam vocat Damaſ. aliquam gratiam gratis datam, per quam perfectè ligabatur fomes in ea qui prius per ſolam dei prouidentiam ligabatur.

13. AD ARGVMENTVM alterius partis patet reſponſio, quia non oportet quòd illud quod plus collatum eſt beatæ virgini in ſua ſanctificatione, quàm cæteris ſanctis fuerit ablatio fomitis per eſſentiam, ſed fuit abundantior gratia & ligamentum fomitis per diuinam prouidentiam.

Quæſtio IIII.

Vtrum beata virgo poſt ſanctificationem peccare potuit.

Th. 3. q. 27. ar. 4.

DEinde quæritur de alio effectu ſanctificationis, vtrum beata virgo poſt ſanctificationẽ peccare potuit. Et videtur quòd ſic, quia Auguſtinus dicit in quæſtionibus veteris & noui teſtamenti, quòd Maria per quam geſtum eſt myſterium incarnationis in morte domini dubitauit, non tamen in dubitatione permanſit, ſed dubitatio de fide peccatũ eſt: ergo ipſa poſt primam, & etiam ſecundam ſanctificationem, non tantum peccare potuit, ſed peccauit. 2. Prẽterea Chryſoſtomus ſuper Matthæum exponens illud, Ecce mater tua & fratres tui foris ſtant quærentes te: dicit manifeſtum eſt, quòd faciebant ex vana gloria. Et ſuper illud Ioannis ſecundo, vinum non habent, dicit idem Chryſoſtomus, quòd volebat ſeipſam clariorem facere per filium, & fortaſsis quid humanum patiebatur, quemadmodum & fratres dicentes, manifeſta teipſum mundo. Conſtat autem quòd talia ſunt peccata ſaltem venialia: ergo beata virgo poſt ſecundam ſanctificationem non fuit immunis ab omni peccato.

3. IN CONTRARIVM eſt quod Ber. ſubdit in epiſtola ad Lugdunenſ. loquens de prima eius ſanctificatione, & dicens, ego puto quòd copioſior gratia ſanctificationis, quàm in aliis ſanctis ab vtero ſanctificatis, in ipſam deſcenderit, quæ non ſolum ortum eius ſanctificauit, ſed eam ab omni peccato deinceps cuſtodiuit immunem: ergo non ſolum per ſecundam ſanctificationem, ſed etiam per primam adepta eſt beata virgo immunitatem ab omni peccato. Et idem dicit Auguſtinus in lib. de natura & gratia.

4. RESPONSIO, Quæſtio iſta alia eſt à præcedente, quia quanuis per primam vel ſecundam ſanctificationem, beata virgo fuiſſet totaliter liberata à fomite, non propter hoc tamen fuiſſet confirmata in bono, ita vt non poſſet peccare, quia peccare ex inclinatione fomitis eſt peccare ex infirmitate, ſiue ex paſsione. Contingit autem aliter peccare, quàm ex infirmitate. ſ. ex ignorantia, vel ex electione, ſiue ex malitia, ergo ablatio, vel alligatio fomitis nõ poteſt eſſe cauſa totius impeccabilitatis. 5. Item in angelis non eſt fomes, nec fuit in primis parentibus pro ſtatu innocentiæ, vel ſaltem fuit in eis ligatus. Et tamen tam angeli q̃ primi parentes peccauerunt: ergo carere fomite nõ poteſt eſſe ſufficiens ratio, quare aliquis non poſsit peccare. Reſtat ergo inquirendum an beata virgo fuerit per aliquam ſanctificationem à deo confirmata in bono, quòd peccare non poſſet.

6. Et dicendũ ad hoc q̃ confirmari in bono cõtingit dupliciter. Vno modo ex dono inhæréte. Alio modo ex adiutorio ſibi coaſsiſtẽte. Primo modo, nullus purus viator cõfirmatur in bono adeo q̃ peccare nõ poſsit, ſed ſoli beati. Cuius ratio eſt, quia exiſtente poſsibili defectu in ratione poſsibile eſt voluntatem peccare in electione, quia electio voluntatis ſequitur iudicium rationis. Et hoc ſatis bene probatum fuit in. 2. li. d. 7. Sed in omni viatore eſt poſsibilis aliquis defectus in ratione, vel defectus erroris vel ignorantiæ, vel neſcientię, vel ſaltem inconſiderationis: ſoli enim comprehẽſores hæc habent ex hoc quòd ſemper actu vident quicquid ad eos pertinet: & ideo non videtur q̃ aliquis purus viator poſsit per aliquod donum ſibi inhærens ſic confirmari in bono quòd nõ poſsit quandoq; peccare peccato cõmiſsionis vel omiſsionis, non enim apparet per quale donum poſsit viator habere quòd ſemper conſideret ea quæ ad ipſum pertinere poſſunt. 7. Item ille cuius liberum arbitriũ eſt per donum inhærens ſic confirmatus quòd peccare non poteſt talis nõ poteſt mereri abſtinendo à peccatis, quia meritum eſt à lib. arbi. flexibili ad vtrumque, & ideo vbi libe. arbi. eſt in vno confirmatũ ſic quòd non eſt flexibile ad alterum ibi non eſt meritum quo ad illud, ſicut etiam dicimus de beatis quòd non merentur quantum ad illa in quibus liberum arbitrium eſt in vno confirmatũ. Et quia liberum arbitrium bonorum eſt in bono confirmatum, ideo non merentur abſtinendo à malis, ſi ergo purus viator poſſet confirmari in bono per aliquod donum inhærens taliter quòd peccare non poſſet, ſequeretur quòd purus viator non poſſet mereri abſtinendo à peccatis quòd eſt cõtra rationem viatoris, cuius eſt procedere in via per meritum. Propter quod cum beata virgo fuerit pura creatura viatrix non videtur quòd hoc modo .ſ. per donum inhęrens, fuerit per aliquam ſanctificationẽ confirmata ſic vt peccare non poſſet. 8. Secundo autem modo credibile eſt beatam virginem fuiſſe confirmatam in bono ex diuina prouidẽtia ſibi coexiſtente & præſeruante eius liberum arbitrium ne inclinaretur ad malum, non cogendo ipſum, ſed iuuando & inclinãdo ipſum ad bonum, quo exiſtente ipſa non potuit peccare ſicut homo currens non poteſt nõ currere dum currit. Hoc autem adiutorium habuit beata virgo per vtranque ſanctificationem, ſed plenius & perfectius per ſecũdam & hoc perſuadetur dupliciter. Primo ſic. quia gloria filiorum ſunt patres eorum vt dicitur Prouer. 17. Et econtrario ignominia parentũ redundat in filios propter quod ſi mater vnquam actualiter peccaſſet ignominia eius aliquo modo in filium redundaſſet quod non decuit. Secundo quia ſicut ipſa fuit media inter filium qui eſt ſanctus ſanctorum & alios ſanctos, ita decuit vt medium gradum ſanctitatis teneret: ſed filius eius nullum peccatum contraxit originale, nec actuale commiſit, alij autem ſancti & originale contraxerunt, & actuale cõmiſerunt, ergo conueniens fuit vt mater originale haberet ſub Chriſto, ſed præſeruari debuit ab omni actuali ſuper omnes alios ſanctos iuxta dictum Anſelmi in prẽcedentibus allegatum, q̃ decuit vt illius hominis, id eſt, Chriſti conceptio ex puriſsima matre fieret quæ ea puritate niteret qua ſub deo nequit maior intelligi. 9. AD primum argumentum dicendum quòd dubitatio quæ ſonat in infirmitatem fidei peccatum eſt, nec talis dubitatio fuit in beata virgine tempore paſsionis, ſed remanſit in ea fides firmiſsima. Fuit tamen in ea quædam dubitatio admirationis dum conſiderabat eum quem tã dignè genuerat ſic ignominioſè pati. 10. Ad ſecundum dicendum quòd Chriſoſto. exceſsit in verbis illis, quanuis poſsit exponi vt intelligatur dominium cohibuiſſe motum inanis gloriæ, non qui fuerit in matre quo ad ipſam, ſed qui in ipſa eſſe ab aliis poterat extimari.

Sententia huius diſtinctionis Quartæ in generali & ſpeciali

QVm verò incarnatio verbi. Superius oſtendit magiſter quid & cuius conditionis fuerit aſsũptũ à verbo dei incarnatione. Hic determinat quo agente formatũ fuerit illud quod aſſumptũ eſt. Et diuiditur in tres partes. Primo quærit quare opus incarnationis ſpi. ſan. attribuatur. Et ſoluit. Secũdo cũ Chriſtus de ſpiritu ſancto ſit natus, quare non dicitur filius ſpiritusſancti, ſicut natus de virgine dicitur filius virginis. Et ſoluit dans intelligẽtiã huius rationis, oſtẽdens quomodo diuerſi mode dicitur aliquis filius & natus. Secunda ibi. Sed non eſt in hoc diuitius immorandum. Tertio quærit cur eum natũ profiteamur cum apoſtolus dicat eum factum ibi. Sed quæri ſolet Cur nos ſolemus. Hæc eſt ſententia &c.

2. IN ſpeciali ſic procedit, & primo proponit quandã quæſtionẽ, cũ enim tota trinitas ſit cooperata in incarnatiõe quare in ſcriptura opus incarnationis ſpiritui ſancto attribuitur. Et reſpondet quòd hoc ideo fit non quod ſpiritus ſanctus ſolus incarnationem fecerit, ſed quia verbum dei factum eſt caro charitate ineffabili ipſius dei quod donum ſpiritui ſancto attribuitur, nec pro tanto pater & filius ab hoc opere excluduntur, ſed vno nominato alius intelligitur, ſicut & in aliis actibus eſſentialibus. In operationibus tamen notionalibus vna perſona aliam excludit. Poſtea quærit cum Chriſtus ſit natus de ſpiritu ſancto. Vtrum debeat dici filius ſpiritus ſancti, oſtendit primo quòd non, quia ſi pater eum genuit ſecundum quod eſt verbũ & ſpiritus ſanctus ſecundũ quod eſt homo compoſitum eſſet ex duabus naturis .ſ. diuina & humana, & ſecundum vnam eſſet filius vnius, & ſecundum aliam filius

alterius

alterius,quaſi ſpiritus ſanctus eſſet matri pro viro, quod aures humanæ non ſuſtinent.In contrariũ obiicit quare non dicitur Chriſtus filius ſpiritus ſancti, ſicut dicitur filius virginis, cùm de vtroque ſit natus.Et reſpondet q̃ Chriſtus natus eſt de virgine, tanquam de matre, ſed de ſpiritu ſancto natus eſt non tanquam de patre,non enim omne natum de aliquo eſt filius eius. Nam vermes naſcuntur de homine,nec ſunt eius filij. Et qui baptizantur naſcuntur ex aqua & ſpiritu ſancto, nec dicuntur filij aquæ, ſed eccleſiæ.Econtrario non omnes qui dicuntur filij alicuius ſunt ab eo nati,vt illi qui adoptantur. Et ideo non oportet quòd dicatur Chriſtus filius ſpiritus ſancti, quanuis ab eo ſit natus per appropriationem,vt dictũ eſt. Tunc quærit quare apoſtolus dicit Chriſtum factum hominem,cùm verè natus ſit de matre, & de ſpiritu ſancto. Et reſpondet quòd hoc dicit apoſtolus ad inſinuandum modum generationis Chriſti,ſcilicet ex ſpiritu ſancto,qui non eſt natus ex eius ſubſtantia, ſed ex poteſtate ſpiritus ſancti formata eſt illa caro,& verbo vnita.

Quæſtio Prima.

Vtrum Chriſtus debeat dici filius ſpiritus ſancti.

Thom.3.q.32.art.3.

QUIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur, vtrum Chriſtus debeat dici filius ſpiritus ſancti. Et videtur quòd ſic, quia ille de quo actiuè alius eſt conceptus & genitus dicitur pater eius,ſed Chriſtus ſecundum humanitatem fuit de ſpiritu ſancto conceptus, vt patet ex ſymbolo apoſtolorum:fuit etiam ab eo genitus,ſicut dicit gloſa Matthæi.3. quod deus de Sarra genuit filium, & multo magis genuit Chriſtum de Maria ſpiritus ſanctus:ergo ſpiritus ſanctꝰ poteſt dici pater Chriſti, & Chriſtus filius ſpiritus ſancti. 2. Item ſecundum Philoſophum lib.3. de generatione animalium, pater eſt principium actiuum in generatione, mater vero miniſtrat materiam ſolum.Sed beata virgo dicitur fuiſſe verè mater Chriſti,propter materiam quam miniſtrauit: ergo ſpiritus ſanctus dici poteſt pater eius,quia fuit principium actiuum eius conceptioni.

3. IN contrarium eſt quod dicit beatus Auguſt. in Enchirid. 24.cap.quòd Chriſtus natus eſt de ſpiritu ſancto,non ſicut de patre. Sic autem de illa,ſcilicet beata virgine, ſicut de matre.Et arguitur per rationem,quia generatio eſt opus naturæ. Sed conceptio Chriſti non eſt facta à ſpiritu ſancto per naturam,ſed per beneplacitum voluntatis: ergo Chriſtus non debuit dici genitus à ſpiritu ſancto,nec per conſequens filius.

4. RESPONSIO, Nomen filij non dicitur tantum vno modo,ſed multipliciter,ſcilicet de filio per generationem,& de filio per creationem & adoptionem. De his autem non dicitur vniuocè,ſed analogicè,hoc eſt,ſecundum prius & poſterius.ſ. ſecundum quid,& ſimpliciter, per prius enim & ſimpliciter dicitur aliquis filius per generationem:poſterius autem & ſecundum quid ſecundum creationem & adoptionem. Dicendum ergo q̃ Chriſtus non poteſt dici filius ſpiritus ſancti abſolutè: poteſt tamen dici filius cum determinatione non ſimpla, ſed dupla. Primum patet ſic, quando aliquod nomen dicitur de pluribus, non ex æquo,ſed ſecundum prius & poſterius, ſi per ſe ſumatur,tenetur pro illo de quo per prius dicitur,& hoc vel ex vi nominis, vel ſaltem ex vſu loquendi,ſed filiatio dicitur de filiatione per generationem & creationem, & adoptionem, ſed non ex æquo, ſed per prius, & ſimpliciter de filiatione quæ eſt per generationem, de filiatione autem quæ eſt per creationem & adoptionem, per poſterius, & ſecundum quid,quum aliquis abſolutè dicitur filius, intelligitur per generationem, ſed hoc modo non poteſt dici Chriſtus filius ſpiritus ſancti,ergo Chriſtus non poteſt dici filius eius abſolutè &ſine determinatione.Quòd autem Chriſtus non poſsit dici filius ſpiritus ſancti per generationem, patet, quia filius procedit à patre modo naturæ, vt dictum fuit in primo libro,ſed Chriſtus non procedit à ſpiritu ſancto modo naturæ,nec in ſimilitudinem naturæ, ergo non eſt filius eius per generationem. Probatio minoris, quia in Chriſto non eſt niſi duplex natura, ſcilicet diuina & humana: ſecundum autem diuinam naturam non procedit à ſpiritu ſancto, ſed à ſolo patre, ſecundum humanam autem procedit ab eo, ſed non actione naturæ, nec modo naturæ, ſed actione voluntatis, nec in ſimilitudinem naturæ,vt de ſe patet, ergo &c. 5. Secundum patet, ſcilicet quòd Chriſtus poſsit dici filius ſpiritus ſancti cum determinatione non ſimpla,ſed dupla: ita vt vna ſit à parte ſubiecti,altera à parte prædicati,vt dicendo quòd Chriſtus inquantum homo, eſt filius ſpiritus ſancti per creationem, vel adoptionem, & de filio per creationem patet ſic, Creatio eſt productio alicuius, nullo præſuppoſito: ſed Chriſtus ſecundum quòd homo eſt productus à ſpiritu ſancto,nullo præſuppoſito in eo,inquantum homo quanuis præſuppoſita ſit in eo perſona ſubſiſtens in natura diuina,ergo Chriſtus ſecundum quòd homo, poteſt dici filius ſpiritus ſancti per creationem,non autem niſi ex parte ſubiecti ponatur illa determinatio,ſecundum quòd homo, quia Chriſtus nõ eſt ſecundum ſe totum de nihilo,ſed ſolum quoad humanam naturam. 6. De filio antem per adoptionem patet idem, quia adoptio facit de eo qui non eſt filius per naturam,vel naturalem generationem, filium per gratiam: Chriſtus autem ſecundum quòd homo,non eſt filius ſpiritus ſancti per generationem, vt probatum eſt ſuprà, & habet ſecundum humanam naturam, gratiam à ſpiritu ſancto, per quam fit adoptio filiorum dei, ergo Chriſtus ſecundum quòd homo poteſt dici filius ſpiritus ſancti per adoptionem. Non magis tamen poteſt dici ſpiritus ſanctus pater Chriſti prędictis modis,quàm pater in diuinis,vel tota trinitas ſi ad rem inſpiciatur, quia opus creationis,& infuſio gratię ſunt indiſtinctę à tota trinitate, & à qualibet perſona: ſecundum rationem tamẽ magis dicitur hoc de ſpiritu ſancto,quia opus incarnationis ſpecialiter ſpiritui ſancto attribuitur,ſicut dona gratiæ ei attribuuntur. Inter dona autem graciæ illud videtur eſſe potiſsimum. Auguſtinus autem negat Chriſtum eſſe filium ſpiritus ſancti per creationem,vel adoptionem, non quin poſsit intelligi cum prædictis determinationibus. Multa enim verificantur de aliquo termino adiuncta determinatione, quæ negantur de eo abſolutè. AEquiuocationes enim & analogiæ terminantur per adiuncta, ſed quia prædicta verba præſtabant ſimplicibus occaſionem erroris Arriani & Neſtorij, quarum primus, ſcilicet Arrianus dicit Chriſtum eſſe puram creaturam: ideo noluit Auguſtinus dicere Chriſtum eſſe filium per creationem. Alius autem,ſcilicet Neſtorius poſuit in Chriſto duas perſonas, & vnionem earum eſſe ſolum per gratiam adoptionis, propter quod noluit beatus Auguſtinus dicere Chriſtum eſſe filium adoptiuum.

7. AD ARGVMENTA dicendum ad primum q̃ ille, qui actiuè de aliquo concipitur & gignitur, eſt filius eius, ſi hoc fiat modo naturæ: hoc autem non fuit in conceptione Chriſti,quia illas actiones non fecit ſpiritus ſanctus mediante ſemine ex ſe deciſo, quod pertinet ad ordinem naturalis generationis, ſed quaſi artifex operando in exteriorem naturam.Propter quod nec propriè dicitur genitus de ſpiritu ſancto, quum ſecundum Damaſcenum generare ſit ex ſua ſubſtantia producere alium. Gloſa autem illa ſic exponenda eſt,genuit,id eſt, fecit quod naſceretur. 8. Ad ſecundum dicendum quòd Chriſtus conceptus eſt de virgine miniſtrante materiam naturalem, quod ſolum pertinet ad matrem, & natus eſt ex ea in ſimilitudinẽ naturę.Et ideo dicitur vera mater eius.Sed actio ſpiritus ſancti non fuit actio naturæ,nec modo naturæ, nec productus eſt in ſimilitudinem naturæ cum ſpiritu ſancto, ſicut & homo producitur ex patre ſuo: & ideo Chriſtus non debet dici filius ſpiritus ſancti abſolutè loquendo, licet poſsit dici filius eius, cum prædictis determinationibus.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum virgo beata poſsit dici mater dei.

Th.3.q.35.ar.3.&.4.

SEcundo quæritur, vtrum beata virgo poſsit dici mater dei.Et videtur quòd non,quia magis debet concedi illud quod eſt verum per ſe, quàm illud quod eſt verum per accidens, ſed in hoc nomine Chriſtus importatur natura humana,quam à matre accepit, non autem in hoc nomine Deus: ergo magis debet dici mater Chriſti,quàm mater dei.Sed non dicitur mater Chriſti per Damaſcenum lib.3.cap.12.vbi dicit ſic, Chriſto theothocon.i.Chriſti matrem virginem non dicimus:ergo fortiori ratione non debet dici mater dei. 2. Item beata virgo non eſt mater Chriſti, niſi ſecundum id quod Chriſtus ab ea accepit,ſed nõ accepit ab ea diuinitatem, ſecundũ quã eſt deus, ſed humanitatem ſecundum quam eſt homo, ergo non debet dici mater dei,licet poſsit dici mater hominis.

3. IN CONTRARIVM eſt Dam.3.li.cap.12. vbi dicit theothocon.i.dei genitricem verè & principaliter prædicamus virginem.Et Cirillus in capitulis approbatis in Epheſina ſynodo dicit, Si quis non confitetur deum eſſe ſecundum veritatem Emanuel, & propter hoc dei genitricem ſanctam virginem(genuit enim carnaliter carnẽ factam ex deo verbum) anathema ſit.

4. RESPONSIO. iſta quæſtio nō eſt de re, ſed de modo loquendi. Supponimus enim in vna perſona chriſti fuiſſe duas naturas perfectas diuinam ſcilicet & humanam, quo ſuppoſito quærimus qualiter ſit loquendum in hac materia. Et quia fides eſt de re, nō de verbis niſi quatenus ſignificant res. Ideo tenens veritatem incarnationis dato quòd erraret in verbis non erraret in fide, ſed erraret in grāmatica, vel logica quarum eſt conſiderare cō gruitatem orationis, & veritatem, & proprietatem locutionis.

5. Dicitur ergo ſic communiter quòd iſta eſt vera & propria locutio beata virgo eſt mater dei. Cuius ratio aſſignatur talis quando duæ naturæ vniuntur in vno ſuppoſito eodem vna prædicatur de alia in concreto. Et proprietas vnius de altera concretiuè ſumpta, ſicut dicimus quòd album eſt muſicum, & muſicum album, & album diſputat & muſicum diſgregat pro eo quòd in eodem ſuppoſito ſunt albedo & muſica. In Chriſto autem coniunguntur deitas & humanitas in vnitatem ſuppoſiti, ergo verum eſt dicere concretiuè quòd deus eſt homo, & homo eſt deus. Cum igitur beata virgo fuerit vera mater illius hominis ſcilicet Chriſti ſequitur quòd poſsit verè dici quòd ſit mater dei.

6. Itē homo nihil aliud dicit niſi ſuppoſitū habens humanitatē, ſed deus nominat ſuppoſitum quod vere habet humanitatem quo ad ſuppoſitum filij, ergo verè & propriè poteſt dici ꝙ deus eſt homo, & ſic idem quod prius. 7. Item proprietates humanæ naturæ verè & propriè prædicantur de deo, dicendo ꝙ deus eſt paſſus & mortuus, ergo fortiori ratione ipſa natura humana poteſt de deo prędicari dicendo deus eſt homo.

8. Ad idem eſt quod dicit Aug. quòd talis fuit vnio illa quæ deum faceret hominem, & hominem deum. Et ita ſicut beata virgo poteſt dici mater hominis ita mater dei.

9. VERVNTAMEN ſicut dictum fuit prius prima diſt. quæſt. 3. qui vult omnino, ppriè vti nominibus debet eis vti prout ſunt ad ſignificandū impoſita. Hoc autem prout videmus in creaturis in quibus videmus quòd plures naturæ ſubſtantiales, & completę conſtituunt plura ſuppoſita, & nunquam vnum, & quælibet concretiue ſumpta prædicantur de ſuo ſuppoſito, & eſt ipſummet ſuppoſitum, vbi autem plures naturæ completæ concurrunt in vnum ſuppoſitum miraculoſè (vt in opere incarnationis,) ibi non poteſt ſeruari tanta proprietas locutionis ſicut in aliis, vnde quantuis iſta deus eſt homo ſit vera & propria modis quibus dictum eſt, tamen hæc eſt magis propria ſortes eſt homo. Et vniuerſaliter omnis illa propoſitio in qua concretiuè prædicatur natura humana de ſuppoſito creato. 10. Quod patet ſic. cū propoſitio affirmatiua ſit vera & propria ex identitate prædicati cum ſubiecto vbi eſt maior identitas ibi eſt maior veritas & proprietas. Sed dicendo petrus eſt homo ibi eſt maior identitas prædicati cum ſubiecto quàm dicendo deus eſt homo, vt probabitur, ergo ibi eſt maior veritas, & minor proprietas. Probatio minoris quia dicendo petrus eſt homo ibi eſt identitas per ſe prædicati cum ſubiecto. Eſt enim in primo modo dicendi per ſe, nec Petrus manens poteſt non eſſe homo. Cum autem dicitur deus eſt homo ibi non eſt identitas per ſe prædicati cum ſubiecto. Iſta non eſt in primo modo dicendi per ſe deus eſt homo, quia deus manens deus poteſt non eſſe homo, ergo maior eſt identitas prędicati cum ſubiecto in illa Petrus eſt homo, quàm in iſta, deus eſt homo, & hæc fuit minor, ſequitur ergo concluſio.

11. Item cum dicitur Petrus eſt homo ſuppoſitum Petri non conſtituitur per aliam naturam quàm per illam quæ importatur formaliter nomine hominis. Sed cum dicitur deus eſt homo. Suppoſitum diuinum conſtituitur per aliam naturam magis quàm per illam quæ importatur formaliter nomine hominis, ergo de virtute locutionis maior identitas eſt inter prædicatum & ſubiectum. Cum dicitur Petrus eſt homo quàm cum dicitur deus eſt homo, & per conſequens maior proprietas. 12. Itē homo de quocunque prædicatur omnino propriè prædicatur in quid cū non ſit denominatiuū, ſed homo non poteſt propriè prędicari de deo in quid, ergo iſta non eſt omnino propria deus eſt homo. minor probatur, quia illud non prædicatur proprie de aliquo in quid quod non proprie reſpondetur ad interrogationē factā per quid. Sed ad interrogationē factam quid eſt deus nō proprie reſpondetur homo, quia quid quærit de eſſentia, ſicut quale de qualitate, & quantū de quantitate. Eadem autem eſſentia non importatur per hæc nomina deus & homo licet ſit idem ſuppoſitum habens vtramque eſſentiam, quare, &c.

13. Item proprietas prædicationis denominatiuè non ſtat cū omnimoda proprietate prædicationis in quid, nec ergo ecōuerſo vnde non proprie dicitur Sortes eſt humanatus quia proprie dicitur ſortes eſt homo. Sed ſecundum Damaſce. 3. lib. iſta eſt propria deus eſt humanatus, ergo iſta non eſt omnino propria deus eſt homo. Et confirmatur hoc quia ſi deus aſſumpſiſſet naturam carnis inanimatæ iſta eſſet magis propria deus eſt incarnatus quàm illa deus eſt caro, ergo ſimiliter in propoſito hæc eſt magis propria deus eſt humanatus quàm illa deus eſt homo.

14. Item diuerſæ naturę exiſtentes in eodem ſuppoſito non prædicātur omnino propriè de ſe inuicem, niſi vtraq;, vel ſaltem altera ſumatur denominatiuè, vtraq;, vt dicendo album eſt muſicum, vel altera, vt ſortes eſt albus. Et cauſa eſt, quia duę naturæ in eodem ſuppoſito aliquo modo ſe habent vt partes totius ſubſiſtentis, pars autem non prædicatur omnino propriè de toto, vel de alia parte, niſi denominatiuè. Cùm igitur diuina natura & humana in Chriſto ſint aliquo modo partes vnius ſuppoſiti ſubſiſtentis in vtraq; natura. Vnde Dam. dicit perſonam verbi poſt incarnationem compoſitam. Videtur ꝙ vna non poſsit prædicari de altera omnino propriè, niſi vtraq;, vel ſaltem altera denominatiuè ſumatur, vt dicendo, deus eſt humanatus, vel aliquid huiuſmodi: dicendo autē, deus eſt homo, vel homo eſt deus, neutra denominatiuè ſumitur, quanquam vtraque concretiuè ſumatur. Nō enim eſt idem concretum & denominatiuum, vt ſtatim patebit, ergo illa propoſitio, deus eſt homo, nō eſt omnino æquè propria, ſicut Sortes eſt homo, vel deus eſt humanatus, quanuis ſit vera.

15. Iuxta quod eſt intelligendum ꝙ in ſubſtantiis inuenitur triplex differentia nominum. ſ. abſtractum, concretum, & denominatiuum, vt humanitas, homo, & humanatus. In accidentibus autem ſolum duplex, ſcilicet abſtractum, vt albedo, & concretum, ſeu denominatiuum (quia in vnum coincidunt) vt album. Et cauſa eſt, quia eſt quędam concretio naturæ ad primum ſuppoſitum, vt humanitas ad hominem. Alia eſt concretio accidentis ad ſubiectum, vt albedinis ad ſortem. Quum igitur natura accidentalis proprium ſuppoſitum non conſtituat, ſed in alieno exiſtat ſubiectiuè, ideo in accidentibus non eſt concretio ad ſuppoſitum, niſi quia concernit ipſum vt ſubiectum mediatè vel immediatè. Et quia concretio accidentis ad ſubiectum eſt denominatiua, & non eſſentialis, eo quòd accidens comparatur ad ſubiectum, vt forma accidentalis, ideo in omnibus accidentibus. Omne cōcretum eſt denominatiuum: Subſtantia autem conſtituit proprium ſuppoſitum, nec eſt pars eius, immo dicit totum, propter quod inuenitur quoddam concretum ex cōcretione naturæ, ad ſuppoſitum vt homo, quod tamen non eſt denominatiuum: quia omnis denominatio eſt à parte formali, vel materiali, quantitatiua vel potentiali, niſi ſit denominatio ab aliquo extrinſeco. Et ideo per comparationem ad tale ſuppoſitum, cuius totam naturam dicit ſubſtractū nō poteſt inueniri aliquod concretum, quod denominatiuè prædicetur de eo. vnde nō bene dicitur ſortes eſt humanatus, ſed homo, dicitur tamen ꝙ ſortes eſt humanus. Sed tunc humanus non ſumitur in ſenſu denominatiuo ab humana natura: ſed accipitur pro manſueto. Si vero talis natura inueniatur in ſuppoſito iam per aliam naturam conſtituto, ſicut natura humana eſt in Chriſto per miraculum reſpectu talis ſuppoſiti inuenitur in tali natura concretum denominatiuum. Vnde bene dicitur deus eſt humanatus, quia reſpectu talis ſuppoſiti natura habet rationem partis, & non rationem totius: & ideo, vt videtur, debet prædicari ſolum denominatiuè de eo, & non eſſentialiter, & in quid: ſi volumus omnino ſeruare proprietatem locutionis, vt dicendo deus eſt humanatus, & non deus eſt homo, quanuis & illud ſit verū, licet forte non vſquequaq; ita propriū, ſicut illa ſortes eſt homo, nec ſcriptura, nec doctores ſemper ſeruant omnimodam proprietatē locutionis in dictis ſuis. 16. Per hoc poteſt reſpōderi ad rationes primæ opinionis. Ad primā enim patet reſpōſio ex iam dictis. Verū enim eſt ꝙ quādo plures naturæ ſunt in vno ſuppoſito prædicātur de ſe inuicē denominatiuè in cōcreto, dūmodo cō cretio vtriuſq, vel alterius ſit denominatiua, aliàs non, niſi cū aliqua improprietate. 17. Quod dicitur ſecundo ꝙ homo dicit ſuppoſitum habens humanitatem, verū eſt, ſed illud habere eſt ſecundum indifferentiam realem habiti ad habentem, ex quo homo dicit id quod dicit in quid: deus autē non dicit tale ſuppoſitum, quod omnino ſit ab humanitate indifferēs, ideo, &c. 18. Quod dicitur tertio, ꝙ proprietates naturæ humanæ prędicantur de deo, verum eſt denominatiuè, vt dicendo deus eſt natus, deus eſt paſſus. Et eodem modo ſufficit ꝙ natura humana prædicetur de deo denominatiuè, vt dicendo deus eſt humanatus. 19. Ad auctoritatem Auguſt. reſponſum eſt quòd doctores non ſeruant ſemper in ſuis dictis omnimodam proprietatem locutionis.

20. AD argumenta principalia. Ad primum dicendum ꝙ beata virgo verè dicitur mater Chriſti, nec Damaſce. negat eam Chriſtothocon, id eſt, Chriſti genitricem, niſi quia hoc nomē inuentum fuit à Neſtorio, ad abolendum nomen theothocon, cum hæreticis autem non debemus habere nomina communia, vt dicit Hieronymus ſuper Oſeæ. 2. cap. 21. Ad ſecundum dicendum, quòd ſi hoc nomen deus importaret ſolum diuinam naturam, & non ſuppoſitum, nullo modo poſſet dici ꝙ beata virgo eſſet mater dei, ſed quia importat ſuppoſitum quod cum diuina natura habet humanam quam à matre accepit: ideo ratione eius poteſt dici ex ea natus, & eius filius, & ipſa mater.

Quæſtio

Quæſtio Tertia.

Vtrum gratia fuerit in Chriſto naturalis.

Tho.3.q.7.ar.13.

TErtio quæritur, vtrum gratia fuerit Chriſto naturalis. Et arguitur quòd ſic, quia illud eſt rei naturale, ſine quo res non poteſt exiſtere. Sed ſine gratia vnionis Chriſtus non exiſteret, quum Chriſtus nominet ſuppoſitum in duabus naturis, ergo gratia vnionis eſt Chriſto naturalis. 2. Item arguitur de gratia habituali ſic, illud eſt naturale, quod eſt à principio intra. In hoc enim differt ars à natura, quòd natura eſt principium intra. Ars eſt principiū extra. Sed gratia habitualis eſt in Chriſto à principio intra, ſcilicet à deitate: ergo ipſa eſt Chriſto naturalis.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia nihil ſupernaturale eſt alicui naturale vel connaturale, quia diuiduntur ex oppoſito, ſed gratia tā vnionis q̄ habitualis eſt aliquid ſupernaturale, ergo neutra earū eſt Chriſto naturalis, vel cōnaturalis.

4. RESPONSIO, Quæſtio iſta facit mentionem de duplici gratia, ſcilicet de gratia vnionis quæ nihil aliud eſt quàm ipſa vnio gratis à deo facta. Et de gratia habituali, quę conuenienter ponitur eſſe quoddam donum ſupernaturale perficiens animam. Et de vtraq; gratia dicendum quòd nulla eſt Chriſto naturalis, loquēdo propriè. Eſt tamen naturalis ſimilitudinariè per quandam adaptationem, quam quidam vocant connaturale. Primum patet ſic, illud eſt propriè naturale alicui quod ſequitur ad naturam, ſeu ad principia naturæ, & naturaliter ſicut naturale eſt leui ferri ſurſum, & graui deorſum. Sed neutra gratia, ſcilicet vnionis, vel habitualis ſequitur naturaliter ad aliquam naturam exiſtentem in Chriſto: ergo neutra gratia eſt propriè Chriſto naturalis. maior patet, minor declaratur, quia gratia vnionis non conſequitur naturaliter ad naturam humanam in Chriſto, eo quòd in natura humana non eſt aliqua naturalis habitudo ad vnionē cum perſona diuina, ſequitur autem ad naturam diuinam, ſed nō naturaliter, immo merè gratuito, ſeu voluntariè. Similiter gratia habitualis non ſequitur naturaliter ad naturam humanam, alioquin non eſſet gratia, quia nihil debitum naturalibus eſt gratuitum: ſequitur autem ad naturam diuinam, ſed non naturaliter, ſed gratuito, quemadmodum dictum eſt de gratia vnionis, quare, &c. 5. Secundum patet ſic, illud quod ineſt rei à principio ſuæ entitatis, & ab intrinſeco eſt naturale per ſimilitudinem, eo quòd naturalia propriè dicta ſequūtur principia intrinſeca, & ſtatim niſi ſit aliquod prohibens, ſicut dictum eſt de motu ſurſum & deorſum in leuibus & grauibus, quia quātum dat generans de natura & de forma tantum dat de motu ad locum, ſed gratia fuit in Chriſto ab initio ſuæ conceptionis, & à principio intrinſeco, ſcilicet à natura diuina: quare, vt videtur, poteſt aliqualiter dici naturalis, ſaltem ſimilitudinariè, vel connaturalis.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non omne illud eſt propriè alicui naturale, ſine quo non poteſt eſſe. Sed requiritur quòd ſit conſequens ad naturam, non antecedens, & ſequatur ex neceſsitate, & non ex libertate voluntatis: gratia autem vnionis non ſequitur perſonam Chriſti, vt ſubſiſtit in duabus naturis, ſed potius antecedit, vel ſaltem eſt ſimul, ipſa etiam ex beneplacito diuino, & non neceſſario eſt concomitans, vel ſequens aliquam naturam in Chriſto: & ideo non eſt propriè naturalis. 7. Ad ſecundum dicendum quòd gratia habitualis licet ſit à principio intrinſeco, non tamen ſequitur ad ipſam naturaliter, ſed liberè.

8. ARGVMENTVM vero in oppoſitum ſolum probat quòd non eſt propriè naturalis propter cauſam aſsignatam.

Sententia huius diſtinctionis v. in generali & ſpeciali.

DRæterea inquiri oportet. Superius determinauit magiſter, quid ſit aſſumens, & quid aſſumptum. Hic vero determinat de vtroq; ſimul, vtrum aſſumens & aſſumptum habeant rationem naturę, an perſonæ. Et diuiditur in tres. Primo mouet quæſtionem. Secundo ſoluit ibi, hæc quæſtio, ſiue inquirendi ratio. Tertio determinat quaſdam incidentes dubitationes ibi, Sed quæritur vtrum diuina perſona. Secunda iſtarum hæc inquiſitio diuiditur in duas. Primo quæſtionem determinat, quantum ad illud quod habet facultatem & manifeſtam veritatem. Secundo quantum ad illud quod habet difficultatem, & eſt in quæſtione magnum dubium: de quarto vero quæſtionis hæc ſecunda habet duas. Primo opponit per rationem ad vtranque partem dubitationis. Secundo ſoluit, & ſolutionem confirmat, ibi, Nos autem omnis mendacij. Tertia pars ibi, Sed quæritur, vbi mouet quaſdam quæſtiones circa prædicta, diuiditur in duas. Primo mouet quæſtiones. primo quantum ad hoc quòd dicit naturam aſſumpſiſſe naturam. Secundo quantum ad hoc q̄ dicit perſonam non eſſe aſſumptam, ideo vero non homo hominis perſonam. Prima diuiditur in duas, ſecundū duas quæſtiones quas mouet, & ſoluit ibi, Si autem diuina natura. Secūda vero ibi. Ideo vero perſona, in qua mouet dubitationes circa ſecundum dictum diuiditur in duas. Primo oſtendit veritatem. Secundo arguit dupliciter in contrarium, & ſoluit ibi, hic autem à quibuſdam. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Primo quæritur vtrū perſona aſſumpſerit perſonam, vel perſona naturam, vel natura naturam, vel natura perſonam: & vtrum ita conuenienter poſsit dici diuina natura incarnata, ſicut dicitur deus incarnatus. Et reſpondet q̄ in iſtis quæſt. aliquid eſt clarum, aliquid dubium. Clarum & certum eſt q̄ nec natura perſonam, nec perſona perſonā, ſed perſona naturā aſſumpſit: quod probat per auctoritates Aug. De quarto vero quæſtionis articulo, ſcilicet vtrum natura naturā aſſumpſerit, ponit auctoritates ad vtramque partem. Et primo q̄ natura non aſſumpſit naturam. Et ſecundo in contrarium. ſ. q̄ natura aſſumpſit naturam. Et tertio ponit alias auctoritates, quæ dicunt perſonam aſſumpſiſſe naturam, & naturam diuinam eſſe vnitam naturæ humanæ, & eam aſſumpſiſſe. Magiſter autem concordat in hanc vltimam ſententiam: & confirmat eam ex verbis Dam. quæ patent in litera. Tunc quærit vtrum diuina natura, ex quo eſt carni vnita debeat dici caro facta, ſicut dicitur incarnata. Et dicit quòd non, ne per talem locutionem intelligatur conuertibilitas vnius naturæ in aliam: vnde melius eſt talem locutionē tacere, vel negare, quàm aſserere. Poſtea quærit ex quo diuina natura aſsumpſit naturam humanam, vtrum debeat dici facta homo, ſicut filius dei dicitur factus homo. Et dicit quòd non, quia filius aſsumpſit naturam hominis in vnitatem ſuæ perſonæ: ſed natura diuina non aſsumpſit naturam humanam in vnitatem naturæ. Ideo vero filius non aſsumpſit perſonam, quia caro & anima quam aſsumpſit, non fuerunt prius vnita inter ſe ad conſtituendum propriam perſonam, quàm fuerint verbo vnita. Item arguit quòd anima cū ſit rationalis naturæ indiuidua ſubſtantia eſt perſona, ergo filius dei aſsumēdo animam, aſsumpſit perſonam, reſpondet quòd anima ſeparata eſt perſona, non autem coniuncta quomodo fuit aſsumpta. Et in hoc malè dicit, quia nec ſeparata, nec coniuncta eſt perſona, cùm non ſit cōpleta ſubſtantia. In fine addit plures auctoritates, quæ dicunt quòd filius dei aſsūpſit hominem. Et ſic videtur aſsumpſiſſe perſonam. Et reſpondet q̄ nomine hominis intelligitur natura humana, vt ſit ſenſus, aſsumpſit hominem, id eſt, naturam humanam.

Quæſtio Prima.

Vtrum naturæ diuinæ conueniat aſſumere naturam humanam.

Thom.3.p.q.3.ar.1.& 2.

CIrca diſtinctionem quintam primo quæritur, vtrum naturæ diuinæ conueniat aſsumere naturam humanam. Et videtur quòd non, quia ſicut ſe habet perſona ad perſonam, ita natura ad naturam: ſed perſona diuina non poteſt aſsumere perſonam humanam, quia tunc eſsent duę perſonæ, & per conſequens non eſset aſsumpta, ergo natura diuina non poteſt aſsumere naturam humanam.

2. Item quod conuenit naturæ diuinæ conuenit toti trinitati, ſed aſsumere naturam humanam non eſt commune toti trinitati, ſed proprium filio: ergo aſsumere non conuenit diuinæ naturæ.

3. IN contrarium eſt quod dicit Auguſtinus de fide ad Petrum, illa natura quæ ſemper genita manet ex patre, id eſt quę eſt per generationem æternam accepta à patre, naturam à matre ſine peccato ſuſcepit. Ad idem ſunt multæ auctoritates eiuſdem in litera.

4. RESPONSIO, Videnda ſunt duo. Primum eſt, cui conueniat aſsumere, naturæ. ſ. an perſonæ. Secundum eſt, cui conueniat aſsumi.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt q̄ cùm aſsumere idem ſit quod ad ſe ſumere, aſsumptio importat actionem, per quam aſsumptum vnitur aſsumenti. Et ideo omne aſsumens eſt cauſa actionis, & vnum extremum vnionis, quæ fit per aſsumptionem: cauſa autem dicitur, & id quod agit, & ratio agendi, ſi-

cut ignis & calor: quantum ergo ad hoc ꝙ aſſumẽs eſt cauſa talis actionis aſſumere cõuenit perſonę diuinę tanquã agenti, ſed naturę tanquã rationi agendi, quod patet quia perfecti eſt agere, ratio autẽ agendi eſt illa perfectio ratione cuius fit actio. Sed perfectiſſimũ in quacunque natura eſt ſuppoſitũ, vel perſona, ergo ſuppoſito vel perſonæ cõpetit actio tanquam illi quod agit. & ſic in diuinis illud quod aſſumit proprie eſt perſona diuina, perfectio autẽ per quam conuenit ei talis actio pertinet ad eſſentiam, quia generaliter omnis actio dei quæ eſt ad extra eſt à potẽtia quæ eſt vnum de attributis eſſentialibus. Aſſumptio autẽ eſt actio ad extra ergo ratio per quam cõpetit perſonæ diuinæ talis actio eſt potentia non notionalis, ſed eſſentialis de qua dicit beatus Aug. ad Voluſianũ ꝙ in mirabilibus factis (ſicut eſt incarnatio) tota ratio facti eſt potentia facientis. Sic igitur patet ꝙ quantũ ad id quod aſſumens eſt cauſa actionis, aſſumere conuenit perſonæ tanquam agẽti, & naturę tanquã rationi agendi. Ex quo ſequitur ꝙ magis propriè conuenit perſonæ aſſumere quàm eſſentię vel naturæ, quia in ſuppoſito vel in perſona, quæ agit includitur eſſentia, vel natura, per quam agit, in natura vero vel eſſentia quæ eſt ratio agendi non includitur perſona. 6. Quantum autem ad hoc quòd aſſumens eſt vnum extremum cui vnitur aſſumptum: ſic adhuc aſſumere competit tam perſonæ quàm naturæ diuinæ, perfectius tamen perſonæ, quod patet ſic, quia excluſa inherentia ſimilis eſt vnio naturæ aſſumptæ cum aſſumente ſicut vnio accidentis cum ſuppoſito ſubſtantiæ. Sed accidens vnitur ſuppoſito ſubſtantiæ, & ipſi naturæ, ergo natura aſſumpta vnitur vtriq; ſcilicet ſuppoſito & naturæ diuinæ, propter quod ſicut filius dicitur incarnatus ita natura diuina dicitur incarnata ſecundum Dam. lib. 3. perfectius tamẽ fit hæc vnio cum perſona quàm cum natura, quia ſi-
quæ. 2. cut dictũ fuit prius diſtinctione prima vnio naturæ aſſumptæ cũ perſona eſt ſecundũ duo. ſ. ſecundũ naturã diuinã, & ſecundũ proprietatẽ relatiuã. Sed vnio eiuſdem cũ natura diuina eſt tantũ ſecundum vnum, & ſic patet primum ſcilicet cui cõpetit aſſumere.

7. QVANTVM ad ſecundum. ſ. cui competit aſſumi. Dicendum ꝙ non conuenit ipſi perſonæ, ſed conuenit ſoli naturæ, non omni, ſed creaturæ Quod non conueniat perſonæ probatur ſic, quia quod aſſumitur præexiſtit aſſumptioni, ſaltem ordine naturę, ergo ſi perſona humana aſſumeretur præexiſteret aſſumptioni & tunc aut in ſua aſſumptione deſineret eſſe perſona, aut maneret in perſonalitate ſua. Si deſineret eſſe perſona, fruſtra fuiſſet illa perſonalitas. Et iterum perſona non fuiſſet aſſumpta, quia aſsũptum manet in aſſumente Non obſtat quod dicit Innoce. 3. quòd perſona diuina conſumpſit perſonam hominis, nihil autem conſumitur niſi quod fuit, quia illa conſumptio non eſt intelligenda proprie per deſtructionem perſonalitatis, ſed large per impedimentum perſonalitatis quę ibi fuiſſet niſi à perſonalitate diuina fuiſſet præuenta. Si vero maneret non eſſet aſſumptio de qua loquitur quia ſecũdum Aug. primo de tri. cap. 13. talis fuit aſſumptio quæ hominem faceret deum & deum hominem. vel ſaltem humanum & incarnatum realiter, hoc autem non eſſet poſsibile, ſi aſſumens & aſſumptum eſſent diſtinctæ perſonæ, quia quæ diſtinguuntur ſuppoſito, vel perſona, non prędicantur de ſe inuicem realiter, ergo non eſt poſsibile ꝙ perſona manens in ſua perſonalitate aſſumatur. Relinquitur ergo ꝙ ſola natura poſsit aſſumi, nõ diuina natura, quia nõ poteſt carere ſua propria ſubſiſtentia. Sed natura humana, non in vniuerſali, quia ſic non habet eſſe reale: ſed in ſua ſingularitate. Vnde Dam. 3. lib. dicit ꝙ filius dei aſſumpſit naturam humanã in athomo, per athomum intelligens ſingularitatẽ, vel indiuiduationem naturæ, & non perſonalitatẽ. Dicit enim Aug. in lib. de fide ad Petrum quòd deus naturam hominis aſſumpſit, non perſonam. Contrarium autem dicere (ſ. ꝙ perſona manens in ſua perſonalitate fuerit aſſumpta) eſt error Neſtorij qui poſuit in Chriſto duas perſonas, vel duo ſuppoſita ſoli vnione affectus coniunctas eomodo ſolũ quo qui adheret deo vnus ſpiritus eſt qui error condemnatus eſt in ſynodo Calcedonen. & ſic patet tertium.

8. AD primum arg. dicendum eſt quòd nõ eſt ſimile de natura reſpectu naturæ, & de perſona reſpectu perſonæ quo ad aſſumptionem, quia rationi perſonæ repugnat aſſumi manente ſua perſonalitate, naturæ autẽ nõ repugnat aſſumi nec aſſumere, ita vt ſit ratio aſſumendi. Et ita ex neutra parte eſt repugnantia, ſi natura naturam aſſumpſerit prædicto modo, ſicut eſt repugnantia ex parte aſſumpti, ſi dicatur quòd perſona ſit aſſumpta à perſona.

9. Ad ſecundum dicendũ quòd aſſumere prout conuenit naturæ eſt cõmune toti trinitati quãtũ ad id quod eſt ibi actionis quia tota trinitas fecit aſſumptionem per potentiã quæ eſt attributum eſſentiæ. quantum etiã ad id quod eſſentia eſt extremũ cui vnitur natura aſſumpta eſt aſſumptio communis toti trinitati, nec tamen propter hoc poteſt quælibet perſona dici incarnata, quia in illa vnione non conſummatur aſſumptio, ſed in vlteriore quæ
quæ. 2. eſt cum proprietate relatiua quæ eſt propria perſonæ filij, ſicut plenius declaratum fuit prius diſtinctione prima.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum terminus aſſumptionis ſit natura, an perſona.

Th. 3. p. q. 2. ad. 3. Et q. 3. artic. 1. & 2.

SEcundo quæritur de termino aſſumptionis, quid ſit, natura aut perſona. Et arguitur quòd vtrunque, quia in actione reciproca idem eſt agens & terminus, ſed aſſumptio eſt actio reciproca. Aſſumere enim eſt idem quod aliud ad ſe ſumere: ergo quòd eſt aſſumens eſt etiam terminus aſſumptionis. Sed tam natura diuina, quàm perſona eſt aſſumens (vt patet ex præcedente quæſtione) ergo vtrunque eſt terminus aſsumptionis. 2. Item in aſsumptione, de qua loquimur, non videntur eſse niſi tria (.ſ.) perſona & natura diuina, quibus aliquo modo competit aſsumere, & natura humana cui cõpetit aſſumi, ſed natura humana non poteſt eſse terminus aſsumptionis, quia ipſa ſolũ aſsumitur ad aliud: ergo naturę diuinæ, vel perſonę, vel vtrique ſimul competit eſse terminum aſsumptionis.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia finis & agens non poſſunt coincidere in idem ſecundum numerum. Sed tam perſona quàm natura diuina eſt agens aſſumptionem, ergo non poteſt eſſe finis vel terminus aſſumptionis.

4. RESPONSIO, Quanuis in eodem inſtanti fuerit natura humana formata, & verbo vnita, tamen alia actione fuit natura humana formata & alia ratione verbo vnita. Quod patet, quia ſeparari poſſunt adinuicẽ. Potuit enim natura humana per ſpiritum ſanctum formari, & non vniri alteri, & iterum natura humana prius formata opere naturæ poſſet per ſpiritum ſanctũ de nouo vniri perſonæ diuinæ, amiſſa ſua propria perſonalitate: & ſic ſunt duæ actiones, & non vna, nec terminus vnius eſt terminus alterius, quum actiones diſtinguantur per ſuos terminos. Terminus enim formationis fuit ipſa natura humana, vel pars eius formalis, ſcilicet anima, de termino ergo aſſumptionis, vel vnionis naturæ humanæ cum natura diuina, vel perſona procedit ſolum iſta queſtio. 5. Ad quam dicendum eſt, quòd ſi propriè volumus loqui, aſſumptio, vel vnio non terminatur ad naturam, nec ad perſonam, ſed ad vnionem naturæ aſſumptæ cum natura & perſona aſſumente, vel ad eſſe vnitum. Quod propriè non terminatur aſſumptio ad naturam, vel ad perſonam, patet ſic, terminus non præexiſtit actioni quam terminat Alioquin fruſtra eſſet actio, quum ordinetur ad acquiſitionem terminini, ſi terminus ſine actione haberetur. Et hoc expreſſe vult Ariſtoteles primo de generatione, vbi dicit quòd habitibus pra ſentibus in materia ceſſat motus. Ex quo patet quòd omnis actio & motus eſt propter non habitum. Sed tam natura diuina quàm perſona præexiſterunt aſſumptioni, ergo non ſunt termini aſſumptionis.

6. Et ſi dicatur quòd locus eſt terminus motus localis, & tamen præexiſtit motui. Dicendum eſt quòd locus non eſt terminus motus localis, ſed eſſe mobilis in loco, ad quem mouetur, ſeu vbi, & iſtud eſſe non præcedit motum, ſed acquiritur per ipſum. 7. Ex eadem radice patet quòd vnio naturæ aſſumptæ cum natura & perſona aſſumente eſt propriè terminus aſſumptionis, quia illud ſolum propriè eſt terminus aſſumptionis, quod acquiritur per actionem. Sed per actionem aſſumptionis, quantum eſt de natura talis actionis, nihil acquiritur, niſi vnio naturæ aſsumptæ, cum natura & perſona aſsumente, vt iam natura humana in ſe non ſubſiſtat, ſed exiſtat in perſona aſſumente, quare, & cætera. Dico autem, quantum eſt de natura aſsumptionis, quia ſi aliqua dona ſupernaturalia ſint collata naturæ humanę aſsumptæ: hoc tamen non eſt ex pura natura aſſumptionis, ſed ex alio dono: ergo ſola vnio naturæ aſsumptæ cum natura & perſona aſsumente, per quam formaliter natura aſsumpta habet eſse cum natura & perſona diuina, eſt per ſe terminus aſsumptionis. 8. Et ſi dicatur contra hoc, quia ad relationem non eſt actio, vel motus, vt dicitur quinto Phyſicorum: talis autem vnio non eſt, niſi quædam relatio. Eſt dicendum ad hoc quòd ſicut viſum fuit libro primo, diſtinctione trigeſima, duplex eſt reſpectus, vnus, qui eſt ſola denominatio ſumpta ex pluribus: & hic ſufficit ad prædicamentum relationis, vt ſimilitudo, æqualitas, & huiuſmodi. Et talis reſpectus non eſt aliqua res præter ſuum fundamentum, nec ad ipſum poteſt eſſe motus vel actio. Et de tali reſpectu vel relatione loquitur Ariſtoteles. 5. Phyſicorum. Alius reſpectus eſt, qui non eſt ſola denominatio ſumpta ex pluribus, ſed eſt realis modus eſsendi, vel per ſe conſequens ad fundamentum, vt inhærere conſequitur per ſe ad naturam accidentis. vel per accidens & extrinſecus adueniens ſicut vbi, vel eſse tali loco, & tangere & tangi, & tales reſpectus non ſemper ſunt de prædicamẽto relationis, & ad eos poteſt eſse & eſt verus motus, ſicut motus localis eſt ad vbi, tan-
q. 2. nu. 14

quam

quam ad terminum extrinſecum, qui locato acquiritur, & eſt in eo. Eſt enim circunſcriptio corporis à loco: locus autem non eſt terminus motus localis, niſi extrinſecus. Similiter corpora diſtantia, per motum localem alterius, vel amborum fiunt propinqua, & ſe tangentia. Et ad hoc terminatur motus, quanuis tangere & tangi non ſint niſi reales modi eſſendi, & quidam reſpectus extrinſecus aduenientes, nec pertinent ad prędicamentum relationis. Eodem modo cum eſſe vnitum ſit quidam realis modus eſſendi ad ipſum poteſt terminari actio vel motus. Sed ad vnionem de qua nunc loquimur, quæ eſt humanæ naturæ cum natura & perſona diuina, non poteſt terminari actio naturalis, ſed ſola diuina quæ poteſt naturę humanę dare nouum modum eſſendi, ſicut dat accidenti in ſacramento altaris: ſic igitur natura aſſumpta, & natura & perſona aſſumens ſunt quidem extrema vnionis, ſed non propriè terminus aſſumptionis, ſed ſolum ipſa vnio.

9. Veruntamen quia ratione vnionis aliqua conſueuerunt dici vnum, quanuis non omnino propriè (magis enim deberent dici vnita quàm vnum.) Ideo ſecundum conſuetum modum loquendi poteſt dici quòd vnio terminata eſt ad vnum vel ad vnitatem in perſona: non autem ad vnum in natura. Ad cuius intellectum aduertendum eſt quòd natura nominat ſolũ id quod pertinet intrinſecè ad naturam rei: ſuppoſitum autem & perſona dicunt rem in ſe, & per ſe ſubſiſtentem: ſicut enim natura vel eſſentia abſolutè reſpicit eſſe, ſic perſona vel ſuppoſitum reſpicit eſſe per ſe, & in ſe eſſe, propter quod aliqua non dicuntur fieri, vel eſſe vnum in natura, niſi dupliciter. Vno modo, quia conſtituunt vnam ſubſtãtiam, ſiue ſui compoſitione, ſicut materia & forma cõſtituunt eſſentiam compoſiti, ſiue ſui corruptione, ſicut elementa conſtituunt naturam mixti. Alio modo dicuntur aliqua vnum in natura, quia nõ ſunt diuerſæ eſſentiæ, ſed vnum eſt eſſentia, & reliquum non, ſed modus eſſentię ſicut fundamentum propriè non dicit aliam eſſentiam vel naturam à reſpectu, & ſi realiter ab ipſo differat, vt oſtenſum fuit li. 1. Et primus quidẽ modus affirmati
d.30.q.2. uus eſt. Secundus quaſi negatiuus. Simili modo aliqua dicuntur fieri, vel eſſe vnum in perſona, vel in ſubſiſtentia, ſuper quam fundatur ratio ſuppoſiti, vel perſonæ dupliciter. Vno modo, quia ex eis fit vna ſubſiſtentia cauſaliter, ſicut ex hac materia, & hac forma fit ſubſiſtẽtia compoſiti: alio modo quia vnum habet propriam ſubſiſtentiam, aliud vero non, ſed inexiſtentiam ſicut Sortes & albedo eius. 10. Ex quibus faciliter concluditur quòd aſſumptio non eſt terminata ad vnum in natura, quia natura diuina & humana non poſſunt eſſe vel fieri vnum primo modo, quia ex natura diuina & humana non poteſt conſtitui vna tertia, nec ſui compoſitione, quum ſe non habeant vt materia & forma, ſiue vt actus & potentia, ſed vtraque eſt actu ens, ex quibus ſic habentibus ſe impoſsibile eſt aliquam naturam tertiam conſtitui, neque ſui corruptione, quia nec natura diuina poteſt tranſmutari in humanam, quum ſit incorruptibilis, nec humana in diuinam, quum ſit ingenerabilis, nec ambæ in tertiam, propter eãdem cauſam: ergo iſto modo natura diuina & humana non poſſunt fieri, vel eſſe vnum in natura, nec ſecundo modo, quia non poteſt dici ꝙ vnum ſit natura, & reliquum non, quia tunc periret veritas incarnationis, & ſic nullo modo poteſt aſſumptio terminari ad vnum in natura. 11. Item nec eſt terminata ad vnum in perſona, vt ex ambabus naturis ſit cauſata vna ſubſiſtẽtia, vel perſonalitas, quia effectus non præcedit cauſam, ſed perſonalitas præceſſit vnionem naturæ aſſumptæ cum natura diuina: ergo aſſumptio non eſt terminata ad vnum in perſona, ſic ꝙ ex duabus naturis ſit cauſata illa perſonalitas. Reſtat ergo vnionem ſic fuiſſe terminatam ad vnum in perſona, vel ſubſiſtentia, ꝙ tota perſonalitas vel ſubſiſtentia eſt à perſona & natura diuina: humana vero ſolum inexiſtit, & quantum ad hoc degenerat in accidens, licet ſit vera ſubſtantia.

12. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd in actione reciproca, idem eſt agẽs & terminus extrinſecus, & ſic natura diuina, & perſona ſunt terminus extrinſecus in aſsũptione, ſed naturam humanam eſſe vnitam perſonæ diuinæ eſt terminus intrinſecus, & per actionem aſſumptionis acquiſitus.

13. Ad ſecundum dicendum ꝙ ex hoc ꝙ natura diuina & perſona præexiſtunt aſſumptioni, non poſſunt eſſe terminus intrinſecus aſſumptionis, nec humana natura eſt eius terminus ſecundum ſe & abſolutè. Sed vnio eius cum natura diuina & perſona, hoc enim fit per aſſumptionem, & nihil aliud: & ideo cùm nihil ſit terminus actionis niſi illud quod fit per actionẽ, talis vnio eſt per ſe, & præciſe terminus aſſumptionis intrinſecus.

Quæſtio Tertia.

Vtrum vnio naturæ humanæ ad verbum ſit maxima vnionum.

Thom.3.q.2.art.9.

SEcundò quęritur vtrum iſta vnio ſit maxima vnionum. Et arguitur quòd ſic. Primo per Ber. libro de conſideratione, vbi dicit quòd inter omnes vnitates arcem tenet vnitas trinitatis, & poſt eam eſt vnio digniſsima, quæ eſt in Chriſto, ſed vnitas trinitatis, eſt increata, quum ergo poſt illã vnio incarnationis ſit maxima, videtur quòd inter omnes vniones creatas, illa ſit præcipua. 2. Item Auguſtinus dicit primo de trinita. quòd homo potius eſt in filio, quàm filius in patre. Sed pater & filius ſunt vnum vnitate potiſsima: ergo deus & homo ſunt vnum vnitate adhuc potiore.

3. IN contrarium arguitur, illa vnio eſt magis vna, per quam ex vnitis fit vnum in perſona & natura, quàm illa per quam fit vnum ſolum in perſona, & non in natura, ſed per vnionem materiæ cum forma fit vnum in natura & perſona, vt in ſorte: per vnionem autem incarnationis non fit vnum in natura, ſed tolũ in perſona, vt patet ex præced. quæſt. ergo vnio materiæ cum forma eſt maior alia.

4. RESPONSIO, Dicendum eſt primo quid ſit vnio, & qualiter differat ab aſsũptione. Et ſecundo videbitur de propoſito. Quantum ad primum ſciendum eſt ꝙ vnio quandoq; accipitur pro actione, per quam aliqua vniuntur, quandoque vero pro relatione per quam aliquid formaliter dicitur alteri vnitũ: & iſte ſecundus modus videtur eſſe magis proprius quàm primus, quia actio per quã aliqua vniũtur magis propriè videtur importari nomine vnitionis, quàm nomine vnionis, quandoq; tamen vnũ accipitur pro alio. Si ergo vnio accipiatur pro actione, ſic differt ab aſſumptione dupliciter. Vno modo ſicut differt ſuperius ab inferiore, quia vnio eſt in plus quàm aſſumptio. Omnis enim aſſumptio eſt vnio. Sed non omnis vnio eſt aſſumptio. Eſt enim vnio materiæ cum forma, ſubiecti cum accidente, & corporum per cõtactum, colligationẽ, & huiuſmodi, vbi nulla eſt aſſumptio, prout de aſſumptione loquimur. Secundo modo differunt etiam, vbi cõcurrunt in idem ſecundum numerum, quia aſſumptio importat actionem, per quam aliqua vniuntur cum determinatione vtriuſq; extremi hac(.ſ.) ꝙ vnũ extremorum eſt paſſum, aliud vero agens: eſt enim aſſumptio alicuius ad ſe ſumptio, vnio vero importat ſolum actionem, per quã aliqua vniũtur, abſq; tali determinatione, ſed cum omnimoda indifferentia ad vtrunq;. 5. Ex quo ſequuntur duo. Primum eſt, ꝙ etiam in eadem actione, puta in incarnatione verũ eſt dicere ꝙ omne aſſumẽs eſt vniẽs ratione actionis. Sed non eſt verum dicere quòd omne vniens ſit aſſumẽs ratione extremi, quod includitur in aſſumente, non autẽ in vniẽte. Vnde pater fuit vniens naturam humanã diuinæ, ſed non fuit aſſumens, quia aſſumens dicit vniens aliquid ſibi: pater autem nõ vniuit naturam humanam ſibi, ſed filio. Secundum quod ſequitur eſt ꝙ aſſumens non poteſt dici aſſumptum vniens, tamen bene poteſt dici vnitum, ſicut filius dicitur vniens ſibi naturã humanã, & vnitus naturæ humanę. Sed ſic dicitur aſſumẽs, ꝙ nõ dicitur aſſumptus. Et cauſa eſt, quia aſſumptio differẽter reſpicit extrema. vnio autem indifferenter. 6. Si autem vnio ſumatur pro relatione, ſic differt ab aſſumptione, ſicut terminus ab actione & paſsione quam terminat, ſicut dictũ fuit in præced. quæſt. Et quia actio & paſsio differenter reſpiciunt agens & paſſum, relatio vero ſimilium nominum (vt eſt vnio) æqualiter reſpicit vtrunq; extremum: ideo quodlibet extremorum dicitur vnitum, ſed non aſſumptum, ſicut filius dei dicitur vnitus humanæ naturæ, ſed non aſſumptus, & ſic patet primum.

7. QVANTVM ad ſecundum, ſciendum eſt ꝙ cũ ratio actionis ſumatur ex termino. Vnio autem vt dicit actionẽ, terminatur ad vnionem, vt dicit relationẽ. Ideo totum iudicium in hac quæſt. debet ſumi ex vnione, quæ eſt relatio. Dicendum eſt ergo ꝙ vnio incarnationis non eſt maxima vnionum creatarum, quãtum ad rationem vnionis intrinſecam, eſt tamen maxima ſecundum dignitatem. Primum patet, quia per vnionem dicũtur aliqua vnum: ratio autem vnius eſt ratio indiuiſi: ergo illa vnio eſt maxima, cuius extrema magis & intimius efficiunt vnum. Sed extrema multarum vnionum (puta materiæ cum forma) magis & intimius efficiunt, vel efficiũtur vnum, quàm extrema incarnationis: conſtituunt enim vnum per eſſentiam: vnũ etiam non poteſt ſeparari ab altero ſaltem materia à forma ſalua conſiſtentia, & natura ſua, quod eſt ſignum magnæ intimitatis: inter extrema autẽ incarnationis non eſt talis vnitas, nec talis intimitas, quia nec cõſtituunt vnam naturam, nec vnum eſt inſeparabile ab altero: ergo vnio materiæ cum forma eſt maior quantum ad rationem vnionis quàm vnio incarnationis. Vnio tamen incarnationis eſt maior, quoad dignitatem, propter nobilitatem extremorum, & propter vtilitatem finis, ad quam talis vnio ordinatur.

8. ET ſecundum hunc ſenſum intelligẽdum eſt dictum beati Ber. quia vnio incarnationis poſt vnionem trinitatis tenet arcẽ,

quoad dignitatem,non autem quoad rationem vnionis.

9. Ad illud quod dicit beatus Auguſtinus,quòd homo eſt magis in filio,quàm filius in patre,intelligendum eſt non ſimpliciter & abſolutè,ſed quoad vnitatem perſonæ,quia idem perſonaliter eſt deus & homo, non autem ſunt idem perſonaliter pater & filius.

Sententia huius diſtinctionis vi. in generali & ſpeciali.

EX præmiſsis autem emergit. Superius magiſter determinauit de incarnatiõe filij dei.hic incipit determinare conditiones dei incarnati. Et diuiditur in duas. Primo determinat de his quæ cõueniunt incarnato deo ratione vnionis. Secundo de his quæ pertinent abſolutè ad naturam aſſumptam, diſtinct. 13. Prima ibi, ſciendum eſt Chriſtum, &c. Prima in duas. Primo determinat de his quę dicũtur de deo incarnato exprimentia vnionem, ſicut cùm dicitur filius dei eſt filius hominis, & deus factus eſt homo, & homo eſt deus. Secundo determinat quæ ei conueniunt conſequentia ad vnionem diſt. 8. Poſt prædicta inquiri debet. Prima in tres. Primo mouet quæſtionem de propoſitionibus exprimentibus vnionem. Secundo ponit diuerſas opiniones diuinæ vnionis ibi, Alij tamen dicunt. Tertio oſtendit quo modo intelliguntur diuerſimodè prędictæ locutiones ſecundum diuerſas opiniones, diſt. 7. ſecundum perſonam dicitur vero. Prima vero pars cum ſecũda eſt principium lectionis, quarum prima remanet indiuiſa. Sed ſecunda diuiditur in ſex. Primo ponit vnam opinionem. Secundo eius confirmationem, ibi, & ne ſuo ſenſu. Tertio ponit opinionem ſecundam: Sunt tamen alij. Quarto ſubdit eius cõfirmationẽ ibi, de hoc enim Aug. Quinto ponit tertiam opinionem ibi, ſunt autem & alij. Sexto ſubdit confirmationem eius ibi, ne aut illi de ſuo. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. SENTENTIA autem in ſpeciali eſt iſta, non ſecundum ordinem literæ, ſed vt planius intelligantur opiniones, quas magiſter recitat in litera, procedemus ſic, Primo narrabimus tres opiniones quæ ponuntur in litera, oſtendendo quid vnaquęque opinio ponit. Et ſecundo in quibus conueniunt. Et tertio in quibus differunt. Ponit ergo prima opiniones quatuor. Primo eſt, quòd & anima & corpus prius ordine naturæ, non temporis fuerunt adinuicem ſibi vnita ad conſtituendum hominem, ac deinde homo conſtitutus ex eis fuit à verbo aſſumptus, & quia homo nomen eſt ſuppoſiti, ideo ſecundo ponit hæc opinio, quòd in Chriſto fuerunt duo ſuppoſita, vnum creatum, quod eſt homo quod ſubſiſtit ſolum ex duabus ſubſtantiis. (ex anima ſcilicet & corpore, non ex deitate.) Et aliud increatum, quod eſt filius dei, quod ſubſiſtit ſolum in natura diuina. Et iſti quanuis ponant in Chriſto duo ſuppoſita, non ponunt tamen duas perſonas, ſed vnam tantum (ſcilicet perſonam verbi) quia ſuppoſitum hominis non dicunt eſſe perſonam, quia vnitum eſt digniori (ſcilicet ſuppoſito diuino.) Perſona autem dicit ſuppoſitum ad dignitatem pertinens. Quia etiam ponunt diſtinctionem ſuppoſitorum. Ideo dicunt tertio, quòd proprietates vnius non competunt alteri abſolutè, ſed cum reduplicatione, ſicut non eſt dicendum quòd iſte homo demonſtrato Chriſto eſt æternus, vel filius dei incepit eſſe, vel eſt mortuus niſi ſub hoc ſenſu iſte homo qui dicitur filius dei, eſt æternus, vel filius dei, qui dicitur iſte homo incepit eſſe, vel eſt mortuus. Dicunt enim quòd non obſtante diſtinctione ſuppoſitorum: vnum dicitur de altero, non propter vnitatem ſuppoſiti. Sed propter maximam vnitatem gratiæ & affectus ſecundum quem modum dicitur in Pſalm. Ego dixi, dij eſtis. Quarto ponit hæc opinio quòd perſona verbi non fuit magis compoſita poſt aſſumptionem quàm ante, quia homo aſſumptus non pertinet ad vnitatem ſuppoſiti vel perſonæ diuinę: & ideo per eius aſſumptionem perſona diuina non eſt magis cõpoſita, ſed æquè ſimplex, vt prius. Secunda opinio ponit quatuor. Primum eſt, quòd corpus & anima fuerunt prius natura vnita ad conſtitutionem humanæ naturæ, & non alicuius ſuppoſiti: & ſic à verbo fuerunt aſſumpta. Secundum eſt, quòd in Chriſto non eſt niſi vnum ſuppoſitum, & vna perſona ſubſiſtens in duabus naturis (diuina ſcilicet, & humana.) Tertium eſt, quòd propter vnitatem ſuppoſiti in duplici natura, de illo poſſunt propriè dici adiectiua ſignificantia proprietates vtriuſque naturæ, ſiue ſuppoſitum importetur per concretum vnius naturæ, ſiue alterius, vt dicendo, deus eſt paſſus, vel iſte puer eſt æternus. Quartum eſt, quòd perſona verbi per incarnationem facta eſt compoſita, quæ prius erat ſimplex ſub hoc ſenſu, quòd perſona verbi ante incarnationem ſubſiſtebat tantum in vna natura: poſt incarnationem verò ſubſiſtit in duabus. Tertia opinio ſimiliter ponit quatuor. Primum eſt, quòd anima & corpus diuiſa abinuicem & ſine vlla compoſitione inter ſe fuerunt à verbo aſſumpta. Vnde cum dicitur quòd filius dei aſſumpſit humanam naturã intelligendum eſt ſecundum ipſos materialiter (id eſt partes humanæ naturæ) ſicut partes domus dicuntur domus. Secundum eſt quòd hęc duo ſcilicet anima & corpus fuerunt vnita verbo ſolum accidentaliter per modum extrinſeci habitus, ſicut veſtis vnitur homini, & ſicut angelus aſſumit corpus in quo apparet. Tertiũ eſt quòd iſtæ duæ ſubſtantiæ non pertinent ad perſonalitatem verbi, ſed extrinſecè ſe habent ad ipſam vt indumentum ad hominem Ex quo ſequitur quartum quòd cum neutra harum ſubſtantiarum non ſit perſona ſecundum ſe, & vtraque ſe habeat extrinſecè ad perſonalitatem verbi, in Chriſto non eſt niſi vna perſona tantum & illa eſt æquè ſimplex ſicut ante aſſumptionem. Hæc ergo ſunt quę ponunt prędictę opiniones. Secundo videndum eſt in quibus conueniunt, & ſunt quattuor in quorum quibuſdam conueniunt re & nomine, in aliis autem nomine ſolum. Primum iſtorum eſt ꝙ omnes opiniones dicunt in Chriſto tantum eſſe vnam perſonam in quo ſe credunt recedere ab errore Neſtorij quiponit duas perſonas & hæc eſt conuenientia in voce quia ei (vt poſtea patebit) prima opinio ponit in Chriſto pluralitatem ſuppoſitorum ponit realiter pluralitatem perſonarum. Secundum eſt quòd omnes opiniones ponunt in Chriſto duplicem naturam diuinam & humanam, & tres ſubſtantias deitatem, animam, & carnem, & hæc remanſiſſe poſt aſſumptionem in quo recedunt ab opinione Appollinaris qui non ponit animam aſſumptam, ſed deitatem fuiſſe in Chriſto pro anima, & ab opinione Euticetis qui dicit poſt aſſumptionem in Chriſto fuiſſe tantum vnam naturam. Et hæc ſimiliter eſt conuenientia in voce quo ad tertiam opinionem quæ dicit corpus & animam non fuiſſe ad inuicem vnita in Chriſto, ex hoc enim ponit realiter quòd humana natura non fuit in Chriſto cum humana natura dicat quid compoſitum ex anima & corpore. Tertiũ eſt quòd omnes iſtæ ſubſtantiæ fuerunt in Chriſto realiter non ſecundum apparentiam contra errorẽ Manichei qui poſuit filium dei carnẽ fantaſticã aſſumpſiſſe. Quartum eſt quòd corpus & anima ſiue coniuncta, ſiue diuiſa, non fuerunt prius tempore quàm eſſent aſſumpta. Sed ſolum ordine naturæ, & in his duobus vltimis conueniunt omnes opiniones, & re, & voce. Et ſic patet ſecundũ. Tertio videndum eſt in quibus differunt, & ſunt quatuor. Primum eſt de vnitate ſuppoſiti in Chriſto, quia prima opinio ponit ſuppoſita duo. Secunda vnum tantum. Tertia nec vnũ præciſe, nec duo ſimpliciter. vnum præciſe, quia ſuppoſitum diuinum quod ponitur ibi eſſe tantum non compræhendit ſecundum illam opinionem quicquid pertinet ad rationẽ Chriſti, quia corpus & anima diuiſa, & ſic ab illo ſuppoſito aſſumpta non ſubſiſtũt in illo ſuppoſito, ſed ſe habent extrinſecè ad modum veſtis, vel habitus, & ideo plus eſt in Chriſto quàm illud ſuppoſitum, nec tamẽ ſunt ibi plura ſuppoſita ſimpliciter, quia nec corpus nec anima ab inuicem diuiſa perfectè habent rationem ſuppoſiti quam importat id quod eſt completum in natura. Secundũ in quo differunt eſt ex parte aſſumpti, quia prima opinio dicit ſuppoſitum humanum fuiſſe aſſumptum, & non ſuppoſitum. Tertia dicit ſuppoſitũ non fuiſſe aſſumptum, nec naturam in ſe, ſed ſolum in ſuis partibus. Tertio differunt ex parte aſſumptionis, vel vnionis, quia prima opinio ponit illam vnionem eſſe ſecundum inhabitationem inquãtum filius dei habitat in illo homine ſicut in templo, & ſecundum vnitatem affectus inquantum voluntas illius hominis ſemper eſt conformis voluntati dei. Et ſecundum operationem quia dicunt illum hominem eſſe inſtrumentum verbi dei. Secunda verò opinio ponit illam vnionem, vel aſſumptionem eſſe ſecundum realẽ inexiſtentiam, quia humana natura realiter exiſtit in perſona diuina. Tertia vero opinio ponit quòd Chriſtus eſt aliquid ſecundum quòd homo, quia eſt quoddam ſuppoſitum ſibi vnitum, quanuis hoc ſit male intelligibile (vt poſtea patebit) Secunda opinio ſimiliter ponit quòd Chriſtus eſt aliquid ſecundum ꝙ homo, quia prædicatur de eo natura humana concretiue. Sed tertia opinio ponit quòd Chriſtus ſecundum quòd homo ſolum eſt aliquo modo ſe habens ſicut ſe habet homo aliter indutus, & nudus.

Quæſtio Prima.
Vtrum in Chriſto ſit pluralitas ſuppoſitorum

Tho. 3. q. 17. ar. 1.

HIs viſis inquirendum eſt de veritate ſingularum opinionum. Et primo circa primam opinionem quæ ponit in Chriſto pluralitatem ſuppoſitorũ. Quæritur vtrum hoc ſit verum. Et videtur quòd ſic. Omne illud quod eſt aliud & aliud differt ſuppoſito. Sed Chriſtus ſecundum quòd deus & ſecundum quòd homo aliud & aliud eſt, ergo Chriſtus ſecundum ꝙ deus

deus & ſecundum quòd homo differt à ſeipſo ſuppoſito. Minor probatur per Auguſt. in Enchiridio vbi dicit quòd diuina ſubſtantia & humana vtrumque eſt dei filius,ſed aliud propter verbū, & aliud propter hominem. Et Leo papa dicit in quadam epiſtola ꝙ vnum horum choruſcat miraculis, & aliud ſuccumbit iniuriis.

2. Item illud quod eſt magis proprium naturæ minus eſt ſeparabile. Sed eſſe ſuppoſitum eſt magis proprium ſubſtantiæ completę quàm eſſe indiuiduum,quia eſſe indiuiduum competit rebus cuiuſlibet generis,non autem eſſe ſuppoſitum ſed ſoli ſubſtantiæ, ergo minus poteſt ſeparari à ſubſtantia ratio ſuppoſiti quàm ratio indiuidui, ſed ab humana natura in Chriſto non fuit ſeparata nec forte potuit ſeparari ratio indiuidui, ergo nec ratio ſuppoſiti. Sed conſtat quòd ibi fuit ſuppoſitum diuinum,ergo duo ſuppoſita diuinum & humanum. 3. Item Chriſtus ſecundū ꝙ homo continetur in ſpecie humana, dicit enim Diony. 1. capi.de diuinis nomi. quòd intra noſtram factus eſt naturā qui omnem naturam & omnem ordinem ſuperſubſtantialiter excedit, ſed Chriſtus non continetur in ſpecie humana niſi ſicut ſuppoſitum humanæ ſpeciei, ergo in Chriſto eſt aliud ſuppoſitum à ſuppoſito verbi. 4. Item homo nomen eſt ſuppoſiti,ſed ſecundum Aug.& plures alios ſanctos in pluribus locis homo fuit à verbo aſſumptus, ergo ſuppoſitum fuit aſſumptum, ſed conſtat quòd in Chriſto fuit vnum aſſumens, ergo plura ſuppoſita,vnum aſſumens & aliud aſſumptum.

5. IN contrarium eſt quod dicit Damaſ. 3.lib. In domino noſtro Ieſu Chriſto duas naturas cognoſcimus vnam autem hypoſtaſim. Sed hypoſtaſis grecè idem eſt quod ſuppoſitum latine, ergo, &c.

6. RESPONSIO. Circa iſtam quæſtionem duo ſunt videnda. Primum eſt vtrum in Chriſto ſint plura ſuppoſita. Secūdum eſt dato quòd non, ſed quod plures ſint naturæ in eodem ſuppoſito, vtrum ſecundum illas Chriſtus debeat dici eſſe vnum an plura.

7. QVANTVM ad primum dicendum quod in Chriſto fuit tantum vnum ſuppoſitum ſcilicet ſuppoſitum filij ſubſiſtēs in duabus naturis diuina & humana. Quod patet ſupponendo ea quæ ſunt fidei & ſcripturæ, fides enim & ſcriptura verificant has propoſitiones filius dei eſt homo,filius dei eſt incarnatus, & paſſus,& conſimiles. Ex hoc ſic arguitur nihil prædicatur de altero in quid,vel denominatiue formali denominatione, & non ſolum extrinſeca niſi ſit vnum ſecundum ſuppoſitum cum illo, ſed vt dictū eſt ſecundum fidem & ſcripturam, humana natura prædicatur de filio dei concretiuè & in quid, dicendo filius dei eſt homo, & denominatiue denominatione formali & non ſolum extrinſeca. dicendo deus eſt incarnatus,humanatus, ergo humana natura cū filio dei eſt vnum ſuppoſitum. Minor patet ex variis locis ſcripturæ. Maior ſimiliter manifeſta eſt, nunquam enim illa quæ differūt ſecundum ſuppoſitum prædicantur de ſe inuicem in quid,nec denominatiuè niſi denominatione extrinſeca ſicut dicitur homo eſt veſtitus. Omnis enim denominatio intrinſeca eſt ab aliquo ſecūdum ſuppoſitum indiſtincto, ergo humana natura in Chriſto nō diſtinguitur à verbo ſecundum ſuppoſitum, impoſsibile eſt ergo ſaluare veritatem ſcripturæ ponendo in Chriſto duo ſuppoſita.

8. Aliqui tamen crediderunt eam poſſe ſaluare ponendo in Chriſto vnitatem perſonæ cum pluralitate ſuppoſitorum,quod includit contradictionem,& incidit in damnatum errorem. Contradictionem includit, quia quando aliqua ſe habent ſicut ſuperius & inferius directè plurificato vno plurificatur aliud, ſed ſuppoſitum & perſona ſe habent ſicut ſuperius & inferius, quia illud idem quod dicit ſuppoſitum in genere ſubſtantiæ abſolutę dicit perſona in genere,intellectualis naturæ, ergo ponendo plura ſuppoſita in intellectuali natura, neceſſe eſt ponere plures perſonas, ſed vtraque natura in Chriſto diuina & humana eſt intellectualis: ergo ſicut in Chriſto ſunt plura ſuppoſita, ita & plures perſonæ. Et ideo vtrumque horum repperi damnatum eſſe in concilio Conſtantinopolinano ſub his verbis. Si quis introducere conetur in myſterio Chriſti duas ſubſiſtentias,ſeu duas perſonas anathema ſit,ſubſiſtentia autem ibi aſſumitur pro ſuppoſito vel hypoſtaſi. Incidit etiam in errorem Neſtorij qui dixit ſuppoſitum aſſumptū vniri perſonæ diuinæ ſecundum dignitatem honoris inquantum omnis honor qui exhibetur filio dei exhibetur illi homini propter coniunctionem ad filium dei. Et ideo dicit tantum vnam perſonam eſſe in Chriſto, licet eſſent duo ſuppoſita:hoc autem eſt damnatum approbante ſynodo epheſina ſub his verbis. Si quis in vno Chriſto diuidat ſubſtantias poſt adunationem copulans eas ſola coniunctione quæ eſt ſecundum dignitatem vel auctoritatem,vel potentiā, & non magis concurſu ſecundum adunationem naturalem anathema ſit:ſic igitur patet quòd prima opinio non ſolum falſa eſt, ſed eſt hereſis damnata ab eccleſia in conciliis, & ſic patet primum.

9. QVANTVM ad ſecundum ſcilicet ſuppoſito,quòd in Chriſto ſint plures naturæ in vna hypoſtaſi ſiue perſona, vtrū debeat dici Chriſtus vnum an plura. Et circa hoc eſt triplex modus dicendi. Primus modus eſt ꝙ Chriſtus debet dici vnum, licet in Chriſto ſint plures naturæ. Cuius ratio eſt, quia Chriſtus non eſt niſi illud quod prædicatur de ſuppoſito Chriſti. Sed altera naturarum non prædicatur de Chriſto, Chriſtus enim non eſt humanitas,ſed eſt habens eam,licet diuina natura de Chriſto prædicetur. Et ideo cùm humanitas non prædicetur de Chriſto in abſtracto propter hoc Chriſtus ſecundum humanitatem non poteſt dici vnum diſtinctum ab eo quod eſt ſecundum diuinitatem, quamuis poſsit dici multa habens, ſcilicet deitatē & humanitatē.

10. SECVNDVS modus eſt ꝙ Chriſtus debet dici plura propter tria. Primo, quia ſecundum philoſophum. 7. meta. homo albus non eſt ſimpliciter vnum,ſed plura,ſed de homine & albo, nec albedo,nec humanitas prædicatur:non enim bene dicitur homo eſt humanitas,vel albedo, ergo non obſtāte quòd humanitas abſtractiuè non prædicetur de Chriſto, deitas verò prædicetur nihilominus ſecundum has plures naturas poteſt dici plura.

11. Secundo ſic vnitas ſubſtātiæ non diminuit de ratione vnitatis,ergo nec pluralitas de ratione pluralitatis,ſed perſonæ diuinæ propter vnitatem ſubſtantiæ dicuntur vnum, ergo Chriſtus propter pluralitatem ſubſtantiarum in Chriſto exiſtētium poteſt dici plura. 12. Tertio,quia vnum & ens ſimpliciter dicuntur de vno & ente actuali,quia ens potentiale de ſe non eſt ens,nec vnū ſimpliciter,propter quod compoſitum ſubſtantiale non eſt plura ſimpliciter,quia non eſt ex pluribus entibus in actu, ſed in Chriſto natura humana eſt ens actu ſimiliter & diuina, ergo ſecūdum eas Chriſtus debet dici plura ſimpliciter.

13. TERTIVS modus eſt quòd propriè loquendo Chriſtus non debet dici nec vnum,nec plura abſolutè,ſed cum determinatione. Cuius ratio eſt,quia hæc nomina cùm ſint adiectiua ponūt rem ſuam circa ſubſtantiua. Cùm igitur hæc nomina ponuntur in prædicato ſine ſubſtantiuo addito,reſpondet eis pro ſubſtantiuo res poſita in ſubiecto,vt cùm dicitur homo eſt albus. Quādo verò additur ſubſtantiuum,talia adiectiua ponunt rem ſuam circa ipſum,vt ſi diceretur Sortes eſt bonus cantor, quia ly bonus non determinaret Sortem ſed cantorē. Eodem mōdo in propoſito ſi dicatur Chriſtus eſt vnū nullo addito cùm non determinaret aliud ſubſtantiuum quàm Chriſtum non bene dicitur, ſed deberet dici Chriſtus eſt vnus eo quòd ſubſtantiuum & adiectiuum debent in genere conuenire. Si verò aliud additur in prædicato ſecundum conditionem prædicati debet determinatio vnitatis vel pluralitatis addi,vt ſi dicatur Chriſtus eſt ſuppoſitum debet addi vnum, ſi verò dicatur Chriſtus habet naturam addendum eſt duplicem, vel dicendum eſt quòd Chriſtus habet duas naturas. Sed quia de quo non prædicatur ſubſtantiuum non prædicatur adiectiuum quod eſt determinatio ſubſtantiui,ideo ſicut de Chriſto non prædicatur humana natura, ſic non eſt dicendum quòd Chriſtus ſecundum ipſam ſit vnum vel plura. Et idem dicendum eſt de diuina natura ſecundum illos qui dicunt quòd non prædicatur forma liter de Chriſto,& iſtud videtur conuenientius dictū. 14. Ad rationes vtriuſque opinionis poteſt reſponderi. Prima enim opinio vera eſt,ſi diuina natura prædicatur de Chriſto,quia ſecundū eam ſolam poteſt dici vnum propriè loquendo,ſecundū verò aliā naturam quæ non prædicatur de ipſo non poteſt dici vnum nec multa,propter cauſam iam aſsignatam,quanquàm multi dubitent an diuina natura prædicetur de Chriſto in abſtracto, de hoc tamen fuit plenius viſum in primo libro. 15. Ad rationes ſecundæ opinionis poteſt reſponderi. Ad primā quòd philoſophus quando dicit quòd homo albus non eſt vnum, ſed multa intelligit materialiter quo ad naturas ſubſtantiæ & accidentis, & non quo ad formalem modum prædicandi. 16. Ad ſecundam dicendum eſt quòd plures ſubſtātię ſunt realiter & ſimpliciter plures res,ſed ſecundum eas non poteſt Chriſtus dici ſimpliciter plura cùm non prædicentur de ipſo,vel ſaltem altera. 17. Per idem patet ad tertiā,quia licet natura diuina & humana ſint plura entia ſimpliciter & in actu. Tamen quia neutra, vel ſaltem altera non prædicatur de Chriſto,ideo ſecūdum eas non poteſt propriè dici plura.

18. AD argumenta principalia reſpondendum eſt. Ad primū, quòd ſicut alterum & alterum notat differentiam accidentalem, ita aliud & aliud differentiam ſubſtantialem, & ideo ſicut in eodem ſuppoſito poſſunt viciſsim eſſe diuerſa accidentia ſecundum quæ poteſt dici alterum & alterū,ſic Chriſtus in quo ſunt diuerſę ſubſtantiæ poteſt dici aliud & aliud. maximè cum determinatione naturæ dicendo quòd eſt aliud ſecundum naturam diuinam, aliud ſecundum naturam humanam, hoc eſt habēs aliud & aliud, quorum vtrumq; poteſt eſſe ſine multitudine ſuppoſiti. Et ſic intelligendæ ſunt auctoritates beati Aug.& Leonis papæ,cui cōcordat Greg.nazanzenus in epiſtola ad Didimum,dicens ſic:aliud & aliud ſunt ea ex quibus ſaluator eſt,ipſe autem non alius & alius.

19. Ad ſecundum dicendum eſt quòd magis proprium non eſt ſemper magis inſeparabile,magis enim proprium eſt homini eſſe

bipedem

bipedem quàm eſſe animal,quia in pluribus conuenit homo in eo quòd animal quàm in eo ꝙ bipes. Et tamen bipes magis poteſt ſe parari ab homine quàm animal. Similiter in propoſito, eſſe indiuiduum cùm ſit idem quod eſſe vnum numero magis eſt inſeparabile à ſubſtantia, & à quacũque alia re quàm quæcunque alia proprietas poſterior & ſe habens per additionem ad eſſe indiuiduũ, quia ſuppoſitum dicit indiuiduum per ſe ſubſiſtens,& ideo econtrario debet dici quòd ſuppoſitum cùm ſit poſterius quàm indiuiduum, & includat ipſum magis poteſt ſeparari à ſubſtantia quàm ratio indiuidui. 20. Ad tertium dicendum eſt quòd Chriſtus ratione humanæ naturæ eſt in ſpecie humana ſicut hypoſtaſis,vel ſuppoſitum non quidem per humanam naturam conſtitutam, ſed vt habens humanam naturam. Et hoc ſufficit ad hoc vt poſsit dici eſſe in humana ſpecie. 21. Ad quartum dicẽdum quòd vbicunque beatus Auguſtinus,vel alij ſancti dicunt hominẽ à filio dei eſſe aſſumptum exponendum eſt(hominẽ,id eſt humanitatem.) Sicut enim prius dictũ fuit doctores ſacri in dictis ſuis non ſemper ſeruauerunt proprietatem locutionis. Sic igitur patet quòd prima opinio quæ ponit hominem aſſumptum,& pluralitatem ſuppoſitorum negando pluralitatem perſonarum in his omnibus & aliis quæ hæc ſequuntur falſa eſt & hæretica.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum in Chriſto ſit tantum vnum eſſe an plura.

Thom.3.q.17.ar.2.

CIrca ſecundam opinionem quæ eſt vera & catholica. quæritur ſuppoſito quòd in Chriſto ſit tantum vnum ſuppoſitum & duplex natura. vtrum in ipſo ſit tantum vnum eſſe, an plura. Et arguitur quòd ſit tantũ vnum eſſe, quia omnia quæ ſunt in Chriſto poſſunt eſſe, & exiſtere per vnum eſſe diuinum, ergo fruſtra ponerentur plura: conſequentia patet,probatio antecedentis. eſſe ſecundo adiacens prædicat eſſe exiſtentiæ, vt cùm dicitur Sortes eſt. Sed eſſe tertio adiacens prædicat eſſe exiſtentiæ ſecundum naturam tertij adiacentis, vt cùm dicitur Sortes eſt homo,ſed cùm prædicatur eſſe tertio adiacens ſufficit ad verificationem propoſitionis quòd res importatę per ſubiectũ & prædicatum conueniat in eodem ſuppoſito, nec oportet quòd ſint idem per eſſentiam vel per inherentiam naturarum,verificamus enim hanc,filius dei eſt homo propter conuenientiam ſolam in ſuppoſito,& non propter identitatem prædicati cum ſubiecto ſecundum eſſentiam vel inherentiam, ergo ſimiliter cùm prædicatur eſſe ſecundo adiacens,& accipitur pro eſſe exiſtentiæ,vt dicẽdo humanitas Chriſti eſt,poteſt verificari hæc propoſitio propter ſolam conuenientiam eſſe diuini cum humanitate in ſuppoſito,neque oportet ad verificationem eius dicere ꝙ eſſe de humanitate verificatũ ſit eſſe creatum idem cum ea vel ei inherens, & idem poteſt dici de omnibus quæ ſunt in Chriſto. 2. Itẽ non minus repugnat ſuppoſito diuino ſupplere vicem cauſæ materialis quàm vicem cauſæ formalis, ſed ſuppoſitum diuinum ſupplet vicem ſubiecti reſpectu naturæ aſſumptæ ſubſtantificando ipſam in ſe, ergo ſimiliter poteſt ſupplere vicem cauſæ formalis reſpectu eiuſdem, ita vt non habeat eſſe per aliud niſi per eſſe diuinũ ſibi communicatum,& ita erit tantum vnum eſſe in Chriſto.

3. Item quæ non ſunt vnum nec ſecundum eſſentiã,nec ſecundum eſſe,nullo modo de ſe inuicẽ prædicantur prædicatione dicente hoc eſt hoc. Sed humana natura prædicatur de diuina ſaltem concretiuè dicendo deus eſt homo,ergo cùm non ſint vnum per eſſentiam oportet quòd ſint vnum in eſſe, ſed ſi in Chriſto eſſet aliud eſſe ſecundum naturam diuinam & aliud ſecũdũ humanam,tunc non eſſent vnum in eſſe,ergo &c.

4. IN contrarium eſt, quia illud habet proprium eſſe de quo poteſt reſpõderi ad interrogationem factam de eo an eſt. Sed ad interrogationem factam de humanitate Chriſti an eſt,poteſt verè reſponderi quòd eſt,ergo humanitas Chriſti habet in Chriſto proprium eſſe. Sed conſtat quòd ibi eſt eſſe diuinum, ergo plura eſſe. 5. Item Dama. dicit lib.3. quòd ea quæ conſequuntur naturam duplicantur in Chriſto, ſed nihil immediatius vel intimius conſequitur naturam quàm eſſe,ergo eſſe multiplicantur in Chriſto,ſecundum multiplicationem naturæ.

6. RESPONSIO. Hæc quæſtio partim dependet ab illa qua quęritur vtrũ eſſe & eſſentia ſint idem,& partim non,ſi enim detur pars affirmatiua,ſcilicet quòd eſſe & eſſentia ſint idem,ſtatim ſequitur quòd in Chriſto ſint plura eſſe ſicut plures eſſentiæ. Si verò detur pars negatiua,ſcilicet quòd eſſe & eſſentia non ſint idem, tunc remanet quæſtio dubia, & ſunt circa eam tres modi dicendi.

In pri.d.8 q.2.

7. PRIMVS eſt quòd in Chriſto non ſunt plura eſſe,ſed vnũ tantũ:quod probatur tribus rationibus. Primus eſt,quia eſſe nõ eſt niſi rei ſubſiſtentis. Sed in Chriſto non eſt niſi vnum ſubſiſtẽs,ſcilicet vnum ſuppoſitũ cuius eſt ſubſiſtere, ergo in Chriſto eſt tantum vnum eſſe. 8. Secunda ratio eſt, quia ſicut ſe habet quãtitas ad quanta, ita ſe habet eſſe ad entia. ſed quæcunque ſunt in eodem ſuppoſito ſunt quanta,& extenſa per quantitatem vnam & eandem numero,ergo quæcunque ſunt entia in eodem ſuppoſito habent eſſe per vnum & idem numero. 9. Tertia ratio eſt,quia accidẽtia non ſunt entia niſi quia entis, vt dicitur 4. meta. Si autem accidens haberet proprium eſſe præter eſſe ſuppoſiti accidens eſſet ſecundum ſe ens, & non ſolum entis, quod negat philoſophus:ergo accidens non habet aliquod eſſe pręter eſſe ſubiecti. Sed natura humana in Chriſto ſubſtantificatur in ſuppoſito diuino aliquo modo,ſicut accidens in ſubiecto inquantum non conſtituit proprium ſuppoſitum, ergo ſecundum ſe non habet proprium eſſe præter eſſe ſuppoſiti diuini. Et in tantum procedunt iſti quòd dicunt erroneum eſſe ponere plura eſſe in Chriſto cùm ad hoc ſequatur pluralitas ſuppoſitorum.

10. SECVNDVS modus ꝙ in Chriſto ſunt neceſſario plura eſſe. Quod probatur quatuor rationibus. Prima eſt,quia vnitas vel pluralitas ipſius eſſe in Chriſto, aut attenditur ſecundum ſuppoſitum,aut ſecundum naturas. Si ſecundum naturas cùm plures naturæ ſint in Chriſto,ergo & plura eſſe. Si ſecundum ſuppoſitũ, Contra,quia ſi vnitas ſuppoſiti diuini argueret vnitatẽ ipſius eſſe,pluralitas ſuppoſitorum argueret pluralitatẽ ipſorum eſſe,conſequens, eſt falſum, quia perſonæ diuinæ cum ſint tria ſuppoſita non habent niſi vnicum eſſe exiſtentiæ propter vnitatem eſſentiæ,ergo vnitas vel pluralitas ipſorum eſſe non attenditur ſecundum vnitatem vel pluralitatẽ ſuppoſiti:ſed naturarum. 11. Secunda ratio eſt,quia agere ſupponit eſſe,& eſſe ſuppoſiti, ſicut & eſſe. Sed in Chriſto non obſtante vnitate ſuppoſiti, præter agere diuinum eſt agere humanum,ergo in ipſo præter eſſe diuinum eſt aliud, ſcilicet eſſe humanum & ſic plura eſſe. 12. Tertia eſt quòd ſi humana natura quæ eſt in Chriſto, ſibi derelinqueretur conſtat quòd haberet proprium eſſe exiſtentiæ aliud ab eſſe diuino, aut ergo illud idem eſt quod habebat in ſuppoſito diuino, aut aliud:Si idem habetur propoſitũ,ſcilicet quòd in Chriſto preter eſſe diuinum eſt aliud eſſe: Si aliud, contra.illud quod amittit totum eſſe ſimpliciter quod prius habuit & acquirit totaliter nouum eſſe quod prius non habuit tale eſt vere corruptum & generatum: Sed ſi natura humana ſibi derelinqueretur amitteret totũ eſſe ſimpliciter quod habuit, ſi in Chriſto eſt ſolum vnum eſſe, & hoc ſit diuinum, & acquireret totaliter nouum eſſe quod prius non habuit, ergo vere prius corrumperetur, & poſtea generaretur : & ſic non eſſet eadem numero quæ prius quod eſt inconueniens. Minor patet,probatio maioris, quia ſicut illud corrumpitur ſecundum quid, quod amittit aliquod eſſe & non totum, ſicut cum aqua calida infrigidatur vel econuerſo,ſic illud corrumpitur ſimpliciter quod amittit totum eſſe ſimpliciter quod habuit. 13. Et iterum eſſentia non poteſt manere,vel conſeruari ſine eſſe quacunque virtute: natura ergo humana amittendo totum eſſe quòd habuit in Chriſto dato quòd fiat ſub alio eſſe quod prius nõ habuit : aut eſt corrupta per amiſsionem primi eſſe, aut non : ſed requiritur quòd ſic amittat eſſe præcedens quòd nullo modo recuperet aliud. Si primum detur,habetur propoſitum:ſi vero detur ſecundum. Contra. eſſentia amittens ſuum eſſe,& nullum recuperans vere adnihilatur : quia nunquam natura poteſt manere ſine aliquo eſſe,vt dictum eſt: Si ergo eſſe non corrumpitur niſi amittendo totum ſuum eſſe & nullum recuperando nunquam poterit eſſe corruptio ſine adnihilatione, immo non differret vnum ab altero quod eſt inconueniens. 14. Quarta ratio eſt talis. Omnis generatio terminatur ad eſſe, & omnis corruptio ad non eſſe,ſed Chriſtus ſecundum naturam humanam vere fuit genitus & mortuus, ergo ſecundum eam habuit aliquod eſſe quod per generationem acquiſiuit, & quod per mortem amiſit, illud autem non fuit eſſe diuinum,quia illud nunquam amiſit,ergo præter eſſe diuinum fuit in Chriſto aliquod eſſe creatum : Si vero dicatur quòd per generationem temporalem Chriſti acquiſitum fuit in Chriſto eſſe diuinum,non ſecundũ ſe,quia illud prius habuit:Sed quia natura humana nouam relationem habuit ad ipſum. Contra.illud per generationem acquiritur quod per corruptionem amittitur. Sed eſſe diuinum, vel relatio ad ipſum non eſt amiſſa per corruptionem,ergo nec acquiſita per generationem. Sicut ergo primi dicunt quòd ponere plura eſſe in Chriſto eſt erroneum, quia ad hoc ſequitur pluralitas ſuppoſitorum. Sic econtrario iſti dicunt quòd erroneum eſt ponere tantum vnum eſſe in Chriſto, quia ad hoc ſequitur ipſum non fuiſſe vere natum, neque vere mortuum.

15 TERTIVS modus eſt medius inter iſtos quem credo verum eſſe, ſcilicet quòd in Chriſto eſt aliquo modo tantum vnum eſſe,& aliquo modo plura. Ad cuius intelligentiam ſciendum eſt quòd ſicut ens commune eſt,communitate analogiæ ad ſubſtantiam

tiam & ad accidentis prædicamenta, & in ipſa diuiditur, & de ipſis prædicatur. Sic nomen eſſentiæ commune eſt ad ſubſtantiam, quantitatem, qualitatem, & ſic de aliis: & in ipſa diuiditur, & de ipſis prædicatur. Et ſimiliter eſſe exiſtentiæ (quod eſt idem quod eſſentia, vel ſi non eſt idem ſaltem immediatius conſequitur eſſentiam quàm quęcunque alia proprietas) diuiditur in eſſe quod conuenit ſubſtantiæ, quantitati, qualitati, & aliis de ipſis prædicatur. Et ſicut ſubſtantia eſt ens, & eſſentia per ſe ſubſiſtens, quantitas autem & quodlibet aliud accidens non eſt ens, nec eſſentia per ſe ſubſiſtens, ſed potius inexiſtens (hoc eſt in alio exiſtens) vtrunque tamen tam ſubſtantia quàm accidens dicuntur * entia & ens, ſic eſſe exiſtentiæ ſubſtantiæ completę dicitur eſſe ſubſiſtentiæ. Eſſe vero quantitatis & omnium accidentium dicitur eſſe inexiſtentiæ, vtrunque tamen dicitur exiſtentiæ. Hoc viſo patet quòd eſſe exiſtentiæ, ſi ſolum accipiatur pro eſſe ſubſiſtentiæ, de quo ſimpliciter, & per prius dicitur, ſic in Chriſto, & in quolibet ſuppoſito vno non eſt niſi vnicum eſſe. Si vero eſſe exiſtentiæ extẽſiue accipiatur pro omni eo de quo dicitur ſiue per prius, ſiue per poſterius, ſic in Chriſto & in quolibet ſuppoſito creato, in quo eſt aliqua natura creata materialis ſunt plura eſſe, quorum vnũ eſt eſſe ſubſiſtentiæ, reliqua vero omnia ſunt eſſe inexiſtentiæ. 16. Primum patet faciliter, quia eſſe ſubſiſtentiæ ſequitur naturam per ſe ſubſiſtentem, vel ſecundum quam ſuppoſitum eſt per ſe ſubſiſtens, ſed tales naturæ non poſſunt pluralificari in vno ſuppoſito, quia quæ differunt ſecundum ſubſiſtentiam differunt ſecundum ſuppoſitum, ergo in vno ſuppoſito non poſſunt eſſe plura eſſe ſubſiſtentiæ. 17 Secundum patet tripliciter. Primò, quia magis competit naturæ humanæ in Chriſto habere proprium eſſe, præter eſſe ſuppoſiti quàm competat accidenti habere propriũ eſſe in ſubiecto pręter eſſe ſubiecti, ſed accidens habet proprium eſſe in ſubiecto præter eſſe ſubiecti, ergo natura humana in Chriſto habet proprium eſſe præter eſſe ſuppoſiti. Probatio minoris, quia ſi accidens non haberet in ſubiecto aliud eſſe præter eſſe ſubiecti tunc non poſſet à ſubiecto ſeparari, niſi corrumperetur eo quòd amitteret totum eſſe quod prius habuiſſet, ſicut fuit dictum prius de humana natura in Chriſto. Hoc autem eſt falſum (vt patet in ſacramento altaris) ergo &c. 18. Secundò, quia intimius ſequitur eſſe ad eſſentiam quàm agere ad potentiam. Sed in Chriſto multiplicantur agere ſecundum multiplicationem potentiarum, ergo in Chriſto multiplicantur eſſe ſecundum multiplicationem eſſentiarum. 19. Tertiò, quia plus dependet quantitas, & alia accidentia communia ab eſſe quàm dependeat color à quantitate, ſed color non poſſet remanere in ſubiecto remota quantitate, ergo nec quantitas, nec aliquod accidẽs poſſet eſſe in natura humana amoto eſſe quod intimius ſequitur ad ipſam quàm quodcunque aliud. Cum igitur in natura humana exiſtente in Chriſto fuerit quantitas, & reliqua accidentia, neceſsariũ eſt quòd in ipſa fuerit proprium eſſe quod præexigitur ad omnia illa. Prima ergo opinio quæ ponit tantum vnum eſſe in Chriſto loquitur de eſſe ſubſiſtentiæ quod eſt ſimpliciter eſſe ſuppoſiti: ſicut patet ex primo argumento quod concludit eſſe vnũ eſſe in Chriſto ex vnitate ſuppoſiti ſubſiſtẽtis & illud verum eſt. Secunda vero opinio loquitur generaliter de eſſe exiſtentiæ prout eſt commune ad eſſe ſubſiſtentiæ & ad eſſe inexiſtentiæ, vt patet in omnibus argumentis. 20. Sed quia duæ vltimæ rationes primæ opinionis nituntur probare q̃ non ſit aliquo modo niſi vnum eſſe in Chriſto: ideo reſpondendum eſt ad eas. Cùm enim dicitur ſecundo loco, quod in eodem ſuppoſito omnia ſunt quanta & extenſa per vnam quantitatẽ, &c. Dicendum eſt quòd non eſt ſimile de quantitate & de eſſe, quia quantitas eſt vnius rationis in omnibus quæ ſunt in eodem ſuppoſito, & ideo non poteſt pluralificari, ſicut nec plures albedines in eodem ſubiecto, eſſe autem cum non ſit vnius rationis in omnibus, ſed diuerſarũ (quia eſt de trãſcẽdentibus, poteſt pluralificari ſecundũ pluralitatẽ naturarũ quas ſequitur: immo ſi acutius conſideretur illa ratio ſi aliquid valeret æque cõcluderet in vno ſuppoſito tantũ eſſe vnã eſſentiam, ſicut vnũ ſuppoſitũ, quia ſicut quantitate aliqua dicũtur quanta ita eſſentia aliqua dicũtur entia ſaltẽ quantũ ad eſſe eſſentię, quẽadmodũ per eſſe dicuntur entia quãtum ad eſſe exiſtentiæ. Si ergo per vnitatem quantitatis in vno ſuppoſito ſufficienter concluditur vnitas eſſe exiſtentiæ, eadem ratione poteſt concludi vnitas eſſe eſſentiæ quod eſt manifeſte falſum. 21. Ad tertium dicendum quòd illud dictum Ariſt. 4. meta. ſic eſt intelligendum quòd accidentia non ſunt entia, niſi quia entis, non quia accidens non habeat aliud eſſe ab eſſe ſubiecti, ſed quia eſſe quod dat ſubiecto non poſſet ſecundum naturam habere niſi eſſet in ſubiecto.

22. AD rationes principales. Ad primã diendum q̃ humana natura non poteſt exiſtere per ſolum eſſe diuinum: Et cùm probatur quòd immo, quia cum prædicatur eſſe tertio adiacens ſufficit ad verificationem propoſitionis quòd reſimportatę per ſubiectum & prædicatũ conueniant in eodẽ ſuppoſito. Dicendũ q̃ non eſt verum, immo ad verificandũ omnem propoſitionẽ, qua dicitur hoc eſt hoc, requiritur aliqua eſſentialis identitas prædicati cum ſubiecto. Nec ſufficit identitas ſecundum ſuppoſitũ, nec ſecundum inherentiam. Quod patet vbi prædicatur abſtractum de abſtracto, vt albedo eſt color, vel concretũ de concreto in ſubſtantialibus, vt homo eſt animal, & idem eſt cum prædicatur denominatiuum de alio, vt cum dicitur homo eſt albus, & album eſt muſicum, verificatur enim propoſitio pro ſuppoſito quod importatur idem ex parte ſubiecti & prædicati vt ſit ſenſus, homo eſt albus. i. homo eſt ſuppoſitum habens albedinem, & album eſt muſicum, id eſt, ſubiectum habens albedinem eſt ſubiectum habens muſicã nunquã enim inherentia ſufficit ad verificandũ propoſitionẽ dicẽtẽ hoc eſt hoc, alioquin poſſet dici homo eſt albedo quod non eſt verum. Sed facit ſolum denominationem in obliquo vt patet in dictis expoſitionibus, & hoc modo verificatur iſta, filius dei eſt homo ratione identitatis realis ſuppoſiti importati per ſubiectum & prædicatum ſub hoc ſenſu filius dei eſt homo, id eſt, filius dei eſt ſuppoſitum habens humanitatem, & non ratione ſolius conuenientiæ in ſuppoſito, quia tunc verificaremus hanc, eſſentia diuina eſt humana natura, quia ſunt in eodem ſuppoſito, quod non dicimus. Cũ ergo dicendo natura humana Chriſti eſt, ſi eſſe ſtet ſolum pro eſſe diuino nihil vnũ & idem ſit ex parte ſubiecti & prædicati ratione cuius poſsit propoſitio verificari. Oportet ſi verificetur quòd eſſe ſtet pro eſſe creato. 23. Ad ſecundum dicendum quòd ratio falſum ſupponit, ſcilicet q̃ ſuppoſitum diuinum incarnatione ſuppleat vicem cauſæ materialis vel ſubiectiuæ, quia nihil eſt ſubiectum niſi reſpectu eorum quæ ſibi inherent. Natura enim humana non inheret perſonæ aſſumenti, & ideo perſona aſſumens non eſt ſubiectum ſeu cauſa materialis naturæ aſsumptæ. Dato etiam quòd perſona diuina poſset vere eſſe ſubiectum alterius. Tamen per hoc non competeret aſsumere ſibi naturam humanam quæ non eſt nata eſſe in altero tanquam in ſubiecto. Ratio autem quare perſona diuina poteſt alienã naturam aſsumere non eſt quia ſuppleat vicem ſubiecti vel materię Sed quia eſt perfectionis infinitę ad terminandum alterius depẽdentiam aliquo modo, ſicut radix determinat in ſe inexiſtentiam rami inſiti: propter quod dictum fuit ſupra prima quęſtione quòd incarnatio aſsimilatur inſitioni. 24. Ad tertium dicendum quòd minor eſt falſa. Non enim prædicatur humana natura de diuina. Cum dicitur concretiue deus eſt homo. Sed prædicatur idem ſuppoſitũ de ſe ipſo connotando oblique circa ſubiectum & prædicatum diuerſitatem naturarum ſub hoc ſenſu filius dei eſt homo, id eſt, ſuppoſitum habens humanitatem.

Quæſtio Tertia.

Vtrum perſona verbi poſt incarnationem fuerit compoſita.

Tho. 3. q. 2. ar. 4.

SEcundo quæritur circa eandem opinionẽ. vtrum perſona verbi poſt incarnationem fuerit compoſita. Et arguitur quòd non, ęquè enim ſimplex eſt in diuinis perſona ſicut eſſentia. Sed eſsẽtia diuina propter ſui ſimplicitatem non poteſt eſſe compoſita, nec alteri componibilis, (vt patuit in primo libro diſti. 8.) ergo ſimiliter perſona diuina non poteſt eſſe compoſita, nec alteri componibilis. 2. Item compoſitum melius eſt cõponentibus ipſum. Sed perſona diuina poſt incarnationem non fuit melior ſeipſa ante incarnationem, ergo non fuit magis compoſita.

3. IN contrarium eſt quod Dama. dicit tertio libro. In domino noſtro Ieſu Chriſto duas naturas cognoſcimus, vnam autẽ hypoſtaſim ex vtraque compoſitam. Et arguatur ſic per rationem quia ſicut anima rationalis, & caro vnus eſt homo, ita deus & homo vnus eſt Chriſtus (vt habetur in ſymbolo Athanaſij) Sed homo dicit perſonam compoſitam ex carne & anima, ergo Chriſtus dicit perſonam compoſitam ex diuiua natura & humana.

4. RESPONSIO, duplex eſt compoſitio vna huius ex his, alia huius ad hoc. Prima compoſitio eſt ſicut compoſitio hominis ex anima & corpore ex quibus tanquam ex partibus cõſiſtit intrinſecè. Secunda compoſitio eſt accidentis ad ſubiectum, vel ſubiecti cum accidente. Non enim ſubiectum compoſitum eſt ex ſubiecto & accidente. Nec accidens ex accidente & ſubiecto, ſed vnum eſt alteri compoſitum, id eſt, cum alio poſitum, quanuis aggregatum ex vtroque poſsit dici compoſitum ex eis. Tunc ad quæſtionem dicendum quòd perſona verbi poſt incarnationem non fuit compoſita prima propoſitione quæ eſt huius ex his. Cuius

ius ratio eſt, quia omne tale compoſitum dependet ex componentibus tanquam ex partibus conſtituentibus ipſum, & eſt poſterius ipſis ſaltem ordine naturæ. Sed perſonalitas Chriſti non dependet à natura diuina & humana, tanquàm ex partibus conſtituentibus ipſam, nec eſt aliquid poſterius ipſis: immò præexiſtit ſaltem alteri naturæ, ſcilicet humanæ, ergo perſona Chriſti non eſt compoſita ex natura diuina & humana. 5 Si autem loquamur de ſecunda cõpoſitione quæ eſt huius ad hoc, adhuc talis fit dupliciter. Vno modo per inhærentiam vnius ad alterum qualis eſt cõpoſitio accidentis ad ſubiectum, & hoc modo perſona verbi non eſt compoſita poſt incarnationẽ, quia nec ipſa in qua ſubiectiuè exiſtit natura humana, nec natura humana poteſt alicui inhærere. Quod patet per rationem, quia omne quod recipit aliquid in ſe, per modum inhærentiæ ſe habet ad ipſum, vt potentia paſsiua ad actum, & ſicut perfectibile ad ſuam perfectionem. Sed perſona diuina non poteſt ſe habere ad quodcunq; aliud per modum potentię paſsiuæ, vel per modum perfectibilis, ergo ipſa non eſt componibilis alicui per modum inhærentiæ. Alio modo fit talis compoſitio per ſolam dependentiam habitudinis relatiuè, ita vt vnum ſit inexiſtens, aliud verò ſubſiſtens terminans reſpectum & dependentiam inexiſtentis, & hoc modo perſona diuina poſt incarnationem fuit compoſita, quia quæ prius ſubſiſtebat in ſola natura diuina, poſt incarnationem terminauit per ſuam ſubſiſtentiam dependentiam naturæ humanæ. Et hoc eſt quod legitur in 6. ſynodo ſancta Dei eccleſia vnionem verbi ad carnem ſecundum compoſitionem confitetur, quod eſt ſecundum ſubſiſtentiã, quia tamen talis coniunctio non propriè dicitur compoſitio, ideo doctores moderni non multum vtuntur tali modo loquendi.

6. AD primum argumentum dicendum quòd ſicut eſſentia diuina non eſt compoſita prima compoſitione quę eſt huius ex his, nec ſecunda quæ eſt huius ad hoc per inhærentiam, ſic nec perſona, vtraque tamen eſt componibilis alteri naturæ tertio modo, ſcilicet per habitudinem relatiuam. 7. Ad ſecundum dicendum quòd compoſitum prima compoſitione vel ſecunda, quæ eſt per inhærentiam eſt melius componentibus. Sed compoſitum tertio modo nõ eſt melius maxime, ſi alterum ſecundum ſe, & ex ſe omnem perfectionem includat, & ſic eſt de perſona diuina reſpectu naturæ aſsumptæ cui eſt vnita ex tempore.

8. AVCTORITAS autem Dam. intelligenda eſt de tertio modo compoſitionis & non aliter. Quod autem ſubiungitur ℣ ſicut anima rationalis, & caro vnus eſt homo, &c. non eſt accipiendum ſecundum omnem ſimilitudinem, ita vt perſona diuina ſit verè & propriè compoſita, ſicut perſona hominis. Sed quantum ad hoc ſolum ℣ ſicut perſona hominis ſubſiſtit in duplici ſubſtantia (carne ſcilicet & anima) ſic perſona Chriſti poſt incarnationem ſubſiſtit in duplici natura, diuina, ſcilicet & humana.

Quæſtio quarta.

Vtrum natura humana fuerit vnita filio Dei accidentaliter.

Thom. 3. q. 2. ar. 6.

CIrca tertiam opinionem quæritur vtrum humana natura fuerit vnita filio Dei accidẽtaliter. Et videtur ℣ ſic, quia inſtrumentum vnitur principali agenti accidentaliter, ſed natura humana in Chriſto fuit inſtrumentũ diuinitatis, dicit enim Dam. 3. lib. ℣ caro Chriſti inſtrumentum deitatis exiſtit, ergo videtur ℣ natura humana fuerit vnita filio Dei accidentaliter. Item habitus vnitur habenti accidentaliter, vt patet de veſte reſpectu induti, ſed humana natura in Chriſto dicitur habitus ad Philip. 2. Habitu inuentus vt homo, ergo fuit vnita filio Dei accidentaliter.

2. IN contrarium arguitur, quia quod verè eſt, id eſt, ſubſtantia nulli accidit, vt dicitur 1. phyſi. Sed natura humana Chriſti verè eſt ſubſtantia, ergo nulli poteſt accidere, non fuit ergo vnita filio Dei accidentaliter.

3. RESPONSIO. quæſtio hæc vnum ſupponit & aliud quærit, ſupponit enim quòd natura humana fuerit filio Dei vnita. Et quærit de modo vnionis. Suppoſitio vera eſt ſecundum fidem & ſcripturam, quia ſicut dictum fuit prius fides tenet, & ſcriptura docet, quòd filius Dei per incarnationem factus eſt verus homo, Sed non eſſet verus homo, niſi aſſumpſiſſet veram naturã humanam. Secundum autem tertiam opinionem iſta ſuppoſitio non poteſt eſſe vera, quia tertia opinio ponit quòd corpus & anima in Chriſto non fuerunt inter ſe vnita, humana autem natura cum ſit natura verè compoſita non eſt niſi ex partibus ſuis realiter ſibi inuicem vnitis. Et ideo ſecundum illam opinionem impoſſibile eſt dicere, quòd filius Dei aſſumpſerit naturam humanam, quamuis poſsit dici quòd aſsumpſerit partes humanæ naturæ.

4. Sed nec illud poteſt verè dici ſecundum opinionem, quæ ponit in homine eſse tantum vnam formam, ſcilicet animam, quia partes intrinſecę cuiuſlibet naturæ compoſitæ manent realiter, & ſecundum ſuas eſſentias in compoſito, ſed caro ſeu corpus diuiſum ab anima, ſi poſtea animæ vniretur non poſset manere idem ſecundum eſſentiam, quia corrumperetur forma quam prius habuiſſet & introduceretur de nouo anima, ergo corpus diuiſum ab anima non poteſt eſse realiter pars humanæ naturæ, ergo ſecundum tertiam opinionem Chriſtus non aſsumpſiſſet de natura humana, niſi ſolam animam quod eſt erroneum. Item corpus inanimatum non eſt verè mortis & paſsionis ſuſceptiuũ, ſed corpus non vnitum animæ non eſt animatum, ergo ſi Chriſtus tale corpus aſsumpſiſſet nõ fuiſſet in ipſo mortuus, neq; paſsus quod eſt erroneum, propter quod tertia opinio quæ hoc ponit eſt plane erronea, & ſic patet primum.

5. QVANTVM ad ſecundum quod quærit quæſtio, ſcilicet vtrum natura humana fuerit vnita filio accidentaliter. Sciendum eſt quòd naturam humanam vniri accidentaliter perſonæ diuinæ poteſt intelligi multipliciter. Vno modo quòd natura humana, quæ eſt ſubſtantia in ſui vnione, tranſeat ſeu conuertatur in naturam accidentis. Et ille modus fortè non eſt poſsibilis: ſicut patebit in quarto lib. & ſi eſset poſsibilis, tamen ſecundum eum non poſset ſaluari incarnatio ſecundũ quam dicitur homo natus, paſſus & mortuus, quia per naturam accidentis iſta non poſsunt de filio Dei verificari. d. 11. q. 1.

Alio modo poteſt intelligi natura humana aduenire filio Dei accidentaliter, non quia tranſeat in naturam accidentis, ſed quia induit aliqualem modum accidentis, quod poteſt intelligi tripliciter: vno modo ex hoc ſolo, quia aduenit enti in actu, non tamen coincidit in idem ſuppoſitum, & ſic veſtis aduenit accidentaliter homini. Et hoc modo poſuit tertia opinio naturam humanam in partibus ſuis aduenire filio Dei accidentaliter, quaſi quoddam indumentum, vt dictum fuit prius in narratione opinionis. Et iſtud eſt erroneum, quia ex eo quod aduenit extrinſece, & per modũ habitus non fit denominatio quid vel quis ſit ille cui aduenit, ſed ſolum qualiter ſe habet. Sicut homo ratione veſtis, nõ dicitur quis neque quid ſit, ſed qualiter ſe habet: quia indutus, habitus ei im denominat habentem ſolum ſecundum genus ſuum quod eſt ſic, vel aliter ſe habere. Si ergo natura humana adueniente filio Dei accidentaliter per modum habitus ſecundũ eam non poſset dici filius Dei quis, vel quid, ſed ſolum qualiter ſe habens, hoc autem damnatum eſt per Alexandrum papam extra de hæreticis, capitulo Cùm Chriſtus, vbi dicitur ſic: Cùm Chriſtus ſit perfectus Deus & perfectus homo, qua temeritate audent quidam dicere quòd Chriſtus ſecundum quòd homo non eſt aliquid. Et ideo tertia opinio, quæ hoc ponit eſt condemnata tanquam erronea. 6. Alio modo dicitur aliquid aduenire alicui accidentaliter: quia aduenit enti in actu, cedens in vnum ſecundum ſuppoſitum, quia inhæret ei, cui aduenit. Et iſto modo nõ videtur poſsibile, quòd aliquid adueniat alicui accidentaliter, niſi conuertatur in naturam accidentis, quia omnis ſubſtantia, vel eſt materia, vel forma, vel cõpoſitũ, materia nulli poteſt aduenire per inhærentiam cum ſit ſubiectum primũ in quo ſunt cætera: ipſa autem in nullo, forma verò aduenit materiæ per inhærentiam, ſed materia cui aduenit non eſt ens in actu. Sed ſolum in potentia, ſubſtantia verò completa non poteſt aliter inhærere. Et ſi poſſet non tamen ſic poſſet aduenire perſonæ diuinæ, quæ non poteſt eſſe ſubiectũ alicuius inhærentiæ. Relinquitur ergo quòd ſicut natura humana non tranſit in naturã accidentis, ſic non aduenit accidentaliter per inhærentiam perſonæ diuinæ.

7. Tertio modo poteſt dici aliquid aduenire accidentaliter, quia aduenit enti in actu completo abſque inhærentia cedens in idem ſecundum ſuppoſitum cum eo cui aduenit, ſicut ſi ramus nouus inſeratur arbori perfectè, & hoc modo natura humana poteſt dici aduenire accidentaliter perſonæ diuinæ, quia cedit in idem ſecundum ſuppoſitum, & aduenit enti in actu completo abſque inhærentia vnius ad alterum.

8. AD primum argumentum dicendum quòd omne quod aſsumitur, vt inſtrumentum aduenit accidentaliter, ſic quòd differat ſecundum ſuppoſitum quanquàm inſtrumenta omnia extrinſeca ſint huiuſmodi. Sed inſtrumentum intrinſecum poteſt pertinere ad vnitatem ſuppoſiti, ſicut membra corporis ſunt inſtrumenta operationum animæ, quæ tamen pertinent non ſolum ad vnitatem ſuppoſiti, ſed etiam ad vnitatem eſſentiæ hominis. Natura autem humana in Chriſto ſe habet, vt medio modo inſtrumentum, quia pertinet ad vnitatem ſuppoſiti diuini, in quo excedit inſtrumenta extrinſeca, ſed non pertinet ad vnitatem eſſentiæ ſuppoſiti diuini: vt dictum eſt. Et ideo negatur quandoq; eſse inſtrumentum accipiendo pro inſtrumento extrinſeco: vnde Cirillus in epiſtola dicit ad monachos Aegypti hunc Emanuelem, id eſt, Chriſtũ non tanq̃ inſtrumenti officio functũ dicit ſcriptura. Sed tanquam verè humanatum, id eſt, factum hominem. Quan-

doque

doque vero dicitur inſtrumentũ accipiendo pro inſtrumento cõiuncto in vnitate ſuppoſiti non naturæ, & ſic loquitur Damaſ. in auctoritate prælegata 9. Ad ſecundum dicendum q̃ natura humana in Chriſto quãquã non aduenit verbo extrinſecè per modum habitus, comparatur tamen habitui propter duo Primum eſt quia aduenit perſonæ diuinæ poſt eſſe completum & vt quædam ſubſtantia non inherens, ſicut veſtis eſt quædam ſubſtantia quæ aduenit homini in eſſe cõpleto. Secundũ eſt quia veſtimentum coaptatur & aliquo modo mutatur ſecundum figuram corporis, ſic natura humana coaptatur, & aliquo modo mutatur ſecundũ congruentiã diuinæ perſonæ, quia caret proprio ſubſiſtere & inexiſtit in perſona diuina prout perſonę diuinæ congruit 10. ARGVMENTVM in oppoſitum bene probat quòd natura humana non tranſit in naturam accidentis, neque aduenit alicui per inherentiam. Sed non probat quin poſsit aduenire accidentaliter quantum ad hoc quòd aduenìat enti in actu.

Sententia huius diſtinctionis Septimę in generali & ſpeciali.

SEcundum vero primam opinionem. Superius magiſter poſuit opiniones de modo vnionis. Hic vero determinat qualiter propoſitiones intelligi debeant in quibus vnio ſignificatur. Et diuiditur in quattuor. Primo exponit eas ſecundum primam opinionem. Secundo ſecundum ſecundam ibi. In ſecunda vero ſententia. Tertio ſecundum tertiam ibi. In hac etiam ſententia. Quarto relinquitur auditori iudicium de prædictis ibi. Satis diligenter, Secunda diuiditur in duas, quia primo ponit ſecundę opinionis reſponſionem ibi. In ſecunda vero. Secundo opponit contra eam, & ſoluit ibi. Sed his videntur aduerſarij. Tertia pars principalis qui incipit ibi. In hac vero ſententia. Diuiditur in duas, quia primo ponit reſponſionem ad quæſtionem principalem. Secundo mouet incidentem dubitationem, & ſoluit ſecundum illam opinionem ibi. ſecundum iſtos. Hæc eſt diuiſio lectionis.

2. SENTENTIA eſt iſta dicit magiſter quòd ſecundum opinionem primam quæ ponit pluralitatem ſuppoſitorũ, iſtæ ſunt verę deus factus eſt homo & homo factus eſt deus, quia non per naturam, ſed per gratiam adoptionis vnum dicitur eſſe alterum, & ſic deus factus eſt de nouo quædam ſubſtantia: & quædam ſubſtantia facta eſt deus, quod tamen non erat prius. Quod confirmatur per dictum Origenis qui dicit factus eſt deus qui prius non erat ſecundum carnem. Secundum vero ſecundam opinionem quæ ponit tantum vnum ſuppoſitum ſenſus eſt, deus factus eſt homo, quia factus eſt ſubſiſtens in duabus naturis diuina ſcilicet & humana, & homo factus eſt deus, quia ſubſiſtens in natura humana eſt deus. Et ſic perſona filij poſt incarnationem eſt compoſita quę prius erat ſimplex ſecundum eandem opinionem, filius dei inquantum homo eſt prędeſtinatus, non inquantũ deus. Et reſpondent iſti ad aliquas auctoritates quę videntur eſſe pro prima opinione vt cum legitur aſſumptus à verbo, ibi enim accipitur homo pro humana natura, non pro ſuppoſito. dicit etiam ſecunda opinio quòd ſicut eſt vna perſona dei & hominis & non alia & alia, ſic deus & homo non ſunt aliud & aliud. Poſtea obiicit contra hoc, & adducit quaſdam auctoritates Auguſtini quę dicunt quòd aliud eſt verbũ dei, aliud eſt homo, aliud eſt filius dei, aliud filius hominis, & non alius. Ad hoc reſpondet quòd per illa verba non ſignificatur pluralitas perſonarum ſed naturarum, quia alterius naturę eſt Chriſtus inquantum deus & inquantum homo quod confirmat per Ioan. Damaſcenum qui etiam dicit perſonam verbi poſt incarnationem eſſe compoſitam. Et idem confirmat per Hylarium. Simili modo determinat quaſdã auctoritates Auguſtin. Poſtea obiicit per Auguſtin. contra illud quod dictum eſt perſonam verbi eſſe compoſitam. Dicit enim Auguſtin. quòd deus, vel homo non eſt pars illius perſonę & ſic perſona non videtur ex eis compoſita. Et reſpondet quòd non eſt tanquam ex partibus conſtituentibus perſonam. Sed eſt quędam alia inexplicabilis compoſitio. Poſtea dicit quòd ſecundum opinionem tertiam cum dicitur deus factus eſt homo, vel humanatus intelligendum eſt ſecundum habitum ſicut dicitur homo indutus. Similiter cum dicitur filius dei prædeſtinatus eſt eſſe homo vel homo eſt prędeſtinatus eſſe filius dei, ſub hoc ſenſu eſt intelligendum, quia prædeſtinatum eſt à deo ab æterno q̃ deus ſit homo & quòd homo ſit deus, ſubdit etiam quòd licet bene dicatur quòd homo ſit deus non tamen dicitur quòd ille homo ſcilicet Chriſtus ſit homo diuinitus. Vltimo excuſat ſe à determinatione iſtarum opinionum & committit iudicium auditori. Hæc eſt ſententia lectionis &c.

Quæſti oprima.

Vtrum iſta ſit vera Deus factus eſt homo.

Thom. 3. q. 16. ar. 6.

CIrca diſtinctionem ſeptimam, primo quæritur de locutionibus exprimentibus incarnationem. Et primo quæritur vtrum iſta ſit vera Deus factus eſt homo. Et arguitur q̃ non, quia qui non eſt factus, non eſt factus homo à deſtructione ſuperioris, ſed Deus non eſt factus, ergo Deus non eſt factus homo. 2. Item ſi Deus factus eſt homo, Deus eſt homo: quia in permanentibus res eſt quando facta eſt, ſed Deus non eſt homo, ergo non eſt factus homo. Probatio minoris ſi hęc eſſet vera, Deus eſt homo, aut eſſet vera per ſe, aut per accidens: non per ſe, quia in omni propoſitione per ſe prædicatum dicitur de omni eo de quo dicitur ſubiectum. Sed homo non dicitur de omni eo de quo dicitur Deus, quia Pater dicitur Deus, nec tamen dicitur homo, ergo iſta Deus eſt homo non eſt vera per ſe. Nec per accidens, quia omnis prædicatio per accidens, vel eſt vera ratione inhærentiæ prædicati ad ſubiectum, vel ratione extrinſecę denominationis, ſed natura humana non ineſt diuinæ, nec aduenit extrinſece: vt patet ex præcedenti quæſtione, ergo non eſt vera per accidens. 3. Item fieri hominem aut attribuitur Deo, vt ſubiecto factionis, aut vt termino: non vt ſubiecto, quia omne fieri in ſubiecto ſuppoſito eſt mutari, Deus autem immutabilis eſt, nec vt termino, quia terminus actionis non præcedit actionem. Sed Deus præceſsit hoc quod eſt fieri hominem, ergo non poteſt ipſi attribui vt termino, ergo nullo modo.

4. IN contrarium eſt quod dicitur Ioan. 1. Verbum caro factum eſt, id eſt, filius Dei factus eſt homo, & in ſymbolo Niceno dicitur de filio Dei quòd homo factus eſt.

5. RESPONSIO. duo ſunt facienda circa quæſtionem iſtam, quia primo excludetur ſenſus improprius ſecundum quem aliqui verificant has propoſitiones, Deus factus eſt homo, & homo factus eſt Deus, & ſecundo declarato quis ſit ſenſus proprius inquiretur de veritate earum ſecundum illum ſenſum.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd aliqui dicunt, quòd ly factus eſt poteſt eſſe determinatio totius cõpoſitionis, vt ſit ſenſus Deus eſt fact⁹ homo, & homo fact⁹ eſt Deus, hoc eſt, factum eſt quòd Deus eſt homo, & homo eſt Deus, & in hoc ſenſu vera eſt vtraque propoſitio, & ſic loquitur beatus Auguſtinus vbi dicit, quòd talis fuit illa vnio quæ faceret Deum hominẽ, & hominem Deum: quia per illam vnionem factum eſt, q̃ Deus eſt homo, & homo Deus. Alio modo ly factum poteſt determinare ſolum ſubiectum, vel ſolum prædicatum, vt ſit ſenſus, Deus factus eſt homo, vel homo factus eſt Deus, & ſimiliter ex parte prędicati Deus eſt homo factus, vel homo eſt Deus factus, & in hoc ſenſu vtraque propoſitio falſa eſt, quia ponit factionem ſimpliciter circa ſuppoſitum diuinum quod importatur nomine Dei, vel nomine hominis in ſuppoſito. Eſt autem ibi falſitas, non propter principalem compoſitionem, Sed propter falſam implicationem ex parte ſubiecti, vel prædicati, ſicut iſta eſt falſa. Sortes albus curit dato quòd curreret non tamen eſſet albus. 7. Neutrum autem iſtorum eſt bene dictum. Non primum, quia ly factus eſt, non eſt de his quę determinant compoſitionem: ſicut poſsibile, neceſſarium, vel contingens: & ideo non eſt propriè reſolutio iſtarum propoſitionũ Deus factus eſt homo, vel homo factus eſt Deus in hanc factum eſt q̃ Deus ſit homo, vel homo Deus quanuis Augu. iſto modo vtatur. Nec ſecundum valet, quia hoc totum factus eſt locum tenet vnius copulę verbalis. Eſt enim ſuppletio præteriti huius verbi fio fis. Et ideo ſicut pro inſtãti incarnationis quæreremus de iſta Deus fit homo, vel homo fit Deus, ita quòd ly fit eſſet copula pura verbalis coniungens ſubiectum cum prædicato, & nõ eſſet determinatio prædicati, vel ſubiecti: ita pro nunc quærimus vtrum hæc ſit vera Deus factus eſt homo, vtendo hoc toto factus eſt pro ſola copula verbali quam non licet diuidere. Sic vt ly, factus ſit determinatio prędicati, vel ſubiecti: & ly, eſt ſit copula quemadmodum alij dicunt. Sed hoc totum factus eſt, eſt ſolum vna copula, & ſic patet primum.

8. QVANTVM ad ſecundum dicendum quòd hæc eſt vera Deus factus eſt homo, quod patet ſic: omne quod nunc eſt aliquid quod prius non fuit poteſt dici factum illud, ſed filius Dei nunc eſt homo, & quandoque prius non fuit homo, ergo poteſt dici quòd filius Dei, vel Deus factus eſt homo. Ad cuius ampliorem declarationem notandũ eſt quòd fieri, vel factum eſſe quandoque attribuitur alicui abſolutè ſine determimatione aliqua, vt ſi dicatur: Sortes factus eſt, quandoque verò cum determinatione addita, vt ſi dicatur: Sortes factus eſt albus, vel Sortes factus eſt mihi prope. Primo modo illud cui attribuitur fieri, vel factũ eſſe eſt

termi-

terminus,vel intrinſece includit terminum factionis, quia cum factio non poſsit eſſe ſine aliquo termino.(Alioquin eſſet aliqua factio per quam nihil fieret) vbi autem fieri, vel factum eſſe attribuitur alicui abſolutè nihil eſt ibi præter factionem, niſi illud cui factio attribuitur,ideo neceſſarium eſt quòd illud ſit factionis terminus, vel intrinſece includat terminum. Iſto autem modo non poteſt fieri,vel factum eſſe attribui Deo. Cuius ratio eſt,quia cui non poteſt attribui eſſe terminum factionis, vel includere ipſum intrinſece illi non poteſt attribui abſolutè fieri, vel factum eſſe, ſed Deus eſt huiuſmodi, ergo &c. Maior patet ex dictis. Minor probatur, quia factio terminatur ad aliquod eſſe acquiſitum per factionem.Sed per hoc nomen Deus nō importatur aliquod eſſe acquiſitum per factionem, ergo Deus non poteſt eſſe terminus factionis,& hæc fuit minor,ſequitur ergo concluſio. 9. Alio modo attribuitur alicui fieri,vel factum eſſe cum determinatione addita.Quòd contingit dupliciter,vno modo quando illa determinatio eſt ſubiectiuè inhærens, ſicut dicitur: Sortes fieri albus, & tunc illud cui attribuitur ſe habet in ratione ſubiecti reſpectu factionis & determinationis quæ eſt terminus factionis, vt patet in exemplo iam dicto de Sorte albo, & hoc modo non poteſt fieri,vel factum eſſe conuenire Deo, quia omne quod ſe habet ad factionem & terminum factionis tanquam ſubiectum verè mutatur per factionem. Sed Deus eſt omnino immutabilis, ergo ipſi non poteſt attribui fieri, vel factum eſſe hoc modo. Alio modo quando illa determinatio non ſe habet inhærenter, ſed relatiuè: vt ſi dicatur quòd Sortes eſt factus mihi propè & tunc non oportet quòd omne illud cui attribuitur fieri,vel factum eſſe ſit terminus vel ſubiectum factionis. Sed ſufficit quòd ſit extremum relationis, quæ poteſt vni aduenire ſine mutatione ſui ex mutatione alterius,ſicut ergo factus prope Sortem ex ſola mutatione ſortis, quia venit ad me, & ſic eſt in propoſito. Cùm enim dicitur Deus factus eſt homo,fieri non attribuitur Deo abſolutè, nec attribuitur ei cum determinatione inhærente, ſed cum determinatione reſpectiua,quæ eſt realiter in humana natura, ex eo quòd non habet proprium ſubſiſtere, ſed dependet ad perſonam diuinam, in perſona autem diuina eſt ſolum ſecundum rationem, & ſic patet quòd iſta eſt vera Deus factus eſt homo.

10. AD primum argumentum dicendum quòd non ſequitur Deus non eſt factus,ergo non eſt factus homo, nec eſt locus dialecticus à ſuperiori ad inferius negando,ſed potius eſt fallacia ſecundum quid ad ſimpliciter, quia fieri ſumptum abſolutè accipitur pro fieri ſimpliciter,ſumptum autem cum determinatione tenetur pro fieri ſecundum conditionem determinationis,licet autem natura humana det ſuppoſito generis proprij eſſe ſimpliciter, Tamen ſuppoſito diuino dat ſolum eſſe ſecundum quid,quia aduenit & in actu perfecto. Et ideo cum infertur Deus non eſt factus, ergo non eſt factus homo, negatur factio ſecundum quid ex negatione factionis ſimpliciter. Si autem fieri abſolutè ſumptum teneretur pro fieri quod eſt commune ad fieri ſimpliciter, & ſecundum quid, tunc ex negatione eius abſoluta poſſet inferri negatio cuiuſlibet fieri ſimpliciter, & ſecundum quid, ſed modus loquendi hoc non habet. 11. AD ſecundum dicendum quòd iſta eſt vera Deus eſt homo.vt patet ex præcedentibus. Et cùm dicitur aut eſt vera per ſe,aut per accidens. Reſpondetur cō muniter quòd ſi attendatur ad ſuppoſitum ſic eſt per ſe, quia ſuppoſitum habens deitatem idem per eſſentiam eſt habens humanitatem.Sed quantum ad formas importatas per terminos eſt per accidens. Quia Deus ſecundum quòd Deus, ſiue in eo quòd habens deitatem non eſt homo. Si enim Deus ſecundū quòd Deus eſſet homo, Deus non poſſet non eſſe homo quod eſt falſum. Quod autem iſtorum proprius ſit dicendum, puto quòd magis propriè poſſet dici per accidens quàm per ſe, quia omnis propoſitio vera per ſe, vera eſt cum reduplicatione termini ſupra ſe. Sicut homo ſecundum quòd homo eſt animal,& ſecundum quòd homo eſt riſibilis, quia illud quod importatur formaliter per ſubiectum eſt ratio inhærentiæ prædicati cum ſubiecto.Sed non poteſt dici quòd Deus ſecundum quod Deus eſt homo, quia quod importatur formaliter in nomine Dei non eſt ratio conuenientiæ prædicati cum ſubiecto,ſed ſola vnitas ſuppoſiti,quæ etiam in propoſitionibus per accidens eſt tota cauſa verificationis. Propter quod talis propoſitio magis eſt dicta per accidens quàm per ſe, non propter hoc quòd humana natura ſit accidens, aut aduenjat inhæréter vel extrinſecè ad modum habitus, ſed quia aduenit enti in actu,nec formaliter importatur nomine hominis,illud quod formaliter importatur nomine Dei, nec econuerſo.

12. Ad tertium dicendum quòd cum dicitur Deus factus eſt homo fieri non attribuitur Deo vt ſubiecto factionis, nec vt termino acquiſito per factionem, ſed attribuitur ei vt extremo ad quod terminus factionis realem habitudinem ratione cuius attribuitur ipſi fieri non ſimpliciter,nec per inhærentiam,ſed per habitudinem relatiuam ſicut declaratum fuit prius.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum hæc propoſitio ſit vera homo factus eſt Deus.

Thom. 3. q. 16. ar. 7.

SEcundo quæritur vtrum hæc propoſitio ſit vera homo eſt factus Deus. Et videtur quòd ſic: quia iſta Deus factus eſt homo conuertitur in hanc homo factus eſt Deus,ſed prima eſt vera,vt patet ex præcedenti quæſtione,ergo & ſecunda hæc,ſcilicet homo factus eſt deus. 2. Item omne quod nunc eſt aliquid quod non fuit prius poteſt dici factum illud.Sed homo nunc eſt deus,& non ſemper fuit deus,ergo verè poteſt dici quòd homo factus eſt deus. 3. Item in incarnatione factio, vel mutatio magis attribuitur naturæ humanæ quàm diuinæ. Si ergo illa verificatur deus factus eſt homo, multo magis (vt videtur) poteſt iſta verificari homo factus eſt deus.

4. IN contrarium arguitur: quia aut homo tenetur pro natura,aut pro perſona.Si pro natura non poteſt verificari:quia illa nō eſt facta deus.Si pro perſona idem ſequitur: quia perſona Chriſti hominis non eſt facta deus,ſed ſemper fuit deus,igitur &c.

5. RESPONSIO. ſi ly factus eſſet propriè determinatio compoſitionis, tunc iſta eſſet vera & propria homo eſt factus deus:quia per incarnationem factum eſt quòd hæc ſit vera homo eſt deus,ſicut iſta deus eſt homo. Item ſi ly factus eſt diuideretur, ita vt ly factus eſſet determinatio ſubiecti, & ly eſt eſſet copula verbalis adhuc iſta poſſet magis verificari homo factus eſt deus, quàm iſta deus factus eſt homo ſub hoc ſenſu, homo factus eſt deus,id eſt,ille qui factus eſt homo,eſt deus quod eſt verum: quia filius dei qui factus eſt homo eſt deus,ita quòd eſſet prædicta implicatio circa ſubiectum,ſed illa deus factus eſt homo,non poſſet iſto modo verificari:quia ſenſus eſſet ille qui factus eſt deus eſt homo, & hæc eſt falſa propter falſam implicationem circa ſubiectū. Sed quia neuter iſtorum modorum eſt proprius,vt dictum fuit in præcedenti quæſtione,ideo & ſi ſecundum prædictos modos iſta homo factus eſt deus poſſet dici vera, non tamen propria.

6. Secundum autem tertium modum, qui ſolus eſt proprius prædicta propoſitiō non poteſt verificari propter duo. Primum eſt,quia quando alicui attribuitur fieri non abſolutè,ſed cum determinatione oportet quòd illud præexiſtat ſaltem ſecundum naturam factioni, vel determinationi: vt patet in ambobus modis immediate dictis.Sed homo non præexiſtit,nec natura,nec tempore ei quod eſt hominem fieri,vel eſſe deum: quia licet humanitas fuerit prius ordine naturæ,quàm vnita verbo, tamen nō prius fuit homo quod eſt nomen ſuppoſiti, quàm fuerit hominem eſſe deum,ſed ſimul: propter quod iſta eſt falſa homo factus eſt deus. Item omnis propoſitio vera de præterito fuit aliquando vera de præſenti. Sed iſta homo factus eſt deus, eſt de præterito, cui reſpondet iſta homo fit deus tanquam de præſenti. Sed iſta nunquam fuit vera pro aliquo præſenti homo fit deus: ergo iſta quæ eſt de præterito homo factus eſt deus non eſt vera,q autem iſta nunquam fuerit vera homo fit deus:patet quia quod homo eſt nomen ſuppoſiti,ſed nullum ſuppoſitum factum eſt deus,ergo &c.

7. AD primum argumentum dicendum quòd iſta Deus factus eſt homo non conuertitur in hanc homo factus eſt Deus,ſed in hanc ille qui factus eſt homo eſt Deus, quæ eſt vera ſicut &prima. 8. Ad ſecundum dicendum per interemptionem minoris:quia homo de quo verificatur nunc quòd ſit Deus, ſemper fuit Deus: quia,hoc eſt, ſuppoſitum filij. 9. Ad tertium dicendum quod licet in incarnatione non ſit mutata natura diuina,ſed humana,tamen quia nomen hominis importat ſuppoſitum habens naturam humanam, & illud non præexiſtit ei quod eſt fieri deum, ſicut eſſe deum præexiſtit ei quod eſt fieri homine ideo iſta verificatur deus factus eſt homo, & non illa homo factus eſt deus.

Quæſtio tertia.

Vtrum hæc ſit vera filius Dei prædeſtinatus eſt eſſe homo.

Tho.3. q. 24. ar.1. & 2.

TErtiò quæritur vtrum hæc ſit vera filius dei prædeſtinatus eſt eſſe homo. Et videtur q ſic: quia iſta magis debet verificari filius dei prædeſtinatus eſt eſſe homo, quàm iſta homo prædeſtinatus eſt eſſe filius dei,ſed iſta ſecunda eſt vera,ergo à fortiori ratione prima. Maior patet:quia ſicut magis verificamus iſtam filius dei factus eſt homo,q̄ iſtā homo factus eſt filius dei. Ita debem⁹ magis verificare

re iſtâ, homo prædeſtinatus eſt eſſe filius dei. Minor probatur per Apoſtolum Rom. 1. qui loquens de Chriſto dicit: Qui factus eſt ei ex ſemine Dauid ſecundum carnem, id eſt, homo qui, ſcilicet homo prædeſtinatus eſt filius dei in virtute, ergo ſecundum iſtum iſta eſt vera iſte homo (demonſtrato Chriſto) prædeſtinatus eſt eſſe filius dei, igitur &c. 2. Item factum in tempore non per naturam, ſed per gratiam à deo præuiſum, & præordinatum eſt prædeſtinatum. Sed factum eſt in tempore, quòd deus eſt homo, & homo eſt deus non per naturam, ſed prr gratiam vnionis, & hoc fuit à deo præuiſum, & præordinatum: ergo prædeſtinatum eſt, igitur vtraque eſt vera, & hæc filius dei prædeſtinatus eſt eſſe homo, & hæc homo prædeſtinatus eſt eſſe filius dei.

3. IN contrarium arguitur, quia homo non dicitur equiuocè de filio dei, & aliis hominibus, puta Petro, vel Ioanne. Sed de nullo alio poteſt dici, quòd ſit prędeſtinatus eſſe homo, non enim bene diceretur Petrus prædeſtinatus eſt eſſe homo, ergo nec illud debet dici de filio dei.

4. RESPONSIO. Primo dicenda ſunt aliqua de ratione prædeſtinationis. Et ſecundò videbitur an dictæ propoſitiones poſsint verificari.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt, quòd prædeſtinatio poteſt accipi abſolutè, vt dicendo Petrus eſt prædeſtinatus, vel cum aliqua determinatione. Primo modo prædeſtinatio, eſt præordinatio diuina conferendi alicui in tempore illa quæ ſufficienter perducant ipſum in beatitudinem. Quando autem prędeſtinationi additur aliqua determinatio, tunc importat præordinationem diuinam in illud quod per determinationem additur, vt ſi dicatur: Petrus fuit prædeſtinatus eſſe princeps apoſtolorũ. Vtrobique autem de ratione prædeſtinationis ſunt tria. Primum eſt, quòd illud ad quod aliquis dicitur prædeſtinari aliquando ei conueniat. Alioquin prædeſtinatio non haberet certitudinem. Secundum eſt, quod conueniat ei non ex ſe, ſed ex alterius dono gratuito: quia prædeſtinatio propriè eſt eorum ad quę virtus propria non attingit. Tertium eſt, quòd illud ad quod aliquis prædeſtinatur ſequatur prædeſtinationem, & prædeſtinatum, prædeſtinationẽ quidẽ: quia prædeſtinatio ratione præpoſitionis (quæ eſt præ) importat anteceſsionem ad illud de quo eſt, prædeſtinatum vero, quia illud ad quod aliquis prædeſtinatus conuenit ei per gratiam, & ideo ſupponit ipſum: ſicut gratia ſupponit naturã, & hæc de primo.

6. QVANTVM ad ſecundum dicendũ, quòd ſi eſſe prædeſtinatum ſumatur abſolutè, tunc non conuenit filio dei, niſi cũ reduplicatione expreſſa, vel ſubintellecta hac, ſcilicet inquantum homo: vt dicatur, vel ſaltem intelligatur filius dei ſecundum quòd homo eſt prædeſtinatus. Cuius ratio eſt, quia prædeſtinari abſolutè eſt deſtinari ad beatitudinem per alterius donum ſibi in tempore gratis collatum. Sed illud non competit filio dei inquantum huiuſmodi: quia non deſtinatur ad beatitudinem cum ipſa ſit ſua beatitudo, nec recipit ex tempore aliquod donum per quod in beatitudinem tenderet, ergo ipſi non competit eſſe prædeſtinatum: vnde ibi deficiunt duæ conditiones prædeſtinationis, quia beatitudo quam habet filius dei non conuenit ei per gratiam, ſed per naturam, nec ſequitur ipſum tempore, vel natura cum ſint vna natura, quare &c. Si autem dicatur filius dei ſecundum quòd homo eſt prædeſtinatus, vera eſt: quia beatitudo creata conuenit filio dei ſecundum quòd homo eſt, & conuenit ei ex gratuito dono dei, & ſequitur ipſum ſaltem ordine naturæ. Propter quod ibi concurrunt omnes conditiones prædeſtinationis prius poſitę. Ex quo ſequitur, quòd propoſitio illa vera ſit. 7. Si autem ſumatur prædeſtinatio non abſolutè, ſed cum determinatione ſicut ſumitur in propoſitione de qua quæritur, ſic dicendum quòd prædictæ propoſitiones ſimpliciter non ſunt negandæ tanquam in omni ſenſu falſæ. Quia tam ſcriptura ſacra, quàm ſancti & doctores alij vſi ſunt talibus propoſitionibus, quia cum ſcriptura & ſancti in dictis ſuis non ſemper ſeruauerunt omnimodam proprietatem loquendi, immò quandoque vſi ſunt nomine partis pro toto. Exodi primo, Omnes animæ quæ egreſſæ ſunt de fœmore Iacob, ibi ſumitur anima pro homine, & Ioan. 1. Verbum caro factum eſt, id eſt, homo. Et Auguſt. frequenter ſumit ſuppoſitum pro natura, vt vbicunque dicit hominem aſſumptum à verbo, id eſt, humanitatem. 8. Ideo de propoſitionibus, de quibus eſt quæſtio. Dicendum eſt quòd non ſunt proprię omnino, licet in aliquo ſenſu ſint verę. Inter illas tamen magis eſt impropria hæc, homo prædeſtinatus eſt eſſe filius dei, quàm iſta filius dei prædeſtinatus eſt eſſe homo. Quòd autem neutra iſtarum ſit omnino propria patet, & primo de iſta filius dei prædeſtinatus eſt eſſe homo, quia illud quod conuenit alicui propria virtute & non ex dono gratuito non conuenit ei propriè per aliquam prædeſtinationem, ſed eſſe hominem conuenit filio dei per aſſumptionem humanæ naturæ, quæ facta eſt virtute filij quę quidem virtus communis eſt filio, patri, & ſpiritui ſancto, & non per aliquod donum gratuitè collatum filio, ergo eſſe hominem non competit ei propriè per aliquam prædeſtinationum. Minor patet de ſe. Maior ſimiliter manifeſta eſt, quia vna de conditionibus prædeſtinationis eſt, quòd id ad quod aliquis prædeſtinatur conueniat ei ex aliquo dono gratuito, & non virtute propria.

9. Quod autem altera ſit minus propria (hæc ſcilicet) homo prædeſtinatus eſt eſſe filius dei, probatur ſic. illud quod conuenit alicui, nec ſequitur ipſum natura, vel tempore non conuenit ei per prædeſtinationem, ſed eſſe filium dei non ſequitur hominem de quo prædicatur, nec natura, nec tempore vt dictum fuit in quæſtione præcedente, ergo non conuenit ei per prædeſtinationem. Non poteſt ergo verè & propriè dici quòd homo ſit prædeſtinatus eſſe filius dei, & minus poteſt hoc dici quàm ꝙ filius dei prædeſtinatus eſſe homo, quia quo minus hæc ſit propria ſolum obſtat quod eſſe hominem conuenit filio dei per aliquid factum propria virtute eius, nihilominus tamen illud eſt factum gratiæ, quia vnio naturæ humanæ cum ſuppoſito diuino eſt factum mere gratuitum. Et ideo poteſt aliquo modo tolerari quòd conueniat ei per gratiam. Sed in alia propoſitione obuiat totaliter tertia conditio prædeſtinationis, ſcilicet quòd illud ad quod aliquis prædeſtinatur ſequatur ipſum ſaltem ordine naturæ obuiat etiam aliquo modo ſecunda conditio, quia cum homo ſit nomen ſuppoſiti quod non eſt in Chriſto niſi vnum tantum, & illud per naturam habet quòd ſit filius dei, non poteſt ipſi competere per gratiam, ſed ſi competeret ei inquantum homo eſt per gratiam vnionis, quia tamen illa vnio fit virtute ſuppoſiti quod importatur nomine hominis, ideo adhuc remanet eadem proprietas quantum, ad ſecundam conditionem prædeſtinationis. 10. Patet ergo quòd neutra dictarum propoſitionum eſt omnino propria, propriè tamen diceretur quòd humana natura fuit prædeſtinata vniri filio dei, & quia ex tali vnione verificantur hæ propoſitiones deus eſt homo, & homo eſt deus ideo poſſet dici quòd prædeſtinatum fuit deum eſſe hominem, & hominem deum eſſe, ſed ex hoc non ſequitur quòd priores propoſitiones ſint verę & proprię, ſicut non ſequitur factum eſt quod homo eſſet deus, ergo homo factus eſt deus, quia factum eſſe, vel prędeſtinatum eſſe non ſunt determinationes compoſitionis, vt dictum fuit in præcedenti quæſtione.

11. AD primũ argumentum dicendum quod minor propoſitio quæ ſumitur ex dicto apoſtoli poteſt exponi ſicut putat Origenes ſic (ſcilicet) qui factus eſt ex ſemine dauid ſecundum carnem, id eſt, qui factus eſt homo qui homo prędeſtinatus eſt vt ſit ibi punctus, eſt filius dei in virtute, & ſic ſenſus quòd Chriſtus inquantum homo eſt prædeſtinatus, & nihilominus eſt filius dei ratione ſuppoſiti, & iſte ſenſus non concludit ꝙ iſta ſit vera homo eſt prædeſtinatus eſſe filius dei. Alio modo poteſt dici ꝙ ſecũdum conſuetudinem ſcripturæ aliquid dicitur fieri quando innoteſcit, hoc ergo quod eſt eſſe filiũ dei poteſt accipi dupliciter vel ſecundum rei veritatem, vel ſecundum euidentiam, ſeu manifeſtationem, ſi primo modo ſic falſa eſt vel non eſt propria propter rationem quæ dicta fuit. Si ſecundo modo ſic eſt vera, & eſt ſenſus, hic homo prædeſtinatus eſt eſſe filius dei (id eſt) vt appareat euidenter eſſe filius dei, quod factum fuit præcipuè in reſurrectione. vnde & ipſe tunc dixit data eſt mihi omnis poteſtas in cœlo & in terra Matthei vltimo. Et hæc expoſitio videtur concordare textui ſequenti, ſequitur enim poſt prædicta verba. Qui prædeſtinatus eſt filius dei in virtute ſecundum ſpiritum ſanctificationis ex reſurrectione mortuorum. 12. Ad ſecundum dicendum quod vnio naturæ humanæ cum diuina perſona quæ facta eſt in tempore per gratiam, & prędordinata à deo ab æterno verè poteſt dici prædeſtinata ex qua vnione ſequitur verificatio illarum propoſitionum deus eſt homo, & homo eſt deus, ſed non propter hoc ſequirur quod illæ propoſitiones ſint verę filius dei prædeſtinatus eſt eſſe homo &c. niſi ſub illo ſenſu improprio prædeſtinatum eſt quòd deus ſit homo & homo deus Prædeſtinatio enim eſt præordinatio factorum non verificationis propoſitionum quanuis ex factis ſequatur aliquarum propoſitionum verificatio.

13. ARGVMENTVM VERO in oppoſitum licet ſit ad veram concluſionem tamen deficit, quia non eſt ſimile de hac propoſitione deus prædeſtinatus eſt eſſe homo & Petrus prædeſtinatus eſt eſſe homo, quia homo & Petrus dicunt idem ſuppoſito & natura, idem autem non prædeſtinatur ad ſeipſum nomine autẽ hominis & dei non idem importatur formaliter quo ad naturam. Et quanuis homo non dicatur equiuoce de Chriſto & de petro attendendo ad naturam humanam quæ eſt eiuſdem rationis in vtroque, attendendo tamen ad ſuppoſitum dicitur de eis equiuoce vel ſaltem analogice.

Sententia

Sententia huius diſtinctionis Octauæ in generali & ſpeciali.

POſt prædicta inquirendum. Superius determinauit magiſter de his quę conueniunt deo incarnato, quæ ſunt exprimentia vnionem. Hic determinat de aliis quæ ſunt conſequentia ipſam vnionem. Et diuiditur in duas. Primo determinat quid communicatū eſt vni naturæ, ex vnione vnius ad alteram. Secundo determinat de his quæ conueniunt perſonæ diuinæ, ratione naturæ aſſumptę di. 10. Solet etiam à quibuſdam inquiri. Prima in duas. Primo determinat quid conueniat naturæ diuinæ, ex vnione ad humanam. Secundo, quid conueniat naturæ humanæ, ex vnione ad diuinam di. 9. Prætereà inueſtigari oportet. Prima in duas. Primo enim inquirit vtrum diuina natura ex vnione ad humanam debeat dici nata. Secundo autem an Chriſtus ratione duplicis naturæ, poſſet dici bis natus, quæri ſolet. Hæc eſt diuiſio, &c.

2. IN ſpeciali ſic procedit, & primo proponit quæſtionē, vtrum natura diuina debeat dici nata, ſicut incarnata. Et oſtenditur primo, quòd non, quia nō dicitur nata de patre, ergo non debet dici nata de virgine. Poſteà oſtendit contrarium, quia natura diuina aſſumpſit humanam naturā, ergo natura diuina debet dici nata. Et reſpondet magiſter, quòd ſi intelligatur natura pro perſona. Dicendum ꝙ ſic fuit nata, ſed ſi intelligatur natura diuina pro eſſentia. Dicendum quòd non: vnde vbicunque innenitur natura diuina nata debet intelligi natura pro perſona. Poſtea quærit vtrum Chriſtus debeat dici bis natus, ſicut dicitur Dei filius & hominis, & reſpondet quòd ſunt ipſius duæ natiuitates, habuit enim æternam & temporalem natiuitatem: quia fuit patri coęternus, & in ſeculo natus. Quod confirmat auctoritate Auguſt. & Dama. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio prima.

Vtrum naſci competat naturæ an perſonæ.

Thom. 3. q. 35. ar. 2.

CIrca diſtinctionem iſtam quæruntur tria. Primo cui competat naſci, vtrum naturæ an perſonæ. Secundum eſt, vtrum in Chriſto fuerint duæ natiuitates. Tertium, vtrum in Chriſto ſint duæ filiationes. Ad primum ſic proceditur. Et videtur quòd naturæ humanæ competat naſci, quia denominatio ſit ſecundum conuenientiam, ſed natura à naſcēdo nomē ſuſcepit: vt habetur 5. Metaphyſicę, ergo ipſi propriè cōpetit naſci. 2. Itē illud propriè naſcitur quod per natiuitatem accipit eſſe, ſed per temporalem natiuitatem Chriſti perſona non accipit eſſe, ſed natura humana, ergo videtur quòd naſci magis competat naturæ quàm perſonæ.

3. IN contrarium eſt quod dicit Dama. lib. 3. quòd naſci eſt hypoſtaſis non naturæ.

4. RESPONSIO. Dicenda ſunt duo. Primum eſt quid ſit naſci. Secundum eſt, cui conueniat.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt, quòd cum generari commune ſit omnibus, quæ per viam naturæ procedunt de non eſſe ad eſſe, naſci tamen competit ſolum viuentibus quorum generatio ſortitur triplex nomen ſecundum ſpecialia quæ inueniuntur in ea. Primum enim ſpeciale quod inuenitur in generatione viuentium eſt quod aliquid deſcinditur à generante quod eſt principium generationis, ſcilicet ſemen, vel aliquid loco ſeminis. Secundum eſt, quòd generatio viuentium eſt per modum exitus cuiuſdam à generante, & ſecundū ſequitur ad primum. Tertium eſt, quòd viuentia quandam colligationem habent ad principium ſuæ generationis, ſicut colligatur fructus arbori, vel embrio matrici. Ratione primi dicuntur viuentia gigni, vel genita eſſe, ratione ſecundi dicuntur oriri, & iſtud etiam non conuenit inanimatis niſi ſecundum quandam ſimilitudinem, ſicut ſol dicitur oriri inquantum exit de occulto ad manifeſtum. Ratione tertij dicuntur naſci: vnde & nata dicuntur quaſi adnata, id eſt, coniuncta. Sic igitur natiuitas, vel naſci eſt generatio, vel generati in viuentibus.

6. HOC ſuppoſito dicendum eſt, quantum ad ſecundum quòd naſci propriè conuenit perſonæ tanquam illi qui naſcitur, ſed naturę conuenit tanquam illi quo naſcitur. Et hoc patet tripliciter accipiendo naſci pro eo quod eſt generari. Primo ſic, ſicut ſe habet generare ad generationis principium, ſic ſe habet generari ad generationis terminum, ſed generationis principium, tanquam illud quod generat eſt ſuppoſitum, quia actiones ſunt ſuppoſitorum. Natura autem eſt illud quo, vel cuius virtute ſuppoſitum generat. Sic enim generatio eſt opus naturæ ſecundum Dama. ergo ſimiliter terminus generationis eſt ſuppoſitum, tanquā illud quod generatur. Natura autem eſt illud quo ſuppoſitum generationem terminat. Secundo ſic, generatio eſt via ad eſſe, ergo ſicut competit alicui eſſe, ita & generari, ſed ſuppoſitum propriè eſt, natura autem eſt illud quo ſuppoſitum eſt, ergo ſuppoſitum eſt id quod generatur, natura autem illud quo generatur. Tertio ſic, ſicut ſe habet diuina natura in filio ad generationem æternam, ex patre, ſic ſe habet natura humana in Chriſto ad generationem temporalem ex matre, ſed natura diuina non eſt illud quod generatur ex patre, ſed eſt id quo filius generationem terminat, ergo ſimiliter natura humana in ipſo non eſt quod generatur ex matre, ſed eſt illud quo filius generationem terminat. Ex quo patet quod cum generari in viuentibus ſit idem quod naſci, ſuppoſitum eſt illud quod naſcitur. Sed natura eſt, eſt illud quo naſcitur.

7. AD primum argumentū dicendum, quòd denominatio motus & actionis eſt à termino, non autē à ſubiecto niſi ratione termini, & quia naſci eſt via ad naturā, ideo vnum ex altero denominatur quanuis natura nō ſit illud quod naſcitur, quia illud quod propriè naſcitur non includit ſolum terminū, ſed ſubiectum cum termino, vel aliquid ſe habens ad modum ſubiecti ſecundum noſtrum modum intelligendi.

8. AD ſecundū dicendum, ꝙ per temporalem natiuitatem Chriſti natura humana non accepit propriè eſſe, ſed ſuppoſitum mediante natura. Propter quod propriè natura non dicitur naſci, ſed ſuppoſitum ratione naturæ.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum in Chriſto fuerint plures natiuitates.

Thom. 3. q. 35. ar. 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Et videtur ꝙ in Chriſto non fuerint plures natiuitates, quia illa quæ ſunt diuerſarum rationū non connumerantur, nō enim bene dicitur ꝙ canis cœleſtis & terreſtris ſunt duo canes, ſed natiuitas æterna Chriſti, & temporalis non ſunt vnius rationis, ergo non poſſunt dici duæ natiuitates. 2. Item ſi in Chriſto eſſent duæ natiuitates Chriſtus poſſet bis dici natus, ſed illud non poteſt dici, ergo nec aliud. Probatio minoris, quia ratione illius quod aduenit alicui poſt completū eſſe non poteſt dici aliquis natus, ſicut homo nō dicitur natus de nouo ſi adueniat ei capillus, ſed humanitas aduenit filio Dei poſt completū eſſe, ergo ratione eius non poteſt dici natus.

3. IN contrariū eſt Dama. 3. lib. qui dicit ꝙ confitemur Chriſti duas natiuitates, vnam quæ ex patre æternam. Aliam quæ eſt in vltimis temporibus propter nos. Et beatus Aug. dicit ꝙ Chriſtus poteſt dici bis fuiſſe natus.

4. RESPONSIO. Dicenda ſunt duo. Primum eſt, ꝙ in Chriſto fuerunt propriè duę natiuitates. Secundū eſt, ꝙ propter duas natiuitates non poteſt dici propriè bis natus.

5. PRIMVM patet dupliciter. Primo ſic, vtendo nomine generationis pro natiuitate, ſicut prius, quia ſicut ſe habet generatiō actiuè accepta ad generationis principiū, ſic ſe habet generatio paſſiuè accepta ad generationis terminū, ſed generatio & vniuerſaliter omnis actio ſequitur in vnitate, & pluralitate perfectū principium quo generans generat, & non ſuppoſitū quod generat: nam ſi formę quę ſunt principiū generationis, vel actionis ſint plures, & ſuppoſitū vnum, actiones erunt plures, ſicut eadem aqua per frigiditatē infrigidat, & per humiditatē humectat, ſi autē ſuppoſita ſint plura, forma autē vna per quam agunt, actio erit vna, ſicut pater & filius, vna ſpiratione ſpirant ſpiritum ſanctum, propter vnam vim ſpiratiuam quæ eſt in eis, ergo ſimiliter generatio paſſiua magis ſequitur in vnitate & pluralitate, illud quo ſuppoſitum terminat generationē, ſcilicet naturā, quàm ipſum ſuppoſitū, cum igitur in Chriſto ſint duę naturæ (ſcilicet diuina per generationem æternā acquiſita, & humana per temporalē). Patet igitur ꝙ generatio Chriſti æterna, & tēporalis eſt duplex, & non vna, quælibet autē habet rationē natiuitatis cū ſit in natura viuente, ergo in Chriſto fuerunt duæ natiuitates. Secundo ſic, nullus dicitur filius alterius niſi ratione alicuius natiuitatis, ſed Chriſtus dicitur filius dei patris, & virginis matris, ergo vtrunq; eſt ſecundum aliquam natiuitatem, ſed ſecundum æternam natiuitatē, quæ ex patre eſt, non poteſt dici filius matris, ergo ſecundum aliquam natiuitatem, & ſic erunt plures.

6. SECVNDVM patet, ſcilicet ꝙ non poteſt propriè bis dici natus, quia bis dicit propriè numerationē actus per interruptionem

ruptionē menſurę: ſed duę natiuitates Chriſti nō numerātur p interruptionē mēſurę, ergo propter duas natiuitates non poteſt dici Chriſtus proprie bis natus. Mai. patet. quia cū actus numeretur tripliciter. ſ. ex ſubiecto: quia eſt in alio & alio ſubiecto: & ex terminis: quia eſt aliud & aliud ꝙ agitur. & mēſura: quia interpollatim agitur: hoc aduerbiū bis non dicit numerationē actus ex ſubiecto vel ex terminis: ſed ſolū illā q̄ eſt p interruptionē menſurę: ſi enim duo legāt ſimul eundē librū, aut ſi duo libri ſimul legantur liber nō dicitur bis lectus: ſed ſolū quando tēpus interrūpitur: quia legitur diuerſis horis: ergo hoc aduerbiū bis dicit ſolā numerationem actus quæ eſt per interruptionē mēſurę. Min. ſimiliter patet, quia duę natiuitates Chriſti non numerātur per interruptionē mēſurę: quia nec habent, nec habere poſſunt eandem menſuram, non interrumpitur autem niſi quod natum eſt eſſe vnum, quare patet ꝙ Chriſtus propter duplicem natiuitatem non poteſt dici proprie bis natus, ſed quia non ſeruamus ſemper omnimodam proprietatē loquutionis poteſt large loquendo dici, ꝙ ſicut Chriſtus habuit duas natiuitates, ſic fuit bis natus, & ſic loqtur beatus Auguſtinus.

7 AD primum argumentum dicendū ꝙ illa quę ſunt diuerſarum rationum quando ſunt pure equiuoca non connumerantur ſub eodem nomine, ſicut ponebatur exemplum de cane cæleſti & terreſtri, ſed quando ſunt analoga connumerari poſſunt, bene enim dicitur ꝙ ſapiētia diuina & humana ſunt duæ ſapientiæ, duę autem natiuitates Chriſti participant rationem natiuitatis analogicæ propter ꝙ poſſunt adinuicē connumerari. 8 Ad ſecundum dicendum. ꝙ non ſequitur ſi in Chriſto ſunt duæ natiuitates ꝙ fuerit bis natus, quia bis dicit numerum actus ſecundū interruptionem menſuræ ꝙ non poteſt inueniri inter duas Chriſti natiuitates, vel concedatur large loquendo. Et cum dicitur poſtea ꝙ per illud non poteſt dici aliquis natus ꝙ aduenit ei poſt eſſe completum. Dicendum ꝙ verum eſt ſi illud non ſit natura viuens, quia naſci non eſt niſi ſecundum naturam viuentem, vel dato quod ſit natura viuens ſi pertineat ad idem ſuppoſitum ſicut forte eſt de capillo reſpectu hominis qui ſe habet ad hominem ſicut plāta ad terram ex qua trahit humorem, vel ſi pertineat non pertineat ad totum ſed ad partem, natura autem humana aduenies Chriſto eſt natura viuens, & pertinet ad idem ſuppoſitum, & ſecūdum totum. Propter quod ſecundum eam poteſt dici Chriſtus natus.

Quæſtio. III.

Vtrum in Chriſto ſint duæ filiationes.

Th. 3. q. 35. artic. 5.



D tertium ſic proceditur. Et videtur ꝙ in Chriſto ſint plures filiationes: quia relatio realis non poteſt aduenire alicui ſine reali mutatione facta ſecundū aliquid abſolutum in ipſo vel in altero ſed humana natura à filio dei aſſumpta ſi ſibi dimitteretur in ipſa eſſet realis relatio ad matrem, ſtatim enim eſſet perſona, & tamen nihil abſolutum aduenireret ſibi, nec filio dei: ergo oportet ꝙ nūc ratione ipſius ſit in filio dei realis relatio ad matrem, & conſtat quòd eſt realis relatio ad patrem, ergo duę &c. 2. Item ęqualis dependentia eſt in Chriſto ad matrem ratione naturę aſſumptę ſicut in aliis filiis, ſed propter talem dependentiā in aliis ponitur realis filiatio: ergo & in Chriſto poni debet.

3. IN cōtrarium arguitur. quia duo accidentia eiuſdem ſpeciei non poſſunt eſſe in eodem, ſed duę filiationes ſunt duę relationes eiuſdē ſpeciei: ergo nō poſſunt eſſe in eodē. 4. Itē ſi in Chriſto eſſēt duę filiationes Chriſtus eſſet duo filii: cōſequēs eſt falſum & contra Aug. de fide ad Petrū, & de Eccleſiaſticis dogmatibus vbi dicit Chriſtum deū & hominem non dicimus filios conſequētia probatur. quia per filiationem quis dicitur filius: ergo per duas duo filij.

5. RESPONSIO. circa quæſtionem iſtam eſt triplex modus dicendi. quorum duo primi tenent extrema. Tertius autem tenet medium.

6. PRIMVS. eſt quòd in Chriſto eſt tantum vna filiatio realis, illa ſcilicet qua refertur ad patrem, alia autem eſt qua refertur ad matrem, ſed illa eſt rationis tantum. Et iſtud probatur primo ſic. ea quę ſunt ſuppoſiti non plurificantur in Chriſto ſecūdum Dam. iij. li. ſed filiatio relatio eſt ſoli ſuppoſito cōueniens nō naturę, ergo in Chriſto non ſunt plures filiationes reales.

7 Secundo ſic, ſuppoſito æterno non poteſt aduenire aliquis reſpectus realis ex tempore, ſed Chriſtus dicit ſuppoſitum ęternum, ergo nō poteſt ei aduenire aliqua realis relatio ex tēpore, ſed filiatio eſt relatio qua refertur ad matrem, & conuenit ei ex tempore, ergo non eſt relatio realis. 8. Tertio ſic. non eſt neceſſe filiationem qua Chriſtus refertur ad matrem eſſe realem niſi quia Chriſtus realiter dicitur filius matris, ſed propter illud non oportet: quia q̄uis dominatio ſit relatio rationis in deo: tamē realiter deus eſt dominus, ergo ſimiliter quāuis filiatio Chriſti ad matrem ſit rationis tantū, nihilominus tamen Chriſtus poteſt dici realiter filius matris. 9. Quarto ſic quæcumq; geminantur in Chriſto conueniunt aliquo modo non ſolū perſonæ, ſed naturę, ſicut agere, pati, naſci, generari, ſed eſſe filium vel filiam nullo modo competit naturę, nullo enim modo conuenienter dicitur ꝙ natura ſit filius vel filia, ergo filiatio non eſt de his quę geminantur in Chriſto.

10. SECVNDVS modus eſt huic totaliter contrarius ſcilicet quòd in Chriſto ſunt duę reales filiationes. Vna qua refertur ad patrem ab æterno. Alia qua refertur ad matrem ex tempore. Quod probatur multipliciter. Primo ſic, vnitatem filiationis in Chriſto non poteſt arguere niſi vnitas ſuppoſiti vel eius æternitas: his enim duabus viis procedunt duę primæ rationes præcedētis opinionis: non vnitas ſuppoſiti, quia hoc eſſet vel quatenus filiatio eſt relatio, vel quatenus eſt talis relatio cuius denominatio ſoli ſuppoſito conuenit, non quatenus eſt relatio, quia in eodem ſuppoſito videmus multas relationes reales, nec quatenus denominat ſolùm ſuppoſitum, quia ſicut eſſe filium conuenit ſoli ſuppoſito ſic & actiones ſunt ſuppoſitorū, ſed plures relationes reales ſunt in Chriſto non obſtante vnitate ſuppoſiti, ergo & plures relationes reales filiationis poſſunt eſſe in Chriſto, nec eius æternitas obſiſtit pluralitati filiationum realium, quia non minus repugnat ſuppoſito æterno quòd de nouo ei aduenīat reale accidēs abſolutum quàm realis reſpectus, ſed Chriſto ratione naturę aſſumptæ competunt de nouo vel ex tempore multa realia accidētia abſoluta ſicut eſſe quantum, eſſe album, & ſic de aliis, ergo poteſt ei aduenire mediante natura reſpectus realis, & in hoc vidētur ſolui duę primæ rationes alterius opinionis, quia quicquid attribuitur ſuppoſito diuino mediante natura aſſumpta (quāuis denominēt ſolū ſuppoſitū) poteſt multiplicari in Chriſto ſiue ſit abſolutū ſine ſit reſpectus realis. 11. Secundo ſic. quamuis in ueniamus in ordine rerum ꝙ cauſa non referatur realiter ad effectū vbi effectus realiter refertur ad cauſam (vt patet de relatione dei ad creaturā) nunquàm tamen inueniemus quòd cauſa realiter referatur ad effectum, & effectus referatur ad cauſam ſolùm ſecundum rationem, ſed Chriſtus ſecundū humanam naturam ſe habet ad matrē vt effectus ad cauſam, cum ergo in matre ſit realis maternitas per quàm refertur ad filium, neceſſe eſt quòd in filio ſit realis filiatio per quàm referatur ad matrem, & in hoc ſoluitur tertia ratio prioris opinionis, quia quāuis deus poſſit realiter dici dominus, dato ꝙ in Chriſto non ſit dominium realis relatio, quia deus non dependet ad creaturam. Sed eſt terminus realis dependentiæ creaturę ad ipſum, oportet tamen quòd ad hoc quòd aliquis ſit filius realis quòd filiatio realis ſit in ipſo, quia plus dependet filius à matre quàm econuerſo. 12. Tertio ſic. plurificato fundamento reali relationis neceſſe eſt relationē realiter plurificari, ſed reale fundamētum filiationis eſt natiuitas vel natura per natiuitatem accepta, ergo cum iſta realiter plurificentur in Chriſto. In Chriſto enim eſt duplex natiuitas vt patet ex præcedenti quæſtione, & eſt duplex natura per duplicem natiuitatem accepta diuina ſcilicet & humana, neceſſe eſt vt videtur ꝙ in Chriſto ſit duplex realis filiatio.

13. Ad hoc tamen dicunt quidam quòd fundamentum filiationis non eſt natiuitas actiue ſiue paſsiue accepta, quia illa tranſeunte remanet filiatio, nec natura per natiuitatem accepta, ſed quid derelictum in ſuppoſito conſequēs ad natiuitatem & naturam per eā acceptā, & iſtud dicunt eſſe quandam ſubiectionem ſiue quandā ſeruitutē filialem correſpōdentem cuidam iuri in patre, ita quòd generatio vel natiuitas eſt cauſa paternitatis vel maternitatis & filiationis, ſed non eſt immediatum fundamentū, ſed illud eſt in patre & matre ius quoddam derelictum ex generatione actiua, & in filio quædam ſeruitus ſeu ſubiectio derelicta ex natiuitate paſſiua, & tale ius, ſeu ſubiectio, ſiue ſeruitus fundatur immediate in ſuppoſito ſubſiſtente ſecundum quòd ſubſiſtens eſt, quia habere ius ſiue poſsidere aliud vt ſibi ſubiectum eſt, ſolius ſuppoſiti vt primi & immediati ſubiecti, & ſimiliter poſsideri, ſiue eſſe obligatum tali ſeruitute quāmuis talia inſint ſuppoſito ex aliquo actu præcedēte. & quia tale ius ſeu ſeruitus immediate fundatur in ſuppoſito non multiplicatur niſi ex multiplicatione ſuppoſiti, nec per cōſequens filiatio quæ habet talem ſeruitutem pro immediato fundamento. 14. Sed iſtud non valet, quia ſecundum philoſophum ſeptimo metaphiſic æ pater dicitur pater filij, quia hic fecit, ille autem paſſus eſt, ergo ſecundum ipſum paternitas & filiatio fundantur ſuper actionem. Nec obſtat quòd generatio actiua & paſsiua tranſeunt, filiatio autē & paternitas non tranſeunt, ſed remanent, quia in creaturis paternitas & filiatio ſunt ſolū quædam reales denominationes conſurgen-

tes ex generatione actiua & paſsiuâ ſecundum præteritũ. Patet autem eſt id quod genuit, & filius quia genitus fuit, & ideo quãdiu verum eſt dicere quòd ille genuit iſte genitus eſt verum eſt dicere quòd iſte eſt pater & ille eſt filius. 15. Item in diuinis eſt realis paternitas & filiatio, & tamen in eis non eſt in patre reſpectu filij tale ius, nec in filio talis ſubiectio: ergo falſum eſt & erroneũ ꝙ paternitas & filiatio fundentur ſuper tale ius & ſubiectionẽ. 16. Itẽ tale ius aut talis ſubiectio aut ſunt res aut ratio, ſi ratio non poſſunt eſſe fundamentũ realis paternitatis & filiationis, ſi res, aut abſoluta, aut relatiua. Si abſoluta. da eã, nec poteris dare niſi naturam per generationem acceptam, & nunc habetur propoſitum. Si reſpectus cũ ſubiectio in filio & ius quod correſpondet ei in patre magis pertineat ad mores quàm ad naturam, paternitas autẽ & filiatio pertinent ad eſſe naturæ, quod præcedit eſſe morale, patet quod paternitas & filiatio præcedũt tale ius, & talem ſubiectionem ſicut ea quæ ſunt naturę præcedũt ea quæ ſunt moris. Et cũ prius non fundetur in poſteriori, ſed magis econuerſo, abſurdum eſt dicere quòd paternitas & filiatio fũdentur in illo iure, & ſubiectione. Et confirmatur, quia paternitas & filiatio ſunt in brutis ſicut & in hominibus, & tamen ibi nõ eſt tale ius, nec talis ſubiectio, ideo cõficta adinuentio fuit ꝙ paternitas & filiatio fundarentur ſuper tale ius, & ſuper talem ſubiectionẽ. Nec obſtat quod dicitur ꝙ natura poteſt dici genita, nata vel ſerua, nũquã tamen dicitur filia, quia hoc non eſt propriè propter hoc ꝙ filiatio immediatius inſit ſuppoſito quã alia, ſed quia filius vel filia magis accedit ad naturam ſubſtantiũi quàm eſſe natum, vel genitum quæ purè denominatiuè accipiuntur. Nã ſi denominatiuè acciperemus filiatũ æquè proprie poſſet dici natura filiata, ſi hoc vſus haberet ſicut dicitur genita vel nata. Et perhoc reſponſum eſt ad quartam rationem primę opinionis.

17. TERTIVS modus tenet mediam viam, & eſt talis ꝙ filiatio poteſt dupliciter accipi. Vno modo vt relatio tantũ. Alio modo vt proprietas perſonalis. Si accipiatur vt relatio ſolũ ſic ne ceſſe eſt ꝙ in Chriſto præter filiationẽ qua refertur ad patrem ſit alia filiatio qua refertur ad matrem quæ ſit æquè realis ſicut quęlibet filiatio in creaturis. Si vero accipiatur filiatio nõ ſolũ vt relatio, ſed vt proprietas perſonalis, ſic in Chriſto non poteſt eſſe niſi vna filiatio. Primum patet ſic, vbicunque producens & productũ incidunt in eundem ordinem, & maxime in idem ſecundum ſpeciem ſi vnum refertur realiter, & reliquum, ſicut declaratũ fuit in primo libro: ſed Chriſtus ſecundum humanam naturam & beata virgo incidit in eundem naturæ ordinem, ergo ſi maternitas eſt relatio realis in matre neceſſe eſt ꝙ filiatio ſit realis relatio in filio. Secundum patet ſic. vbi eſt vna perſona ſolũ ſiue vnum ſuppoſitum, ibi non poteſt eſſe niſi vnum formale conſtitutiuum ſuppoſiti ſiue perſonę, ſed in Chriſto non eſt niſi vna perſona ſiue vnũ ſuppoſitum, ergo in Chriſto non poteſt eſſe niſi proprietas perſonalis quæ eſt cõſtitutiua perſonæ ſiue ſuppoſiti, ergo filiatio prout eſt proprietas perſonalis non eſt niſi vna tantum in Chriſto, & iſtud tenendum eſt, & ſecundum hanc intentionẽ prima opinio continet veritatem, aliàs non.

18. AD rationes vtriuſq; partis reſpõdendũ eſt: duæ enim primę ſolum probant quòd in Chriſto rationem naturæ humanæ eſt noua filiatio prout dicit relationem quod conceſſum eſt.

19. AD primam rationem alterius partis dicendum eſt quòd duo accidentia eiuſdem ſpeciei poſſunt bene eſſe in eodem ſuppoſito ſecundũ aliã & aliã partem, & eodem modo duæ relationes eiuſdem ſpeciei poſſunt eſſe in eodem ſuppoſito ſecundũ aliud & aliud fundamẽtũ, & ſic eſt de duabus filiationibus in Chriſto. Minor etiam eſt falſa, quia filiatio æterna & temporalis non ſunt eiuſdem ſpeciei, immo differũt genere. 20. Ad ſecundum dicendũ quòd nõ ſequitur. Chriſtus habet duas filiationes, ergo eſt duo filij, niſi eſſet vtraq; proprietas perſonalis, tunc enim eis multiplicatis multiplicaretur ſuppoſitũ filij aliàs nõ, ſicut non ſequitur iſte habet duas ſcientias, ergo eſt duo ſcientes vel iſte habet plures relationes, ergo eſt plura relata.

Sententia huius diſtinctionis Nonæ in generali & ſpeciali.

PRæterea inueſtigari oportet. Superius determinauit magiſter quid cõueniat diuinæ naturę ex vnione ad humanam. Hic determinat quid conueniat naturæ, humanę ex vnione ad diuinã. Et diuiditur in duas. Primo inquirit an natura humana ſit in Chriſto adoratione latriæ adoranda. Secundo determinat veritatem ibi. ideoque quibuſdã videtur. Hæc ſecunda diuiditur in duas opiniones quas ponit. Se cũda ibi. aliis autẽ. Hęc in tres. Primo ponit opinionẽ. Secũdo reſpõdet ad obiectionem factam, nec qui facit. Tertio ſolutionem confirmat de hoc Ioann. Damaſcen. Hæc eſt diuiſio &c.

2. IN ſpeciali ſic ꝓcedit & primo proponit quæſtionẽ: vtrũ natura humana in Chriſto debeat adorari eadẽ adoratione cum verbo cui eſt vnita. Et oſtendit ꝙ non, quia nullus cultus debitus creatori debetur creaturæ exhiberi, ſed cultus latriæ debetur creatori, ergo &c. Et reſpondet magiſter ꝙ ſecundũ quoſdam verum eſt ꝙ non eadẽ adoratione natura humana in ipſo debeat adorari cũ verbo, eſt tamen natura humana in verbo veneranda præ cæteris creaturis, nõ tamen honor deitati debitus ei attribuitur, qui quidẽ cultus cõſiſtit in amore, & cordis dilectione, & bonorũ corporaliũ, & temporalium exhibitione, & omnimoda reuerẽtia. Deinde ponit aliã opinionem. Tertio reſpondet, & dicit adorandam eſſe naturã humanam cũ verbo qui eſt vnita cõſiderando ipſam: vt eſt verbo vnita, & non vt ſeparata. Poſteà dicit, ꝙ qui ſic facit nõ peccat, quia ei nõ exhibetur talis adoratio, vt creaturę rationali, ſed vt diuinitati eſt vnita in perſona. Vltimo cõfirmat hanc opinionem auctoritate Aug. & Dama. ſicut patet in litera, &c.

Quæſtio prima.

Vtrum latria ſit virtus.

CIrca diſtinctionẽ iſtã quæritur de duobus. Primum de latria. Secundo de dulia. Circa latriam quæruntur duo. Primũ eſt vtrum ſit virtus. Secundũ eſt cui ſit exhibenda. Quantũ ad primũ videtur ꝙ latria nõ ſit virtus, quia omnis virtus eſt intellectualis, moralis vel theologica, ſed latria nõ eſt aliqua harum, ergo nõ eſt virtus. Minor probatur. Primo ꝙ non ſit virtus intellectualis, quia perfectio virtutis intellectualis attenditur quantũ ad conſiderationem veri, ſed perfectio latriæ in hoc nõ conſiſtit, ſed potius in exhibitione cultus Deo debiti, ergo nõ eſt intellectualis. Item nec moralis, quia moralis virtus tenet mediũ inter ſuperfluum & diminutũ, ſed nullus poteſt Deum ſuperflue colere, ſecundũ illud Eccleſiaſt. 43. benedicentes Dominũ exaltate eum, quantum poteſtis: maior eſt enim omni laude, ergo latria cuius eſt Deũ colere non eſt virtus moralis. Nec theologica, quia illę ſunt tantũ tres fides, ſpes, charitas, igitur &c. 2. Item actus virtutũ ſaltem moralium ſunt de dictamine rationis naturalis, ſed actus latriæ non ſunt de dictamine rationis naturalis, ergo nõ eſt virtus ſaltẽ moralis. Maior patet per illud quod dicitur 2. Ethico. Innatis quidẽ nobis ſuſcipere eas, perfectis autẽ per aſſuetudinem. Minor patet, quia actus latriæ eſt ceremonias Deo offerre, ſecundũ illud quod dicit Tullius ſecundo rethoricæ, ꝙ religio quã nos latriam dicimus eſt quæ naturæ (quã diuinam vocant) cultum ceremoniámq; offert: ceremonialia autem non ſunt de dictamine rationis naturalis, quare & cætera.

3. IN contrariũ arguitur, quia præcepta legis ſunt de actibus virtutum, intentio enim legiſlatoris eſt homines inducere ad virtutẽ: vt dicitur 2. Ethico. Sed actus latriæ lege præcipiũtur per prima præcepta decalogi, ergo latria eſt virtus. 4. Ad idem eſt dictum Tullij qui religionẽ ſeu latriã ponit partẽ iuſtitię. 5. RESPONSIO. Videndum eſt, primo quid importatur nomine latriæ, quo viſo ſoluetur quæſtio.

6. QVANTVM ad primũ ſciendum eſt, ꝙ latria eſt ſeruitus ſeu cultus qui Deo impenditur, in recognitionẽ vniuerſalis dominij, quia fecit ſeu creauit nos, & hoc dicit beatus Auguſt. lib. 12. de ciuitate Dei cap. 4. Cui concordat quædã Gloſſa ſuper illo verbo Pſal. Domine Deus meus in te ſperaui, quæ dicit Deus per creationẽ cui debetur latria, nec aliter poſſumus ꝓbare ſignificatum vocabuli niſi ex vſu cõmuni. Hæc aũt ſeruitus ſeu cultus tripliciter ſumitur. Vno modo pro eo quod in cultum diuinum exhibetur ſicut ſacrificia, genuflexiones, orationes, quandoq; pro ipſa exhibitione, quandoque pro habitu quo aliquis inclinatur ad talia exhibenda.

7. RELICTIS ergo duobus primis modis, de quibus conſtat ꝙ non ſunt virtutes cum ſint actus, & non habitus, & ſumendo latriam tertio modo, dicenda ſunt tria. Primum eſt quòd ipſa eſt virtus. Secundũ eſt quòd ipſa eſt moralis, non theologica. Tertium eſt quòd inter morales ipſa reducitur ad iuſtitiam. Primum patet ſic. Omnis actus procedens ab electione, & cadens ſuper debitam materiam cum debitis circunſtantiis eſt actus virtutis, ſed actus latriæ eſt huiuſmodi, igitur ipſa eſt virtus. Maior patet ex 2. Ethicorũ. Minor declaratur, quia actus latriæ procedit ex electione qua quis eligit exhibere Deo aliquẽ cultum, cadit etiam ſuper debitã materiam ſiue exhibendo ſacrificia, ſiue genuflexiones, ſiue orationes vocales, ſiue mentales, quia omnia debemus in reuerentiam diuinã ordinare, poteſt etiã hic actus veſtiri debitis circunſtantiis finis, loci, & temporis, ergo &c. 8. Secundum patet, ſcilicet ꝙ non eſt virtus theologica, ſed moralis, quia omnis virtus theologica habet Deũ pro immediato obiecto, vt patet de fide, ſpe, & charitate. Per fidem enim immediate credimus deum, vel in deum. Per ſpem ſemper ſperamus in ipſum. Per charitatẽ diligimus ipſum. Sed latria non habet deum pro immediato obiecto

to obiecto,quamuis habeat ipſum pro fine,obiectum enim latriæ eſt obſequium quod deo exhibetur, & non ipſe deus, ergo latria non eſt virtus theologica. verūtamē quia virtus cuius actus eſt immediatè circa finem imperat virtutibus quæ ordinantur ad finem (quia ex fine ſumitur ratio eorum quæ ſunt ad finē) ideo virtutes theologicæ quæ habent finem (ſcilicet deum) pro obiecto imperant actus latriæ quæ eſt de his quæ ordinātur ad deū ſicut ad finem:& ſic loquitur beatus Aug.in Enchiridio dicens q̄ deus colitur fide,ſpe & charitate. 9. Tertium patet, ſcilicet q̄ inter virtutes morales reducitur ad iuſtitiā, quia omnis virtus moralis quæ ordinat hominē ad alterū in ratione debiti pertinet ad iuſtitiam,ſed latria ordinat hominē ad deū in ratione debiti,quia per eam exhibetur cultus deo debitus,ergo latria pertinet ad iuſtitiā. Maior patet.quia nulla virtus moralis prēter iuſtitiam ordinat hominem ad alterum, ſed ad ſeipſum tantum,vt temperantia,aut ſi ordinat vt forte liberalitas nō tamē in ratione debiti, illud enim quod dat liberalis non redditur ex debito,ſed confertur ex gratia alioquin nō eſſet liberalis donatio,ſola enim iuſtitia reſpicit debitum. Minor de ſe patet.Sequitur ergo cōcluſio q̄ latria reducitur ad virtutem iuſtitiæ. 10 Aduertendum eſt tamen q̄ ſicut iuſtitia ſimpliciter & propriè dicta non eſt inter dominū & ſeruum, patrem & filiū vt habetur.5. Ethi.ſed ſolū inter illos qui ſunt nati regulari eadem lege,eſſe ſub eodem principe qui ſecūdū legē cōſtituit æqualitatem inter eos, ſic latria quæ eſt hominis ad deū ſicut ſerui dominum,nō eſt proprie iuſtitia, ſed ſecundū quādam ſimilitudinē ſecūdum q̄ ſeruus reddit pro poſsibilitate quod debet domino,licet nō reddat æquale.& ſic loquitur philoſophus 7. Ethicorū vbi dicit quòd non in omnibus reddendum eſt quod eſt ſecundum dignitatem,hoc eſt æquale, quia in his quæ ad deos & parētes ſunt honoribus, nullus aliquando ſecundum dignitatē tribuit,ſecundū potentiam autem famulans iuſtus eſſe videtur,vnde in talibus non eſt iuſtum ſimpliciter, ſed iuſtum dominatiuum ſeu paternum.

11. AD primū arg. dicendum, q̄ latria non eſt virtus intellectualis,nec theologica,ſed moralis,& cum dicitur quòd nō,quia non ponit medium inter ſuperfluum & diminutum.Dicendum q̄ immo, ſed ſuperfluum & diminutum non ſemper accipiuntur ſecundum quantitatem rei, cum magnanimitas ſit circa maximos honores,& magnificentia circa maximos ſumptus, ſed accipiuntur in comparatione ad rationem rectam vt fiat ſicut debet fieri quantum ad omnes circunſtantias, & ſic in colendo deum poteſt eſſe ſuperfluum nō ſecundum quantitatem rei quaſi plus deo exhibeatur quàm ei debeatur,ſed quia tantus cultus poſſet exhiberi q̄ eſſet cōtra rationē ex parte faciētis:quia eſſet corruptiu⁹ ſubiecti,puta exceſsiuū ieiuniū, vel vigiliæ,vel quodcunq; aliudtale,cōtra qđ dicit Apoſto.ad Ro.12. Rationabile ſit obſequiū veſtrū.Et ſimiliter poſſet eſſe ſecundū alias circunſtantias. 12. Ad ſecundū dicendum,q̄ de dictamine rationis naturaliseſt,q̄ homo faciat aliqua ad reuerentiā diuinam,& alia exhibeat in recognitionē ſeruitutis deo debitę,ſicut feudarius reddit aliquid domino ſuo in recognitionē dominij ſui.Et iſtud pertinet ad virtutem latriæ, determinare autem illa quæ debemus deo exhibere non eſt de dictamine rationis naturalis, ſed de inſtitutiōe iuris diuini,vel humani,quibus determinatis latria vtitur eis pro materia.

Quæſtio ſecunda.
Vtrum latria ſit ſoli Deo exhibenda.

Thom. 3. q. 25. & 2. 2. q. 84.

SEcundo quæritur vtrum latria ſit ſoli Deo exhibenda. Et arguitur q̄ non,quia non minor honor debetur matri q̄ filio, ſed æqualis vel maior, cum ſecundū præceptum dominicum filius teneatur honorare matrem,& nō econuerſo:ſed beata virgo eſt mater Dei, ergo ſibi debetur æqualis honor latriæ ſicut Deo.

2. Item caro Chriſti nec eſt Deus, nec deitas,& tamen adoratur adoratione latriæ ſecundum Dama.lib.3.cap.8.vbi dicit ſic. Vnus eſt Chriſtus, Deus perfectus,& homo perfectus quē adoramus cum patre & filio, & ſancto ſpiritu vna adoratione, cum incontaminata carne eius,ergo honor latriæ debetur carni Chriſti, & non ſolū deitati. 3. Item illud adoratur adoratione latriæ,in quo ponitur ſpes ſalutis, ſed in cruce ponitur ſpes ſalutis cum cantet eccleſia: O crux aue ſpes vnica,ergo ipſa adoratur adoratione latriæ. 4. Item ſecundū Baſilium honor imaginis refertur ad prothotypū,hoc eſt,exemplar,ſed Chriſtus adoratur adoratione latriæ, ergo & imago Chriſti, ſed imago Chriſti nō eſt imago Dei inquantum Deus,quia nulla eſt imago Dei, ſecundum deitatem,ergo non ſoli Deo debetur latria.

3. IN contrariū arguitur,quia latria debetur creatori ratione creationis, ſed ſolus Deus ratione diuinitatis eſt creator, ergo ſoli Deo ratione diuinitatis debetur latria.

6. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo.Primo videndum eſt,cui exhibenda ſit latria,ſecundum eſt,quibus actibus ſit exhibenda.

7. QVANTVM ad primum ſciendum q̄ honor latriæ, vel cuiuſcunq; alterius reuerentiæ poteſt exhiberi alicui dupliciter, ſcilicet per ſe, & per accidens. Per ſe exhibetur illi in quo eſt cauſa talis honoris, per accidens autem exhibetur, in quo non eſt cauſa talis honoris, ſed habet aliquā habitudinem ad illud,in quo eſt cauſa.In eo etiā cui debetur honor per ſe,eſt duo conſiderare, ſcilicet illum cui honor debetur,& cauſam honoris,ille cui honor debetur eſt ſuppoſitū ſubſiſtēs. Propriè enim & per ſe honor debetur rei ſubſiſtenti,& non parti.Non enim dicimus q̄ pes papæ, vel manus epiſcopi dum à quoq̄ oſculantur honorentur, ſed papa vel epiſcopus in huiuſmodi partibus. Per quē etiam modū aliquis poteſt honorari in aliquo exteriori,puta in veſte,vel imagine vel in nuncio.Cauſa enim honoris eſt illud ex quo ille qui honoratur habet aliquā excellentiā perſonę.His ſuppoſitis dicendū eſt q̄ honor latriæ debetur per ſe ſoli Deo ratione diuinitatis,per accidens aūt debetur aliis. Primū patet, quia illi per ſe debetur aliquis honor, in quo eſt per ſe cauſa illius honoris, ſed in ſolo Deo ratione deitatis eſt per ſe cauſa honoris latriæ, ergo ſolus Deus ratione deitatis eſt honore latriæ honorandus. Maior patet ex dictis. Minor ſimiliter manifeſta eſt,quia honor latriæ debetur creatori iure creationis, creare aūt competit Deo ratione diuinitatis,quare &c. Secundū patet,q̄ ſcilicet aliis debetur honor latriæ per accidens. Sed aduertendū eſt,primo q̄ aliquis poteſt habere habitudinē ad Deū cui per ſe debetur honor latrię dupliciter.Vno modo, quia incidit in idē, ſecundum ſuppoſitū, ſicut eſt humanitas Chriſti.Alio modo,quia non tendit in idem,ſecundum ſuppoſitū,ſed habet ſolā habitudinem extrinſecā ad Chriſtum vt mater,crux & imago. Primo modo adoratur humanitas Chriſti per accidens adoratione latriæ, quia quando ſuppoſitum per ſe honoratur,honoratur per accidens quicquid eſt in ſuppoſito. Sed filius Dei adoratur adoratione latrię per ſe,ergo humanitas Chriſti per accidens honoratur eadē ratione. Dico aūt per accidens, quia nec ipſa humanitas eſt ,ppriè illud quod adoratur cū non ſit ſuppoſitū ſubſiſtens:nec eſt cauſa ſeu ratio talis adorationis q̄is ſit cauſa cuiuſdā alterius adorationis, ſcilicet hyperduliæ quæ debetur Chriſto ratione humanæ naturę,de qua poſtea dicetur. 8. De illis aūt quæ habent ſolā extrinſecam habitudinem ad Deū hoc generaliter tenendū eſt q̄ ſi conſiderentur ſecundū ſe,ſic aut eis nō debetur aliquis honor puta cruci vel imagini, & ceteris rebus inanimatis. Aut ſi debetur (ſicut beatę virgini) nunq̄ tamen debetur eis honor latriæ, cuius ratio eſt, quia honor latrię debetur ſolū excellentiæ diuinæ,ſed talia ſecundū ſe conſiderata,aut nullā excellentiā habent vt inanimata, aut ſi habent illa tamen eſt infra excellentiam diuinam, quare iſto modo nō debetur eis honor latriæ.Si aūt conſiderentur ſecundū habitudinem quā habent ad Deum,ſic dicitur cōmuniter q̄ debetur eis idem honor qui & Deo,quia ſicut dicit Philoſophus lib.de memoria & reminiſcentia duplex eſt motus animæ in imaginē,vnus ſecundū q̄ ipſa eſt quædā res. Alius inquantum ipſa eſt imago.Primus motus in imaginem alius eſt à motu qui eſt in rem,ſed ſecundus qui eſt in imaginē inquantum eſt imago idē eſt cum motu qui eſt in rem imaginatā.Et ſimiliter vt dicunt reuerentia quæ defertur imagini inquantū imago eſt defertur rei cuius eſt imago,vt ſic ſit vna reuerētia quæ debetur imagini & exemplari. 9. Sed iſtud non videtur propriè dictum, quia quantuncunque ſit vnus & idem motus animæ quo fertur in imaginem vt imago eſt, & in rem, nunquam tamen anima dicit imaginem inquantum eſt imago eſſe idem cum exemplari, neque ſignum inquantum ſignū eſſe idem cum ſignato, ſed ſemper inter iſta eſt diſtinctio in re,& in conceptione animæ, habitudo enim eorum adinuicem eſt relatiua, relatiui autem eſſe eſt ad aliud eſſe, & ideo quod attribuitur exemplari vel ſignato,nunquam eſt attribuendum imagini,vel ſigno quantumcunque conſiderentur ſub ratione imaginis vel ſigni. Propter quod propriè loquendo nunquam reuerentia exemplaris, vel ſignati debetur ſigno, vel imagini. 10. Sed quia loquendū eſt vt plures, ideo commune dictum ſic exponendum eſt,q̄ pro tanto dicitur imago ſub ratione imaginis adorari eadem adoratione cum re cuius eſt imago, quia ad præſentiā imaginis ſeu ſigni fit rememoratio rei quam rememoratam adoramus eadem adoratione ac ſi præſens eſſet in ſe,& pro tanto concedi poteſt q̄ ſigna & imagines adorantur eadem adoratione cū rebus ſignatis, & imaginatis,quia res vt cognitæ per ſigna,& imagines ſimili modo adorantur, ac ſi eſſent præſentes ſecundum ſe. Et quod dictum eſt de ſigno,vel de imagine,intelligendum eſt de omnibus aliis quæ habent ſolum habitudinem extrinſecam ad Deum, quia ratione talis habitudinis ſeu relationis nullo modo debetur eis honor diuinus qui eſt honor latriæ,& ſic patet primū, ſcilicet quibus ſit latria exhibenda.

Tho. 3. q. 25. ar. 3. in corp.

11. QVANTVM ad ſecundum ſcilicet per quos actus debeat exhiberi. Dicendum eſt quòd tribus actibus. ſ. actu animæ & actu corporis, & exhibitione rerũ exteriorũ. Cuius ratio eſt, quia per latriam exhibemus reuerentiam deo in recognitionem vniuerſalis dominij quia creauit nos, igitur ſecundũ omnia quæ habemus à deo debemus ei exhibere cultum latrię, ſed à deo creatore habemus quicquid ſimpliciter eſt in nobis, bona animæ, bona corporis & bona exteriora, propter quod ſecũdũ hæc omnia debemus ei reuerentiã exhibere, hoc autem fit quando ſecundũ animam vel ſecundũ ſpiritum exhibemus ei debitam dilectionẽ, ſecundũ corpus proſtrationes & cantus, ſecũdũ autẽ exteriora oblationes, & luminaria, & huiuſmodi quę deo exhibemus nõ propter eius indigentiam, ſed propter recognitionem quòd omnia ab ipſo habemus, & ſecundũ hæc tria nominatur latria tribus nominibus. Dicitur enim pietas quantum ad interiorem affectum deuotionis & dilectionis, dicitur etiam Theoſebia. 1. diuinus cultus vel euſebia .i. bonus cultus quantũ ad attẽtionem quã ad hoc habere debemus, illud enim coli dicitur cui ſtudioſe intenditur. Dicitur etiam religio quantum ad determinationem operũ quæ in cultu dei exhibentur, latria autẽ generali nomine ſolum importat ſeruitutem qua deo obligamur iure creationis.

12. AD primum arg. dicendũ eſt quòd vbi mater & filius includunt præciſè eandem naturam ſpecificam, maiorem honorem quantum ad hoc debet filius matri quã mater filio, quia mater ſe habet ad filium, vt principium, & ſic excellentius habet naturam quàm filius. Dico autem quantũ ad hoc, quia alia excellentia poſſet eſſe in filio puta, quia eſſet papa vel epiſcopus ratione cuius etiam mater teneretur ad tantam vel maiorem reuerentiam exhibendam filio ſicut econuerſo, extraneæ autem perſonæ ab vtroque, non tenentur ſemper plus honorare matrem quàm filiũ, ſed illum plus in quo eſt maior excellentia. Modo ad propoſitum de Chriſti matre conſtat quòd ipſa non fuit præciſe ciuſdem naturę cum Chriſto filio cum ipſa ſit pura creatura, filius autem deus & homo, vnde ſicut ipſa fuit mater Chriſti quo ad humanam naturam ſic ipſa fuit filia eius iure creationis ratione diuinæ naturæ in filio, & quia perfectior ratio principij eſt in creante qui totum producit quàm in generante qui aliquid ſupponit, ideo plus tenetur beata virgo honorare filium (quia deus eſt) quàm filius (quatenus homo) teneatur honorare ipſam, & ſi mater tenetur ad hoc fortiori ratione & nos. Alio ergo honore debemus honorare filiũ quatenus deus eſt (ſcilicet honore latriæ, & alio matrem quæ eſt pura creatura, ſed quia inter creaturas ipſa eſt excellentiſsima, ideo ipſi debetur ſub honore latriæ honor excellẽtiſsimus ſcilicet honor hyperdulię. i. duliæ excellẽtis, de qua poſtea dicetur.

13. Ad ſecundum dicendũ eſt quòd humanitas Chriſti proprie nõ adoratur cũ non ſit res per ſe ſubſiſtens, nec eſt ratio per quam debeatur Chriſto adoratio latrię cum ratione eius Chriſto non competat eſſe creatorem. Adoratur tamen per accidens adorato ſuppoſito, & eadem adoratione qua ſuppoſitum & ſic loquitur Damaſ. Si autem humanitas Chriſti realiter eſſet ſeparata à ſuppoſito filij & ſubſiſtens in proprio ſuppoſito ſicut poſuit prima opinio, ſic nullo modo, nec per ſe: nec per accidẽs debetur ei adoratio latrię. Sed adoratio hyperduliæ. Sed iſtud eſt condemnatum in ſynodis. dicitur enim in capitulis Cirilli. Siquis audet dicere aſſumptum hominem coadorari oportere deo verbo, quaſi alterum alteri & non magis vna adoratione honorificat emanuelem ſecundũ quod factum eſt verbum caro, anathema ſit. Si vero ſola conſideratione ſepararetur humanitas à ſuppoſito verbi, ita vt conſideraretur nõ conſiderato ſuppoſito, ſic ſi deberetur ei aliqua adoratio non eſſet adoratio latrię, ſed hyperduliæ, & ſic loquitur gloſa ſuper illo verbo Pſalmiſtæ Adorate ſcabellum pedũ eius quæ dicit ꝙ caro Chriſti nõ eſt adoranda adoratione latriæ quæ ſoli creatori debetur. 14. Ad tertium dicendum quòd crux ſi conſideretur ſecundum quòd eſt res quædam in ſe non debet adorari aliqua adoratione cùm creaturæ irrationali non debeatur aliqua reuerentia, ſi autem conſideretur inquantũ ſignum ſic dicitur communiter quanuis improprie quòd debet adorari adoratione eadem cum Chriſto crucifixo, qualiter autem debeat intelligi expoſitum fuit. Quidam autem diſtinguunt inter crucẽ in qua Chriſtus pependit & alias cruces, quia aliis crucibus nõ debetur aliqua reuerẽtia niſi vt ſigno, & ideo nõ ſunt reuerendę niſi ſint figuratę, quia aliter non habent rationem ſigni. Crux autem Chriſti propter hoc quod quando eſt figurata habet rationem ſigni, & nõ figurata habet ſecundũ ſe quandam excellentiam eo modo quo fuit applicata ſecundum contactum mẽbris Chriſti, & ideo dicunt ꝙ ei debetur duplex reuerentia, vna latriæ quatenus ſignum quando eſt figuratum, & alia hyperduliæ inquantum etiam in ſe non figurata habet quandam excellentiã & contactum membrorum Chriſti. Sed iſtud non videtur, quia illud quod non poteſt eſſe ſubiectum ſuſceptiuum ſanctitatis vel virtutis non poteſt eſſe ſecundum ſe terminus adorationis, ſed lignum crucis in qua Chriſtus pependit non eſt ſubiectum ſuſceptiuum ſanctitatis & virtutis, ergo ſecundũ ſe non poteſt eſſe terminus adorationis, nunq̃ ergo cruci Chriſti debetur aliquis honor niſi inquantũ reducit in rememorationẽ Chriſti, quod facit figurata, vel ſignata. Aliæ aũt hoc faciunt ſolũ ratione figurę, & ideo illi idẽ qui primo tenuerunt illam reſponſionem ſeu opinionem. Poſteà plenius cõſiderantes correxerũt ſe, & tenuerunt ſecundã.

15. Ad quartũ dicendum ꝙ imago aut repræſentat Chriſtum ſecundũ ꝙ homo eſt, aut eſt facta ad repręſentandũ patrẽ vel ſpiritum ſanctũ quo ad deitatẽ, ſicut pingũtur quædã imagines quarum vna repræſentat Deum patrẽ, & alia filiũ crucifixum, & tertia ſpiritũ ſanctum quaſi columbã procedentem à patre in Chriſtum. Primo modo debetur idẽ honor imagini qui & Chriſto ſecundũ intellectum tamen prius poſitũ. Secundo aũt modo fatuum eſt imagines facere vel eas venerari: vnde Dam. dicit lib. 4. Quòd inſipientiæ ſummæ eſt & impietas figurare quod eſt diuinũ, & ſi quis dicat ꝙ ſpiritus ſanctus in columba apparuit, & pater in veteri teſtamento ſub aliquibus corporalibus formis, & ſic poſſuut per imagines repræſentari. Dicendum ꝙ illæ formæ corporales non fuerunt à patre, vel à ſpiritu ſancto aſſumptę, & ideo repræſentatio eorũ per imagines nõ eſt repræſentatio perſonę diuinæ, ſed repræſentatio illius formæ ſecundũ ſe, propter quod non debetur ei aliqua reuerentia ſicut nec illis formis ſecundũ ſe. Et ſi dicatur ꝙ illæ formæ, & ſi non erant à perſonis diuinis aſſumptę erant tamen repræſentatiuę diuinarũ perſonarum, & eodẽ modo: vt videtur poſſunt nunc fieri imagines diuinas perſonas repræſentantes. Dicendum ꝙ illæ formæ, in quibus dicuntur diuinæ perſonæ apparuiſſe non fuerunt formatæ ad repræſentandũ diuinas perſonas, ſed ad repræſentandũ effectus quos perſonæ diuinæ faciebant in rebus, ſicut columba in qua ſpiritus ſanctus apparuit ſuper Chriſtum baptizatum ſignificabat ſpiritualem fœcunditatẽ quam Chriſtus tactu ſuæ carnis contulit aquis baptiſmi, & ideo nihil factum per modum imaginis ad repręſentandum diuinas perſonas non incarnatas eſt adorandum.

Quæſtio tertia.

Vtrum dulia diſtinguatur à latria.

DEinde quæritur de dulia, Vtrum diſtinguatur à latria. Et videtur ꝙ non, quia dicit Philoſophus 8. Eth. Amari proximũ eſt ei quod eſt honorari, ſed eadẽ virtute diligitur Deus & proximus, ſcilicet charitate, ergo eadem virtute adorandus eſt Deus & proximus, ſed latria debetur Deo, dulia proximo, ergo latria & dulia ſunt idẽ.

2. Item Deo debetur vnus honor, ſed tam latria quàm dulia debetur Deo, ergo eſt vnus honor latriæ & duliæ. Minor probatur, quia ſuper illud Pſalm. Domine Deus meus in te ſperaui, dicit Gloſſa. Domine omnium per potentiam cui debetur dulia, Deus omnium per creationem cui debetur latria.

3. IN contrarium eſt quod dicit Auguſt. 10. de ciuitate Dei, Quòd alia eſt ſeruitus quæ debetur hominibus ſecundũ quã præcepit Apoſt. Dominis ſuis ſeruos ſubditos eſſe, q̃ Græce dulia dicitur, alia verò latria quæ dicitur ſeruitꝰ pertinẽs ad colendũ Deũ.

4. RESPONSIO. Videnda ſunt duo. Primo qualiter ſe habeat dulia ad latriam, & ſecundo cui ſit exhibenda.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd dulia accipitur tripliciter, ſcilicet cõmuniter, propriè & appropriatè, communiter accipitur pro virtute ſecundũ quam exhibetur reuerentia cuicunq; ratione cuiuſcunq; excellentię, & ſic cõtinet ſub ſe latriam, & omnem virtutem ſecundum quam exhibetur cuicunque hominum reuerentia. Propriè verò dicitur virtus ſecũdum quam ſeruus exhibet reuerentiam domino: vnde dulia de nomine ſuo eſt idem quod ſeruitus. & ſic adhuc ſub ſe continet latriam quæ eſt ſeruitus impenſa deo, & omnem virtutem per quam inter homines ſerui dominos ſuos venerantur, & quia illa virtus per quã ſerui dominos ſuos temporales venerantur non habet proprium nomen ſicut ſeruitus quæ deo impenditur, & latria vocatur, ideo tertio nomen duliæ trahitur, & quodammodo appropriatur ad honorem qui exhibetur creaturæ ratione dominij: & ſic apparet quòd dulia appropriate dicitur virtus per quam inter homines ſerui dominos ſuos venerantur. Primo ergo modo accipiẽdo duliam. patet quòd non diuiditur contra latriam, nec eſt penitus cũ ipſa idẽ, cuius ratio eſt, quia ſuperius non diuiditur contra inferius. nec eſt conuertibiliter idem cum ipſo: vt apparet de animali reſpectu hominis, ſed dulia primo modo accepta eſt ſuperius, & eſt quaſi genus ad latriam & virtutem omnem per quam exhibetur reuerentia cuicunque homini ratione vniuſcuiuſque excellẽtiæ: ergo dulia ſic accepta non diſtinguitur contra latriam: nec eſt cõuertibiliter eadem cum ipſa. Si autem dulia ſecundo modo accepta ſit. adhuc non diſtinguitur contra latriam, nec eſt conuertibiliter idem cum ipſa per eandem rationem quæ facta eſt.

6. Si

6. Si autem accipiatur tertio modo, ſic eſt virtus ſpecie diſtincta à latria,quod patet ſic,vbi eſt formaliter alia ratio debiti, ibi eſt formaliter alia virtus cuius eſt reddere debitum, ſed alia ratio debiti formaliter eſt in nobis reſpectu Dei,& in vno hoīe reſpectu alterius,ergo alia eſt latria quæ reſpicit debitum ſeruitutis quo tenemur Deo,& alia eſt dulia quæ reſpicit debitum ſeruitutis quo tenetur homo homini tanquam ſeruus ſuo domino. Maior patet,quia ſecundum formales rationes obiectorum fit ſpecifica diſtinctio habituum. Minor declaratur, quia ſicut alia ratione competit dominium Deo reſpectu omnium hominum,& vni homini reſpectu alterius,eo quòd Deus eſt plenariè & perfectè, & quo ad totum dominus,quia totum eſt ab ipſo, homo autem ſuper hominem non poteſt habere plenum, & perfectum dominiū quo ad totum,ſed habet quandā participationē dominij,ſic in nobis'eſt formaliter aliud debitū ſeruituris quo obligamur Deo, & aliud quo obligatur ſeruus Domino tēporali, & ſic patet primū.

7. QVANTVM ad ſecundū ſciendum q̄ ſi dulia accipiatur tertio modo,ſcilicet appropriate, ſic nō eſt exhibenda:niſi his qui habent ſuper aliquos dominiū,& quibus ſubditi ſumus iure ſeruitutis,& quia nō omnibus ſic ſubditi ſumus, ideo nō omnibus exhibenda eſt dulia ſic accepta, ſumus autem ſic ſubditi Chriſto ſecundū q̄ eſt homo iure redemptionis factæ per ipſum multo plus q̄ quicunq; ſeruus ſubdatur domino tēporali.Et ideo Chriſto ſecundum q̄ eſt homo debetur honor duliæ excellentioris q̄ debeatur cuicunq; domino temporali,&vocatur hyperdulia quaſi excellens dulia, & ſic quanuis Chriſtus ſit vnū ſuppoſitum in duplici natura,ipſi debetur duplex honor ratione duplicis excellentiæ quam habet ſecundū duplicem naturam,honor latriæ ſecundum excellentiā diuinæ naturæ, & honor hyperduliæ ſecundum excellentiā humanę naturæ:beatę aūt virgini,& aliis ſanctis non videtur quòd debeatur dulia ſic accepta,quia propriè non eis ſubduntur iure ſeruitutis,ſi autem accipiatur dulia ſecundo modo,ſic debetur Chriſto ſecundū diuinā naturam,& humanam, quia dulia ſecundo modo accepta cōtinet ſub ſe latriā quę debetur Chriſto ratione diuinæ naturæ,& duliā appropriate ſumptam quę debetur eidem excellenter ratione humanæ naturæ, debetur etiam dominis temporalibus ratione duliæ appropriatę, quæ cōtinetur ſub dulia ſecūdo modo ſumpta. Aliis verò nō debetur, nec ratione latriæ quæ ſoli Deo exhibenda eſt, nec ratione duliæ appropriatę quæ nō debetur niſi à ſeruis. 8. Si aūt accipiatur primo modo prout dicit virtutē quamcunq; per quā exhibetur reuerentia cuicunq; perſonę ratione cuiuſcunq; excellentiæ,ſic dulia debetur Deo,& omni rationali creaturæ habenti in ſe excellentiā virtutis,vel ſtatus ordinati ad virtutem: ſicut eſt prælatio, vel auctoritas cuiuſcunq; regiminis.Et quia talis excellentia non eſt vnius ſpeciei in omnibus, ſecundū enim aliā rationem præeſt pater filio,magiſter diſcipulo,dux militi,prelatus ſubdito,ideo reuerentia dulię quę talibus exhibetur nō eſt vnius rationis,ſed plurium,inter omnes tamen quæ debentur puræ creaturę illa eſt excellentior quæ debetur beatæ virgini matri Chriſti,&vocatur hyperdulia.Inter alias aūt excellentior debetur prælato, vel rectori quanuis malo quàm priuatæ perſonæ quanuis bonę, propter tria. Primò,quia rector vel prælatus gerit vicem domini,ſecundū illud Rom.13.Qui poteſtati reſiſtit ordinationi Dei reſiſtit. Secundò, quia princeps vel prælatus eſt perſona publica, & ideo in ipſo honoratur bonitas eccleſiæ, vel reipublicę quæ eſt maior q̄ bonitas ſingularis perſonæ. Tertiò,quia regnū vel prælatio ordinatur ad virtutem ſicut cauſa effectiua, & conſeruatiua virtutis, dignius eſt autem cauſam virtutis aliis exiſtere quàm virtuoſum eſſe: vt dicitur 9.Ethicorum.Priuata perſona ſi non ſit actu virtuoſa non eſt propriè honoranda, ſi autem non ſit virtuoſa nec actu nec aptitudine, vt damnati tā homines q̄ dæmones nullo modo debetur eis honor & per eandem rationem creatura irrationalis non eſt honoranda,quia non eſt capax virtutis, & naturaliter eſt homini ſubdita. 9. Ad primum argumentum dicendum q̄ nō eſt alia formalis ratio quam attendit charitas in Deo, & in proximo:ſed vna & eadem,quia per charitatē diligitur Deus propter ſeipſum,& proximus ſolū propter Deū, vbi autem vnum propter alterū vtrobiq; eſt tantū vnum, propter quod vna eſt charitas per quā diligitur Deus,& proximus. Amicitia aūt per quam diligitur proximus propter aliquā aliam rationem q̄ propter relationem quā habet ad Deum differt à charitate ſecundum ſpeciem,honor autem exhibetur ſecundū rationem excellentiæ,quę inuenitur in aliqua perſona,& quia excellentia eſt in diuerſis alterius & alterius rationis maxime in Deo & creaturis, ideo alterius rationis eſt honor Deo exhibitus & creaturis. 10. Ad ſecundum dicendū quòd Chriſto non ſolum debetur vnus honor, ſed duplex ratione duplicis excellentiæ quā habet ſecundum duplicem naturā,& etiam Deo ſecundū diuinā naturam attribuitur dulia & latria,latria ratione creationis, dulia ratione potētiæ,ſed tunc dulia nō accipitur,vt diſtincta contra latriā,ſed vt aliquid ſuperius ad latriā &duliam appropriatā,quia enim dulia appropriata,& latria debentur alicui ratione dominij: Dominus autem eſt nomen potentiæ quæ cōmunicatur creaturis à Deo quanuis non communicetur eis potentia creationi, ideo deo & creaturis competit dulia accepta ſecundum ſuum genus, non autem latria quæ contrahit eum ad certam ſpeciem, & ſic intelligenda eſt Gloſſa allegata.

Sententia huius diſtinctionis Decimæ in ge generali & ſpeciali.

SOlet etiam quæri à quibuſdā. Superius determinauit magiſter qualiter aliquid cōueniat vni naturæ ex eo quod eſt alteri ſociata, vel iuncta in perſona Chriſti. Hic determinat quid conueniat perſonæ Chriſti ratione humanæ naturæ, quid enim ſibi cōueniat ratione diuinæ in primo lib. dictū eſt. Et diuiditur in duas. Primo inquirit vtrū naturæ humanæ in Chriſto conueniāt illa, quæ ad dignitatē humanæ naturæ pertinent. Secundo de his quæ pertinent ad defectū diſt. 11. Solet etiā quæri. Prima eſt præſentis lectionis. Et diuiditur in duas. Primò determinat de his quæ pertinent ad dignitatem naturalē. Secundò,de his quæ pertinent ad dignitatē gratiæ,ſi verò quęritur. Prima diuiditur,quia primo obiicit ab vtranque partē,& ſecundo ſoluit ibi propter hoc incōuenientia. Secunda ſimiliter diuiditur. quia primo quęrit an Chriſtus ſit filius adoptiuus,& ſecundo vtrū prædeſtinatio,de qua loquitur Apoſt. Rom.1. Sit de perſona an de natura. Secunda ibi, deinde ſi quæritur. Prima diuiditur in tres, quia primo determinat veritatē. Secundo opponit contra eā. Tertio ſoluit. Secunda ibi. Sed ad hoc opponitur. Tertia ibi:ad quod dici poteſt. Hęc eſt di.&c.

2. IN SPECIALI ſic procedit, & quærit primo vtrum Chriſtus ſecundum quòd homo ſit perſona an ſit aliud,& arguit primo q̄ ſic,quia inquantū eſt homo eſt aliquid,aut ergo eſt ſubſtantia,vel aliud,non aliud:ergo ſubſtantia,nō ſubſtantia irrationalis,ergo rationalis. Et ſic Chriſtus ſecundū q̄ homo eſt ſubſtantia rationalis. Sed hæc eſt diffinitio perſonæ,ergo Chriſtus ſecundū q̄ homo eſt perſona. Ad oppoſitū arguit, q̄ ſi Chriſtus inquantū eſt homo,eſt perſona erit tertia in Trinitate perſona,& non alia:ſed tertia in Trinitate perſona,& nō alia eſt Deus, ergo Chriſtus ſecundū q̄ eſt homo eſt Deus, hoc autē eſt falſum, ſcilicet q̄ Chriſtus ſecundū quòd homo ſit Deus, ergo falſum eſt quòd ſit perſona. Reſpōdet magiſter primo ſecundū quoſdā quòd ſi Chriſtus ſecundū q̄ homo eſſet perſona ſequeretur tunc quòd Chriſtus aſſumpſiſſet perſonā non naturam, hoc eſt falſum, ergo Chriſtus ſecundū quòd homo nō eſt perſona. Dicunt tamē hanc loquutionē eſſe veram. Si hæc præpoſitio ſecundū exprimat vnitatē in perſona, & hoc patet quòd hæc ꝓpoſitio ſecundū multipliciter accipitur in diuinis ſecundū quòd ipſe declarat, ſecundū tamen quòd dicit rationē cauſalitatis falſa eſt. Non enim eo modo eſt Deus quo homo. Magiſter tamen ad hoc dat ſuū intellectū dicens quòd argumentū prēinductū non ſequitur. Videlicet quòd ſi Chriſtus ſecundū quòd homo ſit ſubſtantia rationalis,quòd ergo eſt perſona. Nā anima eſt ſubſtantia rationalis nō tamen eſt perſona,quia perſona dicitur quaſi per ſe ſonans,& nō alij cōiuncta. Dicit etiam quòd illa deſcriptio non datur de perſonis increatis. Poſtea quærit magiſter vtrū Chriſtus ſit filius adoptiuus ſecundū quòd homo. Et reſpōdet quòd nō,immò eſt filius naturaliter. Tamen filius dicitur natura & Deus,quia Deus eſt natura accipiēdo naturā pro eſſentia deitatis,ſed filius eſt natura,hoc eſt,natiuitate naturali. Poſtea opponit quòd Chriſtus eſt filius patris per naturā,& virginis per gratiā, & ſic inquantum eſt filius virginis, per gratiam eſt filius adoptiuus. Et reſpondet quòd poteſt dici, quòd Chriſtus eſt filius natura,& per gratiam vnionis. Non tamen ſequitur quòd ſit filius adoptiuus, quod pluribus auctoritatib⁹ probat. Vltimo quærit de quo intelligitur prædeſtinatio, de qua loquitur Apoſtolus: Et reſpōdet quòd poteſt intelligi de natura humana quæ prædeſtinata fuit vniri verbo,poteſt etiam intelligi de perſona ratione naturæ. Et in hoc terminatur,&c.

Quæſtio prima.

Vtrum Chriſtus ſecundum quòd homo ſit perſona.

Thom. 13.q. 16.ar. 12.

QVIRca diſtinctionem iſtam primo quæritur vtrū Chriſtus ſecundū quòd homo ſit perſona. Et videtur quòd ſic, quia illud quod conuenit alij homini ſecundum quòd eſt homo conuenit Chriſto. Eſt enim aliis hominibus ſimilis ſecundum illud Philippen.ſecundo: In ſimilitudine hominum factus, ſed omni alij ſecundum quòd homo eſt conuenit eſſe perſonam,ergo & Chriſto. 2. Item ſecndum Boetium perſona eſt rationalis naturæ indiuidua ſubſtantia, ſed Chriſtus inquantum homo eſt huiuſmodi, eſt

enim aliquid ſecundū ꝙ homo vt dictū fuit prius, di. 7. Nō autem accidens, ſed ſubſtantia, nō irrationalis, ſed rationalis, non vniuerſalis, ſed indiuidua, ergo Chriſtus ſecundū ꝙ homo eſt perſona.

3. Itē Chriſtus ſecundū ꝙ deus eſt perſona, ſed Chriſtus ſecundū quòd homo eſt deus, ergo Chriſtus ſecundū quòd homo eſt perſona. Maior videtur vera. Minor probatur dupliciter. Primo, quia Chriſtus eſt deus per gratiam vnionis, ſed Chriſtus ſecū dū quod homo habet talem gratiā, ergo Chriſtus ſecundū quòd homo eſt deus. Secundo, quia Chriſtus non eſt homo vniuerſalis ſed iſte homo ſingularis, ſed Chriſtus ſecundum quòd iſte homo eſt deus, quia in iſto homine demonſtratur ſuppoſitum æternum quod naturaliter eſt deus, ergo &c.

4. IN contrariū arguitur. quia ſi Chriſtus ſecundū quod homo eſt perſona, aut eſt perſona creata, aut increata. Nō increata. quia Chriſtus ſecūdū quòd homo eſt creatus, nec creata, quia tūc in Chriſto eſſent duæ perſonæ quòd eſt erroneum, ergo, &c.

5. RESPONSIO. videndū eſt primo de natura huiꝰ implicationis ſecūdū ꝙ. Secundo ex hoc apparebit ſolutio quæſtionis.

6. QVANTVM ad primū ſciendum eſt quòd hęc implicatio ſecundū quòd, ſi proprie ſumatur importat cauſam inhęrētiæ prædicati ad ſubiectum, quod poteſt eſſe dupliciter, quia quandoque notat cauſam remotam ad quam non ex neceſsitate ſequitur effectus, præexigitur tamen neceſſario ad effectum, vt ſi dicatur quòd Chriſtus ſecundū quòd homo eſt prædeſtinatus, quia eſſe hominem non eſt præciſa cauſa, ſeu ratio quare eſſe prædeſtinatū cōpetit Chriſto. Alioquin omnis homo eſſet prædeſtinatus ſicut & Chriſtus. Neceſſe eſt tamē Chriſtū eſſe hominem ad hoc vt ſit prædeſtinatus, quandoque vero denotat cauſam proximam ad quā neceſſario ſequitur effectus, ſicut cum dicitur quòd ſortes ſecundum quòd homo eſt riſibilis, ſimiliter eſt in propoſito cum dicitur Chriſtus ſecundū quòd homo &c. Hæc implicatio debet denotare ſi propriè ſumatur, cauſam inhærentiæ prædicati ad ſubiectū cauſam dico proximā vel remotam. Et quia nomine hominis importatur ſuppoſitū habens talem naturā, & per hoc poſſet videri alicui quòd ſufficiat quòd per implicationem importetur cauſa inhærentiæ prædicati cum ſubiecto ratione cuiuſcunque eorū. ſ. ratione ſuppoſiti, vel naturæ. 7. Ideo conſiderandū eſt ſecundo quòd terminus cōcretus poſitus in prædicato vel in quacunq; implicatione circa ſubiectum tenetur formaliter pro natura, & nō materialiter pro ſuppoſito: non quòd terminus concretus vnquam ſupponatur formaliter pro natura in recto ex quacunque parte ponatur, quia tunc talis propoſitio eſſet falſa (vt ſi dicatur ſor. eſt homo, vel ſor. ſecundum ꝙ homo eſt rationalis, tunc enim eſſet ſenſus ſor. eſt humana natura, vel ſor. ſecundū quòd eſt humana natura eſt rationalis) Sed pro tanto dicitur teneri formaliter ex parte prędicati vel implicatiōis, magis quā ex parte ſubiecti, quia quando terminus concretus ponitur ex parte ſubiecti magis accipitur ſecundū id quod eſt aliquod in ſe quā ſecundū id quod eſt habens aliquam naturam, vt ſi dicatur albū currit, albū magis ſtat ibi pro eo quod eſt aliquid ſubſiſtens in ſe, quā ſecundū quòd eſt habens naturam talem. ſ. albedinē, quāuis enim non poſsit verificari propoſitio niſi currenti inſit albedo, tamen albedo non eſt cauſa quare curſus ineſt ſor. vel cuicūque ſuppoſito currenti, vnde & nō albū poteſt currere, ſed quādo ponitur ex parte prędicati vel cum implicatione (vt dicendo homo eſt albus vel ſor. ſecūdū ꝙ albus diſgregat) ibi prædicatū nō cōuenit ſubiecto, niſi vt eſt habens talem naturam. Ita quòd quando eſt implicatio natura ipſa eſt cauſa quare prædicatum ineſt ſubiecto.

8. HIS viſis dicendū eſt ad quæſtionem quòd iſta eſt ſimpliciter falſa Chriſtus ſecundū ꝙ homo eſt perſona, quia implicatio importat cauſam inhærentię prędicati cū ſubiecto quantū ad naturā per terminū implicationis importatā, nūc eſt ita quod natura importata per hoc nomē homo nō eſt cauſa remota vel propinqua quare competat Chriſto eſſe perſonā, ergo iſta eſt falſa Chriſtus ſecundū quòd homo eſt perſona. Maior patet ex his quę ſunt declarata. Minor de ſe manifeſta eſt, ideo, &c.

9. AD primū arg. dicendum quòd licet Chriſtus inquantum homo ſit eiuſdem naturæ cū cęteris hominibus, natura tamen humana in Chriſto nō conſtituit propriū ſuppoſitū ſicut in aliis, vnde alio modo Chriſtus eſt habens naturā humanā, & cæteri homines, quia in aliis hominibus ſuppoſitū habens & natura habita nō differunt realiter, ſaltem ſic quod ſuppoſitū conſtituatur per aliā naturam. Sed in Chriſto ſuppoſitum habens naturam eſt conſtitutum præciſe per aliud quàm ſit humana natura, & ideo non cōuenit ei inquantū homo eſt, eſſe perſonam, ſicut conuenit aliis hominibus. 10. Ad ſecundū dicendū quòd perſona nō dicit ſolum indiuiduam ſubſtantiam naturæ rationalis, ſed cōpletam per ſe ſubſiſtentem, & quia natura humana in Chriſto nō eſt per ſe ſubſiſtens, quāuis ſit indiuidua, ideo ratione eius non eſt perſona, hoc autem denotatur per implicationem cū dicitur Chriſtus ſecundum quòd homo, eſt perſona, quare illa eſt falſa.

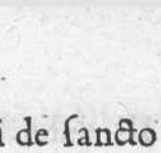
11. Ad tertiū dicendū quòd maior poſſet negari, quia ſicut natura humana non eſt in Chriſto ratio perſonalitatis, ſic nec diuina quæ eſt in omnibus perſonis communis. Vel concedatur, & dicetur tunc ad minorem per interremptionem, per eandem enim rationem falſa eſt neganda Chriſtus ſecundū quòd homo eſt deus & Chriſtus ſecundum quòd homo eſt perſona: vt patet applicanti deductionem prius factam. Ad probationem cum dicitur quod Chriſtus habet quòd ſit deus per gratiam vnionis. & hanc gratiā habet inquantū homo. Dicendum eſt quod natura humana per gratiam habuit vt vniretur perſonę diuinæ, & per hanc vnionem ſequutum eſt verum eſſe dicere hominem deū, ſed cum homo ſit nomē ſuppoſiti habentis naturā humanam, & tale ſuppoſitū non præexiſtat gratiæ vnionis nō eſt verū dicere ꝙ Chriſtus inquantū homo habuit gratiā vnionis. Ad aliā ꝓbationē cum dicitur ꝙ Chriſtus non eſt homo cōmunis, ſed iſte homo ſingularis, & ſecundum quod iſte homo eſt Deus, ergo ſecundum quod homo. Dicendum quòd non ſequitur, quia reduplicatio facta circa inferius non oportet quòd fiat circa ſuperius, non enim ſequitur ſor. ſecundum ꝙ eſt homo eſt riſibilis, ergo ſecundū quòd animal.

12. Vel cōceſſa cōſequentia adhuc poteſt dici ꝙ hæc eſt falſa Chriſtus ſecundū ꝙ iſte homo eſt Deus, q̄uis quidā oppoſitum ſentiāt dicentes ꝙ ad hoc ꝙ aliqua ꝓpoſitio ſit per ſe vera, vel cū implicatione nō oportet ꝙ prædicatū conueniat ſubiecto ſecundum illud quod implicatur circa ſubiectū. Sed ſufficit ꝙ cōueniat ei ſecundū aliquid eorū, ſicut ratiocinari cōpetit homini in q̄tum homo eſt, & tamē non cōpetit ei ratione corporis, ſed ratione ſolius animæ. Similiter in ꝓpoſito cū dicitur iſte homo demōſtrato Chriſto implicantur duo, ſuppoſitū æternū ex vi demōſtrationis, & natura humana importata nomine hominis. Et ideo ad veritatem eius (vt videtur) ſufficit ꝙ alterum, ſcilicet ſuppoſitū diuinum ſit ratio quare prædicatū conuenit ſubiecto, nec oportet ꝙ natura humana ſit eius ratio vel cauſa. Sed iſtud non videtur, quia hoc ꝓnomen iſte nō demonſtrat uppoſitum ſæternum, niſi quatenus importatur nomine hoīs, ergo ſic demonſtrat: ſicut ibi in nomine hominis importatur, ſed ibi in ratione implicationis importatur formaliter, & nō materialiter, hoc eſt, non ſecundum ſe, ſed vt habens talem naturā quæ ſit ratio cōuenientiæ prædicati cū ſubiecto (vt dictū fuit prius) ergo ſic demonſtratur, ergo nō verificatur propoſitio niſi natura nomine hominis importata ſit ratio quare eſſe Deū conueniat Chriſto, non eſt autem, ergo &c. Nec videtur quod alij dicunt ꝙ nō oportet prædicatū conuenire ſubiecto ratione omniū quæ implicantur, ſed ratione vnius ſolū, quia cū dicitur Chriſtus inquantū iſte homo, &c. Pronomen demonſtratiuū nō eſt pars implicationis, ſed demōſtratio eius, & ideo oportet ꝙ verificetur ꝓpoſitio ratione alicuius importati formaliter nomine hoīs quod nō eſt in ꝓpoſito. Vel dicendū ꝙ q̄uis nō oporteat prædicatū ineſſe ſubiecto ratione cuiuſlibet implicati abſolutè, tamen ſi implicatio cadit ſub reduplicatione dicente cauſam oportet ꝙ prædicatum conueniat ſubiecto ratione omniū implicatorum, vt in oībus patet: vnde ſicut hæc eſt vera iſte homo eſt perſō na non ſolū pro hominibus puris, ſed pro Chriſto: ergo ſimiliter ſi iſta eſt falſa Chriſtus ſecūdum ꝙ homo eſt perſona, eadē ratione & hæc erit falſa Chriſtus ſecundum quòd iſte homo eſt perſona.

Quæſtio ſecunda.

Vtrū conueniat Deo aliquem adoptare in filiū.

Thom. 3. q. 23. ar. 1. & 2.



SEcundo quæritur de adoptione. Vtrū conueniat Deo aliquem adoptare in filiū. Et videtur ꝙ non quia adoptio dicitur introducta ꝓpter defectū filiationis naturalis, ſed in deo nō eſt talis defectus ergo Deo nō conuenit aliquē adoptare in filium.

2. Itē ſi Deo cōpeteret aliquē adoptare in filiū aut hoc cōpeteret alicui perſonæ ſpecialiter, aut toti Trinitati cōmuniter, nō alicui perſonæ ſpecialiter, quia actiones quæ ſunt ad extra nō poſſunt alicui perſonæ ſingulari cōuenire, adoptio autē eſt actio ad extra, quare &c. 3. Itē nec toti Trinitati, quia in rebus humanis illi ſoli cōpetit adoptare qui poteſt filios generare, ſed in diuinis toti Trinitati nō cōpetit generare filiū, ergo &c.

4. IN contrariū eſt quod dicitur Ephe. 1. Prædeſtinauit nos in adoptionem filiorum, in quo clamamus Abba pater.

5. RESPONSIO. Videnda ſunt duo. Primū eſt cuius ſit adoptare in diuinis. Secundum eſt cuius ſit adoptari in creaturis.

6. QVANTVM ad primum eſt prænteligendū quòd nomen adoptionis tranſfertur ab humanis ad diuina, omnes autem transferentes ſecundum aliquam ſimilitudinem transferunt vt dicit Phyloſophus in Topic. (nec ait ſecundum omnem) ideo inter adoptionē humanā, & diuinā eſt aliqua ſimilitudo, & aliqua diſsimilitudo. Adoptio enim in humanis eſt extra, nec perſonę in filiū, aut nepotē, aut deinceps legitima aſſumptio, & ſecundū hoc tria ſunt in adoptione diuina & humana, vnū ex parte adoptiōis, ſcilicet ꝙ ex gratia aſſumat, vel adoptet. Aliud ex parte adoptati, ſcilicet

ſcilicet ꝙ fiat ex nō filio filius. Tertiū ex parte effectꝰ & finis, quia nō habenti ius in ſucceſsione hæreditatis datur ius per adoptionem. Sūt & alia tria in adoptione humana. Primū eſt ꝙ adoptans nō eſt principiū eſſendi adoptato. Secundū eſt, ꝙ adoptatus ante adoptionē non erat in poteſtate adoptantis propter quod dicitur ꝙ adoptio eſt aſſumptio extraneæ perſonę. Tertiū eſt, ꝙ adoptās nō ſuccedit in hæreditatem adoptātis, niſi decedente adoptante.

7. Secundū hoc dicendū eſt, ꝙ roti Trinitati cōuenit adoptare ſecundū rem quo ad primas tres cōditiones, ſingulis aūt perſonis, quo ad aliquā appropriationē, ſed quantū ad tres vltimas non cōuenit. Primū patet, quia gratuita aſſumptio ad participationem hæreditatis perſonæ non habentis ius in hæreditate eſt adoptio, ſed talis aſſumptio creturæ fit à tota Trinitate, ergo tota Trinitas adoptat creaturā. Maior patet ex dictis. Minor declaratur, quia hę reditas diuina eſt, per quā Deus per ſeipſum eſt diues & beatus, ſicut hæreditas cuiuſlibet eſt per quā ipſe ditatur. Hæc aūt hæreditas diuina eſt fruitio quæ ſeipſo fruitur. Videndo ſeipſum & amando, ad hanc aūt nulla creatura poteſt pertingere ex naturalibus, nec habet ius ad hoc pertingendi ex cōditione ſuæ creationis, accipit aūt hoc ius per gratiam quā Deus ei dat: vt hanc beatitudinem mereatur, & ad eandem attingat, ſecundū illud quod dicitur Roma. 6. Gratia Dei vita æterna, quare &c. Et quia indiuiſa ſunt opera Trinitatis, ideo toti Trinitati indifferenter competit adoptare creaturā, nihilominus tamen cōpetit quibuſdā perſonis ſpecialiter ſecundū appropriationem, patri quidem vt actori, filio vt exemplari, & aliquo modo vt agenti inſtrumentali. Sed ſpiritui ſancto, vt imprimenti formalem perfectionē per quā adoptamur in filios Dei. Patri quidē vt actori, quia in humanis ſoliꝰ patris eſt adoptare, filio verò vt exemplari: quia filiatio naturalis ſecundū diuinā naturā, & adoptio ſecundū humanā eſt exemplar adoptionis noſtrę, eſt etiā quo ad humanā naturā cauſa inſtrumētalis media, quia per eā Deus pater multos filios in gloriā adduxit, per ſpiritū autem ſanctū appropriate datur nobis gratia per quā formaliter efficiuntur filij adoptiui, & ſic patet ꝙ quantū ad tres primas cōditiones adoptionis cōpetit Trinitati toti adoptare creaturam ſecundū rem, ſingulis aūt perſonis ſecūdū aliquā appropriationē.

8. Quantū autem ad alias tres proprietates nō cōpetit Deo adoptare creaturā, quia omnis creatura à Deo eſt contra primam cōditionem, eſt etiā ſuę poteſtate Dei contra ſecundā, participat etiā hæreditatem diuinā Deo nō decedente. Ratio primi eſt, quia in humanis ex eo ꝙ aliquis ex alio naſcitur habet ius in hæreditate, & ideo nō poteſt adoptari vt extranea perſona, ſed ex hoc ꝙ aliquis habet eſſe à Deo per creationē non cōpetit ipſi ius in hæreditate cœleſti. Sed oportet ꝙ ad eā per gratiā adoptetur. Ratio ſecundi eſt, quia vniuerſalitatē poteſtatis diuinæ nihil ſubterfugit, & ideo ſimilitudo inter adoptionem diuinam & humanam nō attenditur in paterna poteſtate, ſed paterna ſucceſsione. Ratio tertij eſt, quia bona temporalia ad quę quis adoptatur adoptione humana nō poſſunt ſimul à pluribus poſsideri, ideo nullus poteſt ea ꝓcipere niſi ſuccedēs decedenti, hæreditatē aūt beatā poſſunt omnes ſimul, ſiue ex integro percipere ſine detrimento patris ſemp viuentis, & ſic patet primū, ſcilicet cuius ſit adoptare.

9. QVANTVM ad ſecundū, ſcilicet cuius ſit adoptari, dicendū eſt ꝙ ſolius creaturæ intellectualis, cuius ratio eſt, quia ſola illa creatura poteſt adoptari à Deo quæ eſt capax gratię & gloriæ, gloria enim eſt hæreditas ad quam adoptantur per gratiam, ſed ſola creatura intellectualis (homo vel angelus) eſt capax gratiæ vel gloriæ eo quòd ſola ad imaginem Dei creata eſt, ergo ſola creatura intellectualis poteſt à Deo adoptari, nec tamē omnis adoptatur, ſed ſolum ille de quibus dicit Apoſtolus, Rom. 8. Quos præſciuit & ꝓdeſtinauit conformes fieri imaginis filij ſui, de Chriſto autem vtrū poſsit dici filius adoptiuus dictum fuit prius di. 4. Quæſt. 1.

10. AD primū argumentū dicendū eſt quòd hominis eſt operari ad ſupplendū ſuam indigentiam, non autem Dei, ſed potius ad communicandam ſuæ perfectionis abundantiam, & ideo licet in humanis introducta ſit adoptio ad ſupplendū defectum filiorū naturaliū per filios adoptiuos. In diuinis tamen eſt adoptio ad cōmunicandū ſimilitudinē & participationē filiationis naturalis quę eſt in Chriſto homine per gratiā vnionis. 11. Ad ſecundū dicendū ꝙ toti Trinitati cōpetit adoptare ſecundū rem, ſingulis perſonis ſecundū aliquam appropriationem ſicut dictū fuit, & quod arguitur ꝙ illius ſolius eſt adoptare cuius eſt filios generare. Dicendū ꝙ licet ſolius patris in diuinis ſit generare filiū actione ad intra, tamen totius Trinitatis eſt creare filios quo ad eſſe naturæ, & per conſequens adoptare quo ad eſſe gratiæ & gloriæ.

Quæſtio tertia.

Vtrum prædeſtinatio Chriſti ſit cauſa noſtræ prædeſtinationis.

Thom. 3. q. 24. ar. 3. & 4.

TErtio quæritur de prædeſtinatione: vtrū prædeſtinatio Chriſti ſit cauſa noſtrę prędeſtinationis. Et videtur ꝙ non, quia illud quod dependet ex ſimplici Dei bonitate nō habet cauſam niſi Dei voluntatē, ſed prædeſtinatio noſtra dependet ex ſimplici dei bonitate ſecundū illud Ephe. 1. Prędeſtinati ſecundū propoſitū eius qui operatur omnia ſecūdū conſiliū volūtatis ſuæ, ergo prædeſtinatio Chriſti & quodcunq; aliud præter ſimplicē volūtatē dei nō eſt cauſa noſtræ prædeſtinatiōis.

2. Itē ſi prædeſtinatio Chriſti eſſet cauſa noſtrę prædeſtinationis, aut eſſet cauſa efficiēs, aut exēplaris. Nō efficiēs, quia prędeſtinatio noſtra eſt ad gratiam & gloriam quæ ſunt à ſolo deo, Chriſtus autem ſecundum quòd Deus non eſt prædeſtinatus, nec exemplaris, quia exemplar præcedit exemplatum, multi autē habuerunt gratiam ante Chriſtum, quare &c.

3. IN contrarium eſt ꝙ dicitur Ephe. 1. Prædeſtinauit nos in adoptionem filiorum per Ieſum Chriſtum, præpoſitio autem per notat cauſam. 4. Item Gloſa ſuper illud verbum, Roma. 1. Qui prædeſtinatus eſt, dicit ſic: quòd præclariſsimum noſtrę prædeſtinationis exemplar præceſsit in Chriſto.

5. RESPONSIO. In Chriſto fuit prædeſtinatio duplex, vna qua fuit prædeſtinata natura humana vniri perſonæ diuinæ. Alia qua Chriſtus ſecundum ꝙ homo prædeſtinatus fuit ad gloriā. Secundū primā prædeſtinationē factū eſt ꝙ verū eſt dicere filius Dei eſt homo, & homo eſt filius Dei, & ſic homo dicitur filius naturalis. Secūdum autē ſecundā prædeſtinationē filius Dei inquātū homo factus eſt filius adoptiuus: vt dictū fuit ſupra di. 4. Quæſt. 1. In nobis aūtē eſt vna ſola prædeſtinatio illa, ſcilicet qua efficimur filij adoptiui. Rurſus in prædeſtinatiōe Chriſti & natura duo ſunt attendēda vnū eſt actus dei prædeſtinātis, aliud eſt effectus, & terminus prædeſtinationis. Si ergo cōſideretur prædeſtinatio Chriſti, & natura quantū ad actum prædeſtinātis, ſic vna non eſt cauſa alterius, quia idē nō eſt cauſa ſui ipſius, ſed eodē actu diuino prędeſtinatus eſt Chriſtus & nos, ergo prædeſtinatio Chriſti non eſt cauſa noſtrę prædeſtinationis. Si aūt conſideretur quo ad effectū & terminū, cum effectus & terminus noſtræ prędeſtinationis ſint gratia & gloria, & adoptio filiorū, ſic dicendū eſt ꝙ vtraq; prędeſtinatio Chriſti eſt cauſa noſtræ prædeſtinationis & efficiens & exēplaris inquātū Chriſtus exiſtēs Deus & homo per gratiā vnionis de qua eſt prima Chriſti prædeſtinatio, & inquantū eſt plenus gratia, & perfectus in gloria de quo eſt ſecūda eius prædeſtinatio eſt cauſa efficiēs, & exēplaris noſtræ prędeſtinatiōis. 6. Quod patet ſic de cauſa efficiēte. Cauſa meritoria aliquo modo habet rationē efficiētis reſpectu præmij quod debetur merito, ſed Chriſtꝰ inquantū Deus & homo plenus gratia fuit cauſa meritoria noſtrę ſalutis, ergo fuit cauſa eius efficiens ſecundū hunc modū, fuit etiā exemplar, quia ſicut ipſe per primā prædeſtinationē eſt filius naturalis, ita nos per prædeſtinationē efficimur filij adoptiui, & ſic prædeſtinatio Chriſti eſt exemplar alterius rationis & excedens prædeſtinationē noſtrā, ſicut etiā Chriſtus per ſecundā prædeſtinationē eſt plenus gratia & perfectus in gloria, ſic nos per ꝓdeſtinationē noſtrā de plenitudine eius participamus gratiā & gloriā, & ſic Chriſtus exēplar eſt noſtræ prædeſtinationis excedēs quidē ſed nō alterius rationis ſecundū ſpeciē, quia habitus gratiæ & gloriæ in ipſo, & in nobis ſunt vnius ſpeciei. Thom. de veritate q. 29. ar. 6.

7. AD primū argumentū dicēdū ꝙ totalis effectus prædeſtinationis depēdet ex ſimplici volūtate Dei, & nō ex aliqua cauſa alia. Tamē inter effectus vnꝰ poteſt eſſe cauſa alterius, & ſic prædeſtinatio Chriſti eſt cauſa noſtræ prędeſtinationis inquantū deꝰ ordinauit ſalutem noſtram compleri per Chriſtum, & ſub totali noſtræ prædeſtinationis effectu clauditur prædeſtinatio Chriſti.

8. Ad ſecundū dicendū eſt ꝙ prædeſtinatio Chriſti eſt cauſa noſtræ prædeſtinationis vtroq; modo, ſcilicet efficiēter, & exēplariter, & cū dicitur ꝙ gratia & gloria ſunt à ſolo Deo, verū eſt ſecundū principalē efficientiā, ſed ſunt à Chriſto homine meritoriè & quod ſubditur de exēplari dicendū eſt ꝙ Chriſtus quo ad terminum prædeſtinationis præceſsit omnē aliū prædeſtinatū, terminꝰ enim prędeſtinationis eſt gloria quę prius fuit in Chriſto homine q̄ in quocūq; alio, & quia ex termino, vel fine ſumitur ratio aliorū ideo Chriſtus poteſt dici cauſa exēplaris noſtræ prædeſtinatiōis.

Sententia huius diſtinctionis Vndecimę in generali & ſpeciali.

SOlet autem quæri. Superius magiſter determinauit qualiter ea quę ſunt dignitatis in humana natura poſſunt dici de Chriſto, hic determinat quo modo ea quæ pertinēt ad defectum humanę naturę poſſunt dici de Chriſto. Et diuiditur in duas, quia primo inquirit vtrum eſſe factū vel creatum vel eſſe creatum poſſunt dici de Chriſto, & ſecundo vtrū

defectus qui conſequuntur naturam humanam inquantum eſt creatura, vel alio modo poſſunt Chriſto conuenire. Secunda in duas ibi. poſt prædicta. Prima diuiditur in duas. Primo quærit vtrum Chriſtus poſsit dici factus vel creatus. Secundo reſpondet ibi. ad quod ſane poteſt dici. Et hæc diuiditur in duas, quia primo oſtendit quòd Chriſtus non debet dici factus vel creatus ſimpliciter & abſolutè. Secundo oſtendit quòd poteſt dici factus vel creatus cum additione ibi. his aliiſque pluribus. Hæc eſt diuiſio in generali.

2. IN ſpeciali procedit ſic, & quærit vtrum Chriſtus debeat dici factus vel creatus vel creatura, & dicit quòd non ſimpliciter & abſolutè oſtendendo per Augu. quòd filius dei non eſt factus nec creatus, ſed per ipſum omnia facta ſunt & creata vt habetur Ioann. primo. Idem oſtendit per auctoritatem Ambro. allegantis illud dictum euangelij quo Chriſtus dicit apoſtolis prædicate euangelium omni creaturæ. In hoc tamen errauit arrius dicens Chriſtum eſſe puram creaturam. Poſtea dicit quòd Chriſtus vel filius dei poteſt dici factus ſecundum carnem vel factus homo, vel natus ex muliere. Quod probat pluribus auctoritatibus. Et in hoc terminatur &c.

Quæſtio Prima.
Vtrum Chriſtus poſsit dici ſimpliciter creatura.

Tho. 3. q. 16. ar. 8.

CIrca diſtinctionē iſtam quæritur. Vtrū Chriſtus poſsit dici ſimpliciter creatura. Et videtur ꝙ ſic, quia proprietas vtriuſq; naturæ in Chriſto prędicatur de ſuppoſito quocunq; nomine ſignificetur: vt dictū fuit prius, ſed proprietas naturæ humanæ eſt eſſe creatū, vel creaturā: ſicut proprietas diuinæ naturæ eſt eſſe increatum, vel creatoré: ergo ſicut Chriſtus dicitur ſimpliciter creator vel increatus, ita poteſt dici ſimpliciter creatus vel creatura. 2. Item principalior pars humanæ naturæ eſt anima, q̄ corpus, ſed Chriſtus ratione corporis quod de virgine traxit dicitur ſimpliciter natus vel genitus, ergo ratione animæ quæ à Deo creatur poteſt ſimpliciter dici creatus. 3. Item Leo papa dicit noua & inaudita conuētio Deus qui eſt, & qui erat fit creatura. Et Dam. dicit ꝙ non ſcandalizabitur ad nomen creaturæ.

4. IN contrariū eſt quod dicit Augu. de agone Chriſtiano, nō eos audimus qui dicunt Chriſtū eſſe creaturā. Hilarius etiā in lib. de ſynodis dicit hæreſim dicentē Chriſtum eſſe creaturā damnamus. 5. Et arguitur per rationē, ſi Chriſtus diceretur creatura hoc eſſet ratione ſuppoſiti, vel naturæ. Non ratione ſuppoſiti, quia illud eſt increatum. Nec ratione humanæ naturæ, quia licet illa ſit creatura non tamen prædicatur de Chriſto, igitur &c. 6. RESPONSIO. Quæſtio iſta nō eſt de re, ſed de modo loquendi. Supponimus enim ex parte rei quòd in Chriſto eſt vnum ſolum ſuppoſitum in duabus naturis diuina ſcilicet & humana quarum altera tantum eſt creata, ſcilicet humana, hoc autem ſuppoſitum quandoque nominatur nomine ſumpto à principali natura: vt cum dicitur Deus vel filius Dei, quandoque nomine ſumpto à natura minus principali: vt cum dicitur homo vel filius hominis, quandoque verò nomine ſumpto ab vtraque natura: vt cum dicitur Chriſtus, ſaltem ex vſu communi etiam ſi hoc non haberet virtus nominis. Hoc ſuppoſito quod ad rem pertinet, & quod pertinet ad nomen, quæritur vtrum ratione humanæ naturæ quæ ſola in Chriſto eſt creata conuenienter poſsit dici quòd filius Dei, vel Chriſtus, vel iſte homo demonſtrato Chriſto ſit creatura non addita quacunque determinatione, vel implicatione. 7. Et tenetur communiter, quòd non niſi cum additione iſta inquantum homo, hoc autem declaratur tribus modis. Vno modo ſic; creari eſt fieri, fieri autem abſolutè ſumptum accipitur pro fieri ſimpliciter, fieri autem ſimpliciter nunquam conuenit ſuppoſito niſi quantum ad eſſe ſuppoſiti, ſecundum enim illud quod aduenit poſt completum eſſe ſuppoſiti nunquam poteſt dici ſuppoſitum fieri ſimpliciter, ſed ſecundum quid. Sicut ratione albedinis de nouo factæ in homine homo non dicitur fieri abſolutè ſed ſolum fieri albus. Cum igitur ſuppoſitum diuinum quo ad eſſe ſuppoſiti non ſit factum, ideo quocunque nomine deſignetur nullo modo poteſt dici factum vel creatum abſolutè, & ſine determinrtione: vnde omnes iſtę ſunt falſæ filius Dei, vel Chriſtus, vel iſte homo demonſtrato Chriſto, eſt creatus vel creatura, ſi autem dicatur filius Dei, vel Chriſtus ſecundum quòd homo eſt creatus, vel creatura vera eſt: quia illud non conuenit alicui ſimpliciter, ſed ſecundum quid, licet non verificetur de illo ſi ſumatur abſolutè, verificatur tamen cum determinatione explicante modum, verbi gratia, tam in eſſe quàm in fieri, in eſſe, quia propter albedinem dentis non dicitur homo albus abſolutè, ſed tamen ſi dicatur iſte eſt albus ſecundum dentem verum eſt, ſimiliter in fieri & in facto eſſe, quia per albedinem aduenientem ſor. non dicitur fieri abſolutè, ſi autem dicatur ſor. fit albus vel ſor. ſecundum quòd eſt albus eſt factus verum eſt. Similiter in propoſito licet propter humanam naturam fieri ſimpliciter & abſolutè non conueniat ſuppoſito diuino, tamen cum determinatione explicante modum conuenit ei: vt dicendo filius Dei, vel Chriſtus ſecundum quòd homo eſt creatus vel creatura, & in hoc modo loquendi hæc determinatio ſecundum quòd non eſt nota perfeitatis, ſed determinatio explicans modum imperfectum: ſicut in aliis exemplis ſuprapoſitis. 8. Sed contra hunc modum arguitur, generari eſt fieri, & generari ſimpliciter eſt fieri ſimpliciter: quia determinatur ad eſſe ſimpliciter, & tamen ratione humanæ naturæ conuenit ſuppoſito diuino eſſe genitum abſolutè, & ſine aliqua determinntione, & ita ſimpliciter, & vt nunc loquimur, hæc enim recipitur tanquam vera filius Dei, vel Chriſtus eſt genitus de virgine, nec oportet addere inquantum homo, ergo ſimiliter poteſt dici creatus vel creatura abſolutè: nec oportet addere inquantum homo. Et ſi dicatur quòd iſta non verificatur Chriſtus eſt genitus de matre, niſi cum hac determinatione inquantum homo expreſſa, vel ſubintellecta: pari ratione poteſt dici quòd illa ſcilicet Chriſtus eſt creatura poteſt verificari ſub eadem determinatione non expreſſa, ſed ſubintellecta tantum. Et ad rationem eorum dicendum, quòd eſſe ſimpliciter nō eſt ſolum eſſe ſuppoſitale, ſed omne eſſe ſubſtantiale. Quia omnis ſubſtantia completa eſt ens ſimpliciter, & ideo ſicut in Chriſto eſt duplex ſubſtantia diuina, ſcilicet & humana, ſic & duplex eſſe ſecundum quorū quodlibet poteſt dici ſimpliciter genitus & natus. Et pari ratione ſecundū alterū poteſt dici creatus niſi aliud obſiſtat. 8. ALIO modo declaratur eadem concluſio ſic, aliquæ ſunt proprietates quæ non ſunt natæ conuenire toti niſi per partem ſicut creſpitudo non conuenit homini niſi ratione capillorū, nec ſimitas niſi ratione naſi, & talis proprietas denominat totū abſolutè, nec oportet reduplicare parté ratione cuius conueniat toti ſicut homo abſolutè dicitur criſpus vel ſimus, nec oportet addere quòd ſit criſpus ſecundum capillos, aut ſimus ſecundum naſum. Aliæ verò ſunt proprietates quæ iudifferenter poſſunt conuenire toti & parti, ſicut eſſe album poteſt conuenire homini ſecundū totū, & ſecundū quamlibet partē & tales proprietates non denominant totum ſi conueniant ei ratione partis niſi cum explicatione partis, vt ethiops qui eſt albus ſecundum dentes nō poteſt dici albus ſimpliciter niſi addatur quod eſt albus ſecundū dentes. Similiter in propoſito humana natura in Chriſto quanuis non ſit proprie pars ſuppoſiti, habet tamen aliquo modo rationem partis, vnde & perſona Chriſti dicitur compoſita à Damaſ. illa igitur quæ indifferenter poſſunt conuenire ſuppoſito & naturæ ſi conueniant ſoli naturæ non poſſunt attribui ſuppoſito abſolute niſi cum expreſsione naturæ, creari autem poteſt conuenire naturæ & ſuppoſito, & magis ſuppoſito quā naturę, quia eſſe quod eſt terminus creationis magis conuenit ei, cum igitur creari in Chriſto non cōueniat niſi ſoli humanæ naturæ, ideo ratione eius non poterit dici ſimpliciter & abſolutè ꝙ Chriſtus ſit creatus vel creatura niſi cum determinatione inquantum homo, ſicut ex albedine ſecundum dentes non dicitur homo abſolutè & ſimpliciter albus, ſed cum determinatione. 10. Sed contra hoc opponitur dupliciter. Primo quia ſicut creari natum eſt cōuenire ſuppoſito & naturæ ſic naſci & generari & magis ꝙ priè ſuppoſito quàm naturæ vt patuit ſupra diſti. 8. Sed hoc non obſtante Chriſtus vel filius dei dicitur abſolutè genitus vel natus de virgine, nec oportet addere inquantum homo, ergo eadem ratione poterit dici creatus abſolutè ſine aliqua determinatione propter humanā naturam quę in principiis ſuis à deo eſt per creationem & ſecundum ſe habita à matre per generationem & natiuitatem. Secundo quia natura humana eſt alio modo pars ſuppoſiti diuini quā ſint illę partes de quibus exempla trahuntur, quia illę partes non prædicantur de toto ſubſtantialiter, in quid, non enim bene dicitur homo eſt deus vel capillus, reſpiciunt etiam totum diminutè. & ideo non eſt mirum ſi proprietates earum non ſemper denominant ſimpliciter & abſolutè ſuum totum, ſed humana natura in Chriſto prædicatur de ſuppoſito aliquo modo in quid & ſubſtantialiter, dicimus enim ꝙ filius dei eſt homo, reſpicit etiam totum ſuppoſitum indifferenter & perfectè, & ideo proprietates eius magis poſſunt denominare ſuppoſitum abſolutè. Propter quod etiam non videtur ſufficienter dictum illud quod dicunt primi in fine ſuæ poſitionis ſcilicet quòd hæc determinatio ſecundum quòd homo, non eſt nota perfeitatis. Sed determinatio explicās modum imperfectum, hoc enim non videtur: quia natura humana eſt cauſa & ratio quare ſuppoſito diuino poſsit ineſſe creatio, nec imperfectè conueniunt Chriſto quæ conueniunt ei ratione naturæ humanæ vt naſci, mori, prædicare & huiuſmodi, ſicut albedo imperfectè conuenit homini ratione dentis. quæſt. 1.

11. TERTIO declaratur eadem concluſio ſic, proprietas naturæ quæ in Chriſto includit præciſionem alterius non poteſt abſolutè de Chriſto prædicari, ſed eſſe creatum vel eſſe creaturam eſt talis proprietas vt declarabitur, ergo non poteſt abſolutè de Chriſto prædicari. Maior patet. quia cum in Chriſto ſint duæ naturæ, humana ſcilicet & diuina vnitæ & aſſociatæ in vnitate ſuppoſiti quæcunque proprietas excludit alteram naturam à Chriſto talis non poteſt vere prædicari de ipſo, vnde hæc non eſt vera Chriſtus eſt purus homo, quia excludit à Chriſto diuinã naturam, nec iſta Chriſtus eſt purus deus, quia excludit à Chriſto humanã naturam. Minor patet. quia creari eſt produci nullo præſuppoſito, & ideo cui attribuitur abſolutè eſſe creatum illud ſecũdum ſe totum eſt productum, quia nullo præſuppoſito, & ſic ab ipſo excluditur omne non productum. Cum igitur diuina natura in Chriſto non ſit de nouo producta, ſed præſupponatur in perſona diuina creationi naturæ humanæ, & aſſumptioni eiuſdem. Patet, quia eſſe creatum ſi abſolutè dicatur de Chriſto excludit naturam diuinam ab ipſo. Propter quod ſi aliquo modo verificetur, oportet quòd hoc ſit cum determinatione, dicendo Chriſtus ſecundũ quòd homo eſt creatus vel creatura, ita vt creatio non referatur ad ſuppoſitum niſi ratione ſolius humanæ naturæ quæ ſecundum ſe totam eſt à deo producta nullo præſuppoſito pertinẽte ad eam, hic modus videtur rationabilior, & ſecundũ hunc ſenſum ſancti dicunt Chriſtum eſſe creaturam cum determinatione prædicta. Et ſi non expreſſa tamen ſubintellecta, vnde Hiero. ſuper illud Ephe. 2. capitulo. Ipſius enim factura ſumus, dicit quòd nos libere proclamamus Chriſtum eſſe creaturam. Et Aug. ſuper Io. dicit. Dominus Ieſus factus eſt homo vt qui creator ſemper erat creatura fieret, quod totum eſt intelligendum inquantum homo. Quod autem ſancti quandoque negauerunt Chriſtum eſſe creaturam, hoc fuit ad elidendum alios errores, maxime errorem arrij qui poſuit Chriſtum eſſe puram creaturam. Et ideo Aug. diſputans contra eum, accepit ex oppoſito Chriſtum non eſſe creaturam, intelligendo ſecundum ſenſum in quo accipiebat arrius. Et per eandem rationem aliquę proprietates diuinæ naturæ non ſunt ſimpliciter Chriſto attribuendæ, ſed ſolum cum determinatione ne fauere videamur errori, ſicut non eſt dicendum ſine determinatione quòd Chriſtus eſt impaſsibilis, & incorporeus, niſi addatur inquantũ deus ad excludendum errorem manichei qui poſuit Chriſtum nõ habuiſſe verum corpus, nec vere fuiſſe paſſum.

12. AD primũ argumentũ dicendum ꝙ proprietates vtriuſq; naturæ diuinæ, & humanę poſſunt indifferenter prædicari de ſuppoſito niſi includant præciſionem alterius naturæ. Talis autem proprietas eſt eſſe creatum (vt declaratum fuit) ideo &c.

13. Per idem patet, ad ſecundum quòd eſſe conceptum & eſſe generatũ non excludit à ſuppoſito Chriſti naturã diuinã ſicut eſſe creatũ ratione negationis implicitæ, quia eſſe creatũ eſt eſſe productum nullo præſuppoſito. 14. Ad tertiũ dicendũ ꝙ accipiendo creaturam modo quo expoſitũ eſt. ſcꝓ ſuppoſito habẽte naturã creatã poteſt abſolutè cõcedi ꝙ Chriſtus eſt creatura.

15. AVCTORITATES autem Aug. & Hylarij negantes Chriſtum eſſe creaturam intelligendæ ſunt ſecundum ſenſum in quo hæretici contra quos diſputabant dicebant Chriſtum eſſe creaturam. Hoc aurẽ dicebant credentes in Chriſto nihil eſſe niſi pure creatum. 16. Ad rationẽ quæ ſubiungitur dicendũ ꝙ Chriſtus poteſt dici creatura ratione naturæ humanæ quæ & ſi nõ prædicetur de Chriſto in abſtracto prædicatur tamẽ in cõcreto & aliquo modo in quo ſubſtãtialiter, & hoc ſufficit vt ratione eius attribuatur Chriſto eſſe creaturam, ſicut videmus ꝙ homini attribuitur diſgregare ratione albedinis quæ non prædicatur de homine in abſtracto ſed ſolum in concreto & denominatiue.

Quæſtio II.

Vtrum illa quæ ſunt humanæ naturæ poſsint dici de filio dei.

Tho. 3. q. 16. a. 5.

SEcundo quæritur, vtrum ea quæ ſunt naturæ poſſint dici de filio dei. Et videtur ꝙ non, quia proprietates diuinæ naturę dicuntur de filio dei propter hoc ꝙ filius dei eſt diuina natura, ſed filius dei eſt humana natura, ergo proprietas humanæ naturę nõ poteſt dici de filio dei. 2. Itẽ humanæ naturæ conuenit aſſumi à filio dei, ſed aſſumi non conuenit filio dei, ergo &c.

3. IN contrarium arguitur. quia de quocunque prædicatur aliquid de eodẽ prædicantur omnia conſequentia ad ipſum, etiã ſi ſit prædicatio accidentalis, ſicut ſi homo eſt albus ſequitur ꝙ ſit coloratus, ſed natura humana prędicatur de filio dicẽdo filius dei eſt homo, ergo proprietates conſequentes naturam humanã præ dicantur de eodem. 4. Itẽ nihil magis repugnat naturæ diuinæ quàm mori, ſed vere dicitur de filio dei ꝙ fuit mortuus ratione naturæ humanæ, ergo à fortiori ratione aliæ proprietates humanæ naturæ poſſunt dici de filio dei.

5. RESPONSIO. Eorum quæ dicuntur de natura humana in Chriſto quidam dicuntur de ea ſolum in abſtracto ſumpta vt aſſumi, vniri & ſimilia, quædam vero dicuntur de ipſa ſolũ in concreto vt iſte homo eſt deus, quędam vero dicuntur indifferẽter de eo ſumpta in abſtracto & in concreto vt gigni, & naſci, pati & mori, & ſimilia. Dicẽdum ergo eſt ad quæſtionem ꝙ illa quæ prædicantur de humana natura ſumpta ſolũ in abſtracto nõ prædicantur de filio dei, quæ autem dicuntur de ea ſumpta ſolũ in cõcreto, vel cõmuniter dicũtur de ea ſumpta in abſtracto, & in cõcreto, talia prædicantur de filio dei abſolutè, vel cũ determinatione quæ determinatio vel debet exprimi, vel ſubintelligi.

6. Ratio primi eſt iſta, quando aliqua tria ſe habent per ordinem ſic quòd tertium non conuenit primo niſi per medium, ſi medium non conuenit primo nec tertium, ſed proprietates humanæ naturæ non conueniunt filio dei niſi mediante natura humana, ergo proprietates quæ non conueniunt naturæ humanæ ſolum in abſtracto (cum ipſa vt ſic non prædicetur de filio dei) non poſſunt de eo dici, vnde ſicut non bene dicitur quòd filius dei ſit humana natura, ſic nõ bene dicitur quòd filius dei ſit aſſumptus, vel vnitus ſibi ipſi, quia aſſumi à filio dei, vel vniri eidem conuenit naturæ humanæ ſolum in abſtracto.

7. Ratio ſecundi eſt iſta quando alterum de altero prædicatur realiter quicquid conuenit realiter prædicato, conuenit ſubiecto dũ tamen non fiat variatio medij, & hæc propoſitio ſcripta in prædicamentis quãuis intelligatur quãdo vtrobiq; eſt prædicatio eſſentialis vt dicẽdo ſortes eſt homo, & homo eſt animal, ergo ſortes eſt animal, tamẽ habet etiã veritatẽ in prędicatione accidẽtali, dũ tamen nõ fiat variatio medij, cũ ergo verũ ſit dicere quòd filiꝰ dei eſt homo, quicquid realiter cõuenit homini ſine in cõcreto ſolum, ſiue in abſtracto & concreto ſimul vere poteſt dici de filio dei niſi aliquo modo medium varietur: poteſt autem variari medium ſi in vna propoſitione accipiatur ſecundũ eſſe reale (vt dicendo filius dei eſt homo) & in alia ſecundũ eſſe rationis (vt dicendo homo eſt ſpecies) tũc enim nõ ſequitur ꝙ filius dei ſit ſpecies: quia variatur medium. Si autem aliquis dicat quòd propoſitio iſta non ſit vera quando prædicatio eſt accidentalis (nõ enim ſequitur homo eſt albus, & album eſt accidẽs, ergo homo eſt accidens) dicendum quòd aut eſt variatio medij, aut altera propoſitio eſt falſa. Si enim accidens capiatur pro vno de quinque prædicabilibus, de quibus loquitur Porphyrius, tunc accidens eſt ens rationis, ſicut genus vel ſpecies, & tunc variatur medium: ſi autem accidens capiatur ſecundum eſſe reale, ſic ſecunda propoſitio eſt falſa. Cùm ſcilicet dicitur album eſt accidens, cùm album ſupponat pro ſubiecto habente albedinẽ, & illud non eſt accidens, patet, quia hæc eſt falſa, album eſt accidens, ſed hęc eſt vera, albedo eſt accidens.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd licet natura humana nõ prædicetur de filio dei in abſtracto prædicatur tamen in concreto: & ideo proprietates reales quæ competunt homini, competunt etiam filio dei. 9. Ad ſecundum patet ſolutio ex dictis, quia aſſumi conuenit naturæ humanæ in abſtracto ſolum, & ideo non competit filio dei.

Sententia huius diſtinctionis Duodecimæ in generali & ſpeciali.

POſt prędicta. Superius magiſter determinauit vtrum Chriſtus poſsit dici creatura. Hic determinat de defectibus qui conſequuntur naturam humanam ſecundum quod creata eſt. Et diuiditur in duas. Primo determinat de illo defectu qui eſt incipere eſſe qui cõmuniter concomitatur omnem creaturam. Secundo de his quę videntur ſpecialiter humanam naturam conſequi ibi, ſolet quæri. Prima in duas. Primo mouet quæſtionem & obiicit ad vtramque partem. Secundo determinat eã ibi, his igitur auctoritatibus. Secunda pars ſolet quæri, diuiditur in tres. Primo inquirit defectum culpæ, quantum ad originem, vtrum ſcilicet decuit ipſum de peccatoribus carnẽ aſſumere. Secundo inquirit de effectu culpæ quantum ad Chriſtũ, vtrum ſcilicet peccare potuiſſet ibi, ideo non inuento. Tertio de defectu carnis, qui eſt ſexus fœmineus, ibi ſolet quęri. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis, &c.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et quærit primo vtrum Chriſtus ſecundum quòd homo initium habuerit, an ſemper fuit ſicut dicimus filium dei ſemper fuiſſe, & oſtendit ꝙ incepit eſſe per auctoritatem, quia filius dei acquiſiuit quod aliquando non habuit, quia nondum erat homo. Ad oppoſitum arguitur quia dicitur quòd puer ille creauit ſtellas: & Chriſtus dicit de ſe

in Io-

in Ioanne, Ego principium, qui & loquor vobis, & ſic videtur q̃ non incepit eſſe, & reſpondet magiſter per diſtinctionem, quia Chriſtus quantum ad perſonam ſemper fuit, ſed quoad naturam humanam incepit eſſe. Poſtea quærit vtrum Chriſtus ab alio quàm ab Adam carnem aſſumere potuit, & dicit quòd ſic, quia illa aſſumptio non fuit ſecundum naturam, ſed ſecundũ gratiam: & ideo aliam animam, & aliam carnem potuiſſet aſſumpſiſſe ſi voluiſſet: magis tamen decuit quòd aſſumpſerit de Adam, vt ex illo vinceretur diabolus, per quem homo victus fuit. Poſtea quærit vtrum Chriſtus potuerit peccare, & arguit quòd non, quia ſi potuiſſet peccare, potuiſſet damnari, & per conſequens non eſſet deus, quod eſt inconueniens: & reſpondet quòd perſona non potuit peccare, nec natura aſſumpta, vt vnita perſonæ, ſed ſi ſeparata fuiſſet, peccare potuiſſet: tunc arguit ex dicto quorũdam ſic, Chriſtus habuit liberum arbitrium, ergo potuit peccare, & reſpõdet quòd hoc eſt friuolum, quia in angelis beatis eſt liberum arbitrium, & tamen peccare non poſſunt. Quod autem in libro ſapientiæ dicitur quòd potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus, & facere mala, & non fecit: dicit magiſter quòd affirmatiua intelligitur de membris, & negatiua de capite. Vltimo quærit, vtrum Chriſtus potuit aſſumere naturam humanam in ſexu muliebri, & reſpondet quòd ſic, ſed magis decuit quòd aſſumeret eam in ſexu virili, & de muliere, vt vterque ſexus concurreret ad noſtram liberationem. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio Prima.

Vtrum hæc ſit vera, Chriſtus incepit eſſe.

Thom. 3. q. 16. art. 9.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur, vtrum hæc ſit vera, Chriſtus vel iſte homo demonſtrato Chriſto incepit eſſe. Et arguitur quòd ſic, quia eſſe hominem eſt eſſe ſimpliciter, ſed Chriſtus incepit eſſe homo, ergo incepit eſſe ſimpliciter. 2. Item Auguſt. ſuper Ioannem dicit quòd priuſquam mundus eſſet, nec nos eramus, nec ipſe mediator dei & hominum homo Chriſtus Ieſus, ſed illud quod non ſemper fuit, & nunc eſt, incepit eſſe, ergo Chriſtus vel iſte homo incepit eſſe.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia illud quod ſemper fuit, nunquam incepit eſſe, ſed Chriſtus ſemper fuit ergo nũquam incepit eſſe. Minor probatur. Primo per illud quod dicit Chriſtus Ioãnis 8. Priuſquam Abraham fieret ego ſum, quia eadem ratione potuit dicere, priuſquam mundus fieret ab æterno ego ſum. Secundo per illud quod habetur ad Hebr. vlti. Ieſus Chriſtus heri, & hodie, & ipſe in ſecula.

4. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam eſt triplex modus dicendi. Primus eſt, quòd hæc eſt falſa, Chriſtus vel iſte homo incepit eſſe, niſi addatur inquantum homo, & aſsignatur talis ratio. Si incipere eſſe competeret Chriſto, aut competeret ei ratione ſuppoſiti, aut ratione humanæ naturę, nõ ratione ſuppoſiti, quia illud ſemper fuit, & nunquam incepit eſſe, nec ratione naturæ humanæ, quia terminus in ſubiecto poſitus non tenetur formaliter pro natura, ſed magis materialiter pro ſuppoſito, & ideo ratione naturæ humanæ non poteſt competere Chriſto incipere eſſe, quanuis nomine Chriſti vel hominis importetur natura humana, quia quando talia nomina ponuntur ex parte ſubiecti
d. 10. q. 1. non ſtant pro natura, ſed pro ſuppoſito. 5. Sed iſtud non valet, quia ſicut dictum fuit prius, pro tãto terminus in ſubiecto poſitus dicitur materialiter teneri pro ſuppoſito, & nõ ratione naturæ per terminum importatæ, vt ſi dicatur album diſputat: per hoc tamen non excluditur, quin termino poſito in ſubiecto, multa poſsint conuenire ratione naturæ per terminum importatæ, vt ſi dicatur album diſgregat, vel homo eſt rationalis, & codẽ modo, licet iſte terminus Chriſtus, vel iſte homo à parte ſubiecti poſitus ſtet pro ſuppoſito, & non formaliter pro natura humana, quia aliqua poſſunt ei conuenire, non ratione humanæ naturæ, vt eſſe infinitæ virtutis, & huiuſmodi, tamen per hoc non excluditur, quin ratione naturæ humanæ poſsint ei conuenire multa, etiam incipere eſſe, niſi aliud obſtet.

6. ET IDEO eſt ſecundus tenens eandem concluſionem, ſed aſsignans aliam rationem, quæ talis eſt, proprietas naturæ humanæ, quæ excludit à Chriſto proprietatem diuinæ naturæ, non poteſt ei abſolutè conuenire, ſed incipere eſſe eſt huiuſmodi, ergo non poteſt abſolutè dici, quòd Chriſtus vel iſte homo
quæſt. 1. incepit eſſe. Maior patet ex præcedente diſtinctione. Minor patet, quia incipere eſſe includit non ſemper fuiſſe, ſed proprietas diuinæ naturæ eſt ſemper fuiſſe: ergo incipere eſſe excludit à Chriſto proprietatem diuinæ naturæ: & hæc fuit minor. Sed nec iſtud videtur valere, quia quanuis ponendo in Chriſto ſolum vnũ eſſe, incipere eſſe excludat ſemper fuiſſe ſecundum quõcunque eſſe, ex quo non ponitur niſi vnum: tamen ponendo in ipſa plurà eſſe, ſicut aliquo modo oportet ponere, vt viſum fuit ſup. d. 6. incipere eſſe ſecundum vnum non excludit ſemper fuiſſe, niſi ſecundum illud tãtum: & hoc verum eſt in Chriſto, quia dato quòd inceperit ſecundum humanam naturam eſſe, & non ſemper fuerit ſecundum illud, per hoc tamen non excluditur, quin ſemper fuerit ſecundum aliud, ſcilicet ſecundum eſſe diuinum: & ſic proprietas humanæ naturæ non excludit proprietatem diuinæ naturæ, non enim ſic eſt de incipere eſſe, ſicut de creari, quia creari eſt produci nullo penitus præſuppoſito, ex parte eius quod dicitur creari, incipere autẽ eſſe, eſt de nouo accipere eſſe quod prius nõ habebat, quanuis forſitan haberet aliud eſſe. quæſt. 2.

7. TERTIVS modus eſt, quòd iſta poteſt concedi, Chriſtus vel iſte homo incepit eſſe, ſed cum quadam diſtinctione: cuius ratio eſt, quia quãuis eſſe dicatur multipliciter, tamen illa multiplicitas terminatur per adiuncta, non ſolum ex parte prædicati, vt dicendo, homo incepit eſſe albus, ibi eſſe non accipitur pro eſſe ſimpliciter, ſed pro eſſe tali, immo etiam per id quod ponitur ex parte ſubiecti, vt dicendo albedo incipit eſſe: hoc enim verificatur non pro eſſe ſimpliciter, quia tale non competit albedini, ſed pro eſſe ſecundum quid, quod competit accidentibus, & quod ipſum eſſe in prædicato ſic accipiatur, vt congruit ſubiecto, iſtud aut eſt de virtute ſermonis, vel ſaltem ex vſu loquendi. Quando ergo ex parte ſubiecti ponitur terminus concretus importans ſuppoſitum & naturam, ſi per illam naturam conſtituitur ſuppoſitum, tunc ſi attribuatur eſſe, oportet quòd intelligatur de eſſe ſuppoſiti & naturæ, quia non per aliam naturam eſt ſuppoſitum, nec habet aliud eſſe ſuppoſiti, quàm illud quod congruit ei ratione naturæ. Si vero ſuppoſitum non conſtituatur per naturam importatam per terminum in ſubiecto poſitum, vt quum dicitur album, vel quum in ſubiecto ponitur duplex terminus, vnus importans naturam per quam ſuppoſitum conſtituitur, alius vero non, ſed quandam aliam, ſicut dicendo homo albus eſt, vel incepit eſſe, tunc nõ eſt loquendum ſimpliciter, ſed cum quadam diſtinctione hac, ſcilicet an incipere eſſe referatur ad ſuppoſitum ſecundum ſe, & ſecundum naturam conſtituentem ipſum, an ad ipſum ratione alterius naturæ: verbi gratia, Si quæratur an homo albus incepit eſſe, ſuppoſito quòd homo, qui fuit prius, poſtea factus eſt albus: non enim eſt reſpondendum abſolutè, ſed dicendum quòd ſi incipere eſſe referatur ad hominem, falſum eſt, ſi vero ad hominem inquantum albus vera eſt: & cauſa huius diſtinctionis eſt, quia eſſe poſitum in prædicato accipitur ſecundum vſum loquendi, prout congruit ſubiecto: propter quod vbi diuerſa implicantur in ſubiecto, quibus diuerſimodè competit eſſe, opus eſt prædicta diſtinctione. Modo in propoſito noſtro, quum dicitur, Chriſtus incipit eſſe per terminum in ſubiecto poſito, importatur ſuppoſitum diuinum, & natura humana per quã non conſtituitur, & ſimiliter quum dicitur iſte homo. non autem ſic eſt, quum dicitur filius dei, quia per hoc nomen non importatur niſi ſuppoſitum diuinum cum conſtituentibus ipſum, & ideo ſi dicatur, filius dei incepit eſſe, falſa eſt, quia intelligitur de eſſe quod conuenit ſuppoſito ratione ſui, & conſtituentium ipſum, quod eſſe nunquam incepit: ſed quum dicitur, Chriſtus vel iſte homo incepit eſſe, diſtinguendum eſt, quia aut refertur ad ſuppoſitum ratione ſuppoſiti, & ſic eſt falſa, aut ratione naturæ humanæ, & tunc eſt vera. Et hoc eſt quod dixerũt antiqui doctores in ſimili. Diſtinguebant enim modo prædicto hanc propoſitionem, ſcutum album incepit hodie eſſe, ſuppoſito quòd ſcutum antiquum hodie fuerit dealbatum, dicentes, ſi inciperẽ eſſe referatur ad ſubiectum, falſa eſt, ſi ad determinationem ſubiecti, ſcilicet, ad albedinem, vera eſt.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum eſt quòd quanuis eſſe ſubſtantiæ ſit eſſe ſimpliciter per comparationem ad eſſe accidentium, tamen eſſe ſubſtantiæ creatæ, maximè quãdo per ſe non ſubſiſtit per comparationem ad eſſe diuinum, eſt aliquo modo eſſe ſecundũ quid, & tale eſt eſſe humanę naturæ in Chriſto, dato quòd eſſet ſimpliciter. Tamen quia illud non eſt vnius rationis cum eſſe diuino: Opus eſt diſtinguere de eſſe, quando ex parte ſubiecti ponuntur plura, quibus competunt diuerſa eſſe. 9. Ad ſecundum dicendum eſt quòd beatus Auguſtinus, & alij ſancti cauſa breuitatis quandoque omittunt diſtinguere, vbi eſſet opus diſtinctione, vel determinatione.

10. AD ARGVMENTVM in oppoſitum dicendum quòd ſicut iſta eſt diſtinguenda, Chriſtus incepit eſſe, ita & hæc, Chriſtus ſemper fuit, quia ſi referatur ad ſuppoſitum, vera eſt: & ſic loquitur Chriſtus de ſeipſo Ioannis. 8. Et Apoſtolus ad Hebræos vltimo. Si vero referatur ad naturã humanam, falſa eſt.

Quæſtio

Quæſtio ſecunda.

Vtrum Chriſtus potuerit peccare.

Th.3.q.15.ar.1.

SEcundo quæritur vtrum Chriſtus potuerit peccare. Et videtur quòd ſic, quia illud quod aliquis poteſt, ſi vult poteſt abſolutè, vt patet per Auguſtinum, de ſpiritu & litera. Vbi dicit ſic. Id habet quis in poteſtate ſua, quod facit ſi vult: & idem habetur ab Anſelmo ſecundo libro, Cur deus homo. Sed Chriſtus poteſt peccare ſi vult, quia voluntas eius non excedit poteſtatem, ergo videtur quòd poſsit peccare abſolutè. 2. Item ſecundum Auguſtinum tertio libro de libero arbitrio, melior eſt natura quæ poteſt peccare, quàm quæ non poteſt, ſed filius dei aſſumpſit naturam humanam optimè diſpoſitam etiam ſecundum liberum arbitrium, ergo aſsumpſit naturam peccabilem. 3. Item Chriſtus dicit Ioannis octauo, Si dixero quia non noui eum, ero ſimilis vobis mendax: ſed Chriſtus potuit iſta verba dicere, & ſic mentiri, ergo potuit peccare.

4. IN CONTRARIVM eſt quòd dicit gloſa ſuper illud Hebræorum ſecundo, eum qui paulominus, &c. quia natura humanæ mentis quam deus aſſumpſit, & quæ nullo peccato deprauari potuit ſolus deus maior eſt, ſed quicunque poteſt peccare, mẽs eius poteſt deprauari per peccatum: ergo Chriſtus non potuit peccare.

5. RESPONSIO, Quæſtio iſta vno modo eſt dubitabilis, alio modo non. Dubitabilis quidem non eſt, ſi ponamus, ſicut communiter ponitur, quòd Chriſtus aſsumpſit naturam humanam perfectè beatificatam ſecundum mentem, quia ſicut beati peccare non poſſunt propter confirmationem voluntatis in bono, ſic nec Chriſtus, ſuppoſito quòd fuerit ſecundum mentem beatus. Quæ autem ſit cauſa confirmationis cùiuſcunque beati in bono, ita quod peccare non poſsit, dictum fuit ſecũdo libro. Si autem Chriſtus non aſſumpſiſſet naturam glorificatam ſecundum mentem, ſed aſsumpſiſſet eam in puris naturalibus conſtitutam ſine gratia habituali & gloria ſicut aſſumere potuit vt dictum fuit ſupra diſtin. 2. tunc eſt maior dubitatio. d.7.q.1.

quæſt.1. 6. Videtur enim quibuſdam quòd ſi Chriſtus talem naturam aſſumpſiſſet adhuc ſecundũ eam peccare non potuiſſet, & huiuſmodi aſsignatur duplex ratio. Prima eſt, quia actiones ſunt ſuppoſiterum, ſed in Chriſto non eſt niſi vnum ſuppoſitum diuinum, ergo omnis actio ſecundum quancunque naturam exiſtentem in Chriſto debet attribui ſuppoſito diuino, ſed ſuppoſitum diuinum non poteſt exorbitare in aliqua actione, ergo non poteſt ſecundum quancunque, naturam exiſtentem in Chriſto peccare, cum peccare ſit exorbitare à rectitudine rationis. Secunda eſt, quia actio plus imputatur principali agenti quàm inſtrumento, ſed humanitas in Chriſto fuit inſtrumentum diuinitatis, ergo omnis actio humanitatis in Chriſto debet attribui ſuppoſito diuino tanquam principali agenti, diuinitati autem non poteſt actio peccati imputari, ergo &c. Maior patet de ſe, Minor declaratur duplici ter. Primo per auctoritatem Damaſ. 3. lib. qui dicit expreſſe quòd humanitas in Chriſto fuit inſtrumentum diuinitatis. Secundo per rationem, quia vbi natura quæ eſt principium actionis non conſtituit ſuppoſitum, nec ei inhæret, oportet quòd ſuppoſitum dicatur per eam agere vt per inſtrumentum, ſed talis eſt natura humana in Chriſto, non enim conſtituit ſuppoſitum diuinũ, nec ei inhæret vt dictum fuit ſupra di. 8. ergo per eam agit ſuppoſitum diuinum tanquam per inſtrumentum, & hæc fuit minor, ſequitur ergo cõcluſio. Et confirmantur hæ rationes per Anſ. qui dicit quòd minimũ inconueniens impoſsibile eſt deo, peccare autem non eſt minimum inconueniens, ſed valde magnum, ergo impoſsibile eſt deum peccare. Et iterum ſi Chriſtus potuit peccare potuit damnari, quod iterum videtur magnum inconueniens. Propter quod videtur iſtis quòd Chriſtus nullo modo peccare potuit etiã ſi aſsumpſiſſet naturam humanam in puris naturalibus.

7. Aliis autem videtur contrarium ſcilicet quòd ſi Chriſtus aſsumpſiſſet naturam humanam in puris naturalibus potuiſſet peccare quorum ratio eſt iſta, potentia quæ non eſt alia perfectior in ratione actus, primi ſeu in eſſendo, non eſt eadem perfectior in ratione actus, ſecundi ſeu in operando, ſed ſtante prędicta ſuppoſitione nulla maior perfectio eſſet in humana natura in ratione actus primi quã ſi eſſet ſibi derelicta, ergo nulla maior perfectio eſſet reſpectu actus ſecũdi ſeu in operãdo, ſed cõſtat q̃ natura humana ſibi derelicta poteſt peccare, ergo ſic aſsũpta peccare poterit. Maior patet, quia actus ſecundus ſupponit primum, & agere ſupponit eſſe. Minor patet ex ſuppoſitione.

8. Huic autem opinioni magis obſiſtunt verba deuota, quàm ratio efficax. Et ideo ſufficit reſpondere ad rationes alterius opinionis. Quod ergo primo dicitur quòd actiones ſunt ſuppoſitorum, verum eſt, tanquam eorum quæ agunt, nec aliter agere dicuntur, niſi quia ſuſtentant ea quę ſunt principia actionum: & hoc modo actio vniuſcuiuſque naturæ in Chriſto eſt actio ſuppoſiti diuini, tanquam eius quod denominatur agere, quia ſuſtentat naturam, quæ eſt principium actionis, talis tamen actio in nullo poteſt plus imputari ſuppoſito diuino, vt diuinum eſt: quàm ſi non eſſet vnitum humanitati. Quod patet, quia ſi plus ei imputaretur propter vnionem, hoc eſſet aut quia moueret naturam ad ſic agẽdum, aut quia ſi non moueret ad peccãdum, deberet tamen prohibere & impedire talem actum. His enim duobus modis imputantur homini actiones partium corporis ſui: neutrum tamen iſtorum eſt in propoſito. Non primum, quia quum actiones ad extra ſint cõmunes toti trinitati, non plus mouet naturam humanam ad agendum perſona filij quæ ei eſt vnita, quàm perſona patris, aut ſpiritus ſancti, quæ non ſunt vnitæ: & ideo hoc modo nõ plus poteſt imputari talis actio filio quàm patri, aut ſpiritui ſancto: iſtis autem non plus imputatur actio naturæ humanæ, quàm cuiuſcunque alterius naturæ non coniunctæ, quare nec filio. Nec ſecundum habet locum, quia ſicut deus ſic adminiſtrat res, vt eas proprios motus agere ſinat ſecundum Auguſtinum, nec tamen propter hoc peccata creaturæ deo imputantur, quia ea poſſet impedire (ſuum enim eſt dare lib. arb. naturam, noſtrum autem eſt vti prout volumus) ſic deus potuit naturam humanam aſſumere & eam proprio motui relinquere, vt ſic ageret, acſi aſſumpta non fuiſſet, nec tamen propter hoc imputaretur perſonæ diuinæ aſſumenti pluſquam non aſſumenti, quod eam permitteret ſic agere, quia permiſsio ſicut & motio reſpicit potentiam, quæ eſt communis omnibus perſonis. Et fortè deus potuit aſſumere naturam humanam, quæ neſciuiſſet ſe eſſe aſſumptam, de qua non eſſet mirum (ſi relinqueretur proprio motui in agendo) quin peccare poſſet. 9. Dicendum ergo ad formam argumenti quòd actiones ſunt ſuppoſitorum, tanquam eorum quæ denominantur agere, quia ſubſtantificantur naturam quæ eſt principium actionis: & hoc modo poſſet dici, quòd filius dei ſecundum quòd homo, peccare potuit, & licet iſta denominatio ſecundum nomen videatur inconueniens (quia in nobis inconueniens eſt dicere q̃ peccauerimus) ſecundum rem tamen non eſt inconueniens, quia quanuis in nobis actiones partium imputẽtur ſuppoſito, quia mouet ad eas, aut non prohibet quas prohibere deberet: tamen actiones naturæ aſſumptæ non imputarentur ſuppoſito diuino, quia non oporteret quòd moueret ad eas, nec teneretur prohibere eas, vt dictum fuit. Item ſi ſuppoſitum diuinum aſſumpſiſſet naturam ignis, non teneretur prohibere aut in aliquo regulare actionem eius, quin indifferenter combureret domum boni pauperis, ſicut mali diuitis, & ſimiliter aſſumendo naturam humanã, non tenetur regulare motum lib. arbit. quin flectatur in malum, ſicut in bonum. Congruum tamen fuit vt regularet & inclinaret ad bonum, & ſic factum eſt, quanuis aliud fieri potuit.

10. Ad ſecundum argumentum dicendum quòd Damaſcenus dicens humanam naturam eſſe inſtrumentum deitati, dicit illud quod factum eſt, humanitas enim in Chriſto mouebatur ad actus ſuos ſecundum imperium ſuperioris partis rationis, quæ ſemper fuit conformis diuinę voluntati: ad quoſdam etiam actus miraculoſos vſa eſt deitas humanitate, tanquam inſtrumento, & in his peccare non potuit, nec iſto modo magis fuit inſtrumentũ filij, quàm totius trinitatis. Damaſcenus tamen non dicit quòd humanitas non potuit aſſumi quin actus eius omnes eſſent actus deitatis, tanquam principalis mouentis. Et quod arguitur quòd immo, quia vbi natura cui correſpondet actio, non conſtituit ſuppoſitum, nec inhæret ei, oportet quòd ſuppoſitum dicatur per eã agere, ſicut per inſtrumentum. Dicendum quòd non oportet, ſed ſufficit quòd agat per eam, ſicut per naturam quam ſuſtentat, dato quòd ad eam actionem non moueat. 11. Ad auctoritatem Anſelmi patet reſponſio, quia nullum inconueniens ſecundum rem eſt quòd Chriſtus ſecundum quòd homo peccauerit, vel quòd peccare potuit, vt declaratum eſt. Quod additur poſtea ſi peccare potuit, damnari potuit, concedatur, quia quum damnari ſonet in pœnam non eſt maius inconueniens dicere Chriſtum damnatum, quàm mortuum, vel paſſum: vtrunque enim conuenienter fuiſſet factum ex parte dei, ſi voluiſſet, nec video quare perſona diuina non poſsit aſſumere naturam hominis dãnati. 12. Ad rationes principales quæ videntur probare quòd Chriſtus peccare potuit etiam ſecundum quòd deus, & ſecundum quòd habens talem naturam humanam, qualem aſſumpſit. Reſpondendum eſt ad primã, quando dicitur quòd illud quod aliquis poteſt ſi vult poteſt abſolutè, verum eſt, ſi poſsit illud velle, alias nõ. Verbi gratia, lapis poſſet currere, ſi poſſet velle currere, quia non poſſet velle niſi haberet voluntatem & tunc eſſet homo & poſſet currere, quia tamen non poteſt velle non ſequitur quòd poſsit currere, ſimiliter quia Chriſtus ſecundum diui-

nam

nam naturam, vel ſecundum humanam, eo modo quo de facto aſſumpta eſt, non poteſt velle peccare, ideo non ſequitur quòd poſſit peccare abſolutè. 13. Ad ſecundum dicendum q̃ melior eſt natura quæ poteſt peccare, quàm quæ non poteſt, cõparando creaturas ſpecie differentes, puta creaturam rationalem irrationali. Comparando tamen creaturas in eadem ſpecie, melior eſt illa quæ non poteſt peccare, quia confirmata eſt in bono, ſicut natura humana in Chriſto, quàm illa quæ poteſt peccare, quia caret tali confirmatione, qualis eſt humana natura in puro viatore. 14. Ad tertium dicendum quòd dicere dicitur dupliciter: vno modo pro materiali prolatione vocum, & ſic Chriſtus potuit dicere verba ſignificantia mendacium. Et dixit quando protulit, Si dixero quia non noui eum, ero ſimilis vobis mendax. Dicendo enim hoc, non noui eum, dicit verba quæ ſecundum ſe ſignificant mendacium, tamen non peccauit, nec eſt mentitus, quia protulit materialiter, & non ſignificatiue cum aſſertione ſic eſſendi. Alio modo accipitur dicere pro mentali & abſoluta aſſertione eorum quæ per vocem ſignificantur, & ſic Chriſtus non potuit dicere quòd non nouiſſet patrem ſine peccato mendacij, quod non potuit eſſe in eo, ſuppoſito quòd accepiſſet naturam ſecundum mentem beatificatam. Talis enim non potuit deprauari peccato, ſicut dicit gloſa in oppoſitum allegata.

Quæſtio Tertia.

Vtrum Chriſtus debuerit aſſumere naturam humanam ex ſtirpe Adæ.

Th. 3. q. 31. ar. 1. & 2.

TErtio quæritur vtrum filius dei debuerit aſſumere naturam humanam ex ſtirpe Adæ. Et arguitur quod non, quia in quolibet genere nobilius eſt principiũ, quàm illud quod eſt ex principio. Si ergo filius dei debuit aſſumere aliquam naturam ex ſtirpe Adæ, magis debuit aſſumere eam in Adam, qui fuit principium humani generis, quàm in aliquo qui fuerit de poſteritate eius, ſed illam non aſſumpſit: igitur, &c. 2. Item reparatio debet reſpondere ruinæ, ſed prima ruina fuit per fœminam: ergo ſi de ſtirpe Adæ debuit aſſumi natura per quam fieret reparatio, magis debuit aſſumi de ſexu muliebri, ſed non fuit ſic aſſumpta, ergo, &c.

3. IN contrarium eſt, quia medicina debet poni in loco vulneris, ſed humana natura fuit vitiata tantum in his qui de ſtirpe Adæ deſcenderunt, ergo in aliquo ad ſtirpem Adæ pertinente debuit natura aſſumi per quam fieret medicina.

4. RESPONSIO, Videnda ſunt quatuor. Primum eſt, quod filius dei debuit aſſumere naturam humanam ex ſtirpe Adæ. Secundum eſt, quod debuit eam aſſumere in ſexu virili, non muliebri. Tertium eſt quod illa natura non debuit formari opere naturæ. Quartum eſt, quod illa natura non debuit formari de viro, ſed de muliere.

5. RATIO primi eſſe poteſt quadruplex. Prima iuſtitia ſatisfactionis. Ad iuſtitiam enim pertinet quod ille qui peccauit ſatisfaciat: & ideo de natura corrupta per peccatum, debuit aſſumi illud per quod ſatisfactio erat implenda. Secunda ſumitur ex dignitate hominis, quia in maiorem dignitatem hominis cedit, dum ex illo genere victor diaboli naſcitur, quod fuerat victũ per diabolum. Tertia ſumitur ex manifeſtatione diuinæ virtutis, quia diuina virtus magis oſtenditur, dũ de natura infirma & corrupta aſſumptum eſt quod in tantam virtutem & dignitatem eſt promotum. Quartum ſumitur ex dignitate primi hominis, qui in hoc aliquo modo imaginem dei expreſsius tenet, quia ſicut deus eſt principium omnium entium, ita Adam eſt principium omnium hominum: hoc autem ipſi deperiſſet, ſi Chriſtus de genere eius humanam naturam non aſſumpſiſſet.

6. RATIO ſecundi duplex eſt, prima, quia Chriſtus venit vt rector, doctor, & pugnator: Hęc autem non competunt mulieri, propter quod non decuit quòd Chriſtus ſexum acciperet muliebrem, ſed virilem. Secũda accepit non ad vſum, ſed ad perfectionem naturæ, qualis eſt virilis.

7. RATIO tertij eſt triplex. Prima ex parte conceptionis, quia debuit eſſe puriſsima: talis autem non eſt conceptio naturalis, quæ eſt ex muliere & viro, quia ſecundum legem communem proles in peccato concipitur, & mater virginitate priuatur. Secunda ex parte concepti, quia non decuit quòd caro illius qui erat deus & homo, ab alio formaretur, quàm à ſpiritu ſancto. Tertia eſt ex modo conceptionis, quia ſimul fuit caro concepta, animata & aſſumpta: ergo eadem virtute debuerunt hæc omnia fieri, ſed diuina virtute facta eſt aſſumptio, ergo & animatio, & conceptio.

8. RATIO quarti ſimiliter eſt triplex. Prima, vt vterque ſexus honoraretur, fœmininus in matre concipiente, & maſculinus in prole. Secunda vt ex nouo modo productionis pateret renouatio generis humani. Primo enim formauit deus hominem abſque viro & muliere (ſcilicet Adam.) Secundo ex viro abſque muliere (ſcilicet Euam.) Tertio ex viro & muliere, videlicet totam poſteritatem Adæ, vſque ad Chriſtum. In Chriſto vero innouauit ſigna, faciens hominem ex muliere abſque viro. Tertia vt Chriſtus pertineret ad genus Adæ: ſi enim de ſolo viro fuiſſet per ſpiritum ſanctum formata natura humana quam Chriſtus aſſumpſit, Chriſtus non attinuiſſet alicui de genere Adæ, ille enim vir non fuiſſet eius pater, cùm nihil actiuè egiſſet ad formationẽ naturæ, nec mater, quia hoc non pertinet ad virum. Et iterum nõ miniſtraſſet materiam naturalem, ſicut veræ matres adminiſtrant: nunc autem, quia naturam humanam aſſumpſit de ſola muliere miniſtrante materiam naturalẽ, eſt verus filius eius, & mediante ea pertinet ad genus Adæ.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd quanuis Adam eſſet principium totius generis humani, & in hoc haberet aliquam prerogatiuã, quia tamen fuit damnatus per culpam, non decuit vt ille qui mundare venerat peccata, acciperet naturam quæ peccato ſubiacuerat: & ideo non debuit in Adam naturam aſſumere. 10. Ad ſecundum dicendum quòd reparatio debet reſpondere ruinæ, non per ſimile, ſed per oppoſitum. Et ideo ſicut ruina incepit à ſexu debiliori, ſic reparatio debuit incipere à fortiori ſexu, vel dicendum quòd licet à muliere peccatum initium habuerit, tamen per virum perfecta eſt corruptio humani generis. & eodem modo reparatio humani generis facta eſt per virum, & aliquo modo inchoata per mulierem, ſcilicet per beatam virginem.

Sententia huius diſtinctionis xiii. in generali & ſpeciali.

PRæterea ſciendum Chriſtum. Superius determinauit magiſter de conditionibus concomitantibus actum vnionis. Hic vero determinat de his quæ Chriſto conueniunt ſecundum humanam naturam, quæ per incarnationem exaltata eſt. Et diuiditur in tres. Primo determinat de his quæ cum natura humana aſſumpſit. Secundo de his quæ cum natura humana operatus eſt. 17. diſtin. ibi, Poſt prædicta. Tertio de morte quam in natura humana ſuſtinuit, quæ fuit complementũ reparationis quæ in incarnatione inchoata fuit, diſtinct. 21. ibi, Poſt prædicta. Prima in duas. Primo determinat de perfectionibus quas cum natura humana aſſumpſit. Secundo de defectibus, quos cum eadem aſſumpſit, diſtinctione. 16. ibi, Illud quoque. Prima in duas. Primo determinat de perfectionibus cum humana natura aſſumptis, quantum ad earum plenitudinem, ſecundo quantum ad perfectionem, diſtinct. 14. ibi, Hic quæri opus eſt. Prima in duas. Primo determinat plenitudinem perfectionis, quantum ad gratiam affectus, & ſcientiam intellectus, quam Chriſtus ab inſtanti conceptionis ſuæ accepit. Secundo obiicit in contrarium ibi, Huic autem videtur obuiare. Et hæc in duas. Primo obiicit in contrarium per auctoritatem Canonis. Secundo per auctoritatem ſanctorum, ibi, alibi quum ſcriptum reperitur. Et hæc in tres. Primo obiicit in contrarium per auctoritatem Ambroſij. Secundo eandem veritatem confirmat, ibi, Hæc verba Ambroſij. Tertio illud quod videtur falſum determinat & exponit ibi, Sed ex qua cauſa. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis, &c.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et proponit primo quod ab inſtanti conceptionis ſuæ Chriſtus recepit gratiæ plenitudinem, quia datus eſt ei ſpiritus ſanctus, non ad menſurã, quia in Chriſto plenitudo deitatis inhabitat. Non ſic autem in aliis ſanctis inhabitare dicitur. Quod patet per ſimile in corpore noſtro. In corpore enim ſunt omnes ſenſus, in aliis autem mẽbris eſt ſolum ſenſus tactus, ſic in Chriſto capite ſunt omnes gratiæ, in aliis vero ſanctis non ſic eſt, quibus datus eſt ſpiritus ſanctus ad menſuram. Et de illius plenitudine acceperunt non illam gratiam eſſentialiter quæ fuit in Chriſto, ſed conſimilem. Fuit igitur in Chriſto ab inſtanti conceptionis ſuæ ſapientiæ & ſcientiæ, & gratiæ plenitudo, quibus fuit in humana natura perfectus. Poſtea obiicit in contrarium per quandam auctoritatem euangelicam. Si enim Chriſtus proficiebat ſapientia, & ætate, & gratia, quomodo verum eſt quod ab inſtanti ſuæ conceptionis tantam habuit donorum plenitudinem, quod amplius recipere non fuit capax? Et reſpondet quod ſecundum progreſſum ſuæ ætatis, gratia & ſapientia non proficiebat in ſe, ſed dona ſibi collata ad ſalutem hominibus oſtendebat. Et ſic proficiebat aliis. Quod per ſimile oſtenditur. Sicut rector eccleſiaſticus proficere dicitur in

cura

cura dum per ipſum alij perficiunt. Poſtea obiicit per auctoritatē Ambroſij qui dicit quòd in Chriſto eſt duplex ſenſus, diuinus & humanus, & ſecundum ſenſum diuinum non proficit, ſed ſecundum ſenſum humanum ſecundum quem non nouit vocare patrem, aut matrem. Et reſpondet multipliciter dans intellectū auctoritatis Ambroſij quæ dicit quòd in Chriſto ſit duplex ſapientia, & ꝙ humana ſapientia proficit quod intelligendum eſt quantū ad viſum hominū, & operationem Chriſti, & quantum ad potentiæ ſuæ oſtenſionem. Dicit etiam eū patrem & matrem ignorare in infantia, quia ita ſe gerebat ac ſi cognitionis eſſet expers Et in hoc terminatur &c.

Quæſtio prima.

Vtrum in Chriſto fuerit gratiæ plenitudo.

Tho.3.q.7.ar.9.

QIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur, vtrum in Chriſto fuerit gratiæ plenitudo. Et arguitur quòd non, quia gratia eſt neceſſaria ad operandum ſecundū illud pri.ad Cor.15. Abundantius omnibus laboraui, non ego, ſed gratia dei mecum. Sed Chriſtus iſto modo gratia non indiguit, nec quantum ad diuinam naturam quę in operando deficere non poteſt, nec quantum ad humanā quæ fuit inſtrumentū deitatis, in inſtrumento autem non oportet ponere habitum, ſed in principali agente, ergo Chriſtus non indiguit gratia. 2. Itē plenitudo gratiæ nō eſt ſine omni gratia, ſed in Chriſto non fuit omnis gratia ſaltē gratia loquendi diuerſis linguis, ergo Chriſtus non habuit gratiæ plenitudinem. Minor probatur, quia fruſtra habetur donum ſine vſu ſecundum illud Eccle.19. Sapientia abſcōdita & theſaurus inuiſus quæ vtilitas vtriuſque? Chriſtus autē nō fuit vſus dono linguarum cum prædicauerit ſolum iudeis, ergo & cætera. 3. Item de nulla re augente capacitatem receptibilis poteſt aliquid impleri, quia quanto plus de tali recipitur tanto capacitas plus augetur & ſic non impletur, ſed gratia auget capacitatem intellectus, ergo anima non poteſt impleri gratia.

4. IN contrarium eſt quod dicitur Ioa. primo vidimus gloriā quaſi vnige. à patre ple. gratiæ & veritatis. Et arguitur per rationē quia redundantia ſignum eſt plenitudinis. Sed gratia Chriſti redundauit in omnes homines gratiam habentes ſecundū illud Io. primo de plenitudine eius omnes accepimus, gratiam pro gloriam.

5. RESPONSIO. gratia dupliciter accipitur. Vno modo pro acceptatione diuina, ſicut inter homines dicitur vnus alteri gratus quia eſt ei acceptus. Et ſic gratia non dicit aliquid ſubiecti ue in homine grato, ſed eſt denominatio extrinſeca ab actu diuino vel humano. Et de hac gratia non quærit quæſtio, & ſi quæreret, certū eſt ꝙ talis gratia nō fuit in Chriſto ſubiectiue, ſed obiectiue, & hoc modo poteſt dici ꝙ Chriſtus habuit huiuſmodi gratiæ plenitudinem, quia fuit deo acceptus ſecundum ſummum ꝙ poteſt acceptari aliqua creatura. Alio modo accipitur gratia pro aliquo dono creato. 6. Et hoc diuiditur in gratiā gratū faciētē, & gratiā gratis datā, gratia gratū faciens perficit hominē in ſe, & ad meritū perſonale. Gratia vero gratis data ordinatur ad vtilitatē eccleſiæ, vt donū linguarū, operatio miraculorū, & huiuſmodi.

7. Et de vtraque gratia poteſt procedere quęſtio ad quam dicenda ſunt tria. Primum eſt quòd in Chriſto fuit gratia gratū faciens & gratia gratis data. Secundum eſt quòd Chriſtus habuit vtriuſque gratiæ plenitudinem. Tertium eſt quod non obſtante tali plenitudine gratia Chriſti fuit finita.

8. PRMVM APPARET primo de gratia gratum faciente tripliciter. Primo ſic cum intellectus & voluntas proportionantur, ſi intellectus eleuaretur voluntate non eleuata, nō remaneret proportio, ſed in Chriſto fuit intellectus eleuatus per gloriam vt infra patebit, ergo & eius volū tas fuit eleuata per gratiam. Secundo ſic, nō eſt actus perfectus niſi ſit à potentia perfecta, ſed perfectio voluntatis eſt gratia, ergo ad hoc ꝙ actus voluntatis Chriſti eſſet perfectus oportuit ꝙ voluntas eius eſſet perfecta per gratiam. Tertio ſic, meritum non eſt ſine gratia, ſed Chriſtus venit in mundum ad merendum nobis, ergo potuit quod in ipſo eſſet gratia gratum faciens, quæ eſt principium merendi: hæc autem dicta ſint ſuppoſitō quod oporteat ponere gratiam habitualem formaliter nos gratificantem. Item patet de gratia gratis data ſic, cui competit docere de nouo illa quæ rationi naturali ſunt incognita, nec ex aliquibus per ſe notis poſſunt eſſe deducta, ei competit habere ſigna doctrinæ manifeſtatiua & confirmatiua, ſed talis fuit præcipuè Chriſtus: ergo decuit quòd haberet gratiam faciendi miracula & huiuſmodi, quæ pertinebant ad confirmationem ſuæ doctrinæ, illud autem pertinet ad gratias gratis datas: ſicut enim gratia gratum faciens ordinatur ad actus meritorios, ſic gratiæ gratis datę ordinantur ad confirmationem fidei & doctrinæ: ergo in Chriſto fuerunt gratiæ gratis datæ, & ſic patet primum.

9. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd illud dicitur plenè haberi, quod habetur totaliter & perfectè. Totalitas autem & perfectio gratiæ, ſicut aliorum habituum poteſt attendi dupliciter. Vno modo quantum ad intenſionem quæ attenditur ſecundum perfectionem eſſentialem habitus. Alio modo ſecundum extenſionem, quæ attenditur ſecundum obiecta & actus. Primo modo fuit in Chriſto plenitudo gratiæ, quæ habuit gratiam ita perfectam intenſiuè, quòd non potuit intenſior eſſe in ſpecie gratiæ. Cuius ratio eſt, quia quando duo ſe habent ſicut prius & poſterius ex perfectione vnius poteſt probabiliter concludi perfectio alterius. Sed gratia vnionis & habitualis in Chriſto ſe habuerunt, ſicut prius & poſterius. Nam ad gratiam vnionis ſecuta eſt gratia habitualis, vt dictum fuit prius: ergo ex perfectione, & conditione gratiæ vnionis poteſt concludi perfectio & conditio gratiæ habitualis: gratia autem vnionis in Chriſto fuit perfectiſsima, quæ perfectior eſſe non poteſt, eo quòd diuiniori nō poteſt creatura vniri, quàm ſuppoſito diuino: ergo gratia habitualis conſequens ad eam fuit perfectiſsima. Secundo etiam modo fuit in Chriſto plenitudo gratiæ, quia virtus vniuerſalis principij ſe extendit ad omnes effectus illius generis. Sed gratia data fuit Chriſto, vt vniuerſali principio ſalutis omnium: ergo gratia data ei fuit ad omnes actus, ad quos ſe poteſt extendere quæcunque gratia. Et confirmatur, quia Chriſtus caput eccleſiæ eſt, vt poſtea dicetur, ſed nullus actus vitæ eſt in corpore, qui non ſit in capite: ergo nullus actus gratiæ eſt in tota eccleſia, ad quam ſe non extendat gratia Chriſti. Et hoc eſt quod dicit beatus Auguſtinus ad Dardanum ca.38. quòd ſicut in capite ſunt omnes ſenſus, ſic in Chriſto fuerunt omnes gratiæ: & ita in Chriſto fuit plenitudo gratiæ intenſiuè, & extenſiuè.

10. TERTIVM patet, ſcilicet quòd gratia Chriſti non fuit infinita. Primo quia capacitas finita non eſt ſuſceptiua perfectionis infinitæ, ſed anima Chriſti quum ſit eiuſdem rationis cū animabus noſtris eſt finitæ capacitatis, ergo gratia recepta in ipſo non fuit infinitæ perfectionis. Secundo quia perfectio meriti, vel radicis merendi non excedit perfectionem præmij, ſed gratia comparatur ad gloriam, vel ad viſionem beatam, vt principium merendi ad præmium: ergo cum viſio beata in Chriſto non fuerit infinita (alioquin operatio humana in Chriſto æquata fuiſſet operationi diuinæ) ſequitur quòd gratia eius non fuit infinita. Quod autem dicitur Ioannis.3. Non enim ad mēſuram deus dat ſpiritum ſanctum Chriſto: quod autem eſt immenſum eſt infinitum. Dicendum quòd illud dictū exponitur tripliciter. Vno modo de dono quod deus pater ab æterno dedit filio (ſcilicet de diuina natura quæ eſt immenſa) ſecundum quam tantus eſt filius, quantus eſt pater. Alio modo de dono quod datum eſt humanæ naturæ, vt vniretur perſonæ diuinę. Et iſtud eſt infinitum ex parte alterius termini. Tertio modo poteſt exponi de gratia habituali, quæ data eſt Chriſto non ad menſuram illam qua data eſt aliis. Aliis enim dantur diuiſim dona gratiarum, ſicut dicit Apoſtolus.1.ad Corin.12. quòd alij datur per ſpiritum ſermo ſapientiæ, alij ſermo ſcientiæ, &c. Chriſto data fuerunt omnia genera gratiarum, & ad omnem effectum. Et pro tanto dicitur non habuiſſe gratiam ad menſuram, non quòd gratia eius infinita fuerit ſed quia habuit eam ſecundum totam ſui plenitudinem intenſiuè & extenſiuè.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd inſtrumentum inanimatum non indiget habitu ad operandum, quia ſolum agitur, & propriè non agit. Inſtrumentum autem animatum, quod non ſolum agitur, ſed etiam agit, indiget habitu ad perficiendū ipſum ad operandum, & tale inſtrumentum fuit humanitas in Chriſto, propter quod indiguit gratia habituali.

12. Ad ſecundum dicendum quòd in Chriſto fuit gratia linguarum, quanuis ea vſus non fuerit, quia prædicauit ſolum Iudæis, ſicut ipſe dicit Mat. vigeſimoquinto, non ſum miſſus niſi ad oues quæ perierunt domus Iſrael: nec tamen propter hoc hanc gratiam inutiliter habuit, ſicut non habet aliquis habitum inutiliter, quando eo non vtitur, quando non eſt oportunum: oportunitate enim exiſtente eſſet inutilis ſapientia, & quicunque habitus qui non exiret in actum. 13. Ad tertium dicendum quòd remota capacitas animæ, quum ſit idem cum anima, vel cum potentia animę nunquam augetur vel minuitur: propinqua autem capacitas quæ cauſatur ex frequentia augetur, quandiu eſt aliquis citra terminum, & pro ſtatu illo non impletur, ſed quando peruentum eſt ad terminum, ibi eſt ſtatus, & impletur capacitas, & ſic fuit in Chriſto qui habuit gratiam in ſummo ſeu in termino.

Quæſtio II.

Vtrum Chriſtus ſecundum quòd homo, ſit caput Eccleſiæ.

Thom.3.q.8.art.1.

SEcundo quæritur vtrum Chriſtus ſecundum quòd homo, ſit caput eccleſiæ. Et videtur q̃ non, quia capitis non videtur eſſe aliud caput, ſed Chriſti, ſecundum quòd homo, eſt aliud caput, ſecundum illud primæ Corinth. 11. Caput Chriſti deus: ergo Chriſtus ſecundum quòd homo, non eſt caput eccleſiæ.

2. Item caput influit cæteris membris motum & ſenſum. Sed ſpiritualis ſenſus & motus, qui eſt per gratiam, non influuntur à Chriſto ſecundum quòd homo. Nam ſicut dicit Auguſtinus. 15. de trinitate, nec Chriſtus ſecundum quod deus, dat ſpiritum ſanctum, ſed ſolum ſecundum quòd homo, ergo Chriſtus ſecundum quòd homo, non eſt eccleſiæ caput.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicitur Epheſ. 1. Ipſum dedit caput ſuper omnem eccleſiam, vbi dicit gloſa quòd Chriſtus dicitur caput ſecundum humanitatem.

4. RESPONSIO, Videnda ſunt tria. Primum eſt, ſecundum quid competit Chriſto eſſe caput eccleſiæ. Secundum eſt, an ſit caput omnium, & angelorum, & hominum. Tertium eſt, an in Chriſto ſit eadem gratia, gratia perſonalis, & gratia capitis.

5. QVANTVM ad primum aduertendum eſt, quòd ſicut tota eccleſia dicitur vnum corpus myſticum per ſimilitudinem ad naturale corpus hominis, eo quòd ſicut in corpore naturali ſunt multa mẽbra diuerſos actus habẽtia, ſic in eccleſia ſunt multæ perſonæ habentes diuerſa dona & officia, vt docet Apoſtolus Rom. 12. & 1. Cor. 12. Sic etiam in eccleſia dicitur eſſe aliquod caput ad ſimilitudinem capitis humani. In capite autem humano eſt duo conſiderare, ſcilicet rationem conuenientiæ naturalis, cum cæteris membris, & rationem differentiæ ab eis, quæ attenditur in tribus, ſcilicet in ordine, perfectione, & virtute, in ordine, quia caput eſt prima pars hominis, incipiendo à ſuperiori. In perfectione, quia in capite vigent omnes ſenſus, & exteriores, & interiores: in cæteris autem membris eſt ſolus tactus. In virtute vero, quia virtus & motus cæterorum membrorum, & gubernatio eorum in ſuis actibus eſt à capite, propter vim cognitiuam, & motiuam ibi dominantem. 6. Hoc ſuppoſito patet quòd Chriſto ſecundum quòd homo eſt, competit ratio capitis, quantum ad eius omnes conditiones, quia illud quod eſt eiuſdem naturæ cum mẽbris eccleſiæ, excedit tamen ordine, perfectione, & virtute, habet rationem capitis: ſed Chriſtus ſecundum quòd homo, eſt huiuſmodi: ergo Chriſtus ſecundum quòd homo, eſt caput eccleſiæ. Maior patet ex dictis. Minor declaratur, quia Chriſtus ſecundum quòd homo, eſt vnius naturæ cum hominibus qui ſunt membra eccleſiæ, excedit autem in ordine, quia gratia eius altior eſt, & prior dignitate, etſi non tempore, quia omnes alij acceperunt gratiam, per reſpectum ad gratiam ipſius, ſecundum illud Roma. 8. Quos præſciuit & prædeſtinauit cõformes fieri imagini filij ſui, vt ſit ipſe primogenitus in multis fratribus. Excedit etiam in perfectione, quia ipſe habet plenitudinem gratiarum, quæ in aliis ſunt diuiſæ ſecundum illud Ioan. 1, Vidimus eum plenum gratiæ & veritatis: habet etiam virtutem influendi ſenſum, & motum ſpiritualem membris eccleſiæ, ſecũdum illud Ioan. 1. de plenitudine eius accepimus omnes. Et ſic patet quòd Chriſto, ſecundum quòd homo eſt, competit eſſe caput eccleſiæ, ſecundum omnes conditiones capitis, ipſi autẽ ſecũdum quòd deus eſt, non competit ratio capitis, quæ eſt ratio conuenientiæ naturalis cum membris: ſed cæteræ conditiones conueniunt excellentius Chriſto ſecundum quòd deus eſt, quàm ſecundum quòd homo, quia eſt eminentior dignitate, completior in perfectione, virtuoſior in influentia ſeu operatione, & ſic patet primum.

7. QVANTVM ad ſecundum, ſcilicet an ſit caput non ſolum hominum, ſed etiam angelorum. Sciendum eſt quòd Chriſtus ſecundum neutram naturam eſt caput angelorum quantum ad rationem naturalis conuenientiæ, quam debet habere caput cum membris, ſed quantum ad alias tres conditiones poteſt dici caput angelorum & hominum. Cuius ratio eſt, quia vbi eſt vnum corpus, neceſſe eſt ponere vnum caput, ſed multitudo angelorum & hominum pertinet ad vnum corpus myſticè loquendo, ergo habet vnum caput: hoc autem eſt Chriſtus, ergo, &c. Maior patet. Minor probatur, quia omnis multitudo ordinata ad vnum finem ſecundum diſtinctos actus & officia poteſt dici vnum corpus, prout nunc myſticè de corpore loquimur, ſed multitudo angelorum & hominum ordinatur ad vnum finem, qui eſt gloria diuinæ fruitionis, ergo tam homines quàm angeli pertinẽt ad vnũ corpus eccleſiæ myſticum, quæ comprehendit militantem per fidem, & triumphantem, ſeu regnantem per ſpeciem: cuius multitudinis caput Chriſtus eſt, non ſolum ſecundum quòd deus, ſed ſecundum quòd homo, quia dona gratiæ participat eminentius, & perfectius etiam quàm angeli: habet etiam influere eis diuinas illuminationes, vt dicit Dionyſius. 7. cap. cæleſtis Hierarchiæ: & ideo Chriſtus ſecundum quòd homo, non ſolum eſt caput hominum, ſed etiam angelorum. Et hoc expreſſe dicit Apoſtolus Coloſſen. 2. loquens de Chriſto, qui eſt caput omnis principatus. Et eadem eſt ratio de omnibus ordinibus angelicis.

8. Quanuis autem Chriſtus ſit caput angelorum & hominum, non tamen æqualiter omnium: quidam enim vniuntur ſibi actualiter per gloriam, alij per fidem & gratiam, alij per ſolam fidem: Alij vero ſolum in potentia quandoque ad actum reducenda, alij vero in potentia, quæ nunquam reducetur ad actum. Et quia primus modus perfectior eſt quàm ſecundus, & ſecũdus quã tertius, & ſic de cæteris vſque ad vltimum: ideo Chriſtus primo & principalius dicitur caput illorum, qui ſibi primo modo vniuntur, deinde ſecundario illorum qui ſecundo modo vniuntur ſibi, & ſic de cæteris: qui autem ei nullo modo vniuntur, neque actu, neque potentia, vt infideles damnati totaliter deſinunt eſſe membra Chriſti, quia iam non ſunt in potentia, vt Chriſto vniantur, & ſic patet ſecundum.

9. QVANTVM ad tertium dicendum eſt quòd eadem gratia per eſſentiam fuit in Chriſto ad perfectionem perſonalem, & ad influendum membris eccleſię, ſicut caput habet mẽbris influere. Cuius ratio eſt, quia perfecti eſt agere, & id quod eſt agenti ratio perfectionis in ſe, eſt ſibi ratio agendi in alia (ſicut idem eſt calor, quo ignis eſt calidus, & quo calefacit alia) Sed gratia perſonalis in Chriſto eſt, qua Chriſtus in ſe perfectus eſt: gratia vero capitis eſt illa qua influit cęteris, ergo eadem eſt gratia perſonalis, & gratia capitis, & ſic patet tertium. De gratia autem vnionis dictum fuit prius quòd non eſt aliud, niſi vnio naturarum in Chriſto gratuitè à deo facta, nullis præcedentibus meritis.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum eſt quòd in metaphoricis locutionibus non oportet attendi ſimilitudinem quantum ad omnia, Sic enim non eſſet ſimilitudo, ſed veritas, capitis ergo naturalis non eſt aliud caput, quia corpus humanum non eſt pars alterius corporis, ſed corpus ſimilitudinariè dictum, id eſt aliqua multitudo ordinata poteſt eſſe pars alterius multitudinis, ſicut multitudo domeſtica eſt pars multitudinis ciuilis. Et ideo paterfamilias, qui eſt caput multitudinis domeſticę, habet ſupra ſe aliud caput. ſ. rectorem ciuitatis, & hoc modo nihil prohibet quòd Chriſtus ſecundum quòd homo habeat ſupra ſe aliud caput, ſcilicet deũ, quanuis ipſe ſit caput eccleſiæ, quia ſicut Chriſtus ſecundum quòd homo habet membris influere, ſic ſecundum quòd homo recepit influentiam à deo.

11. Ad ſecundum dicendum eſt quòd dare gratiam, aut ſpiritum ſanctum conuenit Chriſto, ſecundum quòd deus eſt per auctoritatem, ſed per meritum & miniſterium competit Chriſto ſecundum quòd homo eſt. Auguſtinus autem negat Chriſtum ſecundum quòd homo eſt, dare ſpiritum ſanctum per auctoritatem non autem per meritum & miniſterium.

Sententia huius diſtinctionis xiiij. in generali & ſpeciali.

HIc quæri opus eſt. Superius determinauit magiſter de plenitudine perfectionis Chriſti, quantum ad gratiã. Hic vero comparat perfectionem quam habet ſecundum quòd homo ad perfectionẽ dei. Et diuiditur in duas. Primo comparat animam Chriſti ad perfectionem dei quantum ad ſcientiam. Secundo quantum ad potentiam, ibi, Si vero quæritur. Prima in duas. Primo mouet quæſtionem. Secundo determinat eam ſecundum alios, ibi, quibuſdam placet. Tertio ponit propriam determinationem, & rationes aliorum ſoluit ibi, quidã reſpondentes. Tertia pars principalis ibi, ſi vero quęratur, diuiditur in duas. Primo determinat veritatem. Secundo obiicit in cõtrarium, & ſoluit ibi, Sed ſi anima illa non habet. Hæc eſt diuiſic, &c.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et primo quærit vtrum Chriſtus habuerit ſapientiam æqualem deo. Et vtrum omnia ſciat quæ ſcit deus. Et reſpondet ſecundum quorundam opinionem, quod anima Chriſti non habuit æqualem ſciẽtiam deo, neſcit enim omnia quæ ſcit deus, quia ipſa eſt creatura, nulla autem creatura æquatur ſuo creatori. Et hoc confirmat auctoritate Caſſiodori. Si ergo anima Chriſti nõ ſcit omnia quæ deus ſcit, non habet ſcientiam æqualem deo. Si enim Chriſti anima ſciret omnia,

omnia,ſequeretur impoſsibile. Sicut enim deus ſcit creare mundum & animam,ita & anima Chriſti ſciret creare mundum,& etiam ſeipſam.Poſtea ponit circa hoc opinionem propriam, quod anima Chriſti per ſapientiam ſibi gratis collatam à verbo cui vnita eſt,intelligit omnia,& ſcit omnia quæ ſcit deus,ſed non poteſt omnia quæ poteſt deus , nec ſcit omnia ita plenè , ſicut deus ſcit.Et ita non æquatur creatura creatori ſuo , quia licet æquatur in numero ſcitorum, non tamen in modo ſciendi . Quod autem Apoſtolus dicit,Nemo nouit quæ dei ſunt , non obſtat prædictis de numero ſcitorum. Et arguit ad oppoſitum exponendo Apoſtol.quod ſpiritus datus eſt Chriſto non ad meſuram:& ideo anima Chriſti habuit omnem ſcientiam. Et hoc confirmat auctoritate Fulgentij.Inducit etiam ad hoc rationem quæ talis eſt,nihil ſcit aliquis quæ eius anima ignorat,ſed Chriſtus omnia ſcit(vt cõcedunt omnes)ergo &c.Et quod obiicitur quod tunc ſciret creare mundum , & ſeipſum, dicitur quod habuit ſcientiam, ſed non potentiam, ſcit enim quod mundus creatus eſt : ſcit etiam ſe eſſe creaturam,ſed non creandam.Poſtea quærit qualiter anima Chriſti non habet potentiam alia creandi , ſicut omnia ſciendi.Et reſpondet quod naturaliter fuit capax ſciendi omnia , non tamen poſſe omnia. Et ſubdit quod fortè deus non potuit ei dare potẽtiam faciendi omnia , licet potuerit ei dare potentiam faciendi aliqua quæ de natura ſua facere non potuiſſet. Poſtea opponit per Ambroſium , qui dicit quod potentiam quam dei filius naturaliter habet,homo accepturus erat ex tempore.Et reſpondet ꝙ hoc non dicitur, pro eo quod Chriſtus ſecundum humanam naturam habuit omnipotentiam ex tempore ſicut habuit ſecundum diuinam naturam ab ęterno.Sed quia filius dei ab æterno omnipotens futurus erat homo in tempore habens omnipotentiam non,ſecundum humanam naturam,ſed ſecundum diuinam.Et in hoc terminatur,&c.

Quæſtio Prima.

Vtrum anima Chriſti perfectius videat eſſentiam diuinam,quàm quæcunque alia creatura.

Thom.3.q.10.ar.4.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur de ſcientia Chriſti.Secundo de potẽtia.Et quia quidam ponũt in Chriſto triplicẽ ſcientiam præter ſcientiam diuinam, ſcilicet beatã,infuſam , & experimentalem , ſeu acquiſitam, ideo de iſtis quæretur per ordinem . Et primo de ſcientia beata,de qua quæruntur duo. Primum eſt, vtrum anima Chriſti perfectius videat diuinam eſſentiam,quàm quæcunque alia creatura. Secũdum eſt, vtrum anima Chriſti videndo diuinam eſſentiam cognoſcat in ipſa omnia.Ad primum ſic proceditur.Et videtur quòd anima Chriſti non videat perfectius deum , quàm angeli beati , quia idem obiectum , & eodem modo repræſentatum perfectius apprehenditur à perfectiore potentia, ſed idem eſt obiectum, & eodem modo repræſentatum angelo beato,& animæ Chriſti,ſcilicet eſſentia diuina per ſemetipſam repræſentata. Potentia autẽ intellectiua angeli perfectior eſt quàm potentia intellectiua animæ Chriſti: ergo diuina eſſentia perfectius apprehenditur ab angelo,quàm à Chriſto. 2. Item natura quæ magis eſt ad imaginem dei magis capax eſt maioris beatitudinis, ſed natura angelica eſt perfectius ad imaginem dei , quàm anima humana in Chriſto, vel in quocunque alio, ergo eſt capax maioris beatitudinis , ergo angelus vel eſt, vel eſſe poteſt , ſaltem poſſet eſſe beatior Chriſto. Maior patet per Auguſtinum decimoquarto de Trinitate,qui dicit quòd anima eo eſt ad imaginem dei,quo eius capax eſt, ergo quod magis eſt ad imaginem , magis eſt capax eius. Minor patet , quia imago dei reperitur in ſola intellectuali natura , ergo perfectior eſt in perfectiori , ſed natura intellectualis perfectior eſt in angelo , quàm in homine , ergo & imago.

3. IN contrarium arguitur , quia in beatitudine quanto aliquis eſt ſuperior,tanto perfectius videt deum, ſed Chriſtus eſt ſuperior in beatitudine omni creatura etiam angelica,ergo perfectius videt deum . Maior de ſe patet . Minor probatur : dicitur enim Epheſiorum primo, quòd deus pater conſtituit Chriſtũ in cæleſtibus ſuper omnem principatum,poteſtatem,&virtutem, & dominationem , & omne nomen quod nominatur non ſolum in hoc ſeculo,ſed in futuro.

4. RESPONSIO, Videnda ſunt tria . Primum eſt, an in Chriſto fuerit cognitio beata . Secundum eſt , vtrum fuerit perfectior cognitione exiſtente in quacunque creatura. Tertium eſt,vtrum comprehenderit diuinam eſſentiam.

5. QVANTVM ad primum dicendum eſt ꝙ rationaliter ponitur in Chriſto fuiſſe cognitio beata etiã ab inſtanti ſuæ conceptionis. Primo quia quanuis perſona diuina de potẽtia abſoluta potuerit aſſumere creaturam irrationalem non beatificabilem, tamen nõ decuit, ex quo ſic poteſt argui. Natura quæ eſt aſſumpta ad ſũpremum eſſe,debuit eleuari ad ſummum operari ſibi poſsibile,ſed natura humana in Chriſto fuit aſſumpta ad ſummum eſſe , ergo decuit quòd eleuaretur ad ſummum operari ſibi poſsibile . Sed beatitudo quæ conſiſtit in viſione diuinæ eſſentiæ eſt ſumma operatio poſsibilis naturæ humanæ, ergo &c. Secundo quia ſicut dictũ fuit prius in Chriſto fuit plenitudo gratiæ intenſiue, & extenſiue quia data fuit gratia vt vniuerſali principio , ſed ſub plenitudine extenſiua continetur gloria quæ eſt quædam gratia,vel gratum faciens, vel ſaltem gratis data, ergo Chriſtus à principio habuit gloriam , ſed gloria non eſt ſine viſione beata, quare &c. & ſic patet primum. d.13.q.1.

6. QVANTVM ad ſecũdum ſciendum eſt quòd cum viſio beata dependeat ex duobus ſcilicet ex potẽtia intellectiua, & ex lumine gloriæ,nõ eſt difficile videre quo modo anima Chriſti videat perfectius deum q̃ animæ cęterorũ hominũ beatorũ,quia cũ anima Chriſti ęquetur animab⁹ cęterorũ hominũ in naturali lumine intellectus,excedat autẽ in lumine glorię,nõ eſt mirũ ſi excedit in claritate viſionis eſſentiæ diuinæ , ꝙ autẽ excedat alias animas quo ad lumen gloriæ patet quia gratia & gloria ſibi inuicem correſpondent , ſed Chriſtus habuit tantam plenitudinem gratiæ quòd nullus purus homo habuit æqualem ſicut in præcedente diſtinctione probatum eſt,ergo habuit tantam plenitudinem gloriæ quòd nullus purus habuit æqualem . Et ſic propter exceſſum luminis gloriæ & puritatẽ in lumine naturali facile eſt videre quo modo anima Chriſti excedat omnẽ animã in videndo Deum. 7. De angelis autem ſecus eſt,quia & ſi anima Chriſti excedat angelos quo ad lumen gloriæ : exceditur tamen ab angelis quo ad lumen naturale intellectus, propter quod non eſt ita facile videre quo modo anima Chriſti perfectius videat Deũ quàm angeli. Immo poſſet alicui videri quòd angeli perfectius videant ipſum, quia perfectior eſt viſio ſecundum perfectionẽ exceſſum luminis requiſiti ad viſionem , ſed angeli plus excedunt animam Chriſti quantum ad lumen naturale quàm anima Chriſti excedat angelos quantum ad lumen gloriæ,quare &c . Maior videtur manifeſta,minor probatur,quia maior eſt exceſſus ſecundum ſpeciem quàm ſecundum intenſionem in eadem ſpecie , ſed angelus excedit animam Chriſti in lumine naturali ſecundum ſpeciem,quia alterius ſpeciei videtur eſſe intellectus angelicus & humanus.Anima autem Chriſti excedit angelos in lumine gloriæ ſecundum intentionem in eadem ſpecie , quia lumen gloriæ videtur eſſe vnius ſpeciei in quocũque beato,quare &c. Et ſic poſſet alicui videri quòd angeli perfectius videant deum quàm anima Chriſti, & fortiori ratione quàm anima cuiuſcunque alterius hominis,hoc igitur eſt quod facit difficultatem in propoſito.

8. Hoc autem non obſtante tenendum eſt quòd anima Chriſti perfectius videat Deum quàm quicunque angelus loquendo de viſione beata. Ad cuius declarationem ſciendum eſt quòd ſi cognitio beata in homine & in angelo eſſet alterius & alterius ſpeciei ſicut nonnulli credunt de cognitione naturali huius & illius,impoſsibile eſſet vnam æquari alteri, quia duæ ſpecies non poſſunt eſſe æqualis gradus. Et fortiori ratione non eſſet poſsibile cognitionem inferioris ſpeciei puta hominis,excedere cognitionem perfectioris ſpeciei ſcilicet angeli , nunc autem non eſt ſic , immo cognitio beata cuiuſlibet creaturæ angelicæ & humanæ eſt vna ſecundum ſpeciem . Cuius ratio eſt quia gratia & gloria,præmium & meritum ſibi inuicem correſpondent .Gratia autem gratum faciens eſt vnius ſpeciei in hominibus & angelis cum ſit gratia per quam tam homines quàm angeli adoptantur in filios dei , ſimiliter meritum vt meritum cum ſit per gratiam & charitatem informantem eſt in omnibus vnius rationis ſpecificę,quanuis opera meritoria ſint diuerſarum rationum in genere naturæ,ergo cum ſimiliter gloria & viſio beata, quæ eſt hominum & angelorum præmium, ſint vnius rationis in eis,& cum recipiãt magis & minus,poſsibile eſt lumen gloriæ & gratiæ,& viſionem beatam adeo intendi in homine quòd excedet vtrumque in quocunque angelo ſicut factum eſt de Chriſto propter aſſumptionem naturæ humanæ ad diuinum ſuppoſitum , quæ aſſumptio non eſt communicata naturæ angelicę.Nuſquam enim angelos appræhendit , ſed ſemen Abrahæ vt dicit Apoſtolus ad Hebre.ſecundo capit.Per idem patet quòd etiam puri homines poſſunt æquari & parificari angelis in beatitudine & aliqui homines aliquos angelos poſſunt excedere vt dicit beatus Gregorius quòd ad ſingulos ordines angelorum aſſumuntur aliqui ex homi nibus , quod non eſt intelligendum de æqualitate officij vt quidam male exponunt,ſed de æqualitate prẽmij,quia actus & officia ordinum angelorum ſunt purgare , illuminare, perficere,cuſtodire, & nunciare qui non competent animabus ſanctis poſt reſurre-

ſurrectionem, nec modo competunt eis ſecundum communem legem, quanuis aliquę ex diuina diſpenſatione aliquando reuelauerint, & nuntiauerint aliqua viuentibus. Sed priuilegia paucorum non faciunt legem communem, & ideo æqualitas hominum cum angelis non poteſt intelligi quoad iſta quæ pertinent ad cognitionem reuelationis, ſed ſolum quoad viſionem diuinæ eſſentiæ. Quia ſicut homines poſſunt parificari angelis in merito ratione gratiæ, quæ eſt radix merendi, & propter multiplicationem meritorum ex parte hominis, & quia meritum hominis
quæſt.2. innititur merito Chriſti: ſic poſſunt parificari in præmio, quod eſt viſio beata, vt plenius habet videri ſecundo libro, diſt. 9.

9. Ad rationem dubitationis ſuprapoſitæ dicendum eſt q̃ maior propoſitio habet veritatem, quando lumina duo ſe habẽt de pari & æquè immediatè ad cognitionem, & agens, vel influẽs cognitionem agit vel influit ex neceſsitate naturæ. Tunc enim ſecundum maiorem exceſſum luminis eſt perfectior cognitio, ſi potentia non læditur ab exceſſu. Nunc eſt ita quòd lumen naturale intellectus, & lumen gloriæ non ſe habent æquè immediatè ad viſionem beatam, quia quanuis vtrumque ſe habeat paſsiuè ad viſionem beatam, tamen non æquè immediatè, quia lumen naturale intellectus eſt ratio recipiendi remota, lumẽ vero gloriæ eſt diſpoſitio propinqua & immediata. Actus autem recipit variationem per illud quod ſe habet immediatius ad ipſum: & ideo actus beatitudinis magis variatur ſecundum variationem luminis gloriæ, quàm ſecundum variationem luminis naturalis. Item deus influens viſionem beatam, non influit eam ex neceſsitate naturæ, ſed liberè. Et ideo prout placet, poteſt eam influere intenſius vel remiſsius non obſtãte diſpoſitione maiori vel minori huius, vel illius luminis, propter quod dato quòd lumen gloriæ requireretur ex neceſsitate ad viſionem beatam, adhuc deus poſſet influere perfectiorem viſionem homini quàm angelo nõ obſtante maiori perfectione luminis naturalis angelici quàm humani.

10. QVANTVM ad tertium dicendum eſt breuiter, quòd anima Chriſti diuinam videndo eſſentiam non comprehẽdit ipſam. Cuius ratio eſt, quia vbi perfectio obiecti in actuali entitate, excedit perfectionem potentiæ in intellectualitate, ibi obiectum non cõprehenditur à potentia, ſed perfectio diuinæ eſſentiæ in entitate excedit perfectionẽ potẽtiæ intellectualis creatæ: ergo nulla potentia creata poteſt compredẽdere diuinam eſſentiam. Maior patet, quia illud comprehenditur, cuius finis attingitur, vel poſitiuè ponendo terminum, vel negatiuè remomendo exceſſum (ita ſcilicet vt actualitas obiecti non excedat intellectualitatem potentiæ) minor manifeſta eſt, ſcilicet quòd eſſentia diuina perfectior ſit in entitate, quàm potentia quæcunque creata in intellectualitate, ſicut infinitum perfectius eſt finito.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd licet potentia intellectiua angeli ſit perfectior in naturalibus, quàm potentia intellectiua animæ Chriſti, tamen non ad lumen gloriæ anima Chriſti perfectior eſt angelo: lumen autem gloriæ ſecundum vnam opinionem plus facit ad viſionẽ beatam, quàm naturalis perfectio potentiæ. Et ideo anima Chriſti ratione maioris luminis gloriæ poteſt eſſe beatior angelo. 12. Argumentum ſecundum probat quòd angelus poteſt eſſe beatior homine quocunque, etiam Chriſto: & illud non videtur inconueniens. Si enim deus daret tantum lumen gloriæ angelo, quantũ dedit animæ Chriſti, angelus eſſet beatior anima Chriſti, quia æquaretur in lumine gloriæ, & excederet in lumine naturæ. Non decuit tamen quòd daret angelo tantum lumen, ſicut Chriſto, ne natura non aſſumpta æquaretur, immo excederet naturam aſſumptam.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum anima Chriſti videndo deum, videat in ipſo omnia.

Tho. 3. q. 10. ar. 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Et videtur quòd anima Chriſti videndo deum, non videat in ipſo omnia. Quia ſcientia animæ Chriſti non poteſt æquari ſcientiæ diuinæ, ſicut nec anima eius æquari poteſt eſſentiæ diuinæ, ſed ſi anima Chriſti videns deum cognoſceret omnia in ipſo, ſciẽtia animæ Chriſti æquaretur ſciẽtiæ diuinæ: ergo &c. Maior iam patet. Minor probatur, quia quantitas ſcientiæ attenditur ſecundum numerum obiectorum. Si ergo anima Chriſti cognoſceret omnia ſicut deus, ſcientia animæ Chriſti æquaretur ſcientiæ diuinæ, quod eſt impoſsibile. 2. Item Matth. 20. dicitur quòd de die illa, ſcilicet de die iudicij nemo ſcit, neque angeli in cælo, neque filius, ſed tantum pater. Sed conſtat quòd filius ſecundum diuinam naturam ſcit omnia, ſicut pater: ergo ſecũdum humanam ignorat aliquid quod non ignorat pater.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicit beatus Gregorius quarto Dial. loquens generaliter de omnibus beatis, quid eſt quod neſciant, qui ſciẽtem omnia ſciunt. Et ſuper Apocal. 5. cap. dignus eſt agnus qui occiſus eſt accipere virtutem, & deitatem, & ſapientiam, dicit gloſa, id eſt omnem cognitionem.

4. RESPONSIO, Quæſtio iſta ſolum intelligitur de cognitione beata, vtrum ſecundum eam anima Chriſti videndo deum cognoſcat in ipſo omnia. Circa quod intelligendum q̃ de rebus poſſumus habere duplicem cognitionem, ſcilicet quid ſint, & an ſint. Prima eſt cognitio rei quantum ad quidditateni & eſſentiam. Secunda eſt congnitio rei quantum ad actualem exiſtentiam. Dicendum ergo quod anima Chriſti videndo deum cognoſcit in ipſo omnia entia, & poſsibilia, quantum ad id quod ſunt, de nullo tamen cognoſcit ex natura talis viſionis, an ſit, an non. Cuius ratio eſt iſta, intellectus creatus videns clarè diuinam eſſentiam, videt in ipſa omnia quæ per ipſam naturaliter, & ex neceſsitate repræſentantur, alia vero non, ſed eſſentia diuina naturaliter & ex neceſsitate repræſentat omnes res entes, & poſsibiles, quantum ad illud quod ſunt. Non autem quantum ad actualem exiſtentiam (ſcilicet an ſint, an non) ergo omnis intellectus creatus tam Chriſti quàm cuiuſcunque alterius, videndo deum, cognoſcit in ipſo de omni re ente vel poſsibili quid ſit, nõ autem an ſit. Maior patet, quia ex parte repræſentantis non eſt impedimentum, quum repræſentet naturaliter, & ex neceſsitate, & determinatè. Nec ex parte cognoſcentis, cui fit repræſentatio, quia ex quo poteſt in eſſentiam diuinam quæ excedit omnia alia, etiam ſimul ſumpta, poteſt in omnia per ipſam repræſentata. Minor probatur, quod enim repreſentet omnes res entes & poſsibiles, quantum ad id quod ſunt non eſt dubium, quia aliter deus qui cognoſcit omnia per ſuam eſſentiam non cognoſceret omnes res. 5. Quod autem repræſentet eas naturaliter, & ex neceſsitate probatur ſic, diuina eſſentia repræſentat res creatas, ſicut cauſa repræſentat effectum. Sed diuina eſſentia eſt cauſa ſecundum potentiam omnium rerum naturaliter & ex neceſsitate quantum ad id quod ſunt, licet non ſit actu cauſa producens niſi liberè. Eſt enim in poteſtate diuinæ libertatis producere quamlibet rem, ſed non eſt in libertate diuinæ naturæ poſſe producere quamcunque rem, immo ex naturali perfectione diuinæ eſſentiæ, eſt habere potentiam omnia producendi. Sicut autem cauſa ſecundum actum reſpicit effectum, quoad eius exiſtentiam, ita cauſa ſecundum potentiam reſpicit effectum ſecundum eſſentiam, ſeu quantum ad id quod eſt, quia ſicut ex parte cauſæ eſt productiuum & producens, ita ex parte effectus eſt producibile, & productum. Quorum primum reſpicit eſſentiam abſolutè: ſecundum reſpicit eam ſub actuali eſſe, ſicut ex parte cauſæ productiuum reſpicit potentiam, producens autem reſpicit actionem: res ergo creabiles, quantum ad id quod ſunt neceſſario & eſſentialiter, repræſentantur ab eſſentia diuina, vt eſt productiua virtus, ſed quantum ad exiſtẽtiam actualem non, quia dependent ex libera voluntate diuina. Et ſic patet minor: ſequitur ergo concluſio principalis, ſcilicet quod intellectus videns diuinam eſſentiam, videt in ea omnia alia, quantum ad id quod ſunt: ſcit enim de quocunque ente poſsibili quid eſt, vt quid eſt homo, & quid eſt aſinus: non tamen ſcit vtrum homo vel aſinus ſint in rerum natura, ex natura talis viſionis: nec in hoc intellectus Chriſti excedit alios intellectus beatos, niſi in limpiditate videndi.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ſcientia animæ Chriſti non æquatur ſcientiæ diuinæ, per hoc q̃ videt omnia quantum ad id quod ſunt, neq; quantum ad numerũ ſcitorum, neq; quantum ad claritatem cognitionis, non quantum ad numerum ſcitorũ, quia deus non ſolum ſcit de rebus quid ſint ſecundum naturã ſpeciei & quidditatis, ſed ſcit de vnaquaq; ſpecie rei quot indiuidua ſunt actualiter, vel erunt pro quacunq; differentia tẽporis, quia cognoſcit eſſentiam ſuam non ſolum vt eſt potens producere, ſed vt eſt actu volens producere hoc vel illud: numerus autem indiuiduorum excedit numerũ quidditatiuũ ſecundũ ſpeciem. Etiam dato q̃ æquaretur ſecundũ numerũ ſcitorũ non tamẽ ſimpliciter. Quia quantitas ſcientiæ non ſolum attenditur ſecundũ numerũ ſcitorũ, ſed etiã ſecundũ claritatem cognitionis. Cõſtat autẽ q̃ deus clarius videt res, quàm quicunq; intellectus creatus. 7. Ad ſecundũ arg. dicendũ q̃ illa cognitio de die iudicij quãdo futura ſit, eſt cognitio an ſit, vel quãdo erit: & talem cognitionẽ nullus beatus præter deũ habet ex natura viſionis diuinæ, vt dictũ fuit: nihilominus quãuis anima Chriſti hoc modo non habuit cognitionẽ de die iudicij, habuit tamen per reuelationem: dicitur tamen neſcire, quia non fecit nos ſcire. Interrogatus enim ab Apoſtolis ſuper hoc Act. 1. noluit eis indicare, ſed dixit, non eſt veſtrũ noſſe tẽpora, vel momẽta, &c. Pater autẽ dicitur ſcire, quia hãc cognitionem tradidit filio, non ſolum ſecundũ diuinã naturam, ſed etiam ſecundũ humanã, ſicut Chryſ.

argumentatur

argumentatur: ſi enim Chriſto homini datum eſt qualiter oporteat eum iudicare, multo magis datum eſt ei ſcire, quod eſt minus, ſcilicet tempus iudicij.

8. AVCTORITAS autem Gregorij adducta pro alia parte, intelligenda eſt de cognitione rerum quantum ad eſſentiam, & non quantum ad exiſtentiam, vtrum ſint, an non. Et ſimiliter exponenda eſt gloſa Apoca. vel vtrumq; intelligendum eſt, non ſolum de cognitione beata, ſed de quacunque cognitione diuinitus infuſa, de qua poſtea quæretur.

Quæſtio III.

Vtrum præter cognitionem rerum in verbo data fuerit Chriſto cognitio rerum in proprio genere.

Tho. 3. q. 11. ar. 1. & 2. & q. 12. ar. 1.

DEinde quæritur de ſecunda cognitione quæ ponitur in Chriſto. Et quæritur, vtrum præter cognitionem rerũ in verbo fuerit Chriſto infuſa alia cognitio rerum in proprio genere. Et videtur quòd non, quia eiuſdem ſecundum idem, ac reſpectu eiuſdem non eſt niſi vna perfectio, ſed Chriſtus ſecundũ partem intellectiuam habet cognitionem rerum in verbo, ergo ſecundum eandem partem intellectiuam non habet de eiſdem rebus aliam cognitionem. 2. Item vbi eſt cognitio perfecta, non indigetur cognitione imperfecta, ſed omnis creata cognitiõ quæ habetur de rebus eſt imperfecta, per comparationem ad illam quæ habetur de rebus in verbo, ergo vbi eſt cognitio de eiſdem rebus in verbo, ſuperfluit omnis alia cognitio de eiſdem rebus, ſed in Chriſto eſt cognitio rerum in verbo, ergo &c.

3. IN contrarium arguitur, quia cognitio rerum in verbo non excludit in angelis cognitionem earum in proprio genere. matutina enim cognitio non excludit veſpertinam: ergo ſimiliter in Chriſto cognitio rerum in verbo non excludit cognitionẽ rerum in proprio genere.

4. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt tria. Primum eſt, an in Chriſto ſit ponere talem ſcientiam. Secundum eſt, ad quæ, & quòt ſe extendit. Tertium eſt de vſu illius ſcientiæ, vtrum fuerit collatiuus, & per conuerſionem ad fantaſma.

5. QVANTVM ad primum dicendum eſt quòd præter cognitionem beatam fuit in Chriſto cognitio infuſa, qua cognouit res in proprio genere. Quod ꝓbatur dupliciter, ſuppoſito illo quod dictum fuit ſuperius, ſcilicet quòd non decuit filium dei aſſumere naturam humanam imperfectam: tunc ſic, ſicut ſe habet gratia ad voluntatem, ſic ſcientia ad intellectum, ſed in Chriſto fuit plenitudo gratiæ perficiens voluntatem non ſolum ad actus patriæ, ſed ad actus viæ: ergo in Chriſto fuit plenitudo ſcientiæ perficiens eius intellectum, non ſolum quoad actum patriæ, quæ eſt viſio beata, ſed etiam quoad actum viæ, quæ eſt cognitio rerum in proprio genere. Secundo quia dicit Dionyſius. 7. capite cæleſtis Hierarchiæ, Chriſtus ſecundum quòd homo docet angelos. Hoc autem non poteſt intelligi quoad cognitionem beatam, quia ſecundum illam quilibet docetur immediatè à deo videndo diuinam eſſentiam, & illa quæ repræſentantur per ipſam. Oportet ergo quòd intelligatur de alia ſcientia, per quam cognoſcuntur res aliter quàm in verbo. Tenendum eſt ergo quòd in ipſo ab inſtanti ſuæ cõceptionis fuit non ſolum cognitio beata, ſed quædam alia cognitio infuſa, per quam cognouit non ſolum entia naturalia, ſed etiam myſteria diuina, vt ſtatim dicetur.

6. QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt quòd ſciẽtia hæc extendit ſe ad cognitionem omnium rerum naturalium, & ad cognitionem omnium myſteriorum diuinorum, & omnium cogitationum & factorum hominum. Quòd autem extendat ſe ad cognitionem omnium rerum naturalium, & omnium myſteriorum diuinorũ patet ex eodem principio ex quo ſuprà. ſ. quòd decuit quòd anima Chriſti eſſet perfectiſsima. Ex quo ſic arguitur, Ens in potentia non eſt perfectum quouſq; reductum ſit ad actum, ſed anima Chriſti fuit in potentia naturali ad cognitionẽ omnium rerum naturalium, cùm hæc ſit natura intellectus poſſibilis: fuit etiam in potentia obedientiali ad cognitionem omniũ myſteriorum diuinorũ: ergo cùm fuerit perfectiſsima, oportet ꝙ habuerit cognitionem omnium naturalium & myſteriorum diuinorum. Quòd autem cognouerit omnia facta, & cogitata hominum patet, quia cuilibet beato præter viſionẽ diuinam reuelatur quicquid ad ipſum pertinet, ſed ad Chriſtũ ſecundũ ꝙ homo eſt, pertinet iudicare de omnibus hominibus factis, & cogitationib⁹ eorũ, ergo Chriſtus habuit cognitionem omnium hominũ factorũ, & cogitationum ipſorum: ipſam tamen diuinã eſſentiã non videt per talẽ ſciẽtiam, niſi ſicut videtur in viatoribus deductione naturali, quia viſio clara & nuda diuinæ eſſentiæ eſt viſio beata, de qua dictum fuit ſuprà: hæc autem quæ dicta ſunt inſinuantur myſticè de Chriſto Eſa. 11, vbi dicitur plenus ſpiritu ſapientiæ, & intellectus, ſcientiæ & conſilij. Nam ad ſapientiam pertinet cognitio diuinorum ad intellectum principiorum, ad ſcientiam cognitio concluſionum, & ad conſilium cognitio agendorum, quæ omnia perfectiſsimè fuerũt in Chriſto, propter quod dicit Apoſt. Col. 2. ꝙ in Chriſto ſunt omnes theſauri ſapientiæ, & ſcientiæ dei abſconditi: & ſic patet ſecundum.

7. QVANTVM ad tertium de vſu talis ſcientiæ vtrum fuerit collatiuus, & de conuerſione ad fantaſmata. Intelligẽdum eſt ꝙ duplex eſt collatio: vna per quã ex notis inueſtigantur ignota, & talis non fuit in Chriſto, cui omnia nota erant per ſciẽtiam infuſam. Alia eſt collatio, per quã ex aliquo actu conſiderato deducitur aliud non actu conſideratum, licet habitualiter eſſet notum, & hæc fuit in Chriſto, quia non conſiderauit ſimul omnia, quorum notitiam habitualem habuit. Et ideo ex vno actu conſiderato potuit aliud non actu conſideratum collatiuè deducere. De conuerſione autem ad fantaſmata videtur eſſe tenendum ꝙ fuerit neceſſaria ad vſum talis ſcientiæ. Cuius ratio eſt, quia perfectio recipitur ſecundum modum, & capacitatem receptibilis. Hæc autem ſcientia de qua loquimur, fuit perfectio animæ Chriſti ſecundum ꝙ erat viator. Conditio autem animæ intellectiuæ pro ſtatu viæ eſt nihil cognoſcere, niſi per conuerſionem ad fantaſmata, non ſolum quoad res naturales, ſed etiam quoad diuina myſteria dicente Dionyſio, ꝙ impoſsibile eſt nobis aliter ſuperlucere radium diuinum, niſi ſacrorum velaminum varietate circũuelatum. Propter quod videtur ꝙ ad vſum talis ſcientiæ requirebatur in Chriſto conuerſio ad fantaſmata. Et ideo vſum talis ſcientiæ non habuit Chriſtus à principio, licet habuerit habitum.

8. AD primum arg. dicendum ꝙ maior veritatem habet de perfectionibus eiuſdem rationis, non autem de perfectionibus diuerſarum rationum, quia eandem rem poſſumus cognoſcere per ſeipſam, & per cauſam ſuam: & hæ ſunt diuerſæ cognitiones eiuſdem potentiæ reſpectu eiuſdem obiecti. Et eodem modo eſt de cognitione in verbo: & in proprio genere, quia nõ ſunt eiuſdẽ rationis, ſed diuerſarum. 9. Ad ſecundum dicendum eſt ꝙ licet habens cognitionem perfectam non indigeat minus perfecta, non oportet tamen ꝙ minus perfecta ſuperfluat, quia vtraq; perficit ſubiectum ſecundũ modum ſuum, nec vna minuit perfectionem alterius, & ideo licet cognitio beata ſimpliciter ſit perfectior quacunq; cognitione alia, eo quòd eſt nobilioris obiecti, tamen alia cognitio videtur eſſe in aliquo perfectior quantũ ad cognitionem rerum creatarum, quia per cognitionẽ beatam non cognoſcitur de rebus, an ſint, an nõ. Per aliam autem cognitionẽ cognoſcit Chriſtus de rebus an ſint. Et ſimiliter de myſteriis diuinis, de factis & cogitatis hominũ, propter quod non ſuperfluit, immo quoad hoc perficit, vel ſupplet id quod nõ habetur per cognitionem beatam.

Quæſtio IIII.

Vtrum in Chriſto fuerit ſcientia modo humano acquiſita.

Thom. 3. q. 9. ar. 4. ad primum.

POſtea quæritur vtrũ in Chriſto fuerit aliqua ſciẽtia modo humano acquiſita. Et videtur ꝙ ſic, quia Chriſtus in ſcientia profecit ſecundũ illud Lu. 2. Ieſus proficiebat ſapientia, ætate, & gratia apud deũ & homines. Et Amb. dicit ꝙ proficiebat ſecũdum ſenſum humanum. Sed conſtat ꝙ non proficiebat quantum ad ſcientiã beatam, nec quãtum ad infuſam, quia vtrãq; iſtarũ habuit pleniſsimè ab inſtãti ſuæ conceptionis, ergo proficiebat ſecundũ aliam ſcientiam modo humano acquiſitam.

2. Item perfectio gratiæ non excludit perfectionem naturæ, ſed ad perfectionem naturalẽ animæ pertinet acquirere ſcientiã per experimentum & doctrinã, ergo ſcientia beata & infuſa quæ fuerunt in Chriſto per gratiã, nõ excludũt ab eo ſciẽtiam modo naturali acquiſitã. 3. Ad idẽ eſt quod dicitur Heb. 5. ꝙ cũ eſſet filius dei didicit ex his quæ paſſus eſt obedientiam.

4. IN contrarium arguitur, quia ſi in Chriſto eſſet aliqua ſcientia modo humano acquiſita, ille modus eſſet per doctrinã, vel experientiam, non per doctrinam, quia ſicut dicitur Io. 7. Mirabantur Iudæi dicentes, Quomodo hic literas ſcit cùm non didicerit eas? nec per ſolam experientiam, quia illa ſcientia quæ eſt per ſolam experientiam vnius hominis acquiſita eſt valde imperfecta, quod non eſt ponendum in Chriſto: ergo nullo modo fuit in Chriſto ſcientia modo humano acquiſita.

5. RESPONSIO, De hac quæſtione ſunt duo modi dicendi, non ſolum à diuerſis doctoribus, ſed ab eodem in di-

diuerſis locis. Vnus eſt quòd in Chriſto fuit ſcientia humano modo acquiſita. Alius eſt quòd in Chriſto non fuit aliqua talis ſcientia. Et vterque modus poteſt aliqualiter ſuſtineri, facta tamen alia & alia ſuppoſitione. 6. Si enim ponatur quòd omnis ſcientia infuſa ſit alterius rationis à ſcientia acquiſita tunc poteſt probabiliter ſuſtineri quòd præter ſcientiam infuſam fuit in Chriſto alia ſciẽtia naturali modo acquiſita. Quia ex quo ſunt diuerſarum rationum vna non impedit quin alia poſsit ſimul eſſe in eodem ſubiecto, nec aliquid perfectionis eſt auferendum à Chriſto quod inueniatur in aliis hominibus, ſicut eſt acquiſitio ſcientiæ modo naturali. 7. Si autem ſcientia infuſa & acquiſita ſint eiuſdem rationis maximè eiuſdem obiecti tũc tenendus eſt ſecundus modus, ſcilicet quòd in Chriſto non fuit aliqua ſcientia modo naturali acquiſita. Suppoſitio autem videtur probabilis quia ſicut viſus naturaliter habitus, & per miraculum reſtitutus eſt vnius rationis ſic ſcientia naturaliter acquiſita, & diuinitus infuſa videtur eſſe vnius rationis.

8. Quo ſuppoſito probatur tripliciter quòd in Chriſto non fuit aliqua ſcientia acquiſita. Primo ſic, in eo qui habet iam habitum ſcientiæ per ea quæ à ſenſu accipit non acquiritur nouus habitus eorum quæ prius ſciuit. Alioquin duæ formæ eiuſdem rationis eſſent ſimul in eodẽ ſubiecto quod eſt impoſsibile: vel ſaltem vna ſuperfluer et, ſed Criſtus habuit habitũ ſcientiæ infuſæ per quam cognouit quicquid naturaliter eſt cognoſcibile vt dictũ fuit prius, ergo per ea quæ à ſenſibus accepit non fuit in eo acquiſitus habitus nouus ſcientiæ. 9. Secundo probatur idem ſic. Sicut inconueniens eſt quòd Chriſtus acceperit ſcientiã ab hominibus per auditum ita inconueniens eſt quòd accceperit ſcientiam per experientiam ex rebus ſenſibilibus, ſed omnes concedunt communiter quod inconueniens fuit Chriſtum accipere ſcientiam ab hominibus per auditum, vel doctrinã eo quòd ipſe fuit datus nobis doctor, ergo inconueniens fuit quòd Chriſtus acciperet ſcientiam ex ſenſibilibus per experiẽtiam. minor conceditur ab omnibus. Sed maior probatur, quia homo non accipit ſcientiam ab alio homine, niſi quia proponuntur ei voces ſignificatiuę rerũ ſcibiliũ, ita ꝙ homo docens nõ videtur eſſe niſi obiectũ proponens. Et eodem modo res ſenſibiles ſe habent ad hominẽ, quia ex his tanquam obiectis ſumit cognitionem per experimentum. Si ergo inconueniens eſt Chriſtum accipere ſcientiã ab hominibus, quia in hoc videtur ſua perfectio dependere ab hominibus eadem ratione videtur inconueniens Chriſtum accepiſſe ſcientiã, à rebus per experientiã, ſic enim perfectio ſua depẽderet à rebus. 10. Tertio quia ſciẽtia quę acquiritur per experientiam ex hoc ꝙ ſenſibilia ſunt præſentia ſenſibus, ſed ſenſibus Chriſti pauca valde ſenſibilia fuerunt præſentia cõparatione eorũ quæ nunquam ſenſu percepit, ergo ſcientia hoc modo acquiſita fuiſſet in Chriſto valde imperfecta, quod non eſt dicendũ. Et ſi dicatur ꝙ licet corporalibus ſenſibus Chriſti non fuerunt omnia corporalia ſubiecta. Ex his tamen quæ ſubiecta fuerũt potuit in aliorum notitiam deuenire. Cũ ex lumine naturali intellectus poſsit homo procedere ad intelligendum effectus per cauſas & ecõuerſo. Et modo potuit Chriſtus videndo corpora cæleſtia cõprehendere eorum virtutes & effectus quos habent in iſtis inferioribus licet eius ſenſibus nõ ſubiacerẽt. Nõ videtur, quia ex ſola viſione corporũ cæleſtium nullus poteſt cõprehendere virtutẽ eorum, ſed potius experientia effectuũ loquendo de naturali coguitione hominis de qua nunc agimus. Et ideo per experientiam habitam in quacunque re non poteſt haberi ſcientia de illis rebus de quibus eſt experientia vel de conſimilibus ſecundum ſpeciem Sic enim ex multis ſenſibus fit memoria, ex multis memoriis experimentum. Ex multis experimentis vniuerſale quod eſt principium artis & ſcientiæ, vt dicitur in prohemio metaphiſicę, ſic igitur videtur probabiliter quòd in Chriſto non fuerit aliqua ſcientia modo humano acquiſita.

11. AD RATIONES in contrarium. Ad primã dicendum quòd profectus ſiue incrementum in ſcientia poteſt eſſe dupliciter. Vno modo quantum ad eſſentiam habitus quia efficitur habitus intenſior, vel quia ad plura ſe extendit. Et iſto modo Chriſtus in ſcientia non profecit, quia omnia ſciuit ſecundum habitum ab inſtanti ſuæ conceptionis æquè perfectè ſicut poſtea & ſic loquitur Damaſcenus qui dicit quòd qui proficere dicunt Chriſtum ſapientia & gratia vt additamentum ſenſus ſuſcipientem non eam quæ eſt ſecundum hypoſtaſim vnionem veneratur. Alio modo eſt profectus in ſcientia quantum ad aliquem modum certitudinis. Sicut cum aliquis certus de aliqua concluſione per demonſtrationem (puta de eclipſi) eam poſtea ſenſibiliter intuetur. Per hoc enim noua certitudo additur & præcedens confirmatur. Et hæc vocatur certitudo experimentalis, & quantum ad hoc creuit ſcientia, inquantum quotidie aliqua videbat quæ prius non viderat licet ea ſciret per ſcientiam ſibi infuſam. Et de hoc incremento loquitur Euangeliſta & Ambroſius, vel poteſt dici profeciſſe in ſcientia ſicut magiſter exponit in littera non ſecundum ſe. Sed quia maiora de die in diem oſtendebat hominibus, ex quibus magis manifeſtabatur ſua ſcientia & gratia.

12. Ad ſecundum dicendum ꝙ perfectio gratiæ quæ eſt alterius rationis à perſecutione naturæ non excludit eam. Sed ſi per gratiam detur alicui perfectio quam poſſet acquirere per naturam, tunc ea data ſimilis non poſſet acquiri, ne duæ formæ eiuſdem rationis ſint ſimul in eodem ſubiecto: per id quod dictũ eſt prius patet reſponſio ad illud quod dicitur ad Heb. 5. didicit, &c. quia hoc intelligitur ſolum quoad certitudinem experimẽtalem.

Quæſtio V.

Vtrum anima Chriſti habuerit omnipotentiam.

Tho. 3. q. 13. ar. 1.

QOnſequenter quæritur, vtrum anima Chriſti habuerit omnipotentiam. Et videtur quòd ſic, Matthæi vltimo dicit Chriſtus, data eſt mihi omnis poteſtas in cœlo & in terra, ſed nomine cæli & terrę omnis creatura intelligitur ſecundum illud Geneſ. primo, In principio creauit deus cælum & terram, ergo Chriſtus habuit potentiam ſuper omnem creaturam, ſed hæc eſt omnipotentia: igitur, &c. 2. Item anima Chriſti habuit pleniſſimè gratiam virtutum & miraculorum, ſed hanc habere non potuit, niſi habuerit ſuper omnem creaturam, quia omnis mutatio creaturæ poteſt ad gratiam miraculorum pertinere, cùm etiam corpora cæleſtia fuerint aliquando per miraculum à ſuo ordine tranſmutata: ergo anima Chriſti habuit potentiam ſuper omnem creaturam: & ſic idem quod prius. 3. Item ſicut potentia dei eſt infinita, ita & eius ſcientia: ſed ſcientia reſpectu omnium eſt aliquo modo cõmunicata animæ Chriſti: ergo & potentia reſpectu omnium. Et hæc eſt omnipotentia, ergo &c.

4. IN CONTRARIVM arguit, quia potentia proportionatur eſſentiæ in qua fundatur, ſed eſſentia animæ Chriſti non poteſt eſſe infinita, ergo nec eius potentia, ſed ſola potentia infinita eſt omnipotentia, ergo &c.

5. RESPONSIO, Præmitter æ ſunt duæ diſtinctiones neceſſarię ad propoſitum. Et ſecundo eis poſitis reſpondebit ad quæſtionem.

6. PRIMA diſtinctio eſt, ꝙ cùm potentia ſit principium tranſmutandi alterum, vt habetur. 5. Metap. Illud habet omnipotentiam quod habet principiũ per quod poteſt trãſmutare omne aliud à ſe ſecundũ quodcunq; genus trãſmutationis poſsibilis: eſt autem triplex genus tranſmutationis poſsibilis in rebus, loquẽdo de tranſmutatione largo modo. Vna quidem naturalis, quæ fit à proprio agente ſecũdum ordinẽ naturæ. Alia eſt miraculoſa, quę fit ab agente ſupernaturali, ſuper curſum conſuetum naturæ. Tertia eſt ſecũdum quã omnis creatura producta eſt de nihilo, & vertibilis eſt in nihil. Illud igitur habet ſimpliciter omnipotentiã, qđ habet in ſe principiũ, per quod poteſt trãſmutare omnẽ creaturã. Secunda diſtinctio eſt, ꝙ in aliquã tranſmutationẽ aliquod agens poteſt dupliciter. Vno modo per potentiã in ipſo formaliter exiſtentem. Alio modo non per potentiam in ipſo exiſtentem, ſed per virtutem alterius ipſi aſsiſtentem: poſſumus enim non ſolum ea quæ poſsumus per nos, & per virtutem propriam, ſed ea quæ poſſumus per amicos, tanquam per potentiam nobis aſsiſtentem.

7. HIS ſuppoſitis dicendũ eſt ad quæſtionẽ, ꝙ ſi loquamur de potentia animæ Chriſti, quæ eſt in Chriſto formaliter, & ſecũdum ſe, ſic anima Chriſti non habuit omnipotẽtiam, nec habere potuit. Cuius ratio eſt, quia potentia habet rationẽ principij effectiui, vt patet ex eius diffinitione. ſ. ꝙ eſt principiũ tranſmutãdi, cui ergo nõ poteſt cõmunicari ꝙ ſit principiũ omniũ, illi non poteſt cõmunicari ꝙ habeat potẽtiam reſpectu omniũ, ſed animæ Chriſti, vel cuicũq; creaturæ nõ poteſt cõmunicari ꝙ ſit principiũ omniũ, quia hoc eſt propriũ dei, & ſecũdum fidẽ, & ſecũdũ philoſophos: ergo ipſi nõ potuit cõmunicari ꝙ haberet potentiã reſpectu omniũ. Hæc autẽ ſola eſt omnipotẽtia, quare &c. Hoc etiã modo loquẽdo de potẽtia nõ video ꝙ in anima Chriſti fuerit alia potẽtia naturalis, q̃ in cæteris hominibus perfectis. Cuius ratio eſt, quia potẽtia naturalis ſequitur naturã in qua fundatur. Cũ igitur natura animę Chriſti fuerit eiuſdẽ rationis cũ cæteris animabus, cõſequens eſt ꝙ potẽtia naturalis in ipſa & in cæteris animabus fuerit eiuſdẽ ratiõis. Et ideo quãtũ fuit ex vi naturæ anima Chriſti nõ habuit maiorẽ poteſtatẽ in immutatiõe proprij corporis, q̃ cæteri homines bene diſpoſiti, vel ſi maiorẽ habuerit (quia forte fuit melius complexionatus) talis maioritas non fuit ſecundum formam ſpecificam, ſed ſecundum intenſionem in eadem ſpecie. Si autem anima Chriſti ex virtute propria & naturali nõ habuit potentiam tranſmutandi corpus proprium, niſi ſecundum ordinem naturæ, multominus habuit poteſtatem tranſmutandi naturam miraculoſe, ſeu tranſmutatione, quæ eſt ex nihilo, vel in nihil.

nihil. Non ſolum autem anima Chriſti non habuit naturalem potentiam hoc faciendi, immo nec ſupernaturalem ſibi inhærentē, per quam hoc facere poſſet. Quia omnis potentia ſupernaturalis data eſt Chriſto, vel perficiebat corpus eius ad actus corporales, vel animā ad actus animæ ſolū, vel ad actus corporis mediātibus actibus animæ: non enim poteſt dici quòd perfectio animæ ſit immediatè ad actus corporis, cùm eiuſdem ſit potentia cuius eſt actus. Nulla autem potentia videtur data fuiſſe Chriſto quoad corpus ad ſecundos actus, quia vt patebit in ſequenti diſtinctione, Chriſtus per defectus corporis quos aſſumpſit, manifeſtauit ſe eſſe verum hominem, ſicut per miracula manifeſtauit ſe eſſe verum deum: ergo omnia miracula quæ fecit attribuenda ſunt virtuti diuinæ, ſicut omnes defectus quos habuit ſunt referendi ad corpus. Et ſic loquitur ipſemet Chriſtus de miraculis ſuis Ioannis quinto dicens, Pater meus vſque modo operatur, & ego operor: & Ioannis decimo, Opera quæ ego facio in nomine patris mei, ipſa teſtimonium perhibent de me: illud inquam teſtimonium quod ſubditur, Pater & ego vnum ſumus. Et infrà in eodem dicit, Si non vultis mihi credere, operibus credite, vt cognoſcatis, quia ego in patre, & pater in me eſt: & decimoquarto cap. eiuſdem dicitur, Pater in me manens ipſe facit opera.

quæſt.1.

8. Ex quibus clarè patet quòd Chriſtus faciebat miracula, & cætera opera quæ ſunt ſupra curſum naturæ per virtutem diuinam, per quam eſt vnum cum patre, & non per aliquam virtutem creatam ſibi datam ſupernaturaliter perficientem ipſum ad huiuſmodi actus. De claritate autem transfigurationis, & de ambulatione ſuper aquas, per quam virtutem fuerint in Chriſto, dicetur infrà. In Chriſto autem fuit aliquod donum ſupernaturale, immo plura perficientia animam eius ad actus proprios, qui ſunt rectè intelligere, & bene velle, & ad actus corporales meritorios ex prioribus actibus imperatos. Ad actus autem ſupernaturales, puta ad tranſmutandum creaturam ſuper ordinem naturæ, nequaquam propter eandem rationem quæ prius facta eſt, quia illa quæ Chriſtus fecit, ſupra homines fecit ad oſtenſionem ſuæ dignitatis. Et ideo in ipſo inquantum homo, non fuit aliqua virtus ad faciendum aliquid exterius ſuprà modum humanum, quāquam ad actus interiores perficientes perſonam in ſe habuerit multa dona ſuper homines: patet ergo quid eſt ſentiendum de potentia animæ Chriſti ꝙ quæ eſt in ipſa formaliter ſecundum ſe, ſiue ſit naturalis, ſiue ſupernaturalis. 9. Si autem loquamur de potentia animæ Chriſti non perficiente ipſam formaliter, ſed ſolum aſſiſtente, ſecundum quam dicimur poſſe ea, quæ per amicos poſſumus. Sic dicendum eſt quòd anima Chriſti habuit potentiam ad omnes mutationes miraculoſas ordinabiles ad finem & fidem incarnationis. Cuius ratio eſt, quia ſicut dictum fuit in præcedentibus, ei cui competit primo docere ea quę ſunt ſupra rationem humanam competit habere potentiam faciendi opera ſupernaturalia talem doctrinam confirmantia. Sed Chriſto competebat tanquam primo & principali doctori docere ea quæ ſunt ſupra naturalem rationem, maximè quæ pertinēt ad ſalutem hominum, quæ eſt finis incarnationis: ergo ipſi competebat habere potentiam faciendi opera ſupernaturalia talem doctrinam confirmantia. Hanc autem potentiam non habuit ſibi formaliter inhærentem, vt probatum eſt, ſed habuit ſibi aſſiſtentem, quatenus diuina virtus operatur talia, quæ confirmabant doctrinam humanam. Inter autem huiuſmodi opera non continentur tranſmutationes omnium creaturarum ex nihilo in aliquid, vel ex aliquo in nihil, quanuis virtus diuina humanitati Chriſti aſſiſtens poſſet tales tranſmutationes facere. Tum quia iſtæ tranſmutationes latuiſſent. Non enim poteſt ſciri per certitudinem de aliquo de nouo producto, an eſſet productum de nihilo, an ex præiacente materia. Et ſimiliter de eo quod deſinit, an ſit corruptum, an adnihilatum. Tum quia per alias tranſmutationes miraculoſas ſatis fuit Chriſti deitas declarata.

d.13.q.1.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd omnis poteſtas dicitur fuiſſe data Chriſto homini ratione vnionis, quia ille homo omnia poterat, non tamen inquantum homo, ſed inquantum deus. Et licet hanc poteſtatem Chriſtus habuerit hoc modo ab inſtanti ſuæ conceptionis, quia extunc fuit homo & deus: tamen poſt reſurrectionem magis innotuit hominibus. Ideo tunc dicitur fuiſſe data, modo quo res omnes dicuntur fieri quando innoteſcunt. 11. Ad ſecundum dicendum quòd gratia virtutum & miraculorum fuit data Chriſto ſecundum quòd homo, & cuicunque alij ſancto, non vt propria virtute ſibi inhærente facerent miracula, ſed per diuinam virtutem ſibi aſſiſtentem, & doctrinam eorum confirmantem, vel orationi & precibus eorum condeſcendentem.

12. Ad tertium dicendum eſt quòd Chriſto non eſt communicata omnis ſcientia ſimpliciter, ſicut nec omnis potentia. Non enim anima Chriſti ſciuit quæ deus ſcit ſimplici notitia, ſaltem quoad infinita indiuidua, quæ deus poteſt facere. Et ſi ſciuiſſet, non tamen propter hoc ſcientia eius fuiſſet infinita intenſiuè ſicut non eſt infinita ex eo quòd cognoſcit eſſentiam infinitam, ſcilicet diuinam. Si autem haberet omnipotentiam, illa neceſſario eſſet æquè infinita, ſicut potentia diuina. Cuius ratio eſt, quia potentia habet rationem principij, reſpectu poſſibilium. Et quia omnis perfectio quæ eſt in principiato, eſt eminentiori modo in principio: ideo potentia quæ eſt reſpectu omnium poſſibilium, neceſſario habet omnem perfectionem poſſibilem eminentiori modo quo poteſt haberi: propter quod nulla potentia poteſt eſſe maior ea, vel perfectior. Scientia autem de natura ſua non habet rationem principij reſpectu poſſibilium. Et ideo non oportet ꝙ habens ſcientiam omnium habeat perfectionem omnium, nec perfectionem omnis ſcientiæ, niſi quoad numerum ſcibilium, ſed non quoad intenſionem quæ magis ſe tenet ex parte ſcientis, q̄ ex parte ſcibilis, quia qui habet perfectiorem potentiam cognitiuam, perfectius cognoſcit aliquam rem, propter quod magis repugnat creaturæ omnipotentia per quam æquaretur deo non ſolum quoad numerum poſſibilium, ſed quo etiam ad perfectionem potentiæ, quàm omnis ſcientia, per quam ſi creatura ęquaretur deo quoad numerum ſcibilium, non tamen quoad perfectionem ſcientiæ.

Sententia huius diſtinctionis xv. in generali & ſpeciali.

ILlud quoque prætermittendum non eſt. Superius determinauit magiſter de his quæ Chriſtus cum natura humana aſſumpſit ad dignitatem pertinentia. Hic determinat de quibuſdam aſſumptis ab eo, quæ pertinent ad defectum. Et diuiditur in duas. Primo determinat de defectibus quos Chriſtus cum natura humana aſſumpſit. Secundo de modo quo huiuſmodi defectus in Chriſto fuerunt. 16. diſt. ibi, hic otitur queſtio. Prima eſt principalis lectionis. Et diuiditur in tres. Primo oſtendit quòd Chriſtus aliquos defectus cum natura humana aſſumpſit. Secundo oſtendit quæ ſit aſſumptionis cauſa ibi, hos autem defectus. Tertio excludit errorem ibi, ſed quia nonnulli. Prima in tres, quia primo oſtendit quòd Chriſtus accepit defectum pœnę, non culpæ. Et ſecundo quòd non accepit omnes defectus pœnæ ibi, Suſceptio autem. Tertio probat hoc ibi, Sed fortè aliquis dicet. Tertia pars quæ incepit ibi, Sed quia nonnulli, diuiditur in tres. Quia primo ponit veritatem, & probat. Secundo opponit in contrarium ibi, quædam tamen reperiuntur. Tertio ſoluit ibi, ne autem in ſacris. Hæc eſt diuiſio, &c.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et proponit primo ꝙ filius dei naturam humanā aſſumpſit paſsibilē, tam ſecundum animam quàm ſecundū corpus: & vt probaretur habere verum corpus, & verā animā accepit defectus corporis, vt famē, ſitim, & huiuſmodi: & defectus animæ, vt triſtitiā, dolorē, & huiuſmodi. Declarat autem per auctoritates Aug. quomodo aliqui dictorum defectuū dicūtur eſſe animæ. Et dicit poſtea ꝙ Chriſtus aſsūpſit defectus pœnæ, nō culpæ. Nō omnes defectus pœnæ, ſed illos quos ad ſalutē pro redēptione hominis cōgruebat aſſumere & qui ſuæ dignitati non derogarēt. & ſic aſſumpſit ſimplā noſtrā vetuſtatē, vt nobis infunderet ſuam nouitatē, & noſtrā duplā conſumeret vetuſtatē. ſ. culpæ & pœnæ. Poſtea dicit ꝙ ſi in ſcriptura reperitur ꝙ Chriſtus deus infirmitates noſtras ſuſceperit præter peccatū, intelligēdum eſt de illis defectibus qui ſuæ non derogāt dignitati. Non enim aſſumpſit ignorātiam, quæ tamen non ſemper eſt peccatum: nec accepit difficultatem ad bene operandum, quæ ſunt quidā defectus. Et poſtea probat hoc per Aug. qui dicit ꝙ deus potuiſſet homini in naturalib⁹ cōſtituto cōmunicare prędictos defectus abſq; culpa. Deinde ſubdit ꝙ aliqui ſunt defectus purè pœnales, quos Chriſtus non aſſumpſit, quia non conſequuntur totam ſpeciem, ſicut ſunt corporis ægritudines, & vitia, & fębris, & cæcitas, & ſimilia: ex quo concludit ꝙ Chriſtus aſſumpſit illos defectus qui ei congruebant, & eos non contraxit ex neceſſitate naturæ, ſed volūtate aſſumpſit ad opus redēptionis noſtræ. Poſtea dicit ꝙ quidam hæretici negauerūt Chriſtum aſſumpſiſſe humanam naturam, & paſsibilem. Cuius oppoſitum tamē primo probat per auctoritates euangelij, & ſanctorum: deinde argu⁹t ad oppoſitum per quædā dicta Aug. ꝙ Chriſtus non videtur timuiſſe, nec triſtitiam habuiſſe. Et quod dicitur in euāg. ꝙ ipſe timuit, vel triſtatus fuit, non intelligitur de Chriſto, ſed de membris eius. Ad hoc reſpondet tripliciter. Primo quòd non habuit timorem, vel triſtitiam inhærentem, ſed voluntariè aſſumptam. Secundo quia non habuit iſta per modum paſsionis, ſed propaſsionis. Tertio quia non habuit cauſam timoris vel triſtitiæ, hoc eſt, peccatū, ſicut nos habemus. Et declarat quid eſt paſsio, & propaſsio, quia paſsio perturbat rationem. Propaſsio vero non. Poſtea obiicit per Hylarium, cuius verba longa ponit, & poſtea exponit, vt patet in litera. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio Prima.

Vtrum Chriſtus debuerit aſſumere naturam humanam cum defectibus corporalibus.

Tho.3.q.14.

CIrca diſtinctionē iſtam quæritur de defectibus quos Chriſtus cum natura humana aſſumpſit. Et primo de defectibus corporis. vtrum ſcilicet Chriſtus debuit aſſumere naturam humanam cū defectibus corporalibus, & videtur ꝙ non. Quia pœna nō debetur niſi culpę, ſed in Chriſto non fuit aliqua culpa, nec originalis vt patuit ſupra, nec actualis ſecundū illud Pe. 2. Qui peccatum non fecit, ergo nec defectus corporales cū ſint pœnales debuerunt eſſe in eo. 2. Itē illud non debuit eſſe in Chriſto quod præſtabat impedimentum fidei incarnationis, ſed per huiuſmodi defectus prę̄ſtabatur maximū impedimentum fidei incarnationis, ergo tales defectus nō debuerunt eſſe in Chriſto. Minor probatur primo quia per huiuſmodi defectus corporales homines impediebantur ab eius cognitione ſecundū illud Eſa. 52. Vidimus eū & nō erat aſpectus, & deſideravimus eum deſpectū & nouiſsimū virorum, virum dolorum & ſcientem infirmitatē, ſequitur vnde non reputauimus eum. Secundo quia deſiderium ſanctorum patrū de eius aduentu non videbatur completum. Cum in perſona eorum dicatur Eſa. 51. Conſurge conſurge induere fortitudinem brachium domini. Tertio, quia venerat ad diabolum vincendum, vincere autē eſt opus fortitudinis non infirmitatis, quare &c.

3. IN contrariū arguitur primo per illud quod habetur Heb. 2. Quod debuit per omnia fratribꝰ aſsimilari, ſed in nobis ſunt multi defectus corporales, ergo omnes illos defectꝰ debuit aſſumere.

4. Secundo quia Dam. dicit quòd illud quod eſt inaſſumptibile eſt miraculis, ſed Chriſtus venit vt curaret omnes defectus noſtros, ergo omnes illos debuit aſſumere.

5. RESPONSIO. circa quæſtionem iſtam videnda ſunt tria. Primum eſt an Chriſtus debuerit naturam humanā aſſumere cū defectibus corporalibus. Secundū eſt ſuppoſito ꝙ ſic vtrum cum omnibus vel ſolum cum quibuſdam. Tertium eſt vtrum illos defectus contraxit, vel ſponte aſſumpſerit.

6. QVANTVM ad primū dicendum eſt ꝙ Chriſtus debuit aſſumere naturam humanam cū defectibus corporalibus quod patet tripliciter. Primo ex fine incarnatiōis ſic, ad hoc Chriſtus aſſumpſit naturam humanā vt pro peccatis noſtris ſatisfaceret & nos redimeret, ſed hoc nō poterat fieri niſi aſſumpſiſſet naturā humanā cū defectibus corporalibus, igitur &c. Minor probatur, quia ſatisfactio fit per opera pœnalia. Sed corpus quod non ſubiacet defectibus nō eſt ſuſceptiuū pœnæ, ergo ſi Chriſtus aſsū pſiſſet corpus ſine defectibus corporalibus nō potuiſſet ꝓ nobis ſatisfacere. Secundo patet idem ex fide incarnationis quæ eſt neceſſaria ad ſalutē, & ideo debuit per Chriſtum in nobis ędificari, ſed ſi Chriſtus naturam humanā aſſumpſiſſet ſine defectibus corporalibus magis deſtruxiſſet in nobis fidem incarnationis quàm abſtraxiſſet, quia natura humana non eſt nobis nota niſi prout ſubiacet talibus defectibus, ergo decuit quòd Chriſtus naturam noſtram aſſumeret cum talibus defectibus. Tertio quia decuit quòd Chriſtus præberet nobis perfectum exemplum merendi, ſed meritum conſiſtit non ſolum in operatione boni, ſed in perpeſsione mali, ergo Chriſtus vtrumque exemplum merendi nobis præbere debuit, ſed non potuit nobis præbere exemplum merendi in perpeſsione mali niſi aſſumpſiſſet corpus paſsibile ſubiacens defectibus pœnalibus, ergo &c. Et ſic patet primum.

Tho.ar.1.

7. QVANTVM ad ſecundum dicendū eſt quod ſecūdū Dam. Chriſtus ſolū aſſumpſit defectus naturales & paſsiones indetractabiles: dicūtur autem huiuſmodi defectus naturales qui cōſequuntur totam ſpeciem humanæ naturæ ſibi derelictæ, propter peccatum primorū parentum, ſicut fames, ſitis, mors & huiuſmodi: indetractabiles autē poſsiones dicūtur quæ perfectioni ſciētiæ & gratiæ non repugnant. Alios autē defectus qui toti naturæ nō ſunt cōmunes vt fębris, lepra, cęcitas, & huiuſmodi, vel qui repugnāt perfectioni ſcientiæ & gratiæ vt ſunt ignorantia, difficultas ad bonū, & pronitas ad malū, nō aſſumpſit. Et huius ratio eſt ſicut dictū fuit prius Chriſtus aſſumpſit naturā humanā ad ſatisfaciendū principaliter pro peccato quod totā naturā infecit. Satisfactio autē requirit pro materia paſsibilitatem corporis ſine qua nullū opus pœnale eſſet, ſed pro principio requirit ex parte animæ perfectionem ſcientiæ & gratię, quia nullum opus pœnale eſt ſatisfactorium niſi per liberum arbitrium acceptetur. Ex hoc ſic arguitur, decuit vt Chriſtus humanam naturam omnino perfectam aſſumeret exceptis his defectibus qui requiruntur ad opus ſatisfactionis, ſed tales defectus ſunt ſoli illi qui vocantur naturales & indetractabiles paſsiones modo quo expoſitum eſt: defectus enim qui nō conſequūtur totā naturā, nō requirūtur ad ſatisfaciendū pro tota natura, vel pro peccato cōmuni toti naturæ: vnde nec iſti ſunt pœna peccati originalis immediatē. Defectꝰ vero q derogāt perfectioni ſciētię & gratię magis impedirēt ſatisfactionē, q̄ promouerēt: ergo decuit vt Chriſtus ſolum aſſumeret defectus naturales, & indetractabiles paſsiones, & ſic patet ſecūdū.

Th.ar.4. 2.d.30.q.1

8. QVANTVM ad tertiū. ſ. an tales defectus fuerint cōtracti, an aſsūpti. Sciendū eſt ꝙ cōtrahi importat quādam neceſſariam conſequentiā vnius ad alterum: eſt enim cōtrahi idē quod ſimul cū alio trahi: iſti autē defectus ſunt in nobis ex duplici cauſa. ſ. ex conditione naturæ ſecundū ſe, & ex peccato ſicut ex cauſa remouente prohibens. Quia per peccatum priuata eſt natura originali iuſtitia, quæ prohibebat in nobis tales defectus eſſe: ſi ergo iſti defectus cōparantur ad naturam, ſiue ad ſuā cauſam per ſe ſic fuerunt in Chriſto conſequentes ad naturam ex neceſsitate. Quia ſecundum Dam. vt infra dicetur, diuinitas permittebat carni agere & pati quæ erant propria. Et ideo quum tales defectus ſequantur ad naturam de neceſsitate, niſi prohibebantur altiori virtute, Conſequens eſt, ꝙ in Chriſto fuerunt de neceſsitate hic defectus. Si autem cōparentur ad cauſam remouētem prohibēs. ſ. ad peccatum, cùm in Chriſto non fuerint tales defectus ex peccato, quia peccatū nō contraxit ſicut nos, ſic tales defectus non dicuntur à Chriſto contracti, ſed volūtariè aſſumpti. Et quia in nobis ſunt iſti defectus ex vtraq; cauſa, in Chriſto autem ſolū ex altera: idcirco dicuntur à nobis contracti, non autem à Chriſto.

Tho.ar.3

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd pœna non debetur niſi culpæ, ſed quandoq; pœnam ſuſtinet, qui culpam non commiſit inquantum pro eo qui peccauit voluntariè ſatisfacit. Et, ſic decuit vt Chriſtus, qui pro tota natura ſatisfacere volebat, defectus pœnales aſſumeret. 10. Ad ſecundum dicendum ꝙ defectus aſſumpti à Chriſto non impediebant fidē incarnationis, ſed potius promouebant inquantum declarabant veritatem aſſumptæ humanitatis, nam etſi per huiuſmodi defectus, quaſi latebat & obumbrabatur deitas, declarabatur tamen per miracula. Quod autem dicitur de deſiderio antiquorum patrum, dicendū eſt ꝙ antiqui patres nō deſiderabāt in Chriſto formam corporalem, ſed ſpirituale, per quam & diabolū vicit.

11. AD primum argumentum alterius partis dicendum ꝙ Chriſtus debuit aſsimilari fratribus in omnibus illis, quæ dignitatem eius non dedecent, & requirūtur ad opus redemptionis noſtræ. Defectus autem qui derogant perfectioni ſcientiæ & gratię dignitatem Chriſti non decent. Defectus particulares etiā vt cęcitas & huiuſmodi nō requirūtur ad opus ſatisfactiōis, & integritati naturæ repugnant, propter quod non debuerunt aſſumi.

12. Ad aliud dicendum ꝙ curabile dicitur aliquid dupliciter. Vno modo vt ſubiectum curationis. Alio modo vt terminus. Primo modo dicitur animal curabile vel incurabile. Secundo modo morbus. Et ſimiliter eſt in ſpiritualibus. Cùm ergo dicit Dama. ꝙ illud quod inaſſumptibile eſt, incurabile eſt, accipit incurabile pro ſubiecto, non autem pro termino, vt pro morbo vel defectu. Et ideo ratio ſolum concludit quòd natura quę non eſt aſſumptibilis non eſt curabilis, non autem defectus. Vel poteſt dici quòd defectus particulares ſupponunt defectus naturales. Et ideo illis amotis curantur particulares defectus, propter quod ſufficit ꝙ Chriſtus naturales defectus naturæ aſſumeret, vt à conſimilibus nos curaret, & per conſequens ab omnibus.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum anima Chriſti fuerit paſsibilis.

Thom. 3.q.15.ar.4.

SEcundo quęritur de defectibus animę. Et primo in generali, vtrum anima Chriſti fuerit paſsibilis. Et videtur quòd non, quia ſicut ſe habet gloria corporis ad corpus, ita gloria animæ ad animam, ſed corpus Chriſti ſtatim vt fuit glorificatum fuit impaſsibile: ergo anima Chriſti cùm à principio fuerit beata, videtur quòd extunc fuerit impaſsibilis.

2. Item formæ eſt agere, alterius vero potentiæ, ſcilicet materiæ eſt pati, ſed anima forma eſt, nec habet materiam partem ſui, ergo non videtur quòd fuerit paſsibilis.

3. IN contrarium eſt quod dicit Dam. quòd anima à corpore inciſo dolet, & compatitur corpori. Sed anima Chriſti coniuncta fuit corpori inciſibili, & quandoque inciſo ſiue diuiſo per clauos, ergo tunc dolebat.

4. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam primo diſtinguendum eſt de paſsione. Deinde reſpondendum eſt ad quę-

5. QVANTVM ad primum ſciendum quòd duplex eſt paſsio, vna naturalis, alia vero animalis. Paſsio naturalis ſeu corporalis dicitur tripliciter. Vno modo quæcunque alteratio per quam in ſubiecto aliquid recipitur. Alio modo dicitur paſsio alteratio, per quam aliquid recipitur in ſubiecto, & aliquid ab ipſo abiicitur. Tertio modo paſsio dicitur illa ſola alteratio, per quam à ſubiecto forma conueniens abiicitur, & diſconueniens introducitur. Primo modo ſumitur paſsio valde largè, ſecundum enim illum modum luna patitur cùm lumen recipit. Secundo modo ſumitur paſsio minus largè, quando ſcilicet aliquid abiicitur. Tertio modo ſumitur ſtrictè & propriè, quando ſcilicet conueniens forma abiicitur, & diſconueniens introducitur, & nou eōuerſo. Nō enim dicitur propriè pati qui ſanatur, ſed qui ægrotat. Paſsio animalis nihil aliud eſt quàm motus animæ ſecundum appetitum cō ſurgens ex apprehenſione paſsionis naturalis & corporalis. Et ſicut inter paſsiones naturales & corporales magis propriè dicitur paſsio alteratio, ſecundum quam forma diſconueniens acquiritur quàm illa per quam acquiritur conueniens, ſic inter paſsiones animæ magis propriè dicitur paſsio motus appetitus ſequēs apprehenſionem paſsionis naturalis diſconuenientis, quàm ſequens apprehenſionem paſsionis naturalis conueniētis: vnde magis propriè dicitur pati qui dolet vel triſtatur, quàm qui gaudet & delectatur. De tali autem paſsione procedit potiſsimum queſtio, quia conſtat ꝙ paſsio naturalis & corporalis fuit in Chriſto, queꝫ etiam mortem induxit.

4.d.44. q.4.

6. HOC ſuppoſito dicenda ſunt tria ad quæſtionem. Primū eſt, ꝙ in Chriſto fuit vera paſsio, prout dicit motū appetitus ſenſitiui. Secundū eſt, ꝙ fuit aliter talis paſsio, quàm in nobis. Tertiū eſt, ꝙ in Chriſto fuit paſsio, prout dicit motum voluntatis. Primū patet dupliciter. Primo ſic, vbicūq; eſt vera paſsio corporalis percepta per ſenſum & motum appetitus ſenſitiui ſecundum conditionem apprehenſionis, ibi eſt vera paſsio animalis, ſed in Chriſto fuit vera paſsio corporalis percepta per ſenſum & motū appetitus ſenſitiui ſecundum ordinē apprehenſionis: ergo in Chriſto fuit paſsio animalis. Maior patet ex notificatione paſsionis prius poſita. Minor ſimiliter patet. Cōſtat enim ꝙ in Chriſto fuit vera paſsio corporalis abiiciens illud quod erat cōueniens naturæ corporis, ſicut fuit diuiſio carnis per clauos, quæ ſoluebat cōtinuitatem partium corporis, nec dubium quin Chriſtus hanc ſenſit cùm aſſumpſerit animam perfectam ſecundū omnes vires ſuas naturales. Ad hanc autem apprehenſionem neceſſario ſequebatur, quantum eſt ex curſu naturæ motus appetitus ſenſitiui ſecūdum conuenientiam apprehenſionis. ſ. ſecundū rem, ſiue ad illud quod erat apprehenſum, vt nociuum & malum, quare &c. Secūdo patet idē ſic, dolor, triſtitia, timor & ira ſunt veræ paſsiones, ſed in Chriſto fuerunt hæc omnia, quare &c. Maior de ſe patet. Minor probatur quantum ad ſingula membra ibi contenta. Primo de dolore, per illud quod habetur Eſa. 53. verè languores noſtros ipſe tulit. Et dolores noſtros ipſe portauit. Et per rationem patet, quia dolor ſenſibilis cauſatur propriè ex perceptione eius quod lædit temperamentum corporis. Et hæc perceptio eſt per ſolum tactum, qui inter alios ſenſus eſt diſcretiuus eorum quæ concurrunt ad temperamentum corporis. Conſtat autem ꝙ in Chriſto fuit aliquid læſiuum temperamenti corporis, quia percipiebatur per tactum qui fuit in Chriſto temperatiſsimus: ergo ſequebatur ad hoc verus dolor: ſimiliter de triſtitia patet per illud quod habetur Mat. 26. Triſtis eſt anima mea vſque ad mortem. Et per rationem, quia ſicut dolor cauſatur ex læſione ſenſus tactus percepta. Sic triſtitia cauſatur ex nociuo naturali, ſeu ex malo apprehē ſo per imaginationem, vel aliquam virtutem interiorem: ſed talis apprehenſio fuit in Chriſto, frequēter enim fuit imaginatus mortem antequam pateretur, ergo fuit in eo vera triſtitia. De timore etiam patet per illud quod habetur Mat. 13. Cœpit pauere, & dolere. Et per rationem, quia ſicut ex apprehenſione mali præſentis cauſatur triſtitia, ſic timor ex apprehenſione mali futuri, ſed talis apprehenſio fuit in Chriſto, ergo & talis timor. De ira patet ſimiliter per illud quod habetur in Pſalm. & applicatur Chriſto Io. 2. Zelus domus tuæ comedit me. Zelus autem eſt ſpecies iræ. Quum ira diſtinguatur in iram per zelum, & iram per vitium. Et idem apparet per rationem ſic, poſita cauſa ſufficiente ponitur effectus, ſed triſtitia eſt cauſa ſufficiens iræ. Ex triſtitia enim alicui illata oritur appetitus repellendi vel vindicandi iniuriam factam. Quum ergo in Chriſto fuerit triſtitia, vt dictum fuit, conſequens eſt, vt in Chriſto fuerit ira. Et ſic patet minor: ſequitur ergo concluſio, quòd in Chriſto fuerit vera paſsio, quæ eſt motus appetitus ſenſitiui: & ſic patet primum.

7. QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt quòd iſtæ paſsiones fuerunt aliter in Chriſto, quàm in nobis, quantum ad tria. Primo quantum ad obiectum, quia in nobis huiuſmodi paſsiones frequenter tendunt in illicita, in Chriſto autem nunquam fuit ſic. Secundo quantum ad principium, quia hæ paſsiones frequenter præueniunt in nobis iudicium rationis. Sed in Chriſto nullus motus appetitus ſenſitiui præuenit iudicium rationis: propter quod in ipſo huiuſmodi paſsiones non fuerunt culpabiles: ira enim præueniens iudicium rationis culpabilis eſt, & vocatur ira per vitium, ſecundum quam honor dicitur operari. Nam operatio attribuitur primo mouenti. Et de hac dicitur Iac. 1. quia ira viri iuſtitiam dei non operatur. Et talis ira nō fuit in Chriſto, ira autem ſequens iudicium rationis, queꝫ eſt appetitus vindictæ, prout ratio indicauit, dicitur ira per zelum, & talis non eſt vitium, & fuit in Chriſto. Tertio fuerunt differenter paſsiones in Chriſto, & in nobis quantum ad effectum, quia huiuſmodi paſsiones quādoque in nobis non ſiſtunt in appetitu ſenſitiuo, ſed redundant in rationem, ita vt eam perturbent, & eam retrahant quandoque à ſua rectitudine: non ſic autem fuit in Chriſto, quia huiuſmodi motus ex diuina diſpoſitione ſic ſubſiſtebant intra limites appetitus ſenſitiui ꝙ nullo modo impediebatur, vel perturbabatur ratio ex eis, quin ageret ea quæ conueniebant. Et ideo magis dicūtur fuiſſe in Chriſto ſecundum propaſsionē, quàm ſecundum paſsionem: propaſsio enim dicitur quaſi inchoata paſsio. Sed paſsio abſolutè dicitur conſummata paſsio & perfecta. Et quia vltima conſummatio motuum appetitus ſenſitiui eſt proſecutio rei appetitæ, quæ non cōtingit niſi ratio per paſsionem abſtrahatur à ſua rectitudine: ideo in nobis vbi hoc accidit, tales motus dicuntur paſsiones: & hoc inſinuat ſcriptura dicens, quòd cœpit contriſtari & mœſtus eſſe. Vbi dicit Hieron. quòd dominus noſter vt veritatem probaret aſſumpti hominis, verè quidem contriſtatus eſt, ſed ne paſsio in illius dominaretur animo per propaſsionem, dicitur quòd cœpit contriſtari, vt paſsio perfecta intelligatur, quādo animo, id eſt, rationi dominatur: propaſsio autem eſt quaſi inchoata in appetitu ſenſitiuo, ſed vlterius non procedit, & ſic patet ſecundum.

8. TERTIVM patet. ſ. ꝙ in Chriſto fuerit paſsio, prout dicit motum voluntatis, quia ſicut ex apprehēſione diſconueniētis ſecundum ſenſum cauſatur motus appetitus ſenſitiui ſecūdum conditionem apprehenſionis, ita ex apprehenſione diſconuenientis per intellectum cauſatur motus voluntatis ſecundum cōditionem apprehenſionis, ſed in Chriſto fuit apprehenſio aliquorū diſconuenientium, & quæ iudicabantur talia ſecundum rationē: ergo in Chriſto fuit motus voluntatis ſecundum conditionē talis apprehenſionis: motus autem voluntatis conueniens tali apprehenſioni eſt motus diſplicentiæ: ergo in Chriſto fuit talis diſplicentia, quæ largè poteſt dici paſsio. Maior de ſe patet, & minor declaratur. Chriſtus enim per partem intellectiuam apprehendit aliqua vt diſconuenientia ſibi, puta mortem propriam, vel tribulationē diſcipulorū, & huiuſmodi, quare &c. 9. Qualiter autem potuerit in Chriſto eſſe nolle mori, & velle mori, oblatus enim eſt, quia voluit, vt dicitur Eſa. 53. Aduertendū eſt ꝙ ratio poteſt ferri in aliqd dupliciter. Vno modo in ſe & abſolutè: alio modo in ordine ad aliquē finē. Primo modo accipitur ratio, vt natura, maximè cū cōſideret illud quod eſt nociuū, vel cōueniens naturæ ſecundum ſe. Secūdo modo ſumitur ratio vt ratio inquātum iudicat de aliquo ſecundū relationem ad finē. Primo ergo modo, ratio in Chriſto iudicabat mortem eſſe ſibi diſcōuenientem, ſed ſecūdo modo iudicabat eā eſſe cōuenientem propter finē. ſ. propter ſalutē humanā. Et quia primus actus reſpectu ſecūdi eſt imperfectus, & quaſi ſecundū quid: vnde nō eſt iudiciū finale, ſed cō ditionatū, ſicut ſi diceret, iudico ꝙ bibere medicinā amarā eſt malū ſecūdū ſe, ſed bibere eā propter ſanitatē eſt bonū expediēs, ſic actus volūtatis ſequēs primū actū rationis eſt imperfectus, & ſecūdū quid reſpectu ſecūdi: vnde nō eſt nolle ſimpliciter, ſed ſecūdū quid, & cōditionatū. Vnde Chriſtus cōditionaliter dicit, vt habetur Mat. 26. Pater mi, ſi poſsibile eſt trāſeat à me calix iſte, addēs. Verūtamen nō ſicut ego volo, ſed ſicut tu, loquēs primo de volūtate naturali & cōditionata: & ſubiungens voluntatem quæ erat voluntas ſimpliciter & conformis volūtati diuinæ. Vnde patet, quòd hæ duę voluntates compatiebantur ſe in Chriſto nolle mori voluntate naturali, & velle mori voluntate deliberata.

Inf. d.16. q.1.

Inf. d.17. q.1.

10. AD primū arg. dicendū ꝙ tota anima Chriſti ſecundum omnes potētias nō fuit à principio beata, ſed ſolū ſecūdū ſuperiorē rationē: ſecundū autē inferiorē, & ſecundū vires ſenſitivas permittebatur agere & pati ea quæ erant eis propria, vt dicit Dam. li. 3. Cuius ratio eſt, quia vt dictū eſt ſuprà, Chriſtus aſsūpſit naturā noſtrā, vt in ea nos redimeret. Et ideo talē aſsūpſit, qualē oportuit eſſe ad finē noſtræ redēptionis: & quia redēptio noſtra fuit per modū ſatisfactiōis, q̄ fit per opera pœnalia: ideo oportuit ꝙ nō tota eſſet glorificata, ſed pro parte paſsibilis. 11. Ad ſecundū dicēdū ꝙ illud quod propriè patitur, vel agit paſsione, vel actione naturali eſt cōpoſitū. licet principiū agendi ſit magis forma & patiēdi materia loquendo de actione & paſsione naturali, ſed loquēdo de paſsiōe animali quæ aliquo modo eſt actio, ratio patiendi eſt magis anima quā corpus ſeu materia. Quia talis paſsio non eſt niſi motus appetitus ſequens appræhenſionem nociui, & de tali paſsione hic modo loquimur.

Quæſtio. III.

Vtrum dolor paſsionis Chriſti fuerit maior omnibus doloribus.

Th. 3. q. 46. ar. 6. & 8.



Tertio quæritur vtrum dolor paſsionis Chriſti fuerit maior omnibus aliis doloribus. Et videtur quòd nō, quia in his quę Chriſti ſunt nihil fuit ſuperfluū, virtus enim ponit mediū in paſsionibus, Chriſtus autē fuit virtuoſiſsimus. Sed minim⁹ dolor Chriſti ſuffeciſſet ad ſalutem generis humani, ergo ſuperfluū fuiſſet Chriſtū ſuſtinuiſſe magnū dolorem quod eſt inconueniens. 2. Item dolor vel triſtitia ſi ſit vehemens non ſolū impedit delectationem contrariā, ſed quamcūque (vt habetur. 7. Ethicorū). Si ergo dolor palsionis Chriſti fuit maximus impediuiſſet delectationem fruitionis: hoc autem eſt inconueniens, ergo, &c. 3. Item dolor paſsionis Chriſti attenditur ſecundum grauitatem & diuturnitatem paſsionis, ſed aliqui ſancti martyres ſuſtinuerunt diuturniores, & grauiores paſsiones q̄ Chriſtus vt Laurentius & Vincētius, ergo dolor paſsionis Chriſti non fuit maximus.

4. IN cōtrariū eſt quod dic. Tre. 1. O vos omnes qui trāſitis per viā attendite ſi eſt dolor ſicut dolor meus. 5. Arguitur etiā per rationem virtuoſus ſummè diligit vitam ſuam, ſed amittere id quod eſt ſummè dilectum eſt ſummè doloroſum, ergo &c.

6. RESPONSIO. quanuis dolor ſtrictē acceptus ſit paſsio appetitus ſenſitiui ſequēs lęſionē tactu perceptū. Tamē dolor large loquendo ſumitur quandoq; pro paſsione ſequente apprehenſionem nociui factam per quancunque potentiā interiorem vel exteriorem, ſenſitiuam vel intellectiuam, & ſic accipitur nunc. Dicenda ſunt ergo duo circa quæſtionem iſtam. Primū eſt an talis dolor fuerit in Chriſto maximus. Secundum eſt vtrum in aliquo diminuerit gaudium fruitionis.

7. CIRCA primum dicendū eſt ꝙ dolor Chriſti poteſt cōparari ad dolorem damnatorum, & ad dolorem viatorum. Si cōparetur ad dolorem damnatorum tunc non fuit maximus, ſed eo minor. Cuius ratio eſt quia ſicut ſe habet gloria beatorum ad bona præſentis vitæ, ſic ſe habet miſeria damnatorum ad pœnas & miſerias huius vitæ, ſed gloria beatorum excedit omne bonū præſentis vitę, ergo pœna & miſeria damnatorū excedit omnes pœnas & miſerias huius vitæ. Si autem dolor Chriſti comparetur ad dolorem viatorum ſic fuit maximus. Quod patet tripliciter. Primo ex conditione obiecti doloris. Secundo ex conditione ſubiecti patientis. Tertio ex generalitate paſsionis. Ex cōditione obiecti doloris ſic, quia quantū ad dolorem ſenſibilem obiectū fuit lęſio corporis per crucifixionem quę lęſio eſt acerbiſsima quia cō fixus fuit in locis neruoſis & maximè ſenſibilibus .ſ. in manibus & pedibus, quam acerbitatem augebat continue pondus corporis dependentis, & diurnitas paſsionis, quia crucifixi non ſtatim moriuntur, ſicut qui gladio interficiuntur. 8. Quantū autē ad dolorem interiorem cauſa ſeu obiectum fuit caſus Iudęorum in eius mortem delinquentium & ſcandalum diſcipulorum eum relinquentiū, & amiſsio vitę qua naturaliter eſt horribilis naturæ humanę. Patet ſecundo idē ex conditione ſubiecti patientis, quia quanto corpus eſt melius complexionatum tāto anima eſt magis doloris perceptiua, ſed corpus Chriſti fuit optimè complexionatum, quia immediate fuit formatum à ſpiritu ſancto, quæ immediate autem facta ſunt à deo optimè facta ſunt vt congruit ſuæ ſpeciei ſicut dicit Chriſoſtom. de vino in quo Chriſtus conuertit aquam in nuptiis, ergo anima eius quantum ad vires eius interiores & exteriores efficaciſsime apprehendebat omnes cauſas doloris & triſtitię. Ex hoc autem cauſatur maior dolor, quare &c.

9. Tertio patet idem ex generalitate paſsionis: paſſus autem eſt in animam per triſtitiam tędiū & timorem & in corpore per vulnera & flagella, & per totum. ſ. in capite per coronam ſpinarū pungentiū, in manibus & pedibus per fixurā clauorū, in facie ꝑ ſputa & alapas, in reſiduo corpore per flagella. Paſſus etiā fuit ſecundū omnem ſenſum corporū. ſecundū tactū quidē flagellatus & cōfixus, ſecundū guſtū felle & aceto potatus, ſecundum olfactū in loco fœtido cadauerum mortuorum appenſus. ſ. in loco Caluariæ, ſecundū auditū laceſsitus blaſphemiis irridentiū, ſecundū viſum videns matrem & diſcipulum quē diligebat flentes. Ex quibus omnibus ſimul iunctis & non ex vno tantum apparet dolorem paſsionis Chriſti fuiſſe maximum, & ſic patet primum.

10. QVANTVM ad ſecundū dicendū eſt ꝙ dolor paſsionis in nullo minuebat delectationem fruitionis. Cuius ratio eſt, quia dolor vel triſtitia nō impediunt delectationem vel gaudium niſi dupliciter. Vno modo per modum contrarietatis, & tunc vnum totaliter tollit alterum eo quòd contraria nō poſſunt ſimul eſſe. Alio modo per modum redundantiæ, ſecūdum quòd actus vnius potentiæ redundat in alterum, eo ꝙ omnes potentiæ radicantur in eadem eſſentia animæ: & tunc minuit alterum, ſicut valde attenti ad aliquid non plenè aduertunt de his quæ tranſeunt ante oculos eorū. Et ſimiliter eſt de his quæ ſunt circa appetitū. Neutrum autem iſtorum fuit in Chriſto, quare &c. Minor probatur, ꝙ enim dolor ſenſibilis non fuerit contrarius gaudio fruitionis, patet, quia cōtraria non ſe impediunt niſi circa idem: ſed dolor ſenſibilis, & gaudium fruitionis non fuerunt in anima ſecundū eandem potentiam, ſed vnum ſecundum potentiam ſenſitiuam, aliud ſecundum potentiam intellectiuam, comprehendendo ſub intellectu & ſenſu appetitus ſequentes: ergo non fuit ibi impedimentū per modum contrarietatis. Et idem dicendum eſt de omni triſtitia quę fuit in Chriſto, ſecundum partem ſenſitiuam: de ea autem quæ fuit ſecundum partem intellectiuam, ſimiliter dicendum eſt ꝙ non fuit contraria gaudio fruitionis, quia gaudium & triſtitia de alio & alio obiecto non ſic opponuntur, ſed gaudium fruitionis fuit de deo viſo: dolor autem & triſtitia fuerunt circa obiecta creata, ſed vnū non impediebat alterum per modū cōtrarietatis. Item nec per modum redundantiæ, quia ſicut dictū fuit ex diſpēſatione diuina fuit hoc ſpecialiter in Chriſto, ꝙ permittebatur vnicuiq; parti agere & pati ea quæ erant vnicuiq; propria: propter quod ex gaudio fruitionis non erat redūdantia in inferiores partes ad mitigandum dolorem paſsionis, nec ex dolore paſsionis fuit aliqua redundantia ad minuendum gaudium fruitionis.

11. Ad primum arg. dicendum ꝙ dolor Chriſti, licet fuerit maximus, non fuit tamen ſuperfluus, mediū enim quod ponit virtus inter ſuperfluum & diminutum, non attenditur ſecundū quātitatem rei, ſed ſecundum proportionem ad rationem, ſcilicet vt paſsio non excedat regulam rationis: ratio autem ponit regulam in his quæ ſunt ad finem ex ipſo fine. Et quia finis paſsionis Chriſti fuit liberatio generis humani non per ſolam poteſtatem, ſed per iuſtam ſatisfactionem: ideo Chriſtus debuit ſuſtinere non ſolum tantam pœnam quanta ſuffeciſſet ratione deitatis vnitæ, ſed quanta ſufficere deberet ratione humanæ naturæ ad tantam ſatisfactionem aſſumptæ: & illa pœna debuit eſſe maxima, quum eſſet pro peccato totius mundi ſatisfactoria. Item Chriſtus paſſus eſt non ſolum ad ſatisfaciendum pro peccatis, ſed ad prębendum exemplum ad ſuſtinendum quæcunque triſtia & doloroſa pro aſſecutione gloriæ, ad quam conſequendam non ſunt dignæ paſsiones huius temporis, vt dicitur Roma. 8. Et ideo congruum fuit quòd pateretur non ſolum dolorem paruum, aut mediocrem ſed maximum. 12. Ad ſecundum dicendum ꝙ verbum Philoſophi habet veritatem ratione redundantiæ quæ naturaliter fit ab vna potentia in aliam, ſed talis redundantia non fuit in Chriſto, vt dictū fuit ſuprà Et ideo dolor eius fuit maximus, quia puriſsimus, & nulli delectationi admixtus. 13. Ad tertiū dicendum quòd nihil prohibet aliquos martyres ſuſtinuiſſe maiorem dolorem, quantum ad aliquas particulares conditiones, ſed quantum ad omnes cauſas doloris, nullus ſuſtinuit æqualem dolorem dolori Chriſti.

Sententia huius diſtinctionis xvi. in generali & ſpeciali.



Hic oritur quæſtio. Superius determinauit magiſter de defectibus quos Chriſtus cum natura humana aſſumpſit. Hic inquirit per quem modum illi defectus in Chriſto fuerunt, vtrū. ſ. fuerit in eo neceſsitas patiendi, vel moriendi: & diuiditur iſta pars in duas. Primo oſtendit ꝙ Chriſtus neceſsitatem moriendi voluntariè aſſumpſit. Et quia talis neceſsitas ad ſtatū hominis pertinet, ideo ſecundo dicit ꝙ Chriſtus de ſingulis ſtatib⁹ hoīs, qui ſunt quatuor, aliquid accepit ibi. Et notādū eſt hic Chriſtū. Prima in duas. Primo mouet quæſt. & arguit. Secūdo eā ſoluit & ſolutionē cōfirmat ibi, ad qđ dici poteſt. Hæc eſt di. &c.

2. IN ſpeciali ſic procedit, & proponit primo ꝙ Chriſtus omnes defectus noſtros præter culpā ſuſcepit, & neceſsitas moriēdi non ſit peccatū, ſed defectus: oritur ex hoc quæſtio, vtrū in corpore Chriſti fuerit neceſsitas moriendi: ꝙ enī fuerit in eo aptitudo moriēdi, nō eſt dubiū, quia fuit in homine ante peccatū, quādo in eo nullus erat defectus. Vnde mortalitas & aptitudo moriēdi nō fuit in eo defectus: ſed nūc eſt in nobis moriendi neceſsitas, quæ etiā dici poteſt defectus. Et dicitur homo paſsibilis & mortalis, non ſolū propter moriēdi aptitudinē, ſed etiā propter moriendi neceſsitatem. De huiuſmodi igitur mortalitate quæritur, vtrum hic defectus, qui eſt neceſſarius moriendi & patiendi, fuerit in Chriſto. Et videtur quòd non, quia ſi in Chriſto fuit talis neceſsitas, videtur ſequi ꝙ ipſe non voluntariè, ſed neceſſario noſtros defectus ſuſcepit. Poſtea ſoluit, & dicit quòd Chriſtus hos defectus, ſcilicet neceſsitatem patiēdi & moriendi ſuſcepit, nō quidē

neceſsitate

neceſsitate peccati,quia à peccato immunis fuit. Sed ſola voluntate. Talis enim defectus non cõpetebat Chriſto ratione ſuæ cõditionis,quia nec nobis ineſt ex natura primitus inſtituta, ſed ex ea poſtmodum vitiata. Vltimo diſtinguit quadruplicem hominis ſtatum. Primus fuit ante peccatũ. Secundus poſt peccatum, & ante gratiã. Tertius poſt peccatum, & ſub gratia. Quartus vero in gloria,de quorum quolibet Chriſtus accepit. Quia omnes ſaluare venit,de primo quidem peccati immunitatem, de ſecundo pœnales defectus. De tertio gratiæ plenitudinẽ. De quarto non poſſe peccare,& deum perfectè contemplari. Et in hoc, &c.

Quæſtio Prima.

Vtrum neceſsitas moriendi fuerit in Chriſto.

Th.3.q.14.ar.2.& q.50.ar.1.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur, vtrum neceſsitas moriendi fuerit in Chriſto. Et videtur quòd non, quia nihil volũtarium eſt neceſſarium· Sed mors Chriſti fuit voluntaria ſecundum illud Eſa.53. oblatus eſt,quia ipſe voluit.Et Dam. dicit lib.3. ꝙ nihil coactum in Chriſto conſideretur, ſed omnia voluntaria, ergo mors Chriſti non fuit neceſſaria. 2. Item nihil neceſſarium eſt meritorium,ſed mors Chriſti fuit maximè meritoria, ergo Chriſtus non fuit neceſſario mortuus. 3. Item neceſsitas moriendi eſt ex peccato,ſecundum illud Rom. 8. Corpus quidem propter peccatum eſt mortuum,id eſt,moriẽdi neceſsitati ſubiectum,ſed in Chriſto non fuit aliquod peccatum,ergo nec neceſsitas moriendi.

4. IN contrarium arguitur, quia Chriſtus aſſumpſit omnes defectus naturales, & paſsiones indetrectabiles, vt dictum fuit prius, ſed neceſsitas moriendi eſt defectus naturalis conſequens totam humanam naturam. Quum omne generabile ſit naturaliter corruptibile:eſt enim paſsio indetractabilis,cùm non deroget perfectioni gratiæ: ergo Chriſtus aſſumpſit neceſsitatem moriendi.

5. RESPONSẽO, Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt, à quo ſit neceſsitas moriendi:ſecundum eſt, an neceſsitas talis fuit in Chriſto.

6. QVANTVM ad primum aduertendum eſt quòd illud quod vocatur corruptio in omnib⁹ generaliter vocatur mors in viuentibus:illud ergo quod eſt cauſa corruptionis in omnibus generaliter,eſt cauſa mortis in viuentibus ſpecialiter. Dicitur ergo communiter ſic,ꝙ neceſsitas moriendi in hominibus eſt à natura tanquam à cauſa per ſe, à peccato autem tanquam à cauſa remouente prohibens. Primum probatur ſic, Omne compoſitum ex contrariis,quorum vnum eſt natum agere in aliud, eſt de natura ſua corruptibile. Sed corpus humanum,& omne corpus mixtum eſt huiuſmodi, quia mixtum eſt ex elementis quæ nata ſunt mutuo ſe corrumpere:ergo corpus humanũ,& omne corpus mixtum eſt de natura ſua corruptibile. Secũdum declaratur,quia per donum originalis iuſtitiæ collatæ primis parentibus prohibebatur naturalis corruptio in corpore. Sed illud donum ablatum eſt per peccatum: ergo à peccato tanquam à remouente prohibens eſt mors & corruptio. Horum autem duorum ſecundum concedi tur ab omnibus. 7. Sed primum habet calumniã propter duo. Primum eſt,quia idem eſt cauſa corruptionis in omnibus,& mortis in viuentibus. Sed eſſe compoſitum ex elementis, non eſt cauſa corruptionis in omnibus,quia elementa ſunt corruptibilia, quæ tamen non ſunt ex elementis mixta: ergo mixtum eſſe ex elementis non eſt in viuentibus per ſe cauſa mortis. Item poſſe corrumpi & mori, eſt per ſolam potẽtiam paſsiuã,ſicut poſſe corrumpere, & mortem inferre eſt per ſolam potentiam actiuam,ergo ad hoc ꝙ aliquid ſit per naturam corruptibile non requiritur quòd habeat in ſe diuerſa, quorũ vnum agat in aliud,ſed ſufficit quòd habeat in ſe principium paſsiuum,quo poſsit pati ab extrinſeco corrumpente. Item qualiter poteſt vnum elementorũ in mixto agere in aliud nõ patet. Sed quia dictum eſt de hoc plenius lib.2.diſt.30.ideo hic ſuperſedeatur ad præſens. quæſt.1.

8. Dicendum ergo quòd cauſa per ſe corruptibilis in omnibus eſt habere naturam quæ poſsit ſubiici contrarietati primarũ qualitatum,vt ibidem fuit declaratum.

9. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd triplex eſt neceſsitas,vna naturalis,quæ ſequitur pricipia naturalia, ſicut neceſſe eſt leue nõ prohibitũ ferri ſurſum. Alia neceſsitas coactionis,quæ fit ab agente extrinſeco contra inclinationem naturæ & voluntatis,& tale neceſſarium opponitur naturali & volũtario,eũ tam natura quàm voluntas ſint principia intrinſeca. Alia eſt neceſsitas ſuppoſitionis, quæ ſumitur ex fine, ſicut neceſſe eſt ſerrã eſſe ferreã,ſi debeat ſecare dura: ſi ergo loquamur de neceſsitate naturali,in Chriſto fuit neceſsitas moriẽdi, quia habuit naturam ſuſceptiuam contrarietatis primarum qualitatum, ad quarum alterationem ſequitur de neceſsitate mors & corruptio:vnde dato quòd Chriſtus non fuiſſet occiſus violenter, ſecundum naturam tamen defeciſſet ſenio,ſicut cæteri homines. 10. Si autem loquamur de neceſsitate coactionis, ſic adhuc neceſsitas moriendi fuit in Chriſto, ſecundum quod neceſſarium repugnat inclinationi naturali, quia corpus Chriſti ſecundum conditionem propriæ naturæ ſubiacuit violentiæ ſeu coactioni claui perforantis,& flagelli percutientis,& cuiuſcunq; alterius mortem inferentis. Secundum vero quòd talis neceſsitas coactionis repugnat voluntati,non fuit neceſsitas in Chriſto moriendi, quoad voluntatem diuinam,nec quoad voluntatem humanam deliberatiuã,quæ ſemper fuit conformis voluntati diuinæ:hac enim duplici voluntate voluit Chriſtus mori, ſed quoad voluntatem naturalem fuit in Chriſto talis neceſsitas. Quia voluntas naturalis refugit mortem, & corporis nocumenta:ſi autẽ loquamur de neceſsitate ſuppoſitionis quę ſumitur ex fine,ſic clarum eſt quòd in Chriſto fuit neceſsitas moriendi,quum ſecundum diuinã ordinationem mors Chriſti ordinaretur ad redemptionem humani generis, ſicut ad finem: propter quod oportebat Chriſtum mori, ſi humanum genus habebat redimi. Et ſic patet ꝙ in Chriſto fuit neceſsitas moriendi. Vtrũ aũt aliqua dictarũ neceſsitatum ſubiacuerit voluntati humanæ Chriſti, dicitur communiter & bene quòd non, quia ſicut dictum fuit prius,opera ſuper naturã monſtrabant in Chriſto naturam diuinam,non humanam. Quod autem corruptibile ſecundum naturam nunquam corrumpatur,aut quòd debilius nõ violentetur à fortiori,ſuper naturam eſt. Et ideo Chriſtus ſi voluiſſet diuina voluntate, potuiſſet prohibere quòd corpus ſuum, quod erat corruptibile naturaliter,non corrumperetur per naturam,nec affligeretur per alterius violentiam. Sed ad hoc non potuit ſe extendere voluntas eius humana. De tertia autem neceſſitate quæ erat ex ſuppoſitione finis à deo præſtituti, clarum eſt, quòd non ſuberat humanæ voluntati.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd mors Chriſti fuit voluntaria voluntate diuina, & voluntate humana deliberatiua:& ſic intelligenda eſt auctoritas Iſid. & Dam. voluntate autem naturali non fuit voluntaria, ſed potius coacta: & præter hoc fuit neceſſaria neceſsitate naturali. Et neceſsitate ſuppoſitionis,quæ poteſt ſtare cum voluntario. 12. Ad ſecundum dicendum ꝙ illud quod eſt merè neceſſarium neceſsitate naturali,vel neceſsitate coactionis,non poteſt eſſe meritorium:mors autem Chriſti nõ fuit talis,quin potius fuit accepta voluntate Chriſti deliberatiua,ratione cuius fuit meritoria.

13. Ad tertium dicendum quòd neceſsitas moriendi eſt à peccato,ſicut à cauſa remouente prohibens,ſed à conditione naturæ,ſicut à cauſa per ſe: primo modo non fuit neceſsitas moriendi in Chriſto,ſed ſecundo modo.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum claritas transfigurationis fuerit glorioſa.

Thom.3.q.45.ar.2.

SEcundo quæritur de claritate transfigurationis, vtrum fuerit glorioſa. Et videtur ꝙ non,quia claritas glorioſa non poteſt videri ab oculo nõ glorificato, eo ꝙ oportet inter potentiam & obiectum eſſe proportionem,quę non eſt inter claritatem glorioſam,& oculum nõ glorificatum, ſed oculi apoſtolorum,qui non erant glorificati,viderunt claritatem transfigurationis,ergo illa claritas non fuit glorioſa.

2. Item claritas glorioſa non poteſt eſſe, niſi in corpore humano, quia ſola natura humana quoad corpus glorificatur, ſed claritas transfigurationis non fuit ſolum in corpore Chriſti, ſed etiam in veſtimentis, & nube lucida,vt habetur Mat.17.ergo illa claritas non fuit glorioſa.

3. IN contrarium eſt,ꝙ gloſa Hiero.dicit ſuper illud Matth. 17.transfiguratus eſt ante eos,ꝙ qualis eſt futurus tempore iudicij talis apparuit apoſtolis, ſed tempore iudicij habebit claritatẽ glorioſam,ergo &c.

4. RESPONSIO, videnda ſunt tria. Primum eſt qualiter differat claritas glorioſa à naturali,ſeu non glorioſa. Secundum eſt,an claritas trãsfigurationis fuerit glorioſa. Tertiũ eſt,an ratiõe claritatis illi⁹ Chriſt⁹ cõmuniter dicatur fuiſſe trãſfiguratus.

5. QVANTVM ad primũ dicendũ eſt ꝙ claritas glorioſa non differt ſecundũ ſpeciẽ à claritate naturali, ſed ſolũ ſecũdũ cauſam:quod patet tripliciter. Primo patet per illud quod dicitur Mar.13.fulgebũt iuſti ſicut ſol in regno patris eorũ. Sed ſimilitudo nõ eſt differentiũ ſecundũ ſpeciẽ:ergo cũ claritas glorioſa dicatur futura,ſimilis claritati ſolis quæ eſt naturalis, oportet ꝙ ſit

eiuſdē ſpeciei cū illa. Secundo quia ſi claritas glorioſa eſſet alterius rationis à claritate naturali, nihil notificaretur nobis de beatitudine corporis, per hoc quòd dicitur corpora glorioſa futura eſſe lucida, cū ſola claritas naturalis ſit nobis nota: ſicut qui dicit canem eſſe in cælo, nihil notificat ei qui non nouit, niſi canem, qui eſt animal: hoc autem eſt incōueniens, ergo illa claritas nō eſt alterius rationis à claritate naturali. Tertio quia ſicut ſe habet viſus ad viſum, ita claritas ad claritatem: vt enim ſe habet potentia ad potentiam, ita obiectum ad obiectum, ſed viſus corporis glorificati, & corporis non glorificati eſt eiuſdem rationis, ergo & claritas huius corporis & illius. Differūt tamen quoad cauſam, quia claritas naturalis conſequitur principia conſtituētia corpus lucens. Claritas autem glorioſa erit in corpore glorificato, non à principiis conſtituentibus ipſum, ſed à redundantia glorię animæ in corpus, vt quibuſdam placet, vel potius à diuina virtute: & ſic patet primum.

6. QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt q̄ claritas trāsfigurationis fuit claritas glorioſa quoad eſſentiam & ſuā cauſam, non autem quoad modum eſſendi. Primum patet tripliciter. Primo quia ſicut ſtatim probatum eſt, claritas glorioſa differt à claritate naturali ſolum quoad cauſam: ſed claritas transfigurationis fuit ab eadem cauſa, à qua erit claritas glorioſa, ſcilicet à diuina virtute eam ſuperinducente: ergo claritas transfigurationis fuit ab eadem cauſa à qua erit claritas glorioſa, quoad eſſentiam & cauſam. Secundo quia claritas non glorioſa non oſtendit gloriam reſurrectionis, ſed transfiguratio facta fuit ad oſtendendum diſcipulis gloriam reſurrectionis: ſecundum quòd Chriſtus dicit Matthæi decimo octauo in fine cap. Sunt de hic ſtantibus qui non guſta. mor. donec videant filium hominis venire in regno ſuo, ergo illa claritas fuit glorioſa. Tertio ſic, quia ſuper illud Philippenſium tertio, reformabit corpus humilitatis noſtræ configuratum corpori claritatis ſuæ: dicit gloſa, Aſſimilabimur claritati quam habuit Chriſtus in transfiguratione. Sed conſtat quòd aſſimilabimur ei in claritate glorioſa, ergo claritas transfigurationis fuit glorioſa quoad eſſentiam & cauſam, non tamen fuit glorioſa quoad modum eſſendi.

7. Cuius ratio eſt, quia claritas glorioſa erit in corporibus glorificatis per modum habitus permanentis. Claritas autem transfigurationis fuit in Chriſto per modū quaſi paſsionis tranſeuntis: ergo quoad modum eſſendi illa claritas fuit glorioſa, & ſimile eſt de hac claritate reſpectu claritatis glorioſæ. Sicut de viſione diuinæ eſſentiæ in raptu Pauli, & de viſione eiuſdem à beatis, illa enim fuit per modum paſsionis tranſeuntis. Viſio autem beatorum eſt per modum habitus permanentis. Et ſimiliter fuit de claritate transfigurationis reſpectu claritatis, quæ poſt reſurrectionem erit in beatis. Qualiter autem talis claritas potuit eſſe in corpore Chriſti, quod erat tunc paſsibile & opacum. Aduertendum eſt quòd illa claritas non fuit in profundo, ſed in ſuperficie, ſicut gladius limatus intrinſecus eſt opacus: in ſuperficie vero fulget incidente lumine ſuper eius ſuperficiem: & ſic patet primum.

8. QVANTVM ad tertiū aduertēdum eſt q̄ figura vno modo dicitur qualitas in quātitate fundata reſultās ex quātitatis terminatione & hoc modo dicitur aliquid trāsfigurari quādo mutatur de figura in figurā, ſecundū terminationē quantitatis, & ſic Chriſtus non fuit trāsfiguratus. Nō enim lineaměta corporis eius in aliquo fuerunt mutata. Alio modo accipitur figura generalius pro omni eo quod eſt in extremitate rei, ſicut figura eſt terminus quātitatis, & quia color & lux in extremitate rei demonſtrantur: ideo mutatio ſecūdū hoc dicitur trāsfiguratio, & ſic Chriſtus fuit trāsfiguratus: vnde Hiero. ſuper Mat. dicit ſic, Nemo putet Chriſtū per hoc q̄ trāsfiguratus dicitur formā priſtinā & faciē perdidiſſe, vel amiſiſſe corporis veritatē, aſſumpſiſſe corpus ſpirituale, vel aeriū, ſed quomodo trāsfiguratus fuit euāgeliſta demōſtrat dicēs, reſpléduit facies eius ſicut ſol, veſtimenta autē eius facta ſunt alba ſicut nix: ibi enim ſplēdor faciei oſtenditur, & candor deſcribitur veſtium, non ſubſtantia tollitur, ſed gloria commutatur.

9. AD primū arg. dicendū q̄ claritas glorioſa cū ſit eiuſdem ſpeciei cū naturali poteſt videri ab oculo nō glorificato, & habet proportionē cū ipſo, niſi ſit ſuperexcedēs, adeo q̄ corrūpat complexionē oculi: ab hoc autē potuit Chriſtus præſeruare oculos diſcipulorū, vel temperādo claritatē virtute diuina, vel cōfortando organū. 10. Ad ſecundū dicendū eſt q̄ claritas glorioſa poteſt in quocūq; corpore, in quod deus voluerit eam infundere: fuit autē in transfiguratione rationabiliter in tribus. ſ. in corpore Chriſti, in veſtimētis, & in nube, illa quæ fuit in corpore Chriſti repræſentabat claritatē corporis eius poſt reſurrectionē: claritas autē veſtimētorū deſignabat futurā claritatem ſanctorū, quæ ſuperabitur a claritate Chriſti, ſicut cādor niuis ſuperatur à claritate ſolis: claritas vero nubis lucidę figurabat claritatē futurā in mūdo innouato, qui erit quaſi ſanctorū tabernaculū: vnde Petro diſponēte tria tabernacula fieri, nubes lucida diſcipulos obūbrauit.

Sententia huius diſtinctionis xvii. in generali & ſpeciali.

POſt prædicta oportet conſiderare. Superius determinauit magiſter de his quæ Chriſtus cum natura humana aſſumpſit. Hic determinat de his quæ per naturam humanam operatus eſt, operis autem humani voluntas eſt principium ſine qua opus non eſt laudabile nec meritorium. Diuiditur autem hæc pars in duas. Primo determinat de volūtate Chriſti. Secundo de merito eius quod ex voluntate eius proceſsit diſt. 18. De merito autem Chriſti. Prima eſt principium lectionis. Et diuiditur in duas. Primo determinat de voluntate Chriſti. Secundo reſpondet ad quædam dubia quæ ex prædictis oriri poſſunt ibi. Cæterum non parum nos mouet. Prima diuiditur in tres. Primo mouet quæſtionem de efficatia volūtatis & ordine qui eſt ſignum voluntatis. Secundo ſoluit diſtinguendo Chriſti voluntatem. Quocirca ambigendum. Tertio aliam concluſionem confirmat oſtendens diuerſas voluntates in Chriſto, ex effectu igitur humano. Illa pars in qua dubitationes mouentur, diuiditur in duas. Primo mouet quoddam dubium quod oritur ex dictis Ambroſij. Secundo quædam quæ oriuntur ex dictis Hylarij, id quoque ignorandum nō eſt. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit. Primo dicit eſſe conſiderandum vtrum Chriſtus aliquid orauit vel petierit quod factum non ſit, quod quidem videtur per hoc quod orauit calicem paſsionis tranſferri quod tamen factum non eſt, in quo videbatur à patris voluntate diſcordare. Poſtea ſoluit per diſtinctionem voluntatis in Chriſto, dicens quòd in Chriſto ſecundum duas naturas erat duplex voluntas ſcilicet diuina & humana, & ſecundum humanam duplex voluntas in eo fuit ſcilicet ſenſualitatis, & rationis, ſecundū igitur voluntatem diuinam vel rationis pati & mori volebat, ſed refugiebat ſenſualitas, nec tamen propter hoc in Chriſto fuit rebellio carnis ad ſpiritum, quia talis rixa non eſt niſi in quibus eſt concupiſcentia carnis quod in Chriſto dici non poteſt fuit tamen huiuſmodi ſenſualitas affectionis in Chriſto vt in eo humanitatis veritas probaretur, vnde concludit quòd ſicut in nobis duplex eſt affectus ſcilicet rationis & ſenſualitatis, ſic in Chriſto fuit duplex affectus, mentis ſcilicet quo mori volebat, & ſenſualitatis quo mori recuſabat. Poſtea confirmat per plures auctoritates quòd in Chriſto fuit duplex voluntas ſecundum quarum vnam pati voluit, ſecundum aliam non, quia Hiero. excommunicat hæreticos qui Chriſtum non niſi vnam voluntatem habere ponebant, vbi addit quòd cum Chriſtus petiit quod non impetrauit id petiit vt nobis exemplum daret in perturbatione orandi & ad deum clamandi & voluntatem noſtram voluntati diuinę ſubdendi. Poſtea ponit quandam dubitationem quæ ex dictis Ambro. ortum habet qui dicere videtur Chriſtū ſecundum naturam humanam de potentia patris dubitaſſe, quod intelligendum non eſt inquantum deus & dei filius, ſed inquantum homo & humano affectu. Sed hoc etiam intelligendum eſt non quòd ipſe dubitauerit, ſed quia modum geſsit dubitantis, & hominibus videbatur dubitare. Vltimo inducit quædam verba Hylarij quæ dicere videntur quòd Chriſtus nec ſecundum ſe timuit, nec ſecundū ſe orauit, ſed pro ſuis. Quod oſtēdit pluribus dictis & dicit magiſter verba Hylarij pie eſſe intelligēda. Et in hoc terminatur &c.

Quæſtio prima.

Vtrum voluntas humana in Chriſto ſemper fuerit conformis voluntati diuinæ.

Tho. 3. q. 18. ar. 5. & 6.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur, vtrum voluntas humana in Chriſto ſemper fuit conformis voluntati diuinæ. Et videtur quòd ſic, quia voluntas beatorū in omnibus conformatur voluntati diuinæ, ſed Chriſtus ſecundum animam ſemper fuit beatus, ergo voluntas eius humana ſemper fuit conformis diuinæ voluntati. 2. Item bonitas voluntatis conſiſtit in conformitate ad voluntatem diuinam ſicut ad ſuam regulam vt dicit gloſa ſuper illud Pſalmiſt. rectos decet collaudatio, ſed omnis voluntas Chriſti fuit bona, ergo & cæter. 3. Item ex perſona Chriſti dicitur in Pſalmiſt. vt facerem voluntatem tuam deus meus volui, & ſic idem quod prius.

4. IN

4. IN CONTRARIVM eſt quod dicit Aug. contra maxi. in hoc q̃ Chriſtus ait non quod ego volo, ſed quod tu, aliud oſtendit ſe voluiſſe quàm patrem quod niſi humano cor de non poſſet. Ex quo patet, quòd humana voluntas in Chriſto aliud voluit quàm diuina.

5. RESPONSIO. quæſtio iſta vnum ſupponit & aliud quærit, ſupponit enim q̃ in Chriſto præter voluntatem diuinam fuerit aliqua voluntas humana. Quo ſuppoſito quęrit de conformitate voluntatis humanæ ad diuinam. Primo igitur videndum eſt de ſuppoſito, deinde de quæſito.

6. QVANTVM AD PRIMVM ſciendum eſt q̃ præter voluntatem diuinam fuit in Chriſto duplex voluntas humana, vna quæ dicitur voluntas per eſſentiam quæ per ſe & directè eſt in ratione, alia quæ eſt voluntas ſolum per participationẽ quæ non eſt in ratione, ſed nata eſt obedire rationi. De voluntate per eſſentiam quòd fuerit in Chriſto patet tripliciter. Primo ſic, voluntas correſpõdet intellectui, ſed in Chriſto præter intellectũ diuinũ eſt aliquis intellectus humanus, ergo in Chriſto præter voluntatem diuinã eſt aliqua voluntas humana. Maior patet, quia in omni natura, concomitantur ſe inſeparabiliter intellectus & voluntas propriè dicta. Minor ſimiliter patet, quia ſcientia d.14.q.3 & 4. eſt perfectio intellectus, ſed in Chriſto præter ſcientiam diuinam fuit aliqua ſcientia humana vt patuit ſupra, ergo in Chriſto præter intellectũ diuinũ fuit intellectus humanus & hæc fuit minor, Secundo ſic. voluntas dei non poteſt mereri, nec demereri, nec ſibi, nec alij, alioquin deus ſecundum diuinitatem acceptus poſſet mereri, ſed Chriſtus meruit nobis & ſibi vt poſtea patebit, d.18.&19. ergo in ipſo præter voluntatem diuinam fuit alia voluntas per quam potuit mereri, ſed ſine voluntate proprie dicta non eſt meritum, quare & cætera. Tertio ſic, quæ ſequuntur naturam plurificantur in Chriſto vt vult Damaſce. libro tertio, ſed appetitus ſequitur naturam, ergo ſicut in Chriſto ſunt plures naturæ, ita plures appetitus, ſed appetitus humanæ naturæ quatenus rationalis dicitur voluntas, ergo præter appetitum vel voluntatem diuinam in Chriſto eſt appetitus rationalis vel voluntas, hæc autem ſecundum nomen diuiditur in voluntatem vt eſt natura & vt eſt ratio non tanquam in duas potentias, ſed ſortitur hæc duo nomina Sup.d.15. q.2. vel duos modos quibus poteſt ferri in ſuum obiectum, quando enim voluntas fertur in aliquid ſecundum quòd eſt conueniens vel nociuum naturæ ſecundum ſe, ſic vocatur voluntas vt natura, quando autem fertur in aliquid ſecundum bonitatem vel malitiam quã habet in ordine ad finem, ſic vocatur voluntas vt ratio, quia ſequitur deliberationem rationis, quia cũ eiuſdẽ potentiæ ſit ferri in aliquid ſecundũ ſe & in ordine ad finem, ideo eadẽ eſt potentia voluntatis quæ fertur his duobus modis in ſuum obiectum. 7. De voluntate autem quæ non eſt voluntas per eſſentiam, ſed ſolum per participationem, q̃ fuerit in Chriſto patet ſimiliter tribus viis, accipiẽdo primo id quod dictũ d.15.q.2. fuit prius. ſ. q̃ paſsiones appetitus ſenſitiui in Chriſto regebãtur per rationem, & ei ſubiiciebant & obediebant, appetitus autem ſenſitiuus vt obediẽs rationi dicitur voluntas per participationẽ. Quo ſuppoſito arguitur primo ſic. Sicut intellectum ſequitur voluntas proprie dicta, ſic ſenſum ſequitur appetitus ſenſitiuus qui vt obediens rationi dicitur voluntas per participationem, ſed ſicut in Chriſto fuit verus intellectus, ita in Chriſto fuerunt verę & perfectę vires ſentitiuę, ergo ſicut in Chriſto fuit volũtas proprie dicta, ita & voluntas per participationem. Secundo ſic. in Chriſto fuit verus dolor ſenſibilis vt patuit prius, ſed dolor ſenſi- d.15.q.2. bilis eſt paſsio appetitus ſenſitiui, ergo in Chriſto fuit appetitus ſenſitiuus. Conſtat autem quòd in Chriſto non minus obediebat appetitus ſenſitiuus rationi quàm in nobis, in nobis autem propter hoc dicitur voluntas per participationem, ergo & in Chriſto. Tertio ſic, Chriſtus aſſum̃ pſit naturam perfectam omni perfectione debita naturæ, ſed ſicut de perfectione hominis inquantum homo ſunt intellectus & voluntas propriè dicta, ita de perfectione eius inquantum eſt animal eſt ſenſus & appetitus ſenſitiuus qui eſt voluntas per participationem, ergo hæc omnia fuerunt in Chriſto, & ſic patet primum.

8. DE ſecundo principali ſcilicet de conformitate voluntatis humanæ ad diuinam. Sciendum eſt quòd voluntas noſtra conformari poteſt dupliciter diuinæ quo ad præſens. Vno modo quando vult illud quod vult deus eam velle quæ vocatur à quibuſdam conformitas ſecundum genus cauſę efficientis. Alio modo quando vult illud idem quod deus vult ita quòd ſit idem obiectum voluntatis humanæ & diuinæ quæ vocatur conformitas ſecundum genus cauſę materialis accipiendo materiam pro obiecto. Loquendo de prima conformitate ſic omnis voluntas in Chriſto fuit conformis voluntati diuinæ. Quod patet primo de voluntate naturali, & voluntate per participationem. Quia naturalis inclinatio cuiuſlibet rei eſt à voluntate diuina dante rem & inclinationem rei (Dico autem naturalis, quia libera inclinatio non ſemper eſt à dante rem, eo q̃ res indifferens eſt ex natura ſua ad talẽ inclinationem vel oppoſitam) ſed naturalis inclinatio ad quam res eſt de natura ſua determinata eſt à dante naturam, Inclinatio autem voluntatis vt eſt natura & inclinatio voluntatis dictę per participationem, hoc eſt appetitus ſenſitiui eſt naturalis, ergo eſt à voluntate diuina dante naturam, & ita quælibet harum voluntatum vult idem quòd deus vult eam velle. 9. De voluntate autem ſequente deliberationem patet. q̃ fuerit eodem modo conformis voluntati diuinæ. Quia voluntas diuina cõſequens quę eſt voluntas ſimpliciter ſem per impletur vt dictũ fuit in primo libro, ergo quicquid deus vo- d.46.q.1. & d.47. luit tali voluntate chriſtũ velle Chriſtus voluit, & nõ ſolum Chriſtus, ſed quicunq; alius, voluntas autem antecedens innoteſcit no- q.1. bis per præcepta, prohibitiones & conſilia, & huic voluntati quãto magis voluntas humana cõformatur tanto melior efficitur, ſed voluntas deliberatiua Chriſti fuit optima, ergo fuit voluntati antecedenti maximè conformis. 10. Si autem loquamur de conformitate quę attenditur ſecundum obiectum volitum, ſic voluntas naturalis & voluntas per participationem non conformabantur in Chriſto voluntati diuinæ, quia ſicut dictum d.15.q.2. fuit prius in Chriſto permittebatur cuilibet parti agere & pati q̃ erat ſibi proprium, ſed proprium eſt voluntatis naturalis refugere ea quę ſunt nociua naturę, proprium autem appetitus ſenſitiui eſt fugere ea quę ſunt nociua ſenſui, & ideo vtraq; voluntas in Chriſto fugiebat mortem, & dolorem paſsionis quæ tamen à deo erãt volita propter ſalutẽ generis humani, Voluntas deliberatiua conformis erat voluntati diuinæ, alioquin paſsio Chriſti non fuiſſet ſibi, nec nobis meritoria niſi accepta fuiſſet à voluntate deliberatiua, cuius eſt mereri & demereri, & ſic patet ſecundum. 11. AD primum argumentum dicendum q̃ beatis qui ſunt comprehenſores nihil occurrit q̃ ſit contrarium naturæ vel leſiuum ſenſus, & ideo in eis ſenſualitas vel voluntas non diſcordat à voluntate diuina, ſed Chriſtus ſimul fuit beatus & paſsibilis ſecundum aliam & aliã ſui partem, vnde multa occurrerunt Chriſto contraria naturæ & parti ſenſitiuę vt mors, flagella, & huiuſmodi quę refugiebat ſenſualitas & voluntas vt natura quãuis acceptarentur à voluntate deliberatiua quæ ſemper fuit conformis voluntati diuinæ. 12. Ad ſecundum dicendum q̃ omnis voluntas Chriſti fuit conformis diuinæ voluntati in hoc q̃ volebat id quòd volebat deus eam velle. Et in hac conformi- d.48.q.1. & 2. tate conſiſtit principaliter bonitas voluntatis humanæ vt dictum fuit prius in fine primi libri. Et vltra hanc conformitatem voluntas deliberatiua habuit aliam quæ eſt ſecundum volitum. Ex quo poteſt concludi quòd voluntas deliberatiua in Chriſto fuit melior quàm naturalis vel ſenſualis. Et ex hoc non ſequitur quòd alię fuerunt malæ. 13. De hac voluntate deliberatiua intelligendum eſt illud Pſal. vt facerem voluntatem tuam de medio vo.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum conueniens fuerit Chriſtum orare.

Thom.3.q.21.



SEcundo quæritur. vtrum conueniens fuerit chriſtum orare. Et arguitur quòd non, quia non decet orando petere illud quòd ſcit aliquis eſſe futurum pro certo vel non, ſed Chriſtus ſciebat omnia quę eſſent futura vt dictum fuit ſupra, ergo nõ decuit quòd aliquid orando peteret. 2. Item ſecundum Damaſc. lib. iij. Oratio eſt aſcenſio mentis in deum, ſed mens Chriſti non indegebat aſcendere in deum ſecundũ eundũ Damaſc. quia ſemper erat deo coniuncta, non ſolum ſecundum vnionem ſuppoſiti, ſed ſecundũ fruitionem, ergo Chriſto non conueniebat orare.

3. IN contrarium eſt. quia in pluribus locis euangelij legitur Chriſtũ oraſſe, & arguitur per rationem, quia officium pontificis eſt fundere præces & orare, ſed Chriſtus fuit pontifex vt dicitur Hebre. ij. ergo eius fuit orare.

4. RESPONSIO. videnda ſunt tria. Primum eſt vtrum fuit conueniens Chriſtum orare. Secundum eſt cuius fuit illa oratio rationis an ſenſualitatis. Tertium eſt vtrum eius oratio fuerit exaudita.

5. QVANTVM ad primum dicendũ eſt quòd Chriſto ſecundum humanam naturam conueniebat orare. Quòd patet ſic. illi conuenit orare cuius voluntas̃ per ſeipſam non eſt efficax ad implendum omnia quę vult, ſed voluntas humana in Chriſto non fuit per ſeipſam efficax ad implendum quęcunq; volebat, ergo Chriſto ſecundum humanam naturam conueniebat orare. Tho.ar.1. Maior patet. quia oratio non eſt niſi quædam explicatio voluntatis apud deum vt ſuppleat indigentiam quam per nos ipſos ſupplere non poſſumus. Minor manifeſta eſt ex præcedentibus vbi d.14.q.5. oſtenſum

oſtenſum eſt quòd Chriſtus ſecundum humanam naturam non fuit omnipotens, & ideo non potuit per humanam naturam facere quicquid potuit velle. Item cuius eſt agere gratias de acceptis, eius eſt orare pro accipiẽdis, ſed Chriſtus egit gratias pro acceptis. Io.11. Pater gratias ago tibi quoniam audiſti me, ergo eius fuit orare pro accipiendis. Orauit autem tam pro ſe quàm pro aliis, ſed differenter, quia omnis oratio qua orauit pro ſe fuit petitio bonorum corporalium, vel pro amotione malorum, oratio autem qua orauit pro aliis fuit indifferenter pro bonis corporalibus vel ſpiritualibus adipiſcendis, vel malis amouendis. Cuius ratio eſt: quia omnis oratio fuit ad ſupplendum aliqué defectum, chriſtus autem non patiebatur aliquem defectum quantum ad bona ſpiritualia, patiebatur autem quantum ad bona corporis, nos autem patimur in vtriſque defectum, & ideo omnis oratio qua orauit per ſe fuit de bonis acquirendis corporalibus, vel malis corporalibus amouendis, oratio autem qua orauit pro aliis potuit eſſe indifferenter de omnibus corporalibus & ſpiritualibus. Orauit etiam non ſolùm mentaliter, ſed vocaliter propter duo. Primo propter veritatem humanę naturæ inſinuandam ſecundum quam eſt minor patre & obediens, ipſi & orans eum. Secundo vt præberet nobis exemplum recurrendi ad deum in neceſsitatibus noſtris, & ſic patet primum.

Th.art.2. 6. QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt quòd oratio poteſt eſſe alicuius dupliciter. Vno modo ſicut proponentis. Alio modo ſicut eius pro quo proponitur. Primo modo oratio non poteſt eſſe niſi rationis, & nullo modo ſenſualitatis, quia oratio proponitur deo, illius eſt ergo orare vt proponentis orationẽ, cuius eſt in deum tendere, iſtud autem non eſt ſenſualitatis quæ non tranſcendit ſenſibilia, ſed rationis, ergo &c. Secundo modo poteſt eſſe oratio ſenſualitatis tanquam eius pro quo proponitur, & ſic orauit Chriſtus quando petiuit calicem paſsionis eius à ſe tranſferri. In hoc enim inſinuauit affectum ſenſualitatis, quod fecit propter tria. Primo vt oſtenderet ſe aſſumpſiſſe veram naturã humanam cum omnibus naturalibus effectibus. Secundo vt oſtenderet quòd homini licet ſecundum naturalem affectum aliud velle quàm deus velit. Tertio vt doceret quòd homo proprium affectum debet diuinę voluntati ſubdere. vnde poſtquam dixerat trãſeat à me calix iſte, ſubiunxit, veruntamen non ſicut ego volo, ſed ſicut tu vis. Et ſic patet ſecundum.

Th.art.4. 7. QVANTVM ad tertium ſciendũ eſt quòd cum oratio ſit quaſi interpres volũtatis humanę apud deum, tunc oratio alicuius exauditur cum voluntas eius impletur, voluntas autẽ hominis ſimpliciter eſt voluntas rationis, illud enim abſolutè volumus quòd ſecundum deliberatam rationem volumus, illud autẽ quòd volumus ſecundum motum ſenſualitatis vel per motum voluntatis vt natura eſt ſimpliciter non volumus, ſed ſecũdum quid ſcilicet, ſi aliud non obſiſtat: vnde magis debet vocari ſecundum doctores velleitas quàm voluntas, quia ſcilicet homo illud vellet niſi aliud obſiſteret. Dicendum ergo quòd omnis oratio Chriſti de eo quod ſimpliciter voluit exaudita fuit: cuius ratio eſt, quia voluntas ſimpliciter eſt voluntas deliberatiua, ſed illa ſemper fuit conformis voluntati diuinę, ergo Chriſtus nihil ſimpliciter voluit niſi quòd deus voluit, omne autem tale impletur, ergo &c. Et ſic loquitur Heb.v. apoſtolus quòd exauditus eſt pro reuerentia ſua & ipſemet Chriſtus Io.11. quando dixit ego autem ſciebam quia ſemper me audis. Oratio autem Chriſti quam propoſuit inſinuãs motũ ſenſualitatis vel voluntatis naturalis non fuit exaudita, quia nec erat illud ſimpliciter volitum à Chriſto ſicut dictum eſt, ſed proponebatur ad inſinuandum veritatem naturæ aſſumptæ. Et propter cauſas iam dictas, & de hoc intelligitur quod ſcriptum eſt in Pſal. Clamabo per diem & non exaudies. Orationem etiã qua Chriſtus orauit pro ſuis crucifixoribus pater ignoſce eis vt habetur Lucæ.23. Et oratio qua orauit pro his qui crediturí erant per verbum apoſtolorum in ipſum vt eſſent vnũ in eo vt habetur Io. 12. exaudita fuit ſecundum intentionem orantis, non enim orauit ſimpliciter pro crucifixoribus vt ſimpliciter eis dimitteretur, ſed vt minus punirentur, quia peccabant per ignorantiam, nã ſubiunxit, quia neſciunt quid faciunt, non orabat etiam pro omnibus qui crediturí erant in eum, ſed ſolùm pro prædeſtinatis in quibus effectum habuit eius oratio.

8. AD primum argumentum dicendũ quòd ſicut Chriſtus ſciuit quid eſſet futurum, ita ſciuit de quibuſdam quòd erant futura mediante oratione ſua, & ideo non inconuenienter, immo rationabiliter orauit. 9. Ad ſecundum dicendum quòd oratio Chriſti non fuit aſſenſus in deũ per nouã contẽplationẽ, cum ab inſtanti conceptionis ſuę fuerit ſemper deum contemplatus, fuit tamen nouus aſſenſus per nouam explicationem voluntatis. & hoc ſufficit ad orationem.

10. DE dubitatione autem quam ponit Ambro. in chriſto notandum eſt quòd dubitatio primo & principaliter ſignificat motum rationis ſuper vtramque partem contradictionis cũ formidine determinandi alteram. Secundo autem tranſlatum eſt nomen dubitationis ad ſignificandum formidinem affectus in aggrediendo vel ſuſtinendo aliquid terribile. Primo modo non potuit eſſe dubitatio in Chriſto, quia talis dubitatio contingit ex defectu ſcientiæ, & ex defectu medij ſufficientis cõcludere alteram partem. In Chriſto autem non fuit aliquis defectus ſcientiæ, ergo nec talis dubitatio, dubitatio autem ſecundo modo ſumpta fuit in Chriſto, quia talis dubitatio prouenit ex infirmitate hominis qui videt aliquid leſiuum ſibi imminens, & nõ videt facultatem euadendi, Chriſtus autem ſecundum carnem infirmus fuit & ſecundũ ſenſualitatem videbat mortem ſibi imminere, nec patere euaſionem propter quod ſenſualiter trepidabat quanuis in ratione deliberatiua eſſet ſumma ſecuritas, ſicut ipſe dixit Spiritus quidem promptus eſt caro autem infirma.

Sententia huius diſtinctionis decimęoctauæ in generali & ſpeciali.

DE merito autem Chriſti. Superius determinauit magiſter de voluntate Chriſti quæ eſt principium merendi. Hic determinat de merito ipſius. Et diuiditur in duas. Primo determinat de merito Chriſti prout ordinatur ad conſecutionem boni. Secũdo vt ordinatur ad amotionem mali, di.19. ibi. Nunc igitur queramus. Prima eſt principium lectionis. Et diuiditur in duas, quia primo agit de meriti perfectione, & ſecundo de merendi neceſſitate ibi. Sed verò queritur. Prima in tres, quia primo oſtendit quid Chriſtus meruit in ſe. Secundo quando meruit ibi. nec ſolùm. Tertio quid meruit quo ad nos ibi. nec tamen gloriam. Illa verò in qua agitur de merendi neceſsitate quæ incipit ibi. Si verò queritur, diuiditur in duas, quia primo inquirit an bona quę poſt paſsionem chriſtus adeptus eſt, ſine merito paſsionis habere potuit. Secundo ſuppoſito quòd ſic, inquirit ad quid pati voluit ibi. Ad quid igitur. Hæc eſt diuiſio &c.

2. IN ſpeciali ſic procedit, & dicit quòd quidam crediderunt quòd Chriſtus nihil ſibi meruit, ſed ſolùm nobis quibus meruit redemptionem à diabolo, à peccato & à pœna, & apertionem regni celorum magiſter tamen dicit quòd Chriſtus meruit ſibi per paſsionem ſuam immortalitatem & impaſsibilitatem ſicut dicit apoſtolus Phil.2. Chriſtus factus eſt pro nobis obediens &c. Et ſequitur propter quòd & deus exaltauit illum, & confirmat hoc auctoritatibus Aug. & Ambro. vt patet in litera. Deinde dicit quòd iſta non ſolùm meruit ſibi Chriſtus per paſsionem ſuam, ſed etiam à conceptione ſua, quia cum ex tunc fuerit plenus gratia, tantum meruit quantum poſtea ira quòd paſsio eius addidit numerum meritorum, ſed non ad efficaciam principij merendi. Poſtea dicit quòd Chriſtus non ſolùm prędicta per paſsionem ſuam meruit, ſed etiam exaltationẽ nominis ſui, hoc eſt q̃ deus vocaretur, hoc eſt enim nomen quod eſt ſuper omne nomen, & hoc licet fuerit datum Chriſto ſtatim quando factus eſt homo, tamen manifeſtatum eſt poſt paſsionem ſuam in reſurrectione, & ideo dicitur tunc hoc nomẽ fuiſſe ſibi datum, quia res dicitur fieri quando innoteſcit. Poſtea ponit concordiam cuiuſdam contrarietatis quę videtur eſſe inter Ambro. & Augu. Quia Ambro. dicit quòd pater dedit filio per naturam nomen quòd eſt ſuper omne nomen, & Auguſt. dicit quòd deus dedit hoc homini chriſto per gratiam, ſed dictum Ambro. eſt intelligẽdum de generatione æterna, & dictũ Aug. de aſſumptione temporali. Poſtea quærit magiſter vtrũ chriſtus impaſsibilitatem & immortalitatem & nominis ſui exaltationem potuerit habere ſine merito & dicit quòd ſic. ſed ex quo fuit homo mortalis non potuit, hoc eſt non decuit quòd haberet ſine merito. Vltimo quærit ad quid chriſtus pati voluit ex quo ſine paſsione ſua prædicta habere potuit, & reſpondet quòd hoc fecit vt præberet nobis exemplum humilitatis, & vt nos redimeret à peccatis, & à pœnis diaboli, & vt regni celorum ianuam aperiret. Et declarat hoc per auctoritatem Ambro. & per quædam alia vt patet in littera. Et in hoc terminatur &c.

Quæſtio prima.

Vtrum in Chriſto fuerit tantum vna actio.

Thom 3.q.19.ar.1.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur. vtrum in chriſto fuerit tantum vna actio. Et videtur q̃ ſic. vbi eſt vnum operatum ibi eſt vna operatio. Sed idem operatum fuit humanitatis & diuinitatis in Chriſto, ſicut ſanatio leproſi ad tactum manus chriſti, ergo eadem operatio fuit humanitatis & diuinitatis in chriſto. 2. Iteẽ eadem videtur eſſe operatio principalis agẽtis & inſtrumenti, ſed natura

natura humana in Chriſto fuit inſtrumentum diuinitatis vt dicit Damaſc.lib.3.ergo vtriuſque fuit vna & eadem actio.

3. IN contrarium arguitur, quia magis diſtant in Chriſto natura diuina & humana quàm diſtent in nobis diuerſæ potentiæ eiuſdem animæ, ſed diuerſarum potentiarum ſunt diuerſæ actiones,ergo fortiori ratione naturæ diuinæ & humanæ in Chriſto fuerunt plures actiones.

4. RESPONSIO, DICENDA ſunt tria,Primum eſt quod humanitatis & diuinitatis in Chriſto fuit vna actio,in alio tamen & alio genere cauſę. Secundum eſt,quòd ſecundum vtranque naturam fuit in Chriſto vna actio in vno & eodem genere cauſæ,ſed in alio modo.Tertium eſt quòd impoſſibile eſt in eodem genere cauſæ & in eodem modo eſſe in Chriſto tamen vnam actionem diuinitatis & humanitatis.

5. PRIMVM patet ſic,quia actio & paſsio ſunt vnus motus qui ſunt in paſſo ſicut in ſubiecto ſicut dicitur.3. Phili. & ideo mouentis & moti eſt idem actus. Sed vnius tanquam agentis, & alterius tanquã mere patientis,& ſicut eſt de motu ita eſt de quacunque actione,tunc ſic Agentis & patientis eſt idem actus licet in alio genere cauſę, ſed diuina natura & humana in Chriſto ſe habuerunt reſpectu plurium actionum vt agens, & patiens ſicut reſpectu receptionis gratię & gloriæ;& huius ratio eſt,quia quod influebat deitas recipiebat humanitas, ergo omnes huiuſmodi actiones fuerunt diuinitatis & humanitatis, vnus tanquã agentis & alterius tanquam ſubiecti recipientis & ita in diuerſo genere cauſæ.

6. SECVNDVM PATET ſic. omnem actionem quam efficit ſecunda cauſa efficit cauſa prima, ſed per alium modum ſicut habetur in commento primæ propoſitionis de cauſis,ſed humana natura ſe habet ad diuinam vt cauſa ſecunda ad primam, ergo omnem actionem quam efficiebat humana natura in Chriſto efficiebat natura diuina,ſed per alium modum, quia quod efficiebat natura humana immediatè hoc faciebat diuina mediate. Secundum hunc modum eadem eſt actio agentis principalis & inſtrumentalis ſcilicet in eodem genere cauſæ, ſed in alio modo.

7. TERTIVM PATET tripliciter. Primo ſic. plurificato principio per ſe, & ſufficienti, & immediato, oportet plurificari actionem, nunquam enim ad vnam actionem concurrere poſſunt plura principia per ſe ſi quodlibet per ſe ſit ſufficiens immediatum,ſicut ſufficienter fuit declaratum libro primo diſtinctione prima. Sed diuina natura eſt ſufficiens principium,& per ſe, & immediatum aliquarum actionum ſimiliter & humana natura ſuppoſita eius conſeruatione, quare oportet huiuſmodi actiones eſſe plures. Secundo ſicut ſe habet vnitas actionis ad vnitatem naturæ ſic ſe habet pluralitas ad pluralitatem,ſed plurium perſonarum diuinarum eſt vna actio propter vnitatem naturæ diuinæ, ergo in Chriſto ſunt plures actiones propter pluralitatem naturarum exiſtentium in ipſo. Tertio ſic, actionum quædam ſunt manentes in agente, quædam tranſeuntes in materiam exteriorem, ſed tam hæ quàm aliæ plurificantur in Chriſto ſecundum deitatem & humanitatem, ergo & cætera. Minor declaratur. Quod enim actiones intra manentes plurificentur in Chriſto patet ex eo quòd præter ſcientiam diuinam ponimus in Chriſto humanam,& præter velle diuinum humanum vt dictum fuit prius. De operationibus etiam tranſeuntibus patet. quòd aliqua conueniebant ei ſecundum diuinam naturam ſicut gubernatio mundi, operatio miraculorum & huiuſmodi. Quædam etiam conueniebant ei ſecundum naturam humanam quæ non conueniebant ei immediatè ſecundum diuinam ſicut corporaliter tangere infirmum & huiuſmodi, quare,& cætera.

8. AD primũ argumentum dicendum quod in ſanatione leproſi aliud fuit proprium operatum deitatis,& aliud humanitatis, quia proprium operatum deitatis fuit ſanatio leproſi,propriũ autem operatum humanitatis fuit tactus corporalis, & hæc duo adinuicem concurrebant ad inſinuandum quòd idem perſonaliter erat qui vt homo tangebat,& vt deus ſanabat. 9. Ad ſecundum dicendum eſt quòd principalis agentis & inſtrumentalis poteſt eſſe eadem actio in eodem genere cauſæ,ſed in alio modo,ſed in eodem genere cauſæ & in eodem modo non eſt poſſibile. Quando etiam dicimus quòd eadem eſt actio principalis agentis & inſtrumentalis, non eſt hoc intelligendum de actione quam principale agens habet inſtrumentum mouendi ipſum, & de illa quam habet inſtrumentum in aliquid ſibi ſubiectum, iſtæ enim ſunt plures cũ ſint in pluribus ſubiectis.Prima eſt in inſtrumento moto à principali agente. Secunda in eo quod ſubiicitur inſtrumento, ſed intelligendũ eſt de actione quam habet inſtrumentum immediate in id quod ſibi ſubiicitur,quia illa eadem actio eſt à principali agente mediate.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum Chriſtus meruerit aliquid in inſtanti ſuæ conceptionis.

Thom.3.q.34.ar.2

SEcundo quæritur. vtrum Chriſtus meruerit aliquid in inſtanti ſuę conceptionis.Et videtur quòd non. quia liberum arbitrium indifferens eſt ad merendum & demerendum, ſed nulla creatura potuit peccare vel demereri in inſtanti ſuæ creationis,ergo nec Chriſtus ratione humanitatis potuit mereri in inſtanti ſuę conceptionis. 2. Item omne humanum meritum videtur conſiſtere in aliqua actione in qua anima cõmunicat corpori ſaltem vt obiecto, quia cum corpus cõmunicet in præmio debet communicare in merito, ſed Chriſtus nõ potuit in inſtanti ſuę cõceptionis habere aliquã actionẽ humanã in qua anima cõmunicaret corpori etiam vt obiecto,quia vires ſenſitiuę ex quibus intellectus accepit ſuũ obiectũ fuerunt in Chriſto tũc indiſpoſitę ſicut in cęteris paruulis,ergo nõ potuit mereri.

3. IN contrarium arguitur. quia perfecti eſt agere, ſed Chriſtus in inſtanti ſuæ conceptionis fuit perfectus vir ſecundum illud Hier. 31.Nouum creauit dominus ſuper terram fœmina circundedit virum,ergo Chriſtus in inſtanti ſuæ cõceptionis potuit agere ea quæ ſunt viri,hoc autem eſt mereri,ergo &c.

4. RESPONSIO. quæſtio iſta vnum ſupponit & aliud quærit,ſupponit quòd Chriſtus mereri potuerit, & quærit de tempore poſsibilitatis vtrum ſcilicet in inſtanti ſuæ conceptionis potuerit exire in actum meritorium.

5. PRIMVM ſupponitur rationabiliter propter duo. Primum eſt quia ad meritum non videntur neceſſaria eſſe niſi tria ſcilicet quòd agens non ſit ſimpliciter in termino,quia comparatur meritum ad præmium,ſicut via ad terminum.Secundum eſt ꝙ agẽs ſit dominus ſuæ actionis, ita ꝙ in poteſtate eius ſit agere,vel nõ agere nec agat ex neceſsitate,ſed libere,quia ꝙ actio ſit bona vel mala hoc habet ex obiecto & circunſtantia obiecti, ſed ꝙ ſit imputabilis ad laudem vel vituperium:meritum vel demeritũ hoc habet ex eo quòd eſt in poteſtate agentis vt declaratum fuit ſecundo libro.Tertium eſt quòd actio proportionẽ habeat ad præmium, quæ proportio attenditur ſecundum gratiam & charitatẽ, ex quibus poteſt ſic argui,quicũque non eſt ſimpliciter in ſuo termino & habet dominium ſui actus,& eſt in ſtatu gratiæ ſeu charitatis talis poteſt mereri, ſed Chriſtus ante reſurrectionem non fuit ſimpliciter in ſuo termino, immo fuit ſecundum aliquid viator,etiam habuit dominium ſuæ actionis liberè ſicut & cæteri homines,fuit etiam perfectiſsimus in gratia & charitate,ergo potuit mereri.Secundo patet idẽ ſic.nobilius eſt aliquid habere per meritum quàm ſine merito,ſed omnis perfectio & nobilitas eſt chriſto attribuenda, ergo quicquid habent alij per meritum,fortiori ratione & Chriſtus habuit per meritum, alioquin alij illud nobiliori modo habuiſſent quàm Chriſtus quòd eſt incõueniens. Maior patet. quia nobilius eſt aliquid habere à ſe & per ſe quàm ab alio, vel per alium, qui autem habet aliquid per proprium meritũ quodammodo habet illud per ſeipſum inquantum per actionem ſuam fecit ſibi illud debitum,qui habet ſine merito habet omnino per alium, ergo nobilius eſt habere per meritum aliquid quàm ſine merito de his quæ poſſunt cadere ſub merito, & quia quod eſt nobilius eſt Chriſto attribuendum, conſequens eſt quòd ipſe habuit per meritum illud quod alij habent per meritum, niſi ſit tale quid cuius carentia magis dignitati & perfectioni Chriſti præiudicet quàm per meritum accreſcat ſicut eſt gratia,ſcientia, beatitudo animæ, & vnio cum perſona diuina, quia cum meritum non ſit niſi eius quod nondum habetur,oportuiſſet quòd Chriſtus aliquando his caruiſſet,carere autem iſtis magis dignitatem eius diminuiſſet quàm meritum auxiſſet, & ideo talia non meruit,ſed alia de quibus poſtea dicetur.Et ſic patet primum.

6. QVANTVM ad ſecundum an ſcilicet Chriſtus meruerit in inſtanti ſuæ conceptionis eſt duplex modus dicendi. Vnus eſt quòd Chriſtus in primo inſtanti ſuę conceptionis mereri põtuit & meruit,cuius ratio eſt,quia Chriſto debemus attribuere ſecundum animam omnem perfectionem ſpiritualem quæ ipſi poteſt competere, ſed poſsibile in Chriſto fuit in primo inſtanti ſuæ conceptionis feciſſe actum meritorium, ergo hoc eſt ipſi attribuendum.Maior patet.Minor declaratur. quia quòd aliqua res non habeat ſuam operationem ſtatim cum eſt non poteſt contingere niſi ex tribus.Primo.quia ipſi deeſt aliqua perfectio quæ requiritur ad agendum. Secundo propter impediens extrinſecum. Tertio propter ſucceſsionem operationis,ſicut leue non impeditum non mouetur in eodem inſtãti quo eſt, quia motus in inſtanti eſſe non poteſt. Conſtat autem quòd Chriſto non deficiebat aliqua perfectio ex parte animæ que eſſet neceſſaria ad merendũ,

nihil

nihil etiam erat quod impedire poſſet actum meritorium, ipſe autem actus voluntatis quo meremur indiuiſibilis eſt & non ſucceſſiuus, ergo anima Chriſti in eodem inſtanti quo fuit mereri potuit, & per conſequens meruit. 7. Alius modus eſt quòd Chriſtus in inſtanti ſuæ conceptionis non meruit quo ad vſum virtutis ſeu actum, ſed ſolùm habuit meritum in radice ſcilicet in habitu charitatis, & aliarum virtutũ ex quibus dignus fuit gloria. Quod probatur ſic. ſi Chriſtus meruit in inſtanti ſuæ conceptionis aut meruit actione beata, aut alia, Non actione beata, quia omnis actio meritoria eſt actio viatoris vt viator eſt, quia ſolius viatoris eſt mereri per proprias actiones, ſed actio beata non fuit in Chriſto ſecundum quòd viator, ſed ſecundum quòd comprehenſor, ergo per illam non meruit. Nec per aliam, quia actus voluntatis in quo conſiſtit meritum ſequitur actum cognitionis, in Chriſto autem præter cognitionem beatam non fuit niſi duplex cognitio ſcilicet infuſa & experimẽtalis. Neutra autem iſtarum cognitionum fuit in Chriſto ſecundum actum in primo inſtanti ſuæ conceptionis propter imperfectionem organorum & virium ſenſitiuarum quarum actus ſunt neceſſarij ad vſum ſcientiæ infuſę & experimentalis vt dictum fuit prius, ergo in Chriſto non potuit eſſe in primo inſtanti ſuæ conceptionis aliquis actualis motus voluntatis quo mereretur. Probabile eſt enim quòd circa animam Chriſti ex ea parte qua fuit viator ex qua cõuenit ipſi mereri non fuerit mutatus naturalis ordo viæ qui eſt quòd nihil intelligimus neque naturaliter, neque per reuelationem niſi ex ſenſatis & imaginatis. Si autem anima Chriſti in primo inſtãti ſuæ conceptionis potuit exire in actum ſcientiæ infuſę non video quin potuerit exire in actum voluntatis meritorium, ſicut ponit præcedens opinio, nihil enim obſiſteret niſi hoc quòd alicui poſſet videri, quòd actus quem habet creatura rationalis in primo inſtanti ſuæ creationis non eſſet in poteſtate eius, & ſic non eſſet meritorius. Iſtud autem non obſtat, quia deus ſicut ab æterno voluit quicquid vnquam poſtea voluit, & tamen aliqua vult libere & non omnia ex neceſsitate. Ita poſsibile eſt quòd creatura rationalis intellectualis in primo inſtanti ſuę creationis poſsit multa velle non ex neceſsitate, ſed libere, & tale velle meritorium poteſt eſſe ſi cadat ſuper debitum obiectum cum debitis circunſtantiis.

8. AD rationes vtriuſque partis poteſt reſponderi. Ad primam dicendum quòd non eſt ſimile de merito & de demerito reſpectu primi inſtantis, quia peccatum ſeu demeritum non poteſt eſſe in voluntate niſi præcedente aliquo defectu in cognitione, angelus autem non potuit in primo inſtanti ſuæ creationis habere aliquem defectum cognitionis naturalis, quia talis defectus
d.5.q.2. nunquam fuit in angelo vt dictum fuit in ſecundo libro, nec potuit habere defectum cognitionis ſupernaturalis ratione cuius poſſet peccare, quia aut tunc fuit aliquid ſibi reuelatum, & ita tũc non habuit defectum talis cognitionis, aut nihil, & ita non tenebatur aliquid ſupnaturale conſiderare, propter quod ex tali defectu vel ignorantia cum ſit inuincibilis peccare non potuit, potuit tamen mereri, quia ad meritum ſufficit actus voluntatis libere cadens ſuper debitum obiectum cum debitis circunſtantiis, qui tunc potuit eſſe in angelo vt dictum eſt. Similiter anima Chriſti in principio ſuæ creationis, aut habuit præter cognitionem beatam aliam cognitionem ſuprainfuſam, aut nullam, ſi nullam non potuit habere aliquod velle correſpondens, nec per cõſequens peccare, ſi aliquam, tunc non potuit habere aliquem defectum ſecũdum eam, nec per conſequens aliquam electionem malam, tamen potuit habere aliquam electionem liberam, & bonam ſequentem cognitionem infuſam, & per conſequens mereri. 9. Ad
d.2.d.49. q.7. ſecundum poteſt dici quòd non oportet animam communicare cum corpore vt obiecto in omni actione meritoria, ſed ſufficit ꝙ anima ſit in corpore paſsibili, & mortali ratione cuius eſt in ſtatu vię, & nihilominus totꝰ homo remunerabitur, quia anima quæ eſt principalis radix merendi, eſt id quòd eſt principalius in homine, nec poteſt ſimpliciter pfici niſi pfecto corpore, propter quod meritũ animę redundabit in corpus in quo eſt ſicut in ſubiecto, licet aliquę potentiæ eius non ſint perfectiones organorũ corporaliũ.

10. AD rationem alterius partis poteſt dici ſecundum aliam opinionem ꝙ Chriſtus ab inſtanti ſuæ cõceptionis fuit perfectus vir quo ad habitũ ſcientiæ gratiæ, & virtutis in quibus conſiſtit meritũ virtualiter & in radice, ſed non fuit perfectus vir quo ad vſum in quo conſiſtit formaliter meritum excepto actu viſionis beatæ qui magis eſt præmium quàm meritum.

Quæſtio tertia.

Vtrum Chriſtus per paſsionem ſuam aliquid meruerit.

Thom. 3. q. 48. ar. 1. & 2. & q. 49. ar. 6.

TErtio quæritur. vtrum Chriſtus per paſsionem ſuam aliquid meruerit. Et videtur ꝙ non quia aut meruiſſet ſibi, aut nobis, non ſibi, quia ſuperfluum eſt aliquẽ mereri, illud idem quod prius meruerat, ſed Chriſtus meruit ante paſsionem ſuam quicquid vnquam poſtea habuit, ergo per paſsionem ſuam nihil ſibi meruit. Item nec nobis, quia ex eadem radice procedit laus & meritum, ſed opus vnius non eſt alteri laudabile, ergo nec meritorium. 2. Item charitas eſt principium merendi, ſed Chriſtus tempore paſsionis non habuit maiorẽ charitatem vel aliã quàm prius: ergo nihil meruit, vel magis quod prius non meruiſſet.

3. IN contrarium arguitur. quia omnis actus viatoris exiſtens in poteſtate eius & charitate informatus, eſt meritorius, ſed paſsio Chriſti vt acceptata ab ipſo fuit actus viatoris, & in poteſtate Chriſti. Oblatus eſt enim quia voluit, & etiam à maxima charitate proceſsit, quia charitatem maiorem nemo habet quàm vt animam ſuã ponat quis pro amicis ſuis vt dicitur. Iohan. 15. ergo paſsio Chriſti fuit maximè meritoria. 4. Adidem eſt quod dicitur Phil. 2. factus eſt obediens vſque ad mortem propter quòd & deus exaltauit illum, vbi dicit gloſa Aug. quòd humilitas paſsionis claritatis eſt meritum, claritas autẽ humilitatis eſt præmium.

5. RESPONSIO quòd Chriſtus per paſsionẽ ſuã meruit ſatis efficaciter probat ratio adducta ad hanc partem, & ideo reſtant ſolùm alia duo videnda. Vnum eſt quid ſibi meruerit ſecundum eſt an nobis meruerit.

6. QVANTVM ad primum ſciẽdum eſt quòd illud quòd cadit ſub merito prout de ipſo loquuntur theologi, oportet quod ſit de pertinentibus ad beatitudinem primo vel conſequẽter, oportet etiam quòd non ſit naturæ debitũ, quia naturalia ſub merito non cadunt, requiritur etiam quòd ſequatur meritum rẽpore vel natura, & forte neceſſarium eſt quòd ſequatur tempore, ex quo patet quòd Chriſtus meruit ſibi per paſsionem ſuam impaſsibilitatem corporis cum cæteris dotibus corporis, & exaltationem nominis ſui, cuius ratio eſt, quia Chriſtus meruit ſibi per paſsionem omne illud quod pertinet ad beatitudinem, & ꝙ ante paſsionem non fuit ab eo habitum, nec naturæ debitum, ſed impaſsibilitas corporis cum cæteris dotibus eius pertinet ad beatitudinem ſaltem ſecundario, & ſimiliter exaltatio, ſed manifeſtatio beatitudinis, quia gloria eſt clara cũ laude notitia vt dicit glo. Roma. vltimo, & quia vt dicit philoſophus. 1. Ethicorum de bene eſſe fœlicitatis eſt vt fœlix nõ ſolùm viuat, ſed etiam mortuus viuat in memoriis hominum. Hoc etiam Chriſtus ante paſsionem ſuam, aut non habuit vt fuerunt dotes corporis, aut non completè vt exaltationem ſui nominis. Neutrum enim iſtorum fuit debitum naturæ humanę in Chriſto, ergo Chriſtus in quo debuit eſſe completiſsima beatitudo per paſsionem ſuam meruit ſibi omnes dotes corporis, & exaltationem ſeu manifeſtationem ſuæ beatitudinis. Quæ exaltatio conſiſtit in tribus, in notitia cordis vt cognoſcatur eſſe verus deus, & verus homo, in reuerentia corporis quo ad genuflexiones, & ſimilia, in oris confeſsione, quæ tria tangit apoſtolus ad Phil. 2. dicit propter quod & deus exaltauit illum & dedit illi nomen quod eſt ſuper omne nomen, ſcilicet vt credatur deus. nomen enim facit de re notitiam, vt in nomine Ieſu omne genu flectatur, quantum ad reuerẽtiam corporis, & omnis lingua confiteatur quantum ad confeſsionẽ oris, & ſic patet primũ.

7. QVANTVM ad ſecundum aduertendum eſt ꝙ aliquem mereri alteri vel pro altero poteſt intelligi dupliciter. Vno modo quòd meritum vnius cedat alteri ad meritũ. Alio modo quòd fructus meriti vnius redundet in alterum. Primo modo nullus poteſt mereri pro altero, nec Chriſtus ſic meruit pro nobis quia ſicut dictum fuit in præcedenti quæſtione. Operatio bona, vel mala ex hoc habet rationem imputabilis ad meritum vel demeritum, quòd ipſa eſt in poteſtate operantis, ſed operatio vnius nunquam eſt in poteſtate alterius, ergo operatio vnius bona vel mala nulli alij poteſt imputari ad meritum vel demeritum, nullo d.31.q.1. igitur modo Chriſtus ſic nobis meruit. Secũdo autem modo vnus poteſt alteri mereri vel demereri, ita ſcilicet quòd fructus vel dãnum meriti vel demeriti redũdet in alterum, & de demerito quidem declaratum fuit in ſecundo lib. agendo de peccato originali De merito autem patet idem ſic. quia non minus apud deum poteſt amicitia charitatis quàm apud homines amicitia ciuilis, ſed apud homines ratione amicitiæ ciuilis vnus poteſt fructum operis ſui in alterum tranſferre, verbi gratia, vt cũ aliquis ſeruit diuiti vt pauper ei in aliquo obligatus à debito liberetur, vel vt habeat mercedẽ operis in toto vel in parte prout placet operanti trãſferre, ergo apud deum ratione charitatis mutuę vnus poteſt alteri fructum ſui meriti communicare, & hoc concordat ei quod in quarto libro dicetur, ſcilicet quòd vnus poteſt pro alio ſatisfacere, quòd non intelligendum eſt quod actus ſatisfaciendi ſit meritorius alteri quàm ſatisfacienti, ſed ſolùm propter fructum meriti. Hoc autem modo Chriſtus meruit nobis per paſsionem ſuam quatenus multipliciter fructus paſsionis eius in nos redundat vt patebit in ſequẽti diſtinctione. Nec in hoc quod dictum eſt prius eſt differẽtia inter meritum quo vnus purus homo mereretur alteri

teri & quo Chriſtus meruit nobis. Quid autē meruit nobis dicetur poſtea.

8. AD PRIMVM argumentnm dicendum quòd Chriſtus per paſsionem ſuam meruit ſibi & nobis,& quod dicitur quòd fruſtra meretur aliquid illud quod prius meruerat. Dicendum quòd non, meretur enim aliquis non ſolum faciēdo per operationem ſuam aliquid ſibi debitum quod prius non fuit ſibi debitum, ſed illud faciendo amplius ſibi debitum vel alio modo debitum. Et his vltimis duobus modis Chriſtus meruit ſibi dotes corporis & exaltationē,quia hæc fuerunt ſibi magis, & aliter per paſsionem debita quàm per præcedentia merita,nec tamen propter hoc fruſtra paſſus eſt, quia actio charitatis qua quis meretur non eſt principaliter propter præmium,ſed propter bonum charitatis qua deus ſummè diligitur, vnde homo habens charitatem operaretur quæ ſunt dei etiam ſi nulla retributio ſequeretur,meruit ergo Chriſtus ſibi ipſi.Meruit etiam nobis quo ad patticipationem fructus ſui meriti, ſed non ita vt actus eius meritorius imputaretur nobis ad meritum:ſed ſolum fructus communicaretur.Argumentum autem procedit de imputatione.

9. Ad ſecundum dicendum eſt quòd cum meritum non conſiſtat in habitu, ſed in actu, ideo licet Chriſtus tempore paſſionis non habuerit aliam vel maiorem charitatem quàm prius,quando tamen habuit actum potuit aliud mereri & alio modo & forte ampliori modo,quia ſatis durum videtur quòd multiplicatio actuum meritoriorum ſuppoſita æquali charitate non ſit amplius meritoria quàm vnus ſolus actus.

Sententia huius diſtinctionis decimænonæ in generali & ſpeciali.

VNc igitur queramus. Superius magiſter determinauit de merito Chriſti ſecundum quòd ordinatur ad conſecutionem boni ſibi & nobis. Hic determinat deipſo ſecundum quòd ordinatur ad remotionē mali in nobis, ipſe enim in ſe nec ſubditus fuit culpæ, nec debitor pœnę. Et diuiditur in duas.Primo oſtēdit à quo ſumus liberati per paſsionē Chriſti.Secūdo determinat de cauſa paſsionis dicto.ibi.Si vero quæritur. Prima eſt principalis lectio. Et diuiditur in duas.Primo oſtendit à quibus malis Chriſtus nos liberauit.Secundo de his quæ dicuntur de Chriſto ratione huius liberationis ibi,vnde dicitur.Prima in tres.Primo oſtendit quomodo per præ dictam paſsionem liberati ſumus à malo culpæ & à poteſtate inſtigantis ad culpam ſcilicet demonis.Secundo oſtendit quòd hoc non poterat eſſe niſi per deum & hominem ibi. factus eſt homo. Tertio determinat de liberatione à pœna ibi. A qua pœna temporali. Secunda pars principalis, vnde & ipſe, diuiditur in tres Primo oſtendit per hanc liberationem quòd Chriſtus debet dici redemptor.Secundo quòd debet dici mediator ibi, qui ſolus dicitur. Tertio oſtendit ſecundum quam naturam dicatur mediator ibi,vnde & mediator.Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit, & proponit primo ꝙ per mortem Chriſti ſumus liberati à peccato & principaliter, à diabolo per conſequens inquantum ſumus per Chriſtum iuſtificati quod tripliciter apparet.Primo quia per mortē Chriſti charitas in cordibus noſtris excitatur,per quam iuſtificamur,& à peccatis liberamur, & per conſequens à diabolo qui per peccatum vinctos nos tenebat.Secundo per fidem mortis eius à peccatis mundamur & iuſtificamur, ſicut enim aſpicientes ſerpentem æneum in ligno ſanabantur, ſic cum per fidem in Chriſtum aſpicimus qui pro nobis in ligno pependit à peccato ſoluimur,& à diabolo liberamur. Tertio quia Chriſtus ſua morte offerens verum ſacrificium culpam deſtruxit per quam nos diabolus ligatos tenebat,& eius poteſtatem in tantum debilitauit quod licet tentari poſsimus, non tamen ſine ſponte noſtra ſuperari. Quod patet in Petro qui ante mortem Chriſti Chriſtum ad vocem ancillę negauit. Poſtea vero ante reges & præſides ductus non timuit. Quod per plures auctoritates & parabolas euangelij de forti armato oſtendit.Poſtea dicit qualiter nos à diabolo liberauit dicens quòd deus factus eſt homo vt per mortem eius diabolum vinceret qui ante hominem ſuperauerat.Et ſicnō violenter,ſed iuſte eum vicit,dignum erat, vt qui naturam humanam aſſumpſerat per eam per quā primo diabolus deuicerat vinceretur.Poſtea dicit quòd Chriſtus nos à pœna ęterna & temporali liberauit ſiue redemit,ab ęterna quidem relaxando debitum,& à temporali nos etiam liberauit infundendo gratiam. Addit etiam quòd pœnam peccatorū noſtrorum portauit in corpore ſuo, quia omnis culpa quæ debetur homini pro peccatis deletur in baptiſmo totaliter,& in ſacramento pœnitentiæ diminuitur,vnde concludit quod filius dicitur noſter redemptor ſecundum diuinam naturam pro vſu poteſtatis & ſecundum humanam pro effectu humilitatis,dicitur etiam mediator noſter,quia per ipſum reconciliati ſumus deo patri. Poſtea quærit, cum tota trinitas deleat peccata,quare ſolus filius dicitur mediator. Et reſpondet quod hoc eſt quia ſecundum humanitatē illa opera in ſe ſuſcepit quorum fide & imitatione reconciliamur & ſecundum quam naturam habuit aliquid commune deo, ſcilicet iuſtitiam,& aliquid commune hominibus, ſcilicet mortalitatē quæ mediatori congruunt. Ex quo confunditur error dicentium in Chriſto eſſe tantum vnam naturam ſcilicet humanam.

Quæſtio prima.

Vtrum per paſsionem Chriſti ſimus liberati ab omni peccato.

Thom.3.q.49.ar.1.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur.vtrum per paſsionem Chriſti ſimus liberati ab omni peccato.Et videtur ꝙ non.quia nullus eſt damnatus niſi pro peccato mortali, ſed poſt paſsionem Chriſti multi damnati ſunt, igitur per paſsionem Chriſti non omnes ſunt ab omni peccato liberati. 2. Item quod non eſt deleri non poteſt, ſed peccata mortuorum præcedentium non erant tempore paſsionis Chriſti,ſed iam tranſierant,peccata etiam multorum ſequentium nondum erant,ergo talia non fuerunt per paſsionem Chriſti deleta. 3. Item poſita cauſa ſufficienti nihil aliud requiritur ad effectum inducendum, ſed poſt paſsionem Chriſti adhuc multa alia requiruntur ad remiſsionem peccatorum, ergo paſsio Chriſti non fuit cauſa ſufficiens remiſsionis eorum.

4. IN contrarium eſt quod dicitur Col.ſecundo.viuificauit nos in illo donans nobis omnia delicta, & Apocalip.1.dilexit nos,& lauit nos à peccatis noſtris in ſanguine ſuo.

5. RESPONSIO. circa quæſtionem iſtam duo ſunt videnda.Primum eſt an per paſsionem Chriſti liberemur ab omni peccato quo ad culpam. Secundum eſt an liberemur ab omni peccato quo ad pœnam. Circa primum ſunt adhuc duo videnda. Cum enim liberare à culpa vel delere culpam dicatur aliquid dupliciter.ſ. formaliter & effectiuè ſicut tenebra delet lumen & ſol, ideo primo videbitur per quid formaliter deleatur peccatum, & ſecundo per quid effectiuè.

6. QVANTVM ad primum dicitur communiter ꝙ peccatum mortale deletur formaliter per gratiam,cuius ratio eſt, quia priuatio deletur formaliter per habitum oppoſitum ſicut tenebra per lumen, ſed gratia opponitur peccato mortali ſicut habitus priuationi, ergo peccatum mortale deletur formaliter per gratiam, hoc autem dictum cōmune ſi intelligatur ſic quod peccatum & gratia opponantur directè & per ſe ſicut priuatio & habitus nō habet veritatem, ſi autem intelligatur quod apponantur concomitatiue veritatem habet. Primū patet quadrupliciter.Primo ſic,habitus & priuatio reſpiciunt idem ſubiectum immediatū, ſed gratia & culpa ſaltem actualis mortalis non reſpiciunt idem ſubiectum immediatum, ergo non ſe habent per ſe & directè vt habitus & priuatio.Minor probatur:quia gratia habet pro immediato ſubiecto vel eſſentiā animæ vel voluntatem,culpa autem actualis mortalis habet pro immediato ſubiecto actum voluntatis quare &c. Secundo ſic.priuatio primæ perfectionis habet rationem pœnæ & non culpæ vt dictum fuit in ſecundo libro,ſed priuatio gratiæ cum ſit quædam forma & habitus eſt priuatio primę perfectionis, ergo talis priuatio non eſt culpa,ſed pœna. Tertio ſic. habitus & priuatio contradicunt ſibi circa proprium ſubiectū, ita vt neceſſe ſit alterum eorum ſemper ineſſe ſubiecto, ſed nō eſt neceſſe per gratiam vel culpam ſemper ineſſe nobis, ergo gratia & culpa non opponuntur vt habitus & priuatio. Minor declaratur,quia ſi homo crearetur in puris naturalibus non haberet gratiam neque culpam.Quarto ſic.vni habitui ſecundum ſpeciem nō opponitur niſi vna priuatio ſecundum ſpeciem, quia ratio priuationis ſumitur ab habitu, ſed gratia gratum faciens eſt habitus vnus ſecundum ſpeciem,peccata autem mortalia ſunt plura & plurium rationum,ergo nō omne peccatum mortale opponitur gratiæ ſicut priuatio habitui,qua autem ratione vnum non opponitur eadem ratione nec quodcunque aliud,cum omnia ſint æque incompoſsibilia gratiæ, ergo peccatum mortale non opponitur gratiæ per ſe & directè ſicut priuatio & habitus, nec per conſequens gratia delet culpam formaliter & directe.Si autem iſta oppoſitio intelligatur concomitatiue ſicveritatē habet dictum commune. 7. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt quòd

circa

circa peccatum mortale actuale eſt tria conſiderare,ſcilicet culpã quæ eſt voluntaria inordinatio actus: ſaltẽ quantum ad peccatum commiſsionis, & macula quæ eſt carentia gratiæ quæ ea ratione dicitur macula animæ qua gratia dicitur eius pulchritudo, dicitur etiam offenſa : quia gratia ſolùm eſt ad amicũ propter quod ſubſtractio gratiæ dicitur offenſa quaſi ſubſtractio amicitiæ,eſt etiam ibi tertio cõſiderare reatum qui nihil aliud eſt quàm debitum ſeu obligatio ad pœnam æternam. In peccato autem originali non contingit inuenire primum iſtorum, quia non conſiſtit in aliquo actu noſtro, tamen eſt ibi inuenire ſecundum & tertium ſcilicet carentiam gratiæ,& debitum pœnę damni.In peccato au tem veniali eſt inuenire primum ſcilicet deordinationem actus, & tertium ſcilicet debitum pœnę temporalis, ſed non eſt ibi inuenire ſecundum:quia culpa venialis ſtat cum gratia, cum ergo nunc loquamur de remiſsione peccati quo ad culpam per gratiam, non loquuntur de remiſsione peccati venialis:quia cum eo ſtat gratia, nec peccati originalis:quia in eo non eſt culpa prout nunc loquimur de culpa .ſ. quæ eſt deordinatio actus, ſed loquimur de remiſsione peccati actualis mortalis. Conſtat autem quod culpæ acceptę pro inordinatione actus opponitur formaliter ordinatio actus, inordinatio autẽ actus non deletur per ordinationẽ ſuperuenientem eidẽ actui,quia idem actus voluntatis nunquã eſt primo deordinatus, & poſtea ordinatus, ſi enim actus voluntatis eſt deordinatus per hoc ꝙ aliquid illicitũ placet voluntati non reordinatur niſi per hoc quòd illud quod male placuit poſtmodũ bene diſplicet.Non poteſt autem eſſe idem actus quo aliquid primo placet & poſtea diſplicet, propter quod non poteſt eſſe idẽ actus primo ordinatus & poſtea deordinatus, ceſſat autẽ talis deordinatio per ceſſationẽ actus, ſed propter hoc non dicitur culpa dimiſſa vel deleta,alioquin omnis ceſſans peccare eſſet liberatus à culpa præcedenti quod non dicimus,ſed dicimus tunc culpam dimiſſam quando voluntas prius deordinata per malam cõplacentiam reordinatur per bonã diſplicentiam quod fit in contritione. Et quia talem contritionẽ ſeu diſplicentiam concomitatur gratia: ideo culpa dicitur deleri formaliter per gratiã non per ſe & directe,quia hoc modo deletur culpa per nihil,ſed ſolũ concomitatiuè, & ſic patet primum ſcilicet per quid deletur formaliter culpa. 8. Per quid autẽ deleatur effectiuè,aduertendũ eſt quòd cauſa efficiens eſt triplex. Vna principalis & perficiens quę introducit principalẽ effectũ ex virtute propria. Alia diſponens materiã.Tertia inſtrumentalis quę quandoque ſimiliter diſponit,ſi ergo loquamur de principali cauſa efficiente deletionem culpę,ſic ſolus deus delet culpam. Quia ipſe ſolus eſt qui infundit gratiã per quam culpa deletur formaliter modo quo dictũ eſt.ipſe etiã mouet principaliter voluntatem ad hoc vt bene ei diſpliceat quod ei male prius placuit,quod eſt præuiũ ad deletionẽ culpę & gratiæ infuſionem.Si autẽ loquamur de cauſa diſponẽte, ſic paſſio Chriſti eſt cauſa remiſsionis peccati.Quod patet quia illud diſponit hominẽ ad deletionẽ culpę & receptionẽ gratiæ quod natũ eſt inclinare voluntatẽ ad delectionẽ dei & deteſtationẽ peccati, ſed paſsio Chriſti eſt huiuſmodi,quia Chriſtus ex maxima charitate pro nobis paſſus eſt,propter quod maxime tenemur eum diligere,& per paſsionẽ liberauit nos à debito mortis æternę ratione cuius debiti peccatũ eſt maxime odibile,ergo paſsio Chriſti eſt cauſa diſponens ad remiſsionẽ peccatorũ. Si autem loquamur de cauſa inſtrumentali,ſic ſacramenta maxime baptiſmus,& pœnitẽtia ſunt cauſa remiſsionis peccati, quia ſunt inſtrumenta diuinę miſericordiæ iuſtificantis, & ſic patet primum principale qualiter paſsio Chriſti ſit cauſa remiſsionis peccati quo ad culpam.

9. QVANTVM ad ſecundum principale .ſ. de remiſsione peccati quo ad pœnam.Dicendum eſt ꝙ per paſsionem Chriſti fuerunt omnes liberati ab omni pœna peccati quo ad ſufficientiam,ſed non quo ad efficientiã, hoc eſt autem quòd paſsio Chriſti fuit ſufficiens ad liberandum omnes ab omni pœna peccati,ſed non habuit hunc effectum in omnibus. Primũ patet,quia exhibita ſufficienti ſatiſfactione tollitur reatus pœnę, ſed paſsio Chriſti fuit ſufficiens & ſuperabũdans ſatiſfactio pro peccato totius generis humani, ergo per paſsionem Chriſti ſufficienter ſublatus eſt omnis reatus pœnæ cuicunque peccato debitæ. Maior patet. Minor declaratur,quia ille propriè ſatiſfacit pro offenſa qui exhibet offenſo illud quod æque vel magis diligit q̃ odiat offenſam, ſed Chriſtus ex charitate & obediẽtia patiẽdo exhibuit deo aliquid magis gratum quàm exigeret recõpenſatio offenſę totius humani generis. Primo quidẽ propter magnitudinẽ charitatis ex qua patiebatur. Secundo propter dignitatem vitę ſuæ quã pro ſatiſfactione ponebat quæ erat vita dei & hominis. Tertio propter generalitatẽ paſsionis & magnitudinem doloris, vt ſupra dictum fuit,& ideo paſsio Chriſti fuit ſufficiẽs, immo ſuperabundans ſatiſfactio pro peccatis totius humani generis ſecundum illud primę Ioh.2.ipſe eſt propitiatio pro peccatis noſtris,non pro noſtris autẽ tantũ,ſed etiã pro totius mũdi,& ſic patet, ꝙ p paſsionẽ chriſti liberamur à pœna peccati quãtũ ad ſufficientiã. 10. Secundum patet quòd non omnes liberamur quantũ ad efficientiã. Primo,quia Chriſtus ſatiſfecit pro nobis tanquam caput pro mẽbris, ergo illis ſolùm eſt paſsio Chriſti ſatiſfactoria qui vniũtur ei tanquam membra capiti, hoc autem fit per fidem,& charitatẽ,& ſacramentorũ ſuſceptionem,per quem modũ nõ omnes vniuntur Chriſto,ſed pauci.ergo paſsio Chriſti non eſt pro omnibus ſatiſfactoria quantũ ad efficientiã.Secundo. quia manente culpa non tollitur reatus pœnę,ſed culpa manet in omnibus qui non vniuntur Chriſto vt membra capiti, quare in omnibus talibus remanet reatus pœnę, qui autem vniuntur ei vt membra capiti percipiunt remiſsionem pœnę æternę ex vi paſsionis Chriſti ſecundũ modũ vnionis qui eſt duplex.Vnus per ſacramentalem cõformitatem in ſuſceptione baptiſmi in quo conſepulti ſumus cũ illo per mortem Ro.6.Et quia hoc ſolùm operatur virtus diuina quæ in efficatiam neſcit, ideo in baptiſmo ex vi paſsionis Chriſti cui ſacramentaliter conformamur, remittitur omnis pœna debita cuicunque peccato originali actuali mortali,& veniali. 11. Alius autem modus vnionis eſt per realem imitationẽ quãdo.ſ.ad ſimilitudinem Chriſti patimur,& hæc imitatio,vel poteſt eſſe perfecta quantũ ad genus pœnę vt in martyrio, & ſic adhuc remittitur omnis pœna,non ſolùm ex vi martyrij, ſed potius ex cõmunicatione paſsionis Chriſti. Nam multi meruerunt multo maiorem pœnã q̃ ſuſtinuerunt in vno martyrio.Vel poteſt eſſe perfecta nõ quidem per cõparationẽ ad paſsionem Chriſti,& quo ad genus pœnę, ſed per cõparationem ad culpã cõmiſſam, & tunc adhuc totaliter tollitur reatus ſiue hoc ſit in contritione, ſiue in exteriori paſsione quę tamen multo minus ſufficit cooperãte ſatiſfactione paſsionis Chriſti quàm eſſet condigna peccato ſecundũ ſe. Quando autem non eſt perfecta imitatio aliquorũ dictorum modorum remanet obligatio ad aliquã pœnam ſiue hic, ſiue in purgatorio, quia non tollitur totus reatus pœnę propter defectum conformitatis perfectæ,ſemper tamen per quamlibet conformitatem tollitur reatus pœnæ debitus peccato originali, nõ quidem vt ſtatim naturæ reparetur niſi quo ad gratiã quæ eſt neceſſaria ad ſalutem,ſed in generali reſurrectione quando creatura liberabitur à ſeruitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum dei vt dicitur Ro.8.ergo per paſsionem Chriſti liberamur à peccato quo ad culpam & quo ad pœnam omnes quidem ſecundũ ſufficientiã,ſed nõ ſecundum efficientiam. Et quia ingreſſum regni cęlorum nihil prohibet niſi peccatum propter quod dicitur claudi hominibus ianua regni cęlorũ,ideo ſicut per paſsionem Chriſti liberamur ab omni peccato ſic per eandem dicitur nobis aperiri ianua regni cęlorum quod figuratum fuit in lege veteri,quia ſine ſanguine non fiebãt remiſsio peccatorum ,nec erat ingreſſus in ſancta ſanctorum vt dicit apoſtolus ad Heb.9.

12. AD primum argumentũ dicendum quòd nulli damnantur niſi illi qui non ſunt participes paſsionis Chriſti,quia non vniuntur Chriſto per fidẽ & charitatẽ,nec illud arguit inefficatiã paſsionis Chriſti, ſed indiſpoſitionẽ peccantis. 13. Ad ſecundum dicendũ quòd peccata patrũ præcedentiũ paſsionem Chriſti fuerunt remiſſa virtute paſsionis Chriſti,non quidem exhibitæ,ſed creditę ,ſicut enim dictum fuit paſsio Chriſti eſt cauſa remiſsionis peccati quo ad culpam inquantũ inclinat animum ad dilectionem dei & deteſtationem peccati,quod poteſt facere credita,ſicut & exhibita,ſed dimiſsio peccati quo ad pœnam totalem fuit per paſsionem Chriſti actu exhibitam, & ideo talem remiſſionem non receperunt ante paſsionem Chriſti. vnde omnes deſcendebant in lymbũ,vel in purgatoriũ.Peccata autem ſequentium paſsionem Chriſti per eam fuerunt dimiſſa quo ad ſufficientiam in omnibus non autem quo ad efficientiam, & hoc modo poteſt peccatũ dimitti antequam ſit,ſicut poteſt parari medicina quę ſufficiens eſt expellere vel ſanare morbum etiam in futurum.

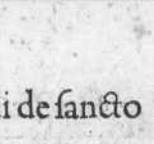
14. Ad tertium dicendum quòd paſsio Chriſti fuit vniuerſalis cauſa remiſsionis peccatorum quã oportet applicare ad ſingulos ad hoc vt in eis ſortiatur ſuum effectum,quæ applicatio fit per fidem,& charitatem, & ſacramẽtorum ſuſceptionem,propter quod talia non ſuperfluunt.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum propter liberationem noſtram factam per paſsionem Chriſtus dicatur redemptor noſter.

Thom.3.q.48.art.4.& 5.

d.15.q̃.



SEcundo quæritur vtrum ratione talis liberationis Chriſtus poſsit dici redemptor. Et videtur ꝙ non Quicunque redimit aliquid ſoluit præcium ei qui poſsidebat,ſed Chriſtus non ſoluit ſanguinem ſuum qui dicitur præcium noſtrę redemptionis diabolo qui nos captiuos tenebat, nõ ergo Chriſtus nos ſua paſsione redemit. 2. Item nullus redimit iuſtè

iuſtè aliquid ab aliquo quod nō deſiit ſuū eſſe, ſed homo per peccatum non deſiit eſſe ſub poteſtate dei, ergo videtur quòd non fuit redemptus.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Petri.1. Non corruptibilibus &c.ſed præcioſo ſanguine quaſi agni immaculati,incōtaminati Chriſti.Et Apoc.5.redemiſti nos deus in ſanguine tuo.

4. RESPONSIO, dicenda ſunt duo. Primum eſt quòd Chriſtus ratione liberationis noſtræ à peccato poteſt dici redemptor noſter & mediator. Secundum eſt quòd vtrumque eſt proprium Chriſto ſecundum humanam naturam.

5. QVOD poſsit dici redemptor patet ſic. ſatiſfactio qua quis ſatiſfacit pro peccato ſuo vel alieno dicitur prēcium quo redemit ſe vel alios à peccato ſeu pœna peccato debita,ſecūdum illud Danie.4. Peccata tua elemoſynis redime, Chriſtus autē ſatiſfecit pro peccatis noſtris non quidem pecuniam dando,ſed dādo ſeipſum morti & paſsioni pro nobis,ergo paſsio Chriſti poteſt dici prēcium & redemptio noſtra, & Chriſtus paſſus redemptor noſter. 6. Quod etiam poſsit dici mediator patet ex eodem,officium enim mediatoris eſt reconciliare inimicos & diſcordantes,ſed per Chriſtū reconciliati ſumus deo à quo per peccatum diſcordabamus & cuius eramus inimici, ergo Chriſtus eſt mediator inter nos & deum.Maior patet,Minor declaratur ratione & auctoritate.Ratione ſic,per ſatiſſactionem reconciliatur offendens offenſo,ſed Chriſtus per paſsionem ſuam ſatiſſecit pro nobis vt patet ex prædictis,ergo nos deo reconciliauit. Idem patet auctoritate apoſtoli Roma.5. Cum inimici eſſemus deo reconciliati ſumus per mortem filij eius, & Col.1.in ipſo cōplacuit omnem plenitudinem inhabitare,& per eū reconciliari omnia in ipſo pacificans per ſanguinem crucis eius,ſiue quę in cœlis,ſiue quę in terris ſunt,& ſic patet primum.

7. SECVNDVM.ſ.ꝙ eſſe redemptorem & mediatorem ſit propriū Chriſto ſecundū humanā naturam,patet.Primo ꝙ ſit redēptor ſecundū eam,Quia Chriſtus eſt redemptor noſter inquantū pro nobis ſatiſfecit,ſed ſatiſſecit pro omnibus patiendo ſecundū humanā naturā,ergo ſecundū eam eſt redemptor noſter. & hoc eſt quod dicit apoſtolus ad Gal.3. Chriſtus nos redemit de maledicto legis factus pro nobis maledictū.Iuxta quod aduertendū eſt ꝙ ad hoc ꝙ aliquis redimat duo requiruntur.ſ.actus ſolutionis,& ꝙ prēciū ſit ſoluentis,ſi enim aliquis ſoluat pro redēptione alicuius rei prēciū quod non eſt ſuū,ſed alterius, talis non dicitur redimere principaliter, ſed magis ille cuius eſt prēciū. Prēciū autem noſtræ redēptionis fuit ſanguis Chriſti, vel mors eius quā ipſe Chriſtus exſoluit,& vtrūque iſtorū pertinet ad Chriſtum immediatè inquantū homo eſt,quāuis ad totā trinitatē pertineat ſicut ad cauſam primā cuius erat vita & mors Chriſti ſicut primi actoris,& qua trinitate inſpirata fuit homini Chriſto paſsio eius ꝓ noſtra redemptione, & ideo eſſe propriū & immediatū redēptorem conuenit tantū Chriſto inquantū eſt homo,quanuis poſsit attribui toti trinitati ſicut primæ cauſæ. Quod etiam ſibi ſoli ſecūdum naturam humanam propriè conueniat eſſe mediatorem,patet ex eodem, quia Chriſtus eſt mediator inquantū reconciliauit nos deo per mortem ſuam vt patet ex dictis, ſed mortuus eſt ſecundum naturam humanam, & non ſecundum diuinam, ergo ſecundum eam conuenit eum eſſe mediatorem.

8. AD primum argumentum dicendum quòd per peccatum homo erat principaliter obligatus deo quo ad pœnā, quia in deum principaliter deliquerat, ſed erat obligatus diabolo tanquam tortori cui iuſtè deo permittente traditus fuerat,prēciū autem redemptionis debet ſolui principali,non mediatori, & ideo Chriſtus mortem ſuam tanquam prēcium noſtræ redemptionis exhibuit deo patri ad reconciliationem noſtram & non diabolo.

9. Ad ſecundum dicendum quòd homo dicitur eſſe dei dupliciter. Vno modo inquantum ſubiicitur eius poteſtati,& hoc modo nunquam deſiit homo eſſe homo dei. Alio modo per vnionem charitatis ad eum ſecundū illud Rom.8. Si quis ſpiritum dei non habet,hic eſt non eius,& hoc modo deſiit homo eſſe dei per peccatum,propter quod homo inquantum fuit à peccato liberatus Chriſto paſſo & ſatiſſaciente, dicitur per paſsionem Chriſti eſſe redemptus.

Sententia huius diſtinctionis.xx.in generali & ſpeciali.

SI verò quæritur vtrum deus.Superius determinauit magiſter quomodo per paſsionem Chriſti liberamur à malis.Hic determinat de cauſis paſsionis Et diuiditur in duas. Primo enim aſsignat cauſam congruentiæ paſsionis.Secundo efficacię ipſius,Chriſtus ergo ſacerdos.Prima in quattor. Primo aſsignat cauſam congruentiæ paſsionis ex vtilitate noſtra. Secundo ex decentia iuſtitiæ ibi.eſt autem alia ratio. Tertio proſequitur iuſtitiæ ordinem ibi.ſed qua iuſtitia.Quarto oſtendit quòd iſto ordine prætermiſſo potuit hominem liberare ibi.ſi enim tres Secūda pars principalis,Chriſtus ergo ſacerdos. Diuiditur in tres Primo determinat de cauſa efficiente paſsionis quantum ad opus operans, id eſt quantum ad ipſam operationem cauſæ efficientis. Secundo quantum ad opus operatū ibi.Paſsio ergo Chriſti. Tertio mouet quandam dubitationem & ſoluit ibi cum autem paſsio Hæc eſt diuiſio &c.

2. IN ſpeciali ſic procedit,& proponit primo quandam quęſtionem vtrum deus potuit genus humanum ſaluare aliter quàm per mortem Chriſti,& reſpondet quòd ſic, ſed iſte modus fuit cō uenientior. Quod oſtendit primo ex noſtra neceſsitate, quia per hoc mens noſtra magis in deum erigitur & ad eius amorem excitatur. Poſtea ponit aliam cauſam quæ ſumitur ex dei iuſtitia hoc enim modo Chriſtus diabolum non expoliauit, ſed ex iuſtitia ſuperauit, homo enim per peccatum deo permittente poteſtati diaboli ſubditus erat, nec tamen per hoc ſubtractus eſt à dei poteſtate, quia nec diabolus quantum ad dona naturalia alienus extitit à dono ipſius, per Chriſti autem paſsionem & iuſtitiam diabolus victus eſt,& homo à poteſtate eius ereptus. Poſtea declarat modum & ordinem ſecundum quem diabolus victus eſt,& dicit quòd diabolus procurauit Chriſtum occidi in quo nulla erat cauſa mortis,& ideo iuſtum fuit vt in omnes in Chriſtum credentes diabolus perderet poteſtatem: & licet diabolus potuerit vinci per potentiam,magis tamen decuit vt per iuſtitiam vincere tur, quia ipſe eſt impugnator iuſtitiæ,vt nos Chriſtum in iuſtitia imitemur.Poſtea dicit alium modum liberationis fuiſſe poſsibilē ſola enim dei miſericordia homo potuit liberari, cum deus ſuper hominem & diabolum habeat plenariam poteſtatem,nec diabolus habeat aliquod ius detinendi hominem.Poſtea dicit ꝙ Chriſtus fuit cauſa efficiens noſtræ redemptionis ,inquantum ipſe qui eſt ſummus ſacerdos obtulit ſeipſum deo in hoſtiam & prēcium noſtræ liberationis, & addit quòd pater tradidit eum,& ipſe ſeipſum. Et iudas & iudei,pater quia voluntate eius Chriſtus paſſus eſt,ipſe qui etiam paſſus eſt,quia voluit, iudas quia eum prodidit, iudei, quia procurauerunt eius mortem, vnde vnum factum fuit à prædictis omnibus ſcilicet mors Chriſti,ſed volūtates fuerūt diuerſæ,quia voluntas patris & Chriſti fuit bona & ex bona intentione,voluntas autem Iudę & iudeorū fuit mala,& ex mala intētione. Et ideo non dicuntur bene feciſſe, licet paſsio Chriſti quā procurauerunt fuerit bona. Et in hoc terminatur &c.

Quæſtio Prima.

Vtrum humana natura debuerit reparari per ſatiſfactionem.

Tho.3.q.1. ar.2.ad 2.& q.48.ar.2.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur vtrum natura humana debuerit reparari per ſatiſfactionem.Et videtur quòd non,quia cō ueniens eſt quòd ille qui iniuſtè detinet per ſuperioris potentiam ſpolietur,ſed diabolus qui per fraudem ſuā hominē deceperat eū iniuſtè detinebat, ergo cōueniens fuit quòd Chriſtus diabolum per potentiam ſpoliaret abſque aliqua ſatiſfactione. 2. Item ſicut in opere creationis manifeſtatur diuina potentia, ita in opere humanæ reparationis maximè manifeſtatur diuina miſericordia:ſed maioris miſericordiæ eſt peccatum abſque pœna ſatiſfactoria dimittere quàm ſatiſfactionem expetere, ergo natura humana abſque vlla ſatiſfactione debuit reparari.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Io.3. Exaltari oportet filium hominis vt omnis qui credidit in ipſum non pereat, & ad Hebreo.2. decebat ſalutis auctorem per paſsionem conſummari, ergo oportuit Chriſtum pati vt ſic ſatiſfatiendo pro peccatis noſtris naturam humanam repararet.& arguitur per rationem,quia ſecundum Auguſtinum tanta debuit eſſe humilitas in redemptore quanta fuit ſuperbia in proditore,ſed proditor voluit aſcendere vſque ad ſummum dei ſecundum illud Gene.3.Eritis ſicut dij, ergo redemptor debuit deſcendere vſq; ad infimū hominis, hoc autem eſt mors,ergo per mortem redemptoris debuit natura humana reparari.

4. RESPONSIO,duplex eſt debitum,quoddam obligationis,& aliud ſolius congruitatis,loquendo de debito obligationis.Dicendum quòd deus non debuit reparare humanam naturam, nec ſimpliciter,nec per talem modum ſcilicet per ſatiſfactionem. Quod non debuit ſimpliciter humanam naturam repa rare. Patet ſic,minus eſt reddere alicui ęquiualens quàm conſtituere eum debitorem,ſed nulla perſona, immo nec totum genus humanum poteſt reddere deo æquiualens, ergo multominus poteſt eum conſtituere debitorem, nullo ergo debito obligationis In.2.d.17 q.2.nu.9

nis tenetur deus cuicunque creaturæ. Quod autem ſi velit repara re non teneatur eam per ſatiſfactionem reparare, ſed poſsit abſque præiudicio iuſtitiæ eam ſine ſatiſfactione liberare, patet dupliciter. Primo quia vbi nullus eſt iniuſtum patiens, nullus eſt iniuſtum faciens. Sed ſi abſque ſatiſfactione humana natura eſſet liberata à deo nullus eſſet iniuſtum patiens, non homo, quia nihil ab eo auferretur quod eſſet ei debitum, ſed potius miſericorditer cõferretur quod eſſe gratuitũ, nec diabolus, quia nihil iuris poterat allegare in hominem per eũ ſeductum, ſed potius poterat per deum culpari, nec deus, quia nullus patitur iniuſtũ volens vt habetur. 5. Ethicorum, ergo nullus eſſet iniuſtum faciens. Secundo, quia eadem ratione dona dantur gratis, & debita remittuntur. Sed qui libet poteſt abſque præiudicio iuſtitiæ id quod ſuum eſt alteri dare gratis, ergo pari ratione poteſt culpam in ſe commiſſam alteri gratis remittere abſque ſatiſfactione quacunque, nec eſt hoc contra debitum iuſtitię, ſed eſt opus miſericordiæ, & ſi hoc poteſt homo, fortiori ratione deus, ſic igitur patet, quòd loquendo de debito obligationis, deus nõ debuit reparare humanã naturã, nec ſimpliciter, nec per talem modũ. 5. Sed diceret aliquis quòd hoc eſt verũ conſiderando naturã rerũ, ſed ſecus eſt conſiderãdo promiſſum diuinũ, quilibet enim obligatur ex promiſſo, deus promiſerat & prænunciauerat per os prophetarum pati Chriſtum ſuum vt repararet genus humanũ vt habetur Actu. 3. ſicut ipſeme ſaluator dicit Lucę. 22. Filius quidem hominis ſecundũ quod diffinitum eſt vadit, & vltimo capitulo. Neceſſe eſt impleri omnia quę ſcripta ſunt in lege & prophetis. & Pſal. de me. ergo videtur quòd deus ſaltem ex promiſſo debuit debito obligationis reparare genus humanũ per viã ſatiſfactionis. Et dicendum ad hoc quòd verba ſcripturæ quæ loquuntur de reparatione humanæ naturæ prę ordinata à deo fieri tali, vel tali modo non inſinuant promiſsionẽ aliquam ex parte dei, ſed ſimplicem eius ordinationem vel voluntatem de tali re fienda, vel modo faciendi. Et ſic nõ eſt ibi aliquod debitum obligationis, ſed ſimplex inſinuatio diuinæ ordinationis

q. ſequẽti. nu. 1.

6. Si autem loquamur de debito congruitatis, ſic dicenda ſunt duo. Primum eſt quòd congruum fuit naturam humanam per ſatiſfactionem reparare. Secundum eſt quòd congruum fuit eam reparari per ſatiſfactionem factã per mortem Chriſti. Primum patet ſic. nobilius & perfectius habetur aliquid cum merito quàm cũ habetur abſque merito (vt declaratum fuit ſupra di. 18) Quod autem recuperatur per ſatiſfactionem recuperatur merito, & quod ſine ſatiſfactione abſque merito, ergo nobilius & perfectius recuperari potuit natura humana per ſatiſfactionem quàm ſine, fuit autem congruum vt repararetur per Chriſtũ nobiliori modo quo decuit, ergo decuit ꝙ reparetur ꝑ ſatiſfactionẽ. 7. Secundum patet ſic, ſatiſfactio pro omnibus naturæ defectibus debuit fieri per pœnam omnem defectũ virtualiter cõtinentem, ſed pœna virtualiter omnem defectũ continens eſt mors, quæ eſt finis terribilium, & ad quã omnes defectus naturæ tendunt, ergo ſatiſfactio per quam humana natura reparata fuit ab omnibus naturę defectibus debuit eſſe per pœnã mortis. 8. Præter hoc autẽ ſunt aliæ cõgruitates. Prima eſt, quia ꝑ hoc homo cognoſcit quantũ deus hominem diligat & per hoc prouocatur ad eum diligendum in quo perfectio humanæ ſalutis conſiſtit, vnde apoſtolus dicit Rom. 5. cõmendat deus ſuam charitatem in nobis, quoniam cum inimici eſſemus Chriſtus pro nobis mortuus eſt. Secunda eſt, quia per hoc dedit nobis exemplum obedientiæ, & humilitatis, conſtantiæ & aliorum virtutum in paſsione oſtẽſarũ quæ ſunt neceſſariæ ad ſalutem humanã. vnde dicitur Petri. 2. Chriſtus paſſus eſt pro nobis, vobis relinquens exemplum vt ſe. ve. eius. Tertia eſt, quia per hoc indita eſt homini maior neceſsitas vt conſtruet ſe immunẽ à peccato ſecundũ illud primæ, Chorin. 6. Empti enim eſtis prætio magno, glorificate deũ in corpore veſtro. Sunt etiam complures aliæ congruitates quas difficile eſt explicare.

9. AD primũ argumentũ dicendũ ꝙ quãuis diabolus ſecundũ ſe iniuſtè hominẽ detineret & ſic deberet ab eo per potentiã liberari, tamen homo iuſtè detinebatur ab eo, quia in deũ pecc auerat quo iuſtè permittente diabolus detinebat hominẽ, & ſic non fuit per ſolam potentiã eripiendus, ſed per ſatiſfactionem cõgruã, vt deo exhiberetur reuerentia cõtra quem commiſſa fuerat culpa. 10. Ad ſecundũ dicendum quòd in opere noſtrę reparationis apparuit maximè diuina miſericordia non obſtante quòd facta fuerit per modum ſatiſfactionis, quia cum homo per ſe ſatiſfacere non poſſet pro peccato totius humanæ naturæ modo quo poſtea dicetur, deus ſatiſfactorem dedit filium ſuũ, & hoc fuit abundantioris miſericordiæ quã ſi peccata dimiſiſſet abſque ſatiſfactione.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum aliqua pura creatura potuerit ſatiſfacere pro natura humana.

Thom. 3. q. 1. art. 2. ad. 2

SEcundo quæritur vtrum aliqua pura creatura potuerit ſatiſfacere pro natura humana. Et arguitur quòd ſic, quia bonum potentius eſt ad agendum quàm malum, quia malum agit virtute boni vt dicit Diony. 4. ca. de diu. no. ſed vna pura creatura per malum actum potuit totam naturam humanã inficere, ergo multo fortius per vnum bonum actum potuit pura creatura ſatiſfacere pro tota humana natura. 2. Item illud quod conuenit Chriſto ratione ſolius humanæ naturæ poteſt cõpetere puræ creaturæ, quia humana natura in Chriſto ſecũdum ſe ſolã accepta eſt pura creatura, ſed Chriſtus ratione naturæ humanę ſatiſfecit pro tota humana natura: igitur &c. Probatio minoris, quia Chriſtus ſatiſfecit per paſſionem ſuam pro tota natura, ſed Chriſtus eſt paſſus pure & præciſe ſecundum humanam naturam & non ſecundum diuinam, ergo &c.

3. IN contrarium eſt quia qui debet pro ſe totũ quod habet non poteſt pro alio ſatiſfacere, ſed quęlibet creatura debet pro ſe totum quod habet, quia totũ à deo accepit, ergo nulla creatura poterit pro alia ſatiſfacere.

4. RESPONSIO. ſicut meritum eſt propter acquirẽdũ præmiũ, vt præmiũ ipſum fiat debitũ mereti, ſic ſatiſfactio pro peccato ordinatur ad tollendũ vel ſoluendũ debitũ quod quis incurrit ex peccato, & illud debitũ eſt reatus pœnæ, vnde ſicut prius diſtinctũ fuit demerito, ſic nunc diſtinguendum eſt de ſatiſfactione. De merito autem de condigno diſtinctũ fuit, nam quoddã eſt meritum de cõdigno ſtrictè & propriè & ſimpliciter ſumptũ quod innititur ſolùm valori operis, & non liberalitati alterius, & tale meritũ eſt actio voluntaria propter quã alicui debetur merces ex iuſtitia. ſic quòd ſi non reddatur ille ad quem pertinet reddere iniuſtum facit, & eſt propriè & ſimpliciter iniuſtus, & tale meritum de condigno poteſt eſſe vnius hominis ad alium, ſed non poteſt eſſe hominis ad deum vt ibi declaratum fuit, quia ſi pro quibuſcũque bonis habitibus & actibus noſtris deus nihil amplius nobis redderet, non propter hoc eſſet iniuſtus. aliud eſt meritum de cõdigno largè ſumptum in quo attenditur ſimul quædam dignitas ſeu quidam valor operis, & liberalis ordinatio dei de reddendo præmio pro tali opere, & hoc modo per opera facta ex charitate meremur de tali cõdigno vitam æternam, non ſolùm propter valorem quem habet ex charitate, ſed etiam propter gratuitam dei ordinationem, & tale meritum de cõdigno eſt medium inter meritum de congruo ſimpliciter & de condigno ſimpliciter.

In. 1. d. 17. q. 2. & 2. d 27. q. 2.

5. Conſimiliter diſtinguendum eſt de ſatiſfactione condigna, quia aliqua ſatiſfactio poteſt eſſe ſufficiens & condigna dupliciter. Vno modo ſecundum æqualitatem quantitatis ad culpam commiſſam, ita quòd ille qui iniuſtè alium offendit, ſi cum diſplicentia iniuriæ offerat talem ſatiſfactionem iuſtus eſt, & offenſus ab eo prius ſi talem ſatiſfactionem non recipiat nec offenſam remittat iniuſtus eſt, & hoc modo nullus poteſt ſatiſfacere deo pro peccato mortali ſuo, vel alieno. Quod patet primo ſic, facilius poteſt ſatiſfacere homo homini quàm deo, loquendo de ſatiſfactione condigna ſimpliciter, quia plus obligatur homo deo quàm homo homini, ſed pro peccato pro quo aliquis meretur mortem corporalem infligendam ſibi à iudice reipublicæ, nullus poteſt ſatiſfacere de condigno ſimpliciter, ergo pro peccato pro quo quis meretur apud deum mortem æternam nullus poteſt ſatiſfacere de condigno ſimpliciter. Minor probatur, quia nihil temporale quod habeat homo poteſt eſſe æquale vitæ ſuæ, & ideo ſi peccauit ſic quòd debeat vitam iuſtè amittere impoſsibile eſt ei reddere æquiualens vitæ ſuæ. Secundo. quia propter peccatum mortale priuatur homo gratia, & incurrit debitum pœnæ æternæ, ſed gratia nõ recuperatur, nec recuperari poteſt ex condigno per aliquod opus illius qui eam amiſit, alioquin nõ eſſet gratia, nec pœna æterna recompenſari poteſt in hac vita per aliam pœnam ſibi æqualem, ſed gratuito cõmutatur in contritione in pœnam temporalem, ergo nullus poteſt condignè & per æqualitatem ſatiſfacere in hac vita pro peccato mortali ſuo, & multominus pro alieno, ita vt deus ſit iniuſtus, ſi talem nõ acceptet ſatiſfactionem nec remittat pœnam culpæ debitam, nec aliquis vt puto ſenſit vnquã oppoſitum. 6. Cauſa autem huius eſt, quia non minus obligamur deo ad ſatiſfactionem ratione delicti cõmiſſi contra eius præceptum quàm obligemur ei ad recompenſationem ratione beneficij accepti, ſed nullus poteſt reddere deo aliquid condignum ſecundum æqualitatem quantitatis pro beneficiis ab ipſo receptis vt dicitur. 8. Ethicorũ. & de ſe notũ eſt (non enim reddimus niſi quod ab eo accepimus, & ſemper aliquid remanet, & quædam dum redduntur mẽlius noſtra efficiuntur, quia magis cedunt nobis ad meritum) ergo conſimiliter nullus poteſt exhibere deo ſatiſfactionem condignam ſecundum æqualitatem quantitatis pro peccatis commiſsis ab eo, vel ab alio, & multo minus pro peccato originali quod eſt peccatum totius naturæ. Et ſi bene põderetur cauſa aſsignata, non ſolùm ipſa concludit quòd pura creatura non poſsit hoc modo ſatiſfacere, ſed etiam quòd nec Chriſtus

stas inquantum homo, vel ratione humanæ naturæ, quia Christus inquantum homo non potuit reddere deo equiualens beneficiis ab ipso acceptis quo ad omnia dona naturæ, & gratiæ vnionis, & habitualis & gloriæ fruitionis beatæ, quæ omnia ab instanti suæ conceptionis accepit à deo, & sic Christus inquantum homo non potuit pro seipso reddere equiualens beneficiis à deo receptis. Et si ipse peccare potuisset & peccasset, nō potuisset pro peccato suo deo satisfacere satisfactione condigna primo modo, & si non pro seipso, vtique nec pro alio & maximè pro omnibus, quia non minus requiritur ad satisfaciendum pro aliis quàm pro seipso cæteris paribus. 7. Alio modo dicitur aliqua satisfactio cōdigna secundū acceptationē illius cui fit & non simpliciter sicut prima. Propter quod respectu primæ potest dici de cōgruo, & hoc modo potest satisfacere deo de quocūq; peccato, quia sicut inter homines amicitia non semper requirit equiualens, sed quod possibile est, sic deus qui prior dilexit nos nō requirit à nobis recōpensationem æqualem beneficiis, nec satisfactionem æqualem simpliciter pro peccatis, quia neutrum prædictorum est nobis possibile, sed acceptat, id quod facere possumus, & hoc etiam æquale aliqualiter scilicet secundum proportionabilitatem, quia sicut se habet hoc quod deo est debitum ad ipsum deum ita hoc quod facere potest homo ad ipsum hominem, vnde & talem satisfactionem scriptura vocat dignam Lucę tertio facite fructus dignos pœnitentiæ. 8. De hac ergo satisfactione potest procedere quæstio vtrum pura creatura potuerit satisfacere pro tota natura humana. Et adhuc distinguendum est, quia aut loquimur suppositа dei ordinatione, aut absolute, si primo modo sic dicendum est ꝙ nulla pura creatura potuit satisfacere pro natura humana, quia solùm Christū ordinauit deus redemptorē & propitiatorem pro peccatis nostris sicut dicitur Ro.3. Iustificati gratis per gratiā ipsius & per redēptionē quę in Christo Iesu quē pro posuit deus propitiatorē per fidē in sanguine christi, propter quod suppositа ordinatione diuina per nullum aliū q̄ per Christū satisfieri potuit pro natura humana, & eadē ratio est de omnibus quæ sunt præordinata à deo, alioquin diuina prę ordinatio posset falli: si autē loquamur ꝙ absolutè fieri potuit, sic dicēdum est ꝙ deus potuisset si voluisset reparare humanā naturā sine vlla satisfactione, & reparando per satisfactionem potuisset pro satisfactione accepta re opus puri hominis vt Adæ pœnitentis vel alterius innocentis quem creasset loc endo de potentia absoluta, nec fuisset in aliquo dictorum modorum aliqua iustitia, quanuis conuenientiori modo reparatio nostra facta fuerit per Christū. Quod enim alius modus fuerit deo possibilis nullus tamen æquè conueniens, clare dicit beatus Aug.13. de trinita.cap.10. sic. Ostendamus non alium modū possibilem deo defuisse cuius potestati cuncta equaliter subiacent, sed sanandæ nostræ miseriæ conuenientiorē modum alium non fuisse, ꝙ autem nulla fuisset iniustitia si deus absque quacūque satisfactione vel quātulumcūque modica facta per Adā pœnitentem, vel per alium purū hominem de quo deo placuisset reparasset genus humanū. 9. Probatur faciliter sic. pari ratione est ꝙ aliquis det alteri illud quod est suum, & quod remittat id quod est sibi debitū, sed quilibet potest absque præiudicio iustitiæ illud quod suū est alteri gratis dare, ergo pari ratione potest culpā contra se cōmissam, & pœnā culpæ debitam gratis remittere absque vlla satisfactione vel cū quantūcunq; modica. Nec hoc est cōtra iustitiā, sed opus misericordiæ, & si hoc potest homo purus, fortiori ratione deus cuius misericordiæ non est numerus. Potuisset ergo deus de potentia absoluta (nisi aliud ordinasset) acceptare pro satisfactione sibi sufficiente pro peccato totius humani generis opus puri hominis Adæ vel alterius de quo placuisset ei, vt sicut culpa Adæ redundauit in omnes quātum ad condemnationem & iustè, sic eius pœnitentia redundasset in omnes quantū ad satisfactionē & reparationem ex misericordia dei, talem satisfactionem acceptantis, & non ex solo debito operis, & sic quantū actus malus Adæ fuit demeritorius pro persona sua & natura humana, tantum actus bonus eius vel alterius de quo deus ordinasset fuisset satisfactorius, non quidem de condigno simpliciter, sicut fuit demeritorius actus malus, sed de congruo vel de condigno secundū quid, ex misericordia dei acceptantis qui potest omnem culpā remittere sine vlla satisfactione vel quantulacunque. 10. Veruntamen magis congruum fuit vt reparatio humanæ naturæ fieret per Christum deum & hominem quā per hominem purū ad erigendum spem nostrā & accendendum charitatem nostram, cum consideramus deum tantū nos dilexisse vt ipse immortalis existens nostram mortalitatem propter nos assumeret, & per mortem suam nos ad immortalitatem reduceret, opus etiam aliquid dignitatis habet ratione agentis quanuis principium actionis sit eiusdem speciei in aliis, sicut idem verbum dictum à sapiente maioris auctoritatis est quàm dictum ab ignorante, cum igitur actio humanæ naturæ in Christo fuerit nō solùm hominis, sed dei tanquam suppositi agentis, cuiusdam amplioris dignitatis fuit ad satisfaciendum pro natura humana quā actio vel passio cuiuscunque puri hominis.

11. AD argumenta vtriusque partis respondendum est. Ad primum cum dicitur quòd potentius bonum est ad agendum quàm malum. Dicendum est quòd respectu effectus positiui in naturalibus bonum est potentius quàm malū, quia malum vt malum cum sit priuatio nihil agit nisi virtute boni in quo est, & sic loquitur beatus Dionysius, loquens de actionibus naturalibus, sed in moribus facilius est male agere quàm bene vt apparet ex secundo Ethicorum. & ex mala actione possunt sequi plura mala quàm ex bona actione sequentur bona secundum legem cōtra quā fit mala actio, & sic fuit in primo peccato, quia primus homo peccando priuauit se, & totam posteritatem suam donis sibi datis pro se & posteritate si non peccaret, sed non fuit ei datum quòd pro se & posteritate satisfacere posset quanuis potuit ei dari.

12. Per idem patet ad secundum, quia de potentia absoluta potuit satisfieri de congruo pro tota natura per puram creaturam nisi deus aliud ordinasset quod fuit melius, & honorabilius pro nobis vt dictum est.

13. ARGVMENTVM IN oppositum solùm probat quòd pura creatura non potuit satisfacere pro tota natura satisfactione condigna simpliciter & propriè quod concessum est.

Distinctio XXI.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.

POst prædicta considerandum est. Superius determinauit magister de his quæ Christus cum humana natura suscepit scilicet de gratia & scientia, & de his quæ per naturam eius est operatus, scilicet de meritis ipsius. In parte ista determinat de morte eius quam suscepit in natura humana, & diuiditur in duas. Primo determinat ea quæ ad mortem Christi pertinent. Secundo de his quæ consequuntur ad eam decima tertia distinctione. Hic oritur quæstio. Prima est præsentis lectionis. Et diuiditur in duas. Primo inquirit vtrum mors fuerit in Christo per separationem diuinitatis à carne. Et secundo (suppositо quòd non) ostendit qua ratione Christus dicatur mortuus, ibi recedente verò anima. Hæc est diuisio & cætera.

2. IN speciali sic procedit, & primo proponit quæstionem vtrum in morte Christi fuerit deitas à carne separata, & dicit quòd quidam dixerunt quòd sicut caro in morte fuit separata ab anima, ita & à deitate, quod ostendit tali ratione, quando duo per medium vniuntur recedente medio recedit vnio, sed caro est vnita diuinitati Christi mediante anima, ergo recedente anima fuit caro à deitate separata, sed in morte Christi fuit anima à carne separata aliàs non fuisset vera mors quæ est in separatione animæ à carne, ergo caro fuit separata à deitate. Deinde confirmat hanc opinionem per auctoritatem Ambrosij tractantis illud Psal. deus deus meus vt quid dereliquisti me, qui dicit de Christo, clamat homo separatione deitatis moriturus, Ex alio videtur quòd non potuisset aliter mori nisi fuisset à carne diuinitatis separata. Postea respondet magister sic ad prædicta, si enim sic intelligitur derelictio per separationem diuinitatis quasi facta vnionis solutio tunc Christus adhuc viuens in cruce fuisset homo & non deus, sed hoc est falsum, ergo in morte non fuit deitas separata à carne. consequenter autem exponit verba Ambrosij dicens quòd deus pater dicitur Christum hominem dereliquisse ipsum exponendo potestati & dominio persequentium. vnde quo ad hoc dicitur deitas separata per sustractionem protectionis & defensionis, non autem per solutionem vnionis, & ideo separauit se diuinitas foris ad defensionem, sed intrà non defuit ad vnionem, & hoc confirmat per figuram ve. te. de duobus hircis quorum vnus in desertum mittebatur alter immolabatur. per duos autem hircos intelliguntur in Christo duæ naturæ, quarum vna est tempore passionis immolata scilicet humana, altera id est, deitas in cœlum abiit, non loci mutatione, nec vnionis solutione, sed potius defensionis subtractione quo vsque ipsius Christi passio consummaretur. Postea ponit auctoritatem cui innititur opinio contraria, & est Athanasij qui dicit quòd iste homo fuit assumptus in resurrectione, quod verum non esset nisi diuinitas eum in morte reliquisset, & sic fuit deitas à carne separata. Postea respondet magister quòd totum hominem assumpsit in resurrectione, & totum deposuit in morte. Non tamen animam & carnem deposuit, & ideo pro eis auctoritas non facit. Postea dicit quòd Athanasius hoc dicit contra quosdā hæreticos qui negabant Christū surrexisse & animam non fuisse corpori vnitam, & cōcludit magister sic veritatē, quòd in morte separata est anima à carne propter quod

verè dicitur mortuus, ſed neutrum illorũ ſeparatum eſt à verbo. Poſtea hanc veritatem per plures auctoritates confirmat. Addit etiam ſecundũ Ambro. quòd Chriſtus ſponte tradidit ſeipſum. Vltimo dicit qua ratione Chriſtus dicatur mortuus & paſſus: quia propter communicationem proprietatum de ſe inuicem propter vnionem in perſona prædicabiliũ, ſicut enim dicitur mortuus homo, quia caro eſt mortua, ſic quia homo eſt mortuꝰ, etiã deus dicitur mortuus, & ſimiliter deus paſſus propter carnẽ & animã diuinitati vnitã, quia vterq; doloꝛẽ ſenſit, diuinitas tamen expers doloris fuit, ſic igitur dicitur mortuus & paſſus dei filius, quia caro vnita animę fuit paſſa & mortua. Et hoc confirmat per auctoritatem. Addit autẽ ꝙ poteſt dici ꝙ deus mortuus eſt & nõ mortuus eſt paſſus eſt & nõ paſſus eſt, negatiuè enim ſunt verę ſecũdũ diuinitatem, affirmatiuè ſecundũ vnitatẽ. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio I.

Vtrum in morte Chriſti diuinitas fuerit ſeparata ab humanitate.

Thom. 3. q. 50. ar. 2. & 3.

CIrca quæſtionem iſtam quæritur de duobus Primum eſt vtrum in morte Chriſti diuinitas fuerit ſeparata ab humanitate. Et arguitur quòd non, quia illud quod cõuenit alicui per gratiam non amittitur niſi per culpam, ſed vnio humanitatis Chriſti cum diuinitate fuit per gratiã & non per naturam, Chriſtus autẽ non contraxit, nec cõmiſit aliquam culpam, ergo illa vnio nunquã fuit ſoluta. 2. Item humanitas reſultat ex corpore & anima vnitis ad inuicem, ſed in morte Chriſti corpus & anima remanſerunt vnita vt probabitur, ergo & humanitas reſultans ex eis. Probatio minoris, quia quæcunque vni & eidẽ ſunt eadẽ illa inter ſe ſunt eadẽ, ergo ſimiliter vt videtur quæcunque vni & eidẽ ſunt vnita inter ſe ſunt vnita, ſed corpus & anima Chriſti remanſerunt vnita in morte eidem ſuppoſito diuino, ergo remanſerunt vnita inter ſe.

3. IN contrariũ arguitur, quia vera mors non eſt niſi per ſeparationem animæ à corpore, ſed Chriſtus fuit verè mortuus, ergo anima eius fuit verè ſeparata à corpore, ſed humanitas reſultat ſolum ex anima & corpore vnitis ad inuicem, ergo per mortem Chriſti humanitas eius deſiit eſſe, & per conſequens deſiit eſſe vnita diuinitati.

4. RESPONSIO. differt ceſſatio vnionis & ſeparatio vnitorũ. Ceſſat enim vnio aliquorum per deſitionem alterius extremorum, ſed non ſeparantur proprie niſi quæ manent poſtquã ſoluta eſt eorũ vnio, vnde formæ naturales aliæ ab anima, quando fit corruptio cõpoſiti non dicũtur ſeparari à materia, quia nõ manent, ceſſat tamen eorum vnio cum materia, ſed ſola anima rationalis dicitur ſeparari, quia remanet ſoluta eius vnione cum materia. Et ſic ad præſens vtamur prædictis nominibus.

5. Hoc ſuppoſito dicendum eſt quòd in morte Chriſti humanitas Chriſti non fuit propriè ſeparata à deitate, ceſſauit tamen vnio eius cum illa. Quod patet ex dictis, quia vnio ceſſat ceſſante altero extremorum, ſed non fit proprie ſeparatio niſi permanentium poſt ſeparationem, humanitas autem cum nominet compoſitum ex anima & corpore ſimul iunctis in ratione materiæ & formæ deſiit eſſe in morte Chriſti, alioquin Chriſtus non fuiſſet vere mortuus cum vita ſtet ſtante vnione animę cum corpore, ergo in morte Chriſti ceſſauit vnio humanitatis cum deitate, ſed nõ fuit inter illa ſeparatio proprie dicta. 6. De partibus autem humanitatis ſcilicet corpore & anima vtrum fuerit ab eis ſeparata deitas, non eſt eodem modo dicendum. De anima enim tenendum eſt quòd non fuit ſeparata à deitate, nec eorum vnio aliquo modo ſoluta. Quod patet tripliciter. Primo ſic, illud quod per gratiam conceditur nunquam amittitur ſine culpa remanente, ſed vnio creaturæ cum perſona diuina eſt maximè gratuita, ergo non amittitur niſi per culpam, ergo cum in Chriſto nullum fuit peccatum, nulla vnio diuinitatis cum humanitate fuit ſoluta in antehabitis extremis vnionis, anima autem manſit poſt mortẽ Chriſti cũ ſit immortalis, ergo vnio diuinitatis cũ ipſa nunquã fuit ſoluta. Secundo ſic, perfectior & maior eſt vnio per aſſumptionem & fruitionem ſimul quàm per fruitionem ſolum, ſed vnio quæ eſt per fruitionem eſt inſeparabilis. Aliter fruentes non eſſent beati perfectè, quia non eſſent certi de permanſione beatitudinis ſuæ, ergo fortiori ratione vnio animæ Chriſti cum deitate quæ erat per aſſumptionem & fruitionem ſimul, fuit inſeparabilis. Tertio ſic, Chriſtus aſſumpſit naturam noſtram non ſolum vt nos redimeret patiendo in ea, ſed vt eam repararet & glorificaret reſurgendo, & ideo non fuit conueniens quòd filius dei in morte ſua animam deſereret quæ poſt triduũ erat corpori ynienda, in eius glorioſa reſurrectione, ergo vnio deitatis cũ anima nullo modo ſoluta fuit, neque per ſeparationem vtriuſque ſparti remanentis neque per ceſſationem alterius.

7. De corpore autem non poteſt ſic dici omnino, immo oportet aliter dicere ſecundum ponentes pluralitatem formarum ſubſtantialium, & aliter ſecundũ ponentes vnitatem earũ, ſi enim in homine ſit talis pluralitas formarum, ita quòd corpus ſit corpus per aliam formam ab anima quæ maneat eadem in corpore viuo & mortuo, tunc dicendum eſt quòd à tali corpore nunquã fuit ſeparata deitas, nec eorũ vnio ſoluta propter eaſdem rationes quę dictę ſunt de anima maximè propter primam & tertiam. Et ſecũdum hanc opinionem corpus Chriſti viuum & mortuum fuit idẽ numero, non ſolùm identitate ſuppoſiti, ſed etiam naturæ, quia manſit ante mortem & poſt mortem eadẽ materia & eadem forma numero per quam idem corpus Chriſti fuit idem numero omni modo identitatis numeralis, & hæc opinio multum conſonat cum dictis ſcripturæ & cum omni modo loquẽdi fidelium qui credunt, & dicunt quòd idem corpus Chriſti quod fuit natum de virgine, & paſſum in cruce, fuit poſitum mortuum in ſepulchro.

8. Si autem in homine non ſit alia forma ſubſtantialis præter animam rationalem, tunc neceſſe eſt aliud aliqualiter dicere, videlicet quòd diuinitas non fuit propriè ſeparata à corpore, ceſſauit tamen vnio eius cum corpore. Quod patet arguendo vt arguebatur prius de humanitate, quia vnio ceſſat ceſſante altero extremorum, ſed non eſt propriè ſeparatio niſi permanentium, ſecundum hanc autem opinionem corpus deſiit eſſe illud numero per mortem quantum ad illud quod erat eſſentialiter, quia cũ corpus non nominet ſolam materiam, ſed compoſitum ex materia & forma dante eſſe corporeum, de intrinſeca & eſſentiali ratione corporis eſt forma per quam habet eſſe corporeum, ſi autem in homine non eſt forma alia præter animam, ſed per eam ſolam habet corpus eſſe corporeum & animatum, & ſic de cæteris perfectionibus. cum illa ſeparata fuerit in morte ſequitur quòd corpus deſiit eſſe eſſentialiter quod erat. Et ſic ſoluta eſt eius vnio cum diuinitate propter deſitionem eius, quanuis non ſit facta ſeparatio propriè. Item ſuppoſita vnitate formæ cum corpus non dicat ſolam materiam, ſed compoſitum ex materia & forma, dante eſſe corporeum vt dictum eſt, corpus in homine & humanitas ſunt idem præciſe & realiter quanuis differant ſecundum rationem magis vniuerſalis & minus, ſicut ergo erroneum eſt dicere quòd humanitas quæ dicit totum ex partibus vnitis ſcilicet ex materia & anima rationali non deſerit eſſe in morte Chriſti, alioquin Chriſtus in illo triduo fuiſſet vere homo & non mortuus, ſic erroneum eſt dicere quòd corpus quod dicit pœnitus idem cum humanitate ſuppoſita vnitate formarum non deſierit eſſe idem numero ſecundum naturam in morte Chriſti, & ſi deſiit eſſe neceſſario ceſſauit vnio diuinitatis cum ipſo, ſicut cum humanitate quanuis dicatur remanſiſſe idem corpus quantum ad identitatem ſuppoſiti & materiæ, ſed nos loquimur de identitate naturæ quæ potiſsimũ eſt per formam ſecundum quem modum neceſſe eſt dicere & ſecundum philoſophiam & fidem id quod dictum eſt ſtante ſuppoſitione prædicta. Et ſi aliquid eſt hic quod videatur ſcrupuloſum vel propinquum errori totum procedit ex ſuppoſitione quòd in Chriſto non fuerit aliqua forma ſubſtantialis niſi ſola anima rationalis, cui ſuppoſitioni non oportet pertinaciter adherere vbi videretur quòd ex ea ſequeretur aliquid propinquum errori.

9. AD primum argumentum in oppoſitum dicẽdum quòd vnio humanitatis cum diuinitate non fuit per gratiam habitualẽ, ſed per gratuitam voluntatem dei, & ideo amitti potuit abſque culpa quæ opponitur gratiæ habituali per ſolam diſconuenientiã alteriꝰ extremi, & ſic ſoluta fuit vnio humanitatis cũ diuinitate in morte Chriſti. Quia humanitas deſiit eſſe per ſeparationem partium ipſam conſtituentium. 10. Ad ſecundum dicẽdum eſt quòd illa quæ vniuntur in tertio non oportet vniri inter ſe alio modo vnionis quàm habeant in illo tertio. Et ideo cum anima & corpus poſt Chriſti mortẽ fuerint vnita diuino ſuppoſito non oportet quòd habuerint vnionem inter ſe quæ eſt formæ cum materia ex qua reſultat compoſitum, ſed ſufficit quòd habuerint inter ſe vnionem ſecundum identitatem ſuppoſiti.

Quæſtio. II.

Vtrum corpus Chriſti debuerit poſt mortem corrumpi ſiue incinerari.

Th. 3. 51. art. 3.

SEcundo quæritur vtrum corpus Chriſti debuit poſt mortem diſſolui vel incinerari. Et arguitur quod ſic, quia ſicut ſeparatio animæ à carne fuit inflicta homini propter peccatum primi parentis ita incineratio (ſicut dicitur Gen. 3. terra es & in terram ibis) ſed Chriſtus pro nobis ſuſtinuit mortem vt debitum naturæ ſolueret, ergo ſimiliter corpus Chriſti incinerari

cinerari debuit. 2. Præterea Hebr.2.dici.q̃ Chriſtus debuit per omnia fra.aſsi. Sed alij homines qui dicuntur fratres Chriſti ſecũdum corpus incinerantur,ergo corpus Chriſti incinerari debuit.

3. SED contra Pſal.Non da.ſ.t.vi.cor.hoc autem non poteſt intelligi de corruptione mortis, quia ipſe mortuus fuit, ergo intelligitur de corruptione incinerationis.

4. RESPONSIO. Dicendum quod corpus Chriſti poſt mortem non debuit incinerari,nec pati aliquam corruptionẽ putrefactionis,quia tales defectus, aut fuiſſent à Chriſto contracti,aut voluntarie aſſumpti, non contracti,quia ſicut non contraxit peccatum originale, ſic etiam non contraxit defectus conſequentes originale peccatum de quorum numero ſunt prædicti defectus.Item nec eos voluntariè aſſumpſit, nec aſſumere debuit. Tum propter dignitatem diuinitatis cuivniebatur,Tum quia Chriſtus non aſſumpſit defectus humanæ naturæ niſi quãtum expediebat ad finem redemptionis noſtræ. Et ideo cũ opus noſtræ redemptionis fuerit in morte Chriſti completum ſecũdum quod dixit Chriſtus Ioh.20. Cõſummatum eſt,propter hoc putrefactio vel incineratio qui ſunt defectus mortem conſequentes non debuerunt eſſe in corpore Chriſti.

5. AD primum argumentum dicendum quòd non eſt ſimile de morte & incineratione,quia mors neceſſaria fuit,vel ſaltem expediens ad opus noſtræ redemptionis, incineratio autem non profuiſſet, & ideo mortem ſuſtinuit, ſed incineratus non fuit quo ad corpus. 6. Ad ſecundum dicendum quòd illa aſſimilatio debet intelligi quantũ ad ea quæ pertinent ad opus noſtræ redemptionis de quorum numero non eſt putrefactio, nec incineratio,ideo &c.

Sententia huius diſtinctionis. xxii.in generali & ſpeciali.

HIc queritur.vtrum in illo.Superius magiſt.determinauit de his quæ pertinent ad mortem Chriſti.Hic determinat de his quæ conſequũtur ad eam. Et diuiditur in quattuor. Primo quæritur vtrum Chriſtus in triduo mortis fuerit homo.Secundo an in ſepulchro fuerit.hic quæritur ſi Chriſtus. Tertio quærit an fuerit ibi totus, fuit itaque. Quarto & ſi totus ibi fuit quærit an ille homo deſcendit de cœlo. Solet autem queri. Hæc eſt diuiſio &c.

2. IN ſpeciali ſic procedit,& primo proponit vtrum chriſtus in illo triduo mortis ſuæ fuerit homo, & dicit quòd quibuſdã videtur quòd non,Quorum ratio eſt, quia Chriſtus in illo triduo fuit mortuus, & homo mortuus non eſt homo, quia aut mortalis, aut immortalis.Non mortalis quia iam erat mortuus,nec immortalis,quia poſt reſurrectionem ſolùm fuit immortalis, ergo Chriſtus in triduo mortis non fuit homo.Poſtea reſpondet magiſter ſecundum propriam opinionem dicens quòd Chriſtus in illo triduo fuit verus homo,& tamen fuit mortuus.Hæc autem opinio magiſtri non tenetur,aſsignat tamen ſui dicti rationem ſcilicet inſeparabilem vnionem. Quia diuinitas vnita carni & animæ remanebat. Ad cuius declarationem ſubdit quòd aliter dicitur deus homo.& aliter Petrus vel Martinus, dicitur enim deus vel dei filius homo propter ſuſceptionem carnis & animæ quæ ſuſceptio & vnio in morte deſiit.Petrus autem vel Martinus dicitur homo propter vnionem carnis & animæ, Chriſtus ergo fuit verus homo vt dicit magiſter propter vnionem diuinitatis cum anima & carne, & tamen fuit verè mortuus propter ſeparationem animæ à carne Et reſpondet ad obiecta. Ad primum ſicut dictum eſt,& ad ſecundum cum arguebatur. Quod ſi fuit homo aut mortalis,aut immortalis, dicit quòd huiuſmodi argumentationes logicæ non habent locum in materia fidei, quod confirmat per Ambroſium. Poſtea quærit vtrum Chriſtus ſit homo vbicunque eſt,& dicit quòd ſecũdum diuinitatẽ vbique eſt.Secundum autem carnem fuit in ſepulchro,in inferno autem ſecundum animã,& vtrobique fuit homo. Poſtea mouet dubitationem,ſi enim in inferno tantũ fuit animæ, in ſepulchro fuit tãtum vnitus carni quo modo poteſt dici homo cum homo conſtet ex anima & corpore.Et reſpondet quòd chriſtus verus homo non fuiſſet niſi carnem & animam aſſumpſiſſet, ſ.poſtquam vtrumque aſſumpſiſſet, neutrum à ſe ſeparauit quamuis iſta fuerint aliquãdo ad inuicem ſeparata,ad quod adducit auctoritates,vnde concludit quòd Chriſtus fuit homo in ſepulchro ſecundum carnem,& in inferno ſecundum animam. Poſtea dicit quòd Chriſtus eodem tempore totus & perfectus erat vtrobique. totus erat, quia perſona Chriſti cum eſſet æterna non erat maior quando erat vnita carni & animæ ſimul coniunctim quàm cum erat diuiſim, & eodem tempore totus erat in inferno & totus in ſepulchro. Sed non ſecundum totum ſicut Chriſtus totus dicitur deus, ſed non ſecundum totum, quia genus maſculinum refertur ad perſonam,ſed neutrum refertur ad naturam.vnde cum in chriſto ſit natura humana non poſſumus dicere chriſtum ſecundũ totum deum,quia natura humana non eſt deus,ſed in maſculino totus eſt deus, quia iſta vna perſona eſt deus. Vltimo quærit vtrum conuenienter dicatur homo iſte vel filius hominis de cœlo deſcẽdiſſe vel verum eſſe ſicut dicitur filius dei vel deus deſcendiſſe & eſt verum, & reſpondet quòd ſi reſpiciamus ad vnitatem perſonæ in qua ſunt vnitæ duæ naturæ tunc ſunt propoſitiones iſtæ concedendæ,ſi verò reſpiciamus ad naturas diſtinctas ſic non ſunt concedendæ, quia nec ſecundum naturam humanam poteſt dici deſcendiſſe de cœlo,ſed propter perſonam quod oſtendit auctoritate apoſtoli.Ex quo concludit quòd propter vnitatem perſonæ dicitur filius hominis deſcendiſſe de cœlo, & propter eandem vnitatem dicitur deus gloriæ crucifixus licet hoc fuerit ſecundum naturam humanam. Addit etiam magiſter quòd circa prædicta quid, & propter quid,& ſecundum quid dicatur prudens diligens lector attendat,& epilogat circa determinata. Et in hoc terminatur &c.

Quæſtio prima.

Vtrum Chriſtus in triduo fuerit homo.

Tho.3.q.50.art.4.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur de tribus. Primo de ſtatu humanæ naturę Chriſti in triduo mortis. Secundo de reparatione eius per reſurrectionem. Tertio de aſcenſione eius ad cœlum. Circa primum quęruntur tria. Primũ eſt vtrum Chriſtus in illo triduo fuerit homo Secundum eſt vtrum totus Chriſtus fuerit in ſepulchro & totus in inferno. Tertium eſt vtrum Chriſtus ſecundum animam deſcenderit ad inferna. Ad primum ſic proceditur. & videtur quod Chriſtus in illo triduo fuerit homo. Quia de quocũque prædicatur differentia ſpecifica & ſpecies,ſed rationale eſt differentia ſpecifica hominis, ergo de quocunque rationale prædicatur & homo. Sed in illo triduo filius dei vel Chriſtus potuit dici rationalis vt videtur propter vnionem animæ rationalis cum ſuppoſito verbi,ergo potuit dici homo.

2. Item omnis propoſitio vera de præterito aliquãdo fuit vera de præſenti,ſed hæc eſt vera de præterito iſte homo demonſtrato Chriſto fuit in triduo,nam & iſtã nunc verificamus de chriſto iſte homo fuit ab æterno, ergo in illo triduo iſta fuit vera de præſenti dicendo iſte homo eſt,quod non eſſet niſi tunc fuiſſet homo. Ad idem eſt Hugo de ſancto Victore li.2 de ſacra.prima parte cap.11. & magiſter in litera.

3. IN contrarium eſt, quia à quocunque remouetur ſuperius & inferius, ſed animal & viuum ſunt ſuperiora ad hominẽ, cum ergo in illo triduo Chriſtus non fuerit viuus,nec animal,quia non fuit ſubſtantia animata ſenſibilis, relinquitur ergo quòd non fuerit homo.

4. RESPONSIO. dicendum quod Chriſtus in illo triduo non fuit homo,& contrarium aſſerere eſt error contra fidem cuius ratio eſt, quia per veram mortem homo deſinit eſſe id quod eſt homo, ſicut per veram generationem acquirit eſſe hominem, idem enim eſt terminus ad quem qui acquiritur per generationẽ & terminus à quo qui abiicitur per corruptionem, ſed Chriſtum fuiſſe mortuum in illo triduo eſt articulus fidei, vt patet ex ſymbolo & epiſtola ſynodali cyrilli vbi dicitur ſic, ſi quis non confitetur Chriſtum dei verbũ carne paſſum,& crucifixum carne,& q̃ mortem guſtauerit anathema ſit, ergo dicere Chriſtũ tunc fuiſſe verũ hominem eſt negare articulũ fidei, quia eſt negare eum fuiſſe verè mortuum. Item ſi filius dei à principio accepiſſet corpus & animam non vnita ad inuicem non fuiſſet verè homo,ergo pro tempore quo fuerunt hæc diuiſa ab inuicem (vt in illo triduo) Chriſtus non fuit verus homo. Item homo nomen eſt ſpeciei in genere ſubſtantię,ſed in materialibus ſola ſubſtantia compoſita eſt per ſe in genere vt genus & ſpecies dicente Boetio quòd relictis extremis.i. materia & forma Ariſtoteles agit de media.i. de ſubſtantia compoſita,ergo homo nominat ſubſtantiã cõpoſitam ex materia & forma ſibi vnitis, cum igitur nihil tale fuerit in Chriſto pro illo triduo ſequitur quòd non fuerit tunc homo, & quia concluſio ſatis eſt clara,ideo hæc ſufficiant. 5. Quidã tamen confeſsi ſunt Chriſtũ in illo triduo fuiſſe hominẽ errãtes in verbis, & in ſenſu quo ad philoſophiã,ſed nõ habentes ſenſum erroneũ cõtra fidẽ,ſicut Hugo de ſancto Victore.& magiſter in littera.Hugo enim dicebat q̃ perſonalitas tota hominis cõſiſtit in ſola anima, & ratione ſolius animæ dicebatur homo propriè loquẽdo,& ideo cum anima poſt mortem Chriſti manſerit vnita ſuppoſito diuino (vt prius)credebat quod Chriſtus verè poſſet dici homo ſicut prius. Radix autem huius poſitionis falſa eſt vt patet ex iam dictis, & iterum quia rei completę in ſpecie nihil poteſt aduenire quod faciat cum ea vnum per eſſentiam, Sed vel ei adiungitur ex-

extrinſecè vt nauta naui vel veſtis homini, vel in perſona & non in natura quod eſt ſingulare in Chriſto, vel accidẽtaliter vt qualitas & quantitas aduenient ſubſtantiæ. Si igitur anima eſſet aliquid ſecundum ſe completum in ſpecie quod importetur nomine hominis ſequeretur q̃ ex anima & corpore non fieret vnũ per ſe nec moreretur corpus recedente anima, quæ omnia ſunt abſurda.

6. Magiſter auuem poſuit eandem concluſionem, ſed alia ratione, credidit enim quòd ad veritatẽ humanæ naturæ vel hominis ſufficerent corpus & anima vnita in eodem ſuppoſito. Et quia hoc non inuenitur in puris hominibus poſt mortem, fuit autem in Chriſto in quo anima & corpus fuerunt vnita deo, ideo dicit ſolum Chriſtum poſt mortem remanſiſſe verum hominem, nihilominus dicit quod non ſecundum eandem rationem dicebatur homo poſt mortem ſicut ante mortem, & ſicut alij homines viui. Radix etiam huius opinionis falſa eſt, quia forma & materia non ſufficiunt ad conſtituendum materiam completam quę importatur nomine hominis niſi vniantur ad inuicem in ratione perficientis formaliter & perfectibilis, talis autem vnio non fuit in Chriſto poſt mortem ex ſola vnione ad ſuppoſitũ idem, propter quod non potuit dici homo. Item nec partes naturæ humanæ fuerunt tunc diuino ſuppoſito vnitæ, quia partes naturæ manent quantum ad id quod ſunt per eſſentiam ſuam in natura compoſita, ſed illud corpus mortuum non remanſit idem per eſſentiam reparata natura in reſurrectione ſi in homine non eſt niſi vna forma ſubſtantialis, ergo non fuit proprie pars naturę humanę in ſuppoſito diuino. Et ſic Chriſtus nõ potuit dici homo propter vnionem partiũ naturę humanę in ſuppoſito diuino.

7. AD PRIMVM ARGVMENTVM dicendum quòd de quocunque prædicatur differentia ſpecifica de eodem prædicatur & ſpecies ſi prædicatio differentiæ ſuppoſito conueniat ratione alicuius naturæ cui ſit intrinſeca. Alias non, ſemper enim differentia ſpecifica intrinſeca eſt ſpeciei. Ad minorem cum dicitur quòd rationale prædicatur de Chriſto in illo triduo. Dicendum quòd non eſt verum, quia cum Chriſtus nominet ſuppoſitum in duplici natura, ſcilicet diuina & humana quarum altera in morte deſiit. Chriſtus in illo triduo non fuit, & ſi non fuit potuit dici rationalis, & filius dei, & ſi potuit aliquo modo dici rationalis propter animam rationalem ſibi vnitam, hoc tamen non fuit ratione alicuius naturæ cui illa differentia eſſet intrinſeca propter quod ſequitur quòd potuerit dici homo.

8. Ad ſecundum dicendum quòd maior propoſitio habet inſtantiam in propoſitionibus vniuerſalibus, & terminis accidẽtalibus, in propoſitionibus vniuerſalibus. Quia ſi omnes homines ſigillatim cucurriſſent in præterito hæc eſſet vera omnis homo cucurrit. Et tamen nunquã verũ fuiſſet dicere præſentialiter omnis homo currit. ſimiliter ſi ſcutum eſſet hodie primũ factũ albũ, verũ eſſet dicere hoc albũ fuit heri. Et tamen non fuiſſet heri verũ dicere hoc album eſt. Et ſimiliter in propoſito quia vnio humanitatis ad perſonam diuinam eſt quaſi per modũ terminorũ accidentaliũ eo q̃ non fuit ſemper, & ideo eſt verum nunc dicere demõſtrato Chriſto, hic homo fuit in illo triduo propter entitatẽ ſuppoſiti quòd importatur nomine hominis, & nõ propter entitatẽ naturæ. Sed in triduo non fuit verũ dicere hic homo eſt propter falſam implicationẽ poſitã in ſubiecto. 9. Circa quod notandũ eſt q̃ licet demonſtrato Chriſto verificemus iſtam hic homo fuit ab æterno, vel fuit in illo triduo. Nõ tamẽ verificamus hanc hic fuit homo ab æterno vel in illo triduo. Cuius ratio eſt. Quia ad veritatẽ locutionis oportet q̃ omne id quod importatur per prædicatũ cõueniat ſubiecto, ſed nõ oportet quòd prędicatũ cõueniat ſubiecto ſecundũ omne illud quod importatur nomine ſubiecti, ſed ſufficit quòd conueniat ei ſecundũ aliquid eorũ quæ per ſubiectũ importantur ſicut dicimus quòd albũ diſputat. Et tamen diſputare nõ cõuenit albo ratione qua albũ, ſed ratione qua homo, vel qua ſciens, ſed ſi dicatur homo eſt albus muſicus diſputãs, oportet quòd omnia quæ importatur per prędicatũ cõueniãt ſubiecto propter quod cũ dicitur demõſtrato Chriſto, hic fuit homo ab æterno, vel eſt homo vbiq;, eſt falſa propoſitio, quia totũ quod importatur nomine hominis à parte prædicati poſiti. ſ. ſuppoſitũ cũ tali natura non cõuenit ſubiecto. Non enim ſuppoſitũ diuinũ ſemper & vbiq; habuit talẽ naturã, ſed cũ dicitur à parte ſubiecti hic homo fuit ab æterno, vel eſt vbiq; vera eſt propoſitio. Quia ſẽ per eſſe & vbique cõuenit ſubiecto ratione ſuppoſiti diuini, quod ſufficit ad verificationem propoſitionis quanuis non conueniat ſubiecto ratione naturæ humanæ, quia nec hoc oportet, veruntamen quanuis non oporteat quod prædicatũ non conueniat ſubiecto ratione cuiuſlibet importati per ſubiectũ. Tamẽ oportet q̃ quodlibet implicatum circa ſubiectũ conueniat ſubiecto pro tẽpore quo fit implicatio, verbi gratia. Si dicatur homo albus currit Si nullus homo ſit albus dato quòd homo currat falſa eſt propoſitio propter falſam implicationem circa ſubiectum propter quod fuit dictũ quòd hæc fuiſſet falſa in triduo hic homo vel Chriſtus eſt, propter naturam humanam quæ importatur nomine hominis & nomine Chriſti quæ tunc non conueniebat ſuppoſito diuino, Et ideo fuiſſet falſa implicatio circa ſubiectum quæ falſificat propoſitionem vt dictum eſt.

Sup.d.12. quæſt.1.

Sup.d.10. q.1.

Sup.d.12. quæſt.1.

Quæſtio.II.

Vtrum totus Chriſtus fuerit in ſepulchro.

Thom.2.q.52.art.3.



AD ſecundum ſic proceditur. Et videtur quòd totus Chriſtus fuerit in ſepulchro, &c. totus in inferno. Quia cui cõuenit eſſe totum vbique illi conuenit eſſe totum in ſepulchro, & totũ in inferno, ſed Chriſto conuenit totum eſſe vbique, ergo ei conuenit eſſe totum in ſepulchro, & totũ in inferno Maior de ſe patet, minor declaratur per Augu. in ſermone de ſymbolo vbi dicit ſic, non per diuerſa tempora & loca dicimus vbique Chriſtum eſſe totum vt modo ſit ibi totus, Et alio tempore alibi totus, ſed ſemper & vbique ſit totus. 2. Item deus eſt vbique, ſed totus Chriſtus eſt deus vt patet per Damaſc. lib.3. cap.7. ergo totus Chriſtus eſt vbique & ſic idem quod prius.

3. IN contrarium eſt, quia illud eſt totum in aliquo loco cuius nihil eſt extra illum locum, ſed aliquid Chriſti fuit extra ſepulchrũ. ſ. anima, & aliquid extra infernum. ſ. corpus, ergo Chriſtus non fuit in aliquo dictorum locorum.

4. RESPONSIO, Hic eſt duplex modus dicendi. Vnus eſtquòd Chriſtus in triduo mortis fuit totus in ſepulchro, & totus in inferno, Sed non totum quod erat Chriſti, Cuius ratio aſsignatur, quia maſculinum genus refertur ad hypoſtaſim, vel perſonam. Neutrum autẽ genus pertinet ad naturam, in morte autem Chriſti licet anima fuerit ſeparata à corpore, neutrũ tamẽ fuit ſeparatũ à perſona filij dei, vt oſtenſum fuit prius, Et ideo pro illo triduo mortis debet dici q̃ totus Chriſtus fuit in ſepulchro, quia tota perſona fuit ibi per corpus ſibi vnitum. Et ſimiliter totus fuit in inferno, quia tota perſona fuit ibi ratione animæ ſibi vnitę, totus etiã tunc erat vbique ratione diuinę naturę. Sed quia totum pertinet ad naturã, tota autẽ natura pertinẽs ad Chriſtum non fuit in ſepulchro, ſed pars tantum ſcilicet corpus, nec tota in inferno, ſed anima ſolùm, ideo non poteſt dici quòd totum quod erat Chriſti eſſet in ſepulchro & in inferno. 5. Aliter poteſt dici & melius, quòd ſecundum veritatem quam omnes fideles fatentur Chriſtus ſecundum diuinitatem eſt vbique, ſecundum verò humanitatem quando viuebat fuit in determinato loco. In triduo autem mortis fuit ſecundum corpus in Sepulchro & ſecundum animam in inferno. Hac autem veritate ſuppoſita inquirendum eſt qualiter ſit ſecundum eam loquendum, nec eſt omnino attendendum ad verba ſanctorum vel doctorum. Quia ipſi in dictis ſuis non ſemper obſeruauerunt proprium modum loquendi in hac materia, & in multis aliis. Dicendum ergo quòd non fuit verum dicere in illo triduo totus Chriſtus eſt in ſepulchro, vel in inferno, nec nunc verum eſt dicere totum Chriſtum ibi fuiſſe. Ratio primi eſt, quia de illo quod non eſt non poteſt vere dici eſſe ibi, vel alibi, ſed Chriſtus in triduo mortis non fuit, ergo non fuit verum dicere quòd eſſet in ſepulchro, vel in inferno. Et ſi non fuit ibi non fuit ibi totus. Maior patet quia non enti non conuenit eſſe alicubi, Minor declaratur, quia Chriſtus vt dictum fuit nominat ſuppoſitũ ſubſiſtens in duplici natura diuina. ſ. & humana, nullum autem tale fuit in triduo mortis, propter quod Chriſtus non fuit. Et eſt ſimile, ſi aliquod nomen eſſet impoſitum ad ſignificandum hominem album, homine deſinente eſſe albo, ſicut hæc eſſet falſa homo albus eſt, ſic & illa, à ſimili ſicut in triduo hæc fuiſſet falſa deus & homo eſt, ſic cum nomine Chriſti importetur vtrũque hæc fuiſſet falſa Chriſtus eſt propter falſam implicationem circa ſubiectum, & ſic patet primum. Secundum etiam patet ſcilicet, quòd nec nunc verum eſt dicere quòd totus fuit ibi non propter falſam implicationem circa ſubiectum quia nulla talis eſt pro moderno tempore ſicut fuit pro triduo, ſed propter aliud, quia cum totus ſit adiectiuum ponit ſuum ſignificatum circa ſuum ſubſtantiuum cui additur, Cum igitur Chriſtus dicat ſuppoſitum ſubſtens in duabus naturis non videtur quòd totus Chriſtus ſit alicubi niſi vbi eſt vtraque natura completa quod non fuit nec in inferno, nec in ſepulchro.

6. NEC argumẽtum in oppoſitũ cogit quia de vi vocis nõ plus ſtat maſculinũ pro ſuppoſito quã neutrũ, vel dato q̃ ex vſu loquendi ſtaret pro ſuppoſito nihilominus tamẽ circa ſuppoſitũ ponit ſuum ſignificatũ. Quod ſi nomen ſuppoſiti ſit nomen habentis partes ſicut eſt hoc nomen Chriſtus quod importat ſuppoſitum in duplici natura, tunc hoc quod eſt totus conuenit ſuppoſito non quatenus ſuppoſitum ſolùm eſt, ſed quatenus eſt habens partes, totum enim, dicitur reſpectu partium in illo quod natum eſt habere partes, Cum igitur diuina natura & humana ſint quaſi

ſup.d.6. q.3.

partes personæ compositę post incarnationem quæ significantur nomine Christi,ideo cum dicitur totus Christus esse ibi, vel alibi non potest verificari nisi ibi sit persona,vel suppositum cum vtraque natura perfecta,Sed si non adderetur totus & nunc diceretur Christus fuit in sepulchro, vel in inferno vera esset non propriè, sed figuratiuè per synecdochem accipiendo partę pro toto.Cum enim Christus sit suppositū subsistens in natura diuina & humana cuius partes sunt corpus & anima nomen Christi dicit personam compositam ex omnibus prædictis secundum Damascenum.Et ideo quicquid conuenit alicui ex prædictis, quod non prædicatur de Christo (vt corpus vel anima)si propter hoc attribuatur Christo hoc erit per synecdochem,vnde cum dicitur fuisse Christus in inferno,vel in sepulchro cum hoc fuerit ratione solius animæ,vel solius corporis verificatur non propriè sed figuratiuè modo prædicto. Secundum hanc opinionem potest responderi ad rationes probantes contrarium.

7. AD primam per interemptionem minoris, & cum probatur per August.in sermone de symbolo .dicendū quòd Augustinus frequenter mutat nomina vtendo vno pro altero. & sic tunc vsus est nomine Christi pro nomine filij dei.Quod patet per hoc quòd dicit in libro de symbolo totus filius apud patrem totus in cœlo,totus in terra, totus in vtero virginis, totus in cruce, totus in inferno, & totus in paradiso quo latronem introduxit, Hæc enim omnia vera sunt de filio dei accipiendo totum pro perfecto, sed non sunt de Christo vera de vi vocis, quanuis vera sint secundum intentionem Augustini, qui non semper obseruauit proprietatem locutionis, Quia in sermone de symbolo dicit quòd Christus semper & vbique fuit totus, super Ioh.autem dicit de Christo priusquam mundus esset nec nos eramus,nec ipse mediator dei & hominum homo Christus, Ecce quòd in prima auctoritate dicit quòd totus Christus semper fuit,in secunda dicit ꝙ non semper fuit, & certe cum hæc contradicant de vi vocis non possunt verificari,oportet ergo quòd aliqua illarū sit impropria & secundum hoc dico quòd sancti qui videntur dixisse quòd totus Christus fuit in inferno,& totus in sepulchro,& totus vbique non seruauerunt proprietatem locutionis, vel acceperunt vnum pro alio, videlicet nomen Christi pro nomine filij de quo verum est dicere quòd totus filius est apud patrem,& totus fuit in vtero virginis, & totus in inferno, & totus in paradiso accipiendo totum pro perfecto,vel habuerunt aliam causam sic loquendi impropriè

8. Ad secundam etiam dicendum per interemptionem minoris.Et cum probatur per Damasc.dicendum quòd Damsc.dicit totum Christum esse deum accipiendo totum magis pro terminatione prædicati quàm subiecti .& sub hoc sensu Christus est totus deus (.i.deus perfectus) & Christus est totus homo (.i. perfectus homo)& nō quòd totus Christus sit deus vel homo,hoc est quòd Christus secundum totū quod importatur nomine Christi sit deus vel potest dici quòd Dam.non sequitur omnino proprietatem locutionis.

Quæstio.III.

Vtrum Christus secundum animam descenderit ad infernum.

Augustinus ad Euodium epistola. 99.
Thom.3.q.52.art.1.ad 3.& art.3.



D tertium sic proceditur.Et videtur ꝙ Christus secundum animam non descenderit ad infernum,quia idem finitum nō potest simul esse in diuersis locis,sed anima Christi cum esset creata finita erat & statim post mortem fuit in paradiso cum anima latronis cui dictum est Lu.23. Hodie mecum eris in paradiso,ergo tunc (saltem) nō potuit esse in inferno. 2. Item ea quæ Christus fecit, vel passus est in natura assumpta ordinata fuerunt ad salutem humanā, sed ad hanc nihil profuisset quòd Christus ad infernum descendisset,quia per passionem quā in hoc mundo sustinuit liberauit nos ab omni pœna & culpa, ergo videtur quòd Christus ad infernū non descēdit.

3 IN contrarium est quod dicitur in symbolo descēdit ad inferos. Et Apost. Ephe.4.ꝙ autem ascendit quid est nisi,quia & descēdit primū ad inferiores ptes terræ(.i.ad inferos)ergo &c.

4. RESPONSIO. cum articulus sit Christum ad inferos descendisse,& non possit intelligi ratione diuinitatis, secundum quam est vbique,nec ratione corporis secundum quod fuit in sepulchro restat quòd intelligatur ratione animæ, quo supposito videndum est qualiter anima Christi descendit ad infernum. Et est sciendum quod cum anima separata non sit corpus, nec virtus in corpore,non potest dici ꝙ anima Christi descendit ad inferos eo genere motus,vel descensus quo corpora mouētur,Et rursus ꝙ anima moueatur eo genere motus quo angeli mouentur nō clarè patet, Angeli enim dicūtur moueri de loco ad locum inquantum successiuè operantur in diuersis locis.Anima autem separata non potest habere aliquam operationem circa locum,vel circa corpus existens in loco.Quia cum ex natura sua sit determinata ad certū corpus non potest mouere,nec agere in aliud nisi mediante corpore proprio.Sed illo caret dum est separata,ergo non potest dici moueri de loco ad locum ratione operationis quę habeat circa locum vel circa corpus existens in loco. in.1.d.37. q.1. & in. 2.d.2. Th.1.q. 117.art.4.

5. Nihilominus hoc non obstante potest dici ꝙ anima separata potest descendere ad infernum dupliciter.Vno modo secundum deputationem & sic dicuntur descendere ad infernū animæ damnatorum simpliciter, quia simpliciter deputatæ sunt vt resumpto corpore sint in inferno,propter quod dicuntur ibi esse vbi sunt simpliciter deputatæ. Animæ autem sanctorum patrum prius dicuntur in limbo fuisse vel descendisse ad limbum propter deputationem non simplicē sed conditionatam,quia resumpto corpore deputatę erant ibi fore nisi liberarentur à redemptore . Hoc autem modo non dicitur anima Christi descendisse ad infernum.ſ.propter deputationem, Quia omnis talis deputatio est propter culpam contractam, vel commissam quæ in Christo non fuit. 6. Alio modo potest dici anima separata descendere ad infernum secūdum effectum,& hoc modo potest dici anima Christi descendisse ad infernum propter duplicem effectum quem habuit in illis qui erant in inferno. Vnus effectus fuit exhibitio visionis diuinæ qua carebant ad quam se habuit passio Christi per modum meriti, Et quia totum meritum dependet principaliter ab actu animæ,ideo hic effectus attribuitur ipsi sicut principali principio merendi . Item per appropriationem vt sicut Christus secundū animam fuit beatus, sic secundum eam attribuitur ei fuisse causam beatitudinis in aliis, congruum enim est vt ens in potentia reducatur ad actum per illud quod in actu est. Alius effectus fuit secundum quosdam ad quem se habuit anima Christi directè per modum agentis.ſ.illuminare animas patrum quæ erant in limbo de ministeriis quæ cadunt sub reuelatione.secundū enim Diony.capi.7.cęlestis hierarchię Christus secundum animā habet docere angelos,& fortiori ratione animas,Et ratione huius duplicis effectus potest dici anima Christi descendisse ad infernum. Confirmatur autē hoc triplici ratione.Prima est quia moueri vel descendere competit animæ separatę non per modum motus corporum, sed per modum quo moueri competit substantiæ spirituali, sed reliquis substantiis spiritualibus puta deo & angelo non competit moueri de loco ad locum per motum qui sit subiectiuè in ipsis, sed per effectum quē habent in aliis rebus,ergo simili modo cōpetit animæ separatę & cōpetebat animæ Christi.Secunda ratio talis est, Christus dicitur descendisse ad infernum vt animas sanctorū patrum illuminaret ad videndū deum, sed in eodē instanti quo Christus mortuus est sancti patres viderunt deum,in eodem instanti autem non potuit anima Christi esse in inferno per motum, ergo non descendit illuc per motum qui esset in ipsa,sed per effectū quem habuit in aliis.Item sicut in illo triduo dicitur anima Christi fuisse in inferno cum animabus sanctorum patrū, sic in illo triduo, vel parte triduī dicitur fuisse in paradiso cū anima latronis cui dictum est Luc.23. Hodie mecum eris in paradiso , sed illud non potest intelligi quo ad locum acquisitum per motū(cū secundum ponentes spiritus in loco diffinitiuè,& moueri de loco ad locū) idem spiritus non pot sit esse in pluribus locis,nec moueri simul pluribus motibus ad plura loca tendentibus,quare oportet ꝙ intelligatur secundū effectū

7. Quòd si quis dicat quòd paradisus dicatur dupliciter. Vno modo locus corporeus.i.cœlum empyreum & sic non fuit anima Christi in paradiso nisi post ascensionem.Alio modo dicitur paradisus visio diuinę essentię,& sic anima Christi fuit in paradiso ab instanti cōceptionis,& anima latronis in ipso die passionis, quia tunc vidit deum per quem modū non repugnat animæ Christi quòd simul fuerit in paradiso sic dicto.i. quòd viderit deum,& quòd fuerit localiter in inferno. 8. Si sic inquam dicatur nō valet,quia sicut paradisus dicitur dupliciter,sic & infernus. Vno enim modo dicitur locus corporeus infra terram,Alio modo carentia visionis diuinæ , sicut igitur anima latronis non dicitur fuisse cum anima Christi in paradiso nisi , quia merito passionis Christi anima latronis vidit deum , sic anima Christi non dicitur fuisse cum animabus electorum patrum in inferno nisi , quia animæ eorum qui carebant visione diuina , & sic dicebantur esse in inferno, merito huius passionis purgatæ sunt ab hac carentia, vtrumque ergo de pari intelligi debet quo ad effectum,& non quo ad locum vel motum localem qui fuerit subiectiuè in ipsa anima.

9. Quanuis autem istud probabiliter sit dictum, & satis videatur saluare articulum & dictum scripturæ,tamen quia virtus diuina non comprænditur à ratione humana. Ideo nō est pertinaciter asserendum quin anima Christi per alium modum nobis ignotum potuerit descendere ad infernum, nec nos negamus

alium modum eſſe forſitan veriorē, ſed fatemur nos illū ignorare

10. AD primum argumentum dicendum quòd idem finitum non poteſt eſſe ſimul in pluribus locis diffinituè, vel circunſcriptiuè, nec iſto modo ponitur anima Chriſti ſimul fuiſſe in paradiſo & in inferno, ſed ſecundum effectum nihil prohibet quòd idem finitum dicatur eſſe in pluribus locis quando effectus ſunt compoſsibiles & ſimul ſubſunt virtuti eiuſdem agentis, & ſic anima Chriſti dicitur fuiſſe in paradiſo ſimul & in inferno, quia merito eius anima latronis vidit deum, quod eſt eſſe in paradiſo, & animæ patrum quæ carebant viſione diuina, & ob hoc dicebantur eſſe in inferno, liberatę ſunt ab hac carentia, & per conſequés ab inferno, immo ſecundum vnum & eundem effectum ſcilicet ſecundum liberationem patrum potuit anima Chriſti dici ſimul eſſe in paradiſo & in inferno conſiderando terminum à quo & terminum ad quem illius effectus, ratione enim carentiæ viſionis diuinæ à qua fuerunt per paſsionem Chriſti animæ patrum liberatę potuit dici anima Chriſti eſſe in inferno, ratione verò viſionis diuinæ, ad quam ſunt admiſſæ potuit dici eſſe in paradiſo.

11. Ad ſecundum dicendum quòd eo ipſo quòd per paſsionem Chriſti liberati ſumus à culpa & pœna dicitur Chriſtus deſcendiſſe in infernum. Quia merito paſsionis eius aliqui liberati ſunt à pœnis inferni. deſcenſus enim ille non attenditur ſecundū motum localem exiſtentem in anima ſubiectiuè, ſed ſecundum effectum quem habuit in ſaluandis.

Quæſtio quarta.

Vtrum Chriſtus deſcenderit ad infernum damnatorum.

Thom. 3. q. 52.

DEinde quæritur vtrum Chriſtus deſcenderit ad infernum damnatorum. Et arguitur quòd ſic, quia deſcenſus reſpondet aſcenſioni, ſed Chriſtus aſcendit ſuper omnes cœlos, ergo deſcendit ad infernū infimū. Sed ille eſt infernus damnatorū, ergo &c. 2. Item Pſal. dicit. eripuiſti animam meam ex inferno inferiori, Et Iob. 13. dicitur in profundum inferni deſcendēt oſſa mea, ſed tam Pſal. quàm Iob liberati ſunt per deſcenſum Chriſti ad inferos, ergo Chriſtus deſcendit ad inferos ad inferiorem ſcilicet & profundiſsimum infernum, ſed ille eſt infernus damnatorum, ergo &c.

3. IN contrarium arguitur, quia de damnatis dicitur Eſaiæ vltimo. ignis eorum non extinguetur, ergo quicunque fuit in inferno damnatorum ſemper remanſit, & remanebit. Sed Chriſtus liberauit omnes illos qui in inferno erant ad quem ipſe deſcendit, ergo ipſe non deſcendit ad infernum damnatorum.

4. RESPONSIO. Sciendum eſt quòd quadruplex eſt infernus ſecūdum quadruplex genus pœnarū, quibuſdam enim debetur pœna dāni hoc eſt perpetua carētia viſionis diuinę & perpetua pœna ſenſus ratione peccati actualis mortalis in quo deceſſerunt, Et ij dicuntur eſſe in inferno dānatorum. Aliis debetur perpetua pœna damni abſque pœna ſenſus. ſ. decedentibus in ſolo peccato originali qui dicuntur eſſe in limbo puerorum, Aliis debetur pœna ſenſus & damni non quidem perpetua, ſed temporalis illis ſcilicet qui deceſſerunt in gratia debitores alicuius pœnæ eo quòd in præſenti vita non ſatisfecerunt plenè de culpis commiſsis. Et iſti dicuntur eſſe in purgatorio. Aliis verò debetur ſola pœna damni ſolùm temporalis abſque vlla pœna ſenſus, Et iſti dicebantur eſſe in limbo patrū qui prohibebantur ante paſsionem Chriſti à viſione diuina eo quòd non erat ſatisfactū pro peccato totius naturæ quāuis hi non eſſent obnoxij alicui pœnæ pro peccatis ſuis perſonalibus. Th. art. 2. & 7.

ad ſenſū declaratū d. 19. q. 1.

5. DICENDVM ergo quòd Chriſtus non deſcendit in infernum dānatorum, nec in limbum puerorū. Cuius ratio eſt, quia deſcenſus Chriſti in infernū fuit ſecundū effectum liberationis eorum qui in inferno detinebantur, ſed damnati pro peccato actuali & decedentes pueri in peccato originali non fuerunt per Chriſtū liberati, ergo Chriſtus non deſcendit in infernū dānatorum, nec in limbū puerorū. Maior patet ex dictis in primo articulo, minor probatur, quia liberationis factæ per Chriſtum nullus fit particeps niſi qui coniungitur ei, vt mēbrū capiti, ſed carentes gratia vt ſunt oēs decedētes in peccato actuali mortali, vel in ſolo originali non vniūtur Chriſto vt membrum capiti, quia ſola gratia Tho. ar. 8 ſic vnit, ergo tales non fuerunt per Chriſtum liberati.

6. DE exiſtentibus autē in purgatorio an fuerint per Chriſtū liberati non eſt clarū, probabiliter tamen tenetur ꝙ non omnes qui tunc fuerunt in purgatorio fuerunt liberati. Cuius ratio eſt, quia ſimilem effectum habet nunc paſsio Chriſti in illis qui nunc ſunt in purgatorio ſicut habuit tunc, paſsio enim Chriſti nō habet temporalem virtutem & tranſitoriam, ſed ſempiternam, ſecundū illud Heb. 10. vna oblatione cōſummauit ſanctificatos in ſempiternū, ſed nūc nō liberātur à purgatorio virtute paſsionis Chriſti niſi qui ſuſtinendo pœnam peccatis debitam ſunt purgati, vel per ſuffragium illorū qui ſunt in ſtatu merendi. Paſsio enim Chriſti nō poteſt immediatè eis applicari per ſacramenta eccleſię ſicut applicatur viuentibus in hoc mūdo, ergo tēpore paſsionis Chriſti nō fuerunt omnes liberati qui erant in purgatorio niſi qui purgati erant per ſolutionē pœnæ à peccatis ſuis debitę, vel per ſuffragium alterius perſonæ ad eos relatum. Si qui autem fuerunt in purgatorio tunc qui ex magno deſiderio aduentus Chriſti meruerunt hoc vt per paſsionem Chriſti liberarentur probabile eſt tales ex ſpeciali gratia fuiſſe liberatos.

7. DE patribus autem qui erant in limbo, patet quòd fuerūt liberati per Chriſtum quia tales nulli pœnæ erant obnoxij niſi ſoli pœnę damni debitę peccato totius naturæ. Sed hoc debitum directè, per paſsionem Chriſti ſolutum eſt, igitur per paſsionem Chriſti tales fuerunt penitus liberati. Th. ar. 5.

8. AD primū arg. dicendum ꝙ aſcenſio congruit Chriſto ratiōe ſui, & ideo quia ipſe eſt altiſsimus ſuper omnes aſcēdere debuit, ſed deſcēdere non cōpetit ei niſi pro nobis. Et ideo tantum deſcendit quantū noſtræ liberationi expediebat & nō ſub omnibus ſimpliciter. 9. Ad ſecundū dicendū ꝙ limbus patrum dicitur infernus inferior non ſimpliciter, ſed reſpectu huius habitationis de quo anima Dauid vel etiam Chriſti deducta fuit. Et ille locus poteſt dici profundiſsimū inferni comparatiuè vt profundum ſit reſpectu cæli aer caliginoſus in quo ſunt dæmones profundius locus noſtræ habitationis, profundiſsimus autem limbus patrum de quo Iob liberatus fuit.

Quæſtio. V.

An conueniens fuerit Chriſtum tertia die reſurgere.

Tho. 3. q. 53. ar. 2. & q. 51. ar. 4.

SEcundo principaliter quæritur de reſurrectione Chriſti, circa quam quæruntur duo. Primum eſt an conueniens fuerit Chriſtum tertia die reſurgere. Secundum eſt an debuerit reſurrectionem ſuam per argumenta probare. Ad primū ſic procedit. Et videtur ꝙ non fuerit conueniens Chriſtum tertia die reſurgere, quia ſeparatio animæ Chriſti à corpore per mortem fuit ſolum facta propter noſtram redemptionem, ſed redemptio noſtra in inſtanti mortis Chriſti completa eſt, ergo ſtatim debuit anima Chriſti ſuo corpori reuniri.

2. Item membra debent capiti conformari & caput membris, ſed nos qui ſumus membra non reſurgimus tertia die, ſed differtur reſurrectio noſtra vſque in fiñe mundi, ergo videtur ꝙ reſurrectio Chriſti qui eſt caput noſtrum tātūdē differri debuerit.

3. Item dominus dicit Mat. 12. ſicut fuit Ionas in ventre ceti tribus diebus & tribus noctibus ſic erit filius hominis in corde terræ. Sed ſi corpus Chriſti fuit in corde terræ cum non fuerit ibi niſi mortuum non potuit reſurgere tertia die, ſed quarta vel quinta, quare &c.

4. IN contrariū eſt eſt quod dicitur in ſymbolo, reſurrexit tertia die ſecūdū ſcripturas. Et Mat. 20. Tradēt eū gētibus ad illudendum, flagellandum, & crucifigendū, & tertia die reſurget.

5. RESPONSIO. Dicenda ſunt duo. Primum eſt ꝙ conueniens fuit Chriſtum à morte reſurgere. Secūdum eſt quòd conueniens fuit ipſum tertia die reſurgere.

6. CONVENIENTIA primi patet propter quattuor. Primo propter naturæ aſſumptę perfectionem, quia naturæ debebatur omnis perfectio quam poſsibile eſt in natura reperiri. Sed prima perfectio naturæ humanæ cōſurgit ex vnione ſuarū partiū quæ etiā non habent totalē perfectionē cum ſint ab inuicem ſeparatę, ergo hęc perfectio debuit eſſe ſemper in natura aſſumpta niſi quantū oportuit eam ſolui propter neceſsitatem noſtræ redēptionis propter quā ipſa natura aſſumpta fuit. Secundo propter fidei noſtræ confirmationem maxime quantū ad deitatē Chriſti humanitas enim clare patuit in morte, ſed deitas latuit propter quod decuit ꝙ virtus deitatis in reſurrectione pateret, vnde ſecundæ Cor. 8. dicitur & ſi crucifixus eſt ex infirmitate, ſed viuit ex virtute dei. Tertio propter ſpei noſtræ ſubleuationē. Quia dū videmus Chriſtū qui eſt caput noſtrum reſurrexiſſe ſperamus & nos reſurrecturos cū ſimus eius mēbra, vnde pri. Co. 15. dicitur. Si Chriſtus prædicatur quòd reſurrexit à mortuis quomodo quidā dicunt in nobis quòd reſurrectio mortuorum non eſt? Quarto propter complementum noſtræ ſalutis, quia ſicut mala ſuſtinuit moriendo vt nos liberaret à malis, ita glorificatus eſt reſurgendo vt nos prouocaret ad bona ſecundum illud Roman. 14. traditus eſt propter debita noſtra, & reſurrexit propter iuſtificationem

noſtram

noſtram, & ſic patet primum.

7. QVANTVM ad ſecundum patet,quòd conueniens fuit Chriſtum tertia die reſurgere,quia ſicut dictum eſt reſurrectio Chriſti manifeſtauit eius deitatem ſicut mors humanitatẽ, ergo decuit vt Chriſtus tantum morte detineretur quantum ſufficiebat ad declarandum eum fuiſſe verè mortuum, propter quod oportuit aliquam moram eſſe inter mortem & reſurrectionem.Si enim ſtatim poſt mortem reſurrexiſſet potuiſſet videri quòd non fuiſſet verè mortuus,& per conſequens non verè reſurrexiſſet.Ad veritatem autem mortis manifeſtandam ſufficiebat quòd vſque ad tertiam diem eius reſurrectio differretur, quia non contingit quin infra hoc tempus in homine qui videtur mortuus & non eſt appareant aliqua ſigna vitę, Sicut dicitur de illis qui laborant apopliſia,quare conueniens fuit Chriſtum tertia die reſurgere.

8. AD primum argumentum dicendum quòd non ſolũ oportebat ad ſalutem noſtram quòd redemptio noſtra fieret per mortem Chriſti,ſed quòd fides mortis eius confirmaretur in nobis, quod non fuiſſet factum ſi immediate poſt mortem reſurrexiſſet,quia potuiſſet credi quòd non fuiſſet verè mortuus.

9. Ad ſecundum dicendum quòd caput & membra conformantur in natura,ſed non in virtute, Excellentior enim eſt virtus capitis quàm membrorum,Et ideo ad demonſtrandum excellentiam virtutis Chriſti congruũ fuit Chriſtum tertia die reſurgere aliorũ reſurrectione dilata vſque ad finẽ mũdi. 10. Ad tertium dicẽdum quòd Chriſtus dicitur fuiſſe tribus diebus & tribus noctibus in corde terræ per ſynecdochen ,hoc eſt accipiendo partem pro toto,quia ſepultus fuit feria.vi,in,ſero quæ pars computatur pro toto die, & in ſepulchro manſit per totum ſabbatum hoc eſt per diem integrum & per noctem diei dominicæ quę pars ſimiliter accipitur pro toto die naturali & in diluculo diei dominicæ ſurrexit. Quocunque autem modo accipiatur dies, ſiue pro die naturali qui continet ſpacium 24 horarum,ſiue pro die artificiali qui eſt latio ſolis ſuper terram ſemper Chriſtus dicitur tertia die reſurrexiſſe. Quod patet de die naturali, quia ſicut primi dies propter primi hominis lapſum computantur à luce in noctẽ ita iſti dies propter hominis reparationem computantur à tenebris ad lucem,ita vt prima pars diei naturalis ſit tenebra vel nox. Secunda verò lux,Chriſtus autem paſſus eſt in fine feriæ ſextæ & hoc circa nonam , & ſic habemus primam diem , & fuit in ſepulchro per totum ſabbatum.,ecce ſecundus dies.& reſurrexit in diluculo dominicæ,ecce quòd in tertia die reſurrexit,idem eſt accipiendo diem artificialem. Quia diluculum diei dominicæ eſt principium tertiæ diei artificialis vt de ſe patet.

Quæſtio. VI.

Vtrum Chriſtus debuerit probare reſurrectionem ſuam per argumenta.

Thom.3.q.55.ar.5.& 6.

AD tertium ſic proceditur. Et videtur quòd Chriſtus non debuerit probare reſurrectionem ſuã per argumenta.Quia illa argumenta quæ induxit aut fuerunt ſufficientia ad probandum reſurrectionẽ aut non, Si nõ fruſtra adducta fuernt, Si ſic cum argumentum ſufficiens faciat ſcientiam vel agnitionem quæ non ſtant ſimul cum fide vel ſaltem euacuant meritũ fidei.dicente Grego. in homeliis quòd fides non habet meritum cui humana ratio præbet experimentum, videtur quòd illa argumenta euacuauerint meritum fidei quod eſt inconueniens.

2. Item quicquid Chriſtus oſtendit diſcipulis ad manifeſtationem ſuæ reſurrectionis hoc poſſunt oſtendere angeli corpora aſſumentes,& in eis hominibus apparentes,nam angeli in humana effigie frequenter ſe hominibus oſtẽderunt & cum eis loquebantur,& comedebant ac ſi eſſent homines veri,vt patet Gen.18. de angelis qui apparuerunt Abrahæ,& tamen angeli non habent vera corpora humana ſibi vnita quod requiritur ad veram reſurrectionem, ergo videtur quòd ſigna quæ Chriſtus exhibuit diſcipulis non fuerunt conuenientia ad probandum reſurrectionem.

3. Item ſicut reſurrectio eſt articulus fidei, ita paſsio & aſcenſio & multa alia quæ pertinent ad diuinitatem Chriſti,ſed illa non fuerunt probata per aliqua argumẽta, ergo nec reſurrectio debuit probari.

4. IN contrarium eſt quod dicitur Act.1. Præbuit ſeipſum viuum poſt paſsionem ſuam in multis argumentis.

5. RESPONSIO, Dicenda ſunt duo. Primum eſt quòd conueniens fuit Chriſtum inducere aliqua argumenta ad probandum ſuam reſurrectionem. Secundum eſt quòd illa argumenta fuerunt ſufficientia ad probandum illud propter quod inducebantur.

6. PROPTER primum ſciendum eſt quòd argumentum ad præſens dupliciter dicitur.Vno modo ratio rei dubiæ faciẽs fidem. Alio modo ſenſibile ſignum quod inducitur ad manifeſtationem alicuius dicti,vel facti,ſicut dicitur Gen.39.de vxore Putipharis quæ in argumentum fidei retentum pallium oſtendit marito. Primo modo accipiendo argumentum Chriſtus non probauit reſurrectionem ſuam per argumenta niſi aſſumendo auctoritates ſcripturæ,quia cum reſurrectio chriſti excederet humana rationem,non potuit propriè probari per talia principia quę eſſent nota lumine rationis naturalis. Oportet enim principium ex eodem genere aſſumi cum concluſione vt dicitur primo Poſte. Et ideo ad eam probandam accepit auctoritatem ſcripturæ cum dicit Luc.vltimo. Oportet omnia impleri quę ſcripta ſunt in lege, & Pſal. & prophetis de me. de ratione enim naturaliter demonſtrante dicit Amb.tolle argumenta vbi fides quæritur.Si autem accipiatur argumentum ſecundo modo ſic Chriſtus ſuam reſurrectionem argumentis declarauit inquantum adhibuit quædam ſigna euidentia quibus vere ſe reſurrexiſſe oſtendit,quæ quidem ſigna non fuerunt adhibita quaſi ex neceſsitate concludentia reſurrectionem , ſed tanquam nata inclinare mentem ad fidem reſurrectionis. Et hoc fuit neceſſarium propter duo.Primo propter diſcipulos eo quòd corda eorum propter ignominiam paſsionis quam viderant non erant bene diſpoſita vt fidem reſurrectionis acciperent,vnde ipſe dicit Luc. vltimo. O ſtulti & tardi corde ad credendum.Et Marci vltimo.Exprobrauit incredulitatem eorum, & duritiam cordis &c.Secũdo propter illos quibus prædicare debebant vt per huiuſmodi ſigna eis oſtenſa illorum teſtimonium redderetur efficacius, & ſic facilius eis crederetur. Vnde primæ Ioh.primo dicitur. Quod vidimus,& audiuimus de verbo vitæ,& manus noſtræ contractauerunt hoc teſtamur.Et ſic patet primum

7. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd Chriſtus reſurrectionem ſuam dupliciter manifeſtauit (ſcz) teſtimonio & argumento ſeu ſigno, Et vtraque manifeſtatio fuit ſufficiens in ſuo genere ad inclinandum mentem in fidem reſurrectionis.Vſus eſt enim duplici teſtimonio quorum neutrum poteſt repelli rationabiliter. Primum fuit teſtimonium angelorum qui reſurrectionem annunciauerunt mulieribus, vt patet per omnes euangeliſtas. Aliud fuit teſtimonium ſcripturarum quas ipſe propoſuit ad oſtenſionem ſuæ reſurrectionis vt ipſe dicit Lucę vltimo.Argumenta etiam ſeu ſigna fuerunt ſufficientia ad oſtendendum reſurrectionem ſuam ex parte corporis & ex parte animæ. Ex parte quidem corporis oſtendit tria .ſ. quòd corpus ſuum eſſet verum & ſolidum,non fantaſticum & aereum. 8. Itẽ quòd eſſet humanum,& quòd eſſet idem numero quod prius.Primum oſtendit per hoc quòd corpus ſuum palpabile præbuit,vnde dicit Luc.vltimo palpate & videte, quoniam ſpiritus carnem & oſſa non habet ſicut videtis me habere. Secundum oſtendit demonſtrando eis humanam effigiem quam ſoliti erant videre & humanis oculis intueri poterant.quod autẽ dicitur Marci vltimo quòd oſtenſus eſt in alia effigie duobus euntibus in villam, de quo etiã Lucas facit mentionem , Non eſt intelligendum quòd diſpoſitio corporis Chriſti quo ad figuram & colorem mutata ſit,ſed ſic apparuit illis diſcipulis,aut ex interiori eorum diſpoſitione, quia eũ reſurrexiſſe non credebant.Vnde non ponebant ſe ad perquirendum propria indicia quibus poſſent eum cognoſcere, ſicut etiam nobis accideret ſi videremus aliquem quem crederemus mortuũ maxime ſi eum in alio habitu videremus,aut quia dato quòd viſui eorum repræſentaretur Chriſtus in ſpecie qua ſoliti erant eũ primo videre, tamen diuina virtute impediebantur ne ſequerentur iudicium talis apprehenſionis, vt ſic ea quæ exterius agebantur conformarentur his quæ in eorum cordibus erãt.Amabant enim & dubitabant & ideo præſentem deum habebant & eis apparuit ratione amoris, & non cognoſcebant ratione dubitationis. Tertium ſcilicet quòd eſſet idem numero corpus quod prius habuerat manifeſtauit oſtendendo vulnerum cicatrices, vnde ipſe dici Lucæ vltimo. vide manus meas & pedes meos quoniam ego ipſe ſum.Ex parte autem animæ oſtendit eis veritatem ſuæ reſurrectionis per opera triplicis vitæ. Primo quidem per opus nutritiuę in hoc quòd cum diſcipulis ſuis manducauit & bibit,vt dicitur Lucæ vltimo.& Act.primo.Secundo per opus ſenſitiuę in hoc quòd diſcipulos allocutus eſt, & eis ad interrogata reſpondit in quo oſtendit ſe videre & audire. Tertio per opera intellectiuę in hoc quòd cum eis diſſeruit de ſcripturis,Et vt nihil deeſſet ad cõplemẽtum manifeſtationis oſtendit ſe diuinam potẽtiam habere in hoc quòd ſubitò ab oculis eorum diſparuit & clauſis ianuis intrauit ad eos.

9. AD primum argumentum dicendum quòd illa argumenta ſufficiẽtia fuerunt ad probandũ illud propter quod inducebantur,Non enim inducebãtur ad demonſtratiuè probandũ reſurrectionem,quia talis demõſtratio euacuat fidẽ, vel meritum fidei. Non enim poterat ex illis omnibus demonſtratiuę concludi Chriſtum reſurrexiſſe eo quòd filius dei potuit de nouo aſſumere materiam talem per omnia qualem oſtendit eis non reſuſcitando pri

mam,ſed inducebantur tanquam quædam ſigna nata conuenienter inclinare mentem ad credendum eius reſurrectionem,& talis manifeſtatio non euacuat fidem,nec meritum fidei.

10. Ad ſecundum dicendum eſt quòd dato quòd ſingula argumenta per ſe ſumpta non ſufficerent ad manifeſtandũ chriſti reſurrectionem,omnia tamen ſimul ſumpta ſufficiebant,ad inclinandum mentem ad aſcenſum.maxime propter ſcripturę teſtimonium,& dicta angelorum. Quod autem inducitur de angelis apparentibus in corporibus aſſumptis dicendum quòd angeli ſic apparentes non aſſerebant ſe eſſe homines ſicut Chriſtus aſſeruit ſe eſſe verum hominem,Et iterum aliter Chriſtus manducauit,& aliter angeli. Quia corpora ab angelis aſſumpta non erant viua& animata,non erat ibi vera comeſtio,licet enim ibi eſſet vera cibi ſumptio,contritio & traiectio in partem interiorem corporis aſſumpti,Non tamen erat ibi digeſtio & conuerſio cibi in illud corpus,vnde & angelus dicit Thob.20.Cũ eſſem vobiſcũ videbar comedere & manducare & bibere vobiſcum, ſed ego cibo inuiſibili vtor.Quia verò corpus Chriſti fuit verè animatum vera fuit eius comeſtio quo ad omnia prædicta, vt enim Aug. dicit.13.de ciuitate dei.Non poteſtas,ſed egeſtas edendi corporibus reſurgentium aufertur,Et beda dicit quòd Chriſtus comedit poteſtate,ſed non egeſtate. Cap.22.

11. Ad tertium dicendum quòd articulorum quidam ſunt de diuinitate & iſti non poterunt probari ad ſenſum,ſed per miracula, & auctoritates ſcripturæ, & ſic probati ſunt qui probatione indiguerunt, ſed quia paſsio & aſcenſio in ſeipſis viſę ſunt,ideo probatione non indiguerunt, reſurrectio autẽ in ſe ipſa non fuit viſa, propter quod ad eius probationem conueniens fuit inducere argumenta.

Quæſtio. VII.

Vtrum conueniens fuerit Chriſtum aſcendere ſuper omnes cœlos.

Thom.3.q.57.art.1.2.& 4.

CIrca tertium principale.ſ. circa aſcenſionem queruntur duo.Primum eſtvtrũ conueniens fuerit Chriſtum aſcendere ſuper omnes cœlos. Et videtur quòd non, quia filius dei humanam naturã aſſumpſit propter ſalutem noſtram,ſed magis fuiſſet nobis ſalutare quòd ſemper fuiſſet nobiſcũ conuerſatus quã quòd per aſcenſionem receſſiſſet à nobis,vt ipſe dicit diſcipulis Lu.17.venient dies quando deſiderabitis vnum diem filij hominis & non videbitis, ergo non fuit conueniens ipſum per aſcenſionem recedere à nobis. 2. Item in Chriſto non eſt niſi duplex natura diuina.ſ.& humana,ſed ſecundũ neutram earum conueniebat Chriſto in cœlum aſcendere, ergo &c. Probatio minoris quòd enim ſecundum diuinam naturã ei non cõpeteret in cœlum aſcendere clarum eſt,quia ſecundum illã eſt vbique,nec ſecũdum humanam,quia eiuſdem eſt aſcendere in cœlum cuius eſt deſcendere de cœlo,ſecundum illud Ioh.3. Nemo aſcendit in cœlũ niſi qui de cœlo deſcendit,ſed ſecundum humanam naturam non deſcendit de cœlo, quia ſecundũ illã ibi nunquã fuerat,quare &c. 3. IN contrarium eſt quod dicitur Ephe.4. Qui deſcẽdit ipſe eſt,& qui aſcendit ſuper omnes cœlos,Et arguitur per rationem, ſicut Chriſtus oſtendit nobis viam ſalutis ſic conueniens fuit ipſum in cœlum aſcendere.

4. RESPONSIO. Dicenda ſunt duo. Primo an cõueniens fuerit ipſum in cœlum aſcendere. Secundo eſt ſecundum quam naturam.ſ.diuinam an humanam competebat ei aſcendere.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt q̃ Chriſtum aſcendere in cœlum fuit conueniens ex parte Chriſti, & ex parte noſtra. Ex parte Chriſti propter duo. Primo quia locus debet eſſe propottionatus locato , Chriſtus autem per reſurrectionem inchoauit vitam immortalem & incorruptibilem , ergo fuit conueniens quòd tranſferretur ad locum incorruptionis.ſ.ad cœlum, & non remaneret in terra vbi eſt locus generationis & corruptionis. Secundo quia Chriſto debebatur omne illud quod ad gloriam pertinet,ſed cœlum empyreum pertinet ad gloriam tanquam locus congruentiæ & quaſi quoddã præmium accidentale, ergo conueniens fuit Chriſtum poſt reſurrectionem ad cœlũ empyreum aſcendere. 6. Aduertendum eſt tamen q̃ non decuit vt poſt reſurrectionẽ ſtatim in cœlum aſcenderet,ſed potius debuit cum diſcipulis aliquandiu conuerſari vt omnis dubitatio reſurrectionis eius tolleretur , quia ſi tãtũ ſemel apparuiſſet potuiſſet videri fuiſſe aliqua illuſio. Item propter conſolationem diſcipulorum qui de morte ſua contriſtati fuerant. Et ideo dicitur Actu. primo quòd præbuit ſeipſum viuum poſt paſsionem ſuã per dies.40.apparens eis,vbi dicit quędam gloſa,quòd per.40.horas mortuus fuerat totidem diebus ſe viuere confirmat,quia conſolatio diuina excedit triſtitiam humanam . Ex parte etiam noſtra fuit conueniens Chriſtum in cælum aſcendere propter tria. Primo vt nos induceret quaſi in poſſeſsionem corporalem cæli quod nobis pręcio ſanguis ſui acquiſierat.Quanuis enim per paſsionem Chriſti amota fuerint omnia impedimenta noſtræ ſalutis & omnia bona nobis acquiſita quo ad meritum, oportuit tamẽ vt per effectum induceremur in paſsionem corporalem eorum.

7. Bona autem gloriæ in tribus conſiſtunt in viſione diuinæ eſſentiæ,& in poſſeſsionem huius deducti ſumus per deſcenſionem Chriſti ad inferos,ſecundum hunc enim effectum dicitur ad inferos deſcendiſſe vt dictum fuit prius. Item in gloria corporis & hanc Chriſtus inchoauit in ſua reſurrectione. Item in loco congruo & in eius poſſeſsionem inducti ſumus per Chriſtum in ſua aſcenſione. q.3.huius diſtin. 8. Secundo fuit cõueniens ad noſtræ ſpei ſubleuationem , per hoc enim quòd Chriſtus naturam humanam collocauit in cœlo dedit nobis ſpem illuc perueniendi vnde ipſe dicit Ioh.14.Si abiero & præparauero vobis locum iterum veniam & accipiã vos ad me ipſum . Et Leo papa dicit quòd dum humanam conditionem ſyderibus importauit cœlum poſſe patere credentibus monſtrauit . Tertio ad erigendum charitatis affectum ad cœleſtia vt,dum Chriſtũ non ſecundum carnẽ cognoſcimus ipſi magis ſpiritualiter coniũgamur,ac per hoc efficiamur magis idonei ad dona ſpiritus ſancti recipienda,propter quod dicitur Io.16. Expedit vobis vt ego vadam,ſi enim non abiero paraclitus non veniet ad vos,& ſic patet primum,

9. QVANTVM ad ſecundum ſcilicet ſecundum quã naturam conueniebat Chriſto in cęlum aſcẽdere. Aduertendum eſt quòd ly ſecundum poteſt denotare conditionem ſubiecti vel principij actiui . Si denotet conditionem ſubiecti ſic aſcẽdere in cælum non potuit in Chriſto conuenire ſecundum naturam diuinam,ſed ſolum ſecundum humanam, ſecundum quam non fuit vbique,ſed in certo loco continebatur, & vero motui ſubiici poterat,non ſic autem ſecundum naturam diuinam quæ vbique eſt, & immutabilis. Si vero ly ſecundum denotet conditionem principij actiui ſic Chriſtus aſcendit in cælum ſecundum naturam diuinam,& non ſecundum humanam,quia virtute diuinitatis aſcẽdit & non virtute humanitatis,vnde Auguſtin.in ſermone de aſcenſione dicit de noſtro fuit quòd filius dei pependit in cruce,de ſuo vero quòd aſcendit.Et probatur per rationem,quia in aſcenſu Chriſti ad cælum oportuit duo corpora eſſe ſimul,ſcilicet corpus Chriſti cum ſpheris inferioribus niſi dicamus cælum diuiſibile , ſed duo corpora non poſſunt eſſe ſimul quacunque virtute creata,ergo per virtutem creatam non potuit corpus Chriſti vſque ad cælum empyreum aſcendere . Non propter hoc tamen fuit aſcenſus ille violentus, nec pure naturalis, ſed præter naturam, vel ſupra naturam, cuius ratio eſt , quia ille motus ad quem natura corporis non inclinat, nec ad eius oppoſitum non eſt naturalis, nec violentus , ſed præter naturam , vel ſupra naturam, ad motum enim naturalem inclinat natura mobilis . Et in contrarium motus violentus propter quod vbi natura mobilis non inclinat ad talem motum vel ad oppoſitum , huiuſmodi motus non eſt naturalis , nec violentus vt dictum fuit ſecundo libro de motu cæli , natura autem corporis glorificati non inclinat ad aſcenſum alioquin deſcenſus eſſet violentus , nec ad oppoſitum ſcilicet ad deſcẽſum quia à corporibus glorioſis vt plenius ſint ſubiecta ſpiritui remouetur inclinatio grauitatis,ſicut inclinatio calidi & frigidi prout tendit ad ſubiecti corruptionem',relinquitur ergo quod talis motus fuit præter naturã, vel ſupra naturam, quatenus creatura nata eſt obedire virtuti creatoris quæ ad nutum aſsiſtit voluntati beatorum. d.14.q.2.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd aſcentio Chriſti in cælum magis nobis vtilis fuit quàm præſentia corporis fuiſſet, primo quia videntes eum in forma humana qua erat minor patre , non ita de facili crederemus eum æqualem patri vt dicit quædam gloſa ſuper Ioannem. Secundo quia eum non ſpiritualiter , ſed carnaliter diligeremus cum eo corporaliter conuerſantes quod eſt de imperfectione dilectionis.
Quod autẽ dicit Luc.decimo ſeptimo venient dies &c.intelligitur quòd fideles circa tempora antichriſti deſiderabunt aduentũ Chriſti,&non veniet ita cito vt vellent,& non intelligitur in ſenſu illo in quo arguebatur. 11. Ad ſecundum dicendum quòd Chriſto competebat aſcendere ſecundum naturam diuinam ſi ly ſecundum notet conditionem principij actiui:ſi vero notet conditionem ſubiecti ſic competit ei aſcendere ſecundum naturam humanam.Et quod dicitur quòd ſecũdum illam nõ deſcendit verum eſt localiter tamen ſecundũ eam dicitur filius dei deſcendiſſe non per motum , ſed per effectum hoc eſt ſecundum exinanitionem qua cum in forma dei eſſet formã ſerui ſuſcepit. Per hoc autem quòd ipſe dicit Ioh.3 Nemo aſcendit in cœlũ niſi qui deſcendit de cœlo ſolum notatur identitas perſonæ aſcendẽtis & deſcendentis, & non conditio ſubiecti.

Quæſtio

Quæſtio. VIII.

Vtrum Chriſtus aſcenderit ſuper conuexum cœli empyrei.

Tho.3.q.57.ar.4.



Secundo queritur vtrum Chriſtus aſcenderit ſupra conuexum cœli empyrei. Et videtur ꝙ ſic. Quia corpora quanto ſunt nobiliora tanto ſunt ſuperiora, vt patet in ordine elementorũ, ſed corpus Chriſti glorioſum quale fuit poſt reſurrectionem fuit nobiliſsimum inter omnia corpora, ergo ipſi debetur quòd ſit ſupra omnia alia corpora, & ita ſupra conuexum cœli empyrei. 2. Ad idem eſt quod dicitur Ephe.4. aſcendit ſuper omnes cœlos, quod non videretur eſſe verum, niſi aſcendiſſet ſupra cœlum empyreum.

3. IN contrarium eſt quia ſupra & infra ſunt differentiæ loci, ſed ſupra cœlos non eſt locus, ergo Chriſtus non potuerit aſcendere ſupra cœlos.

4. RESPONSIO. Aliter dicendum eſt ad quæſtionem iſtam, ſi quæratur de poſsibilitate, & aliter ſi quæratur de congruitate.

5. Si enim quæratur de poſsibilitate ſic dicẽdum eſt quòd Chriſtus potuit aſcendere ſupra omnes cœlos ita vt eſſet ſupra conuexum cœli empyrei. quod patet dupliciter. Primo quia deus poteſt ſeparare à corpore omne quod non eſt de ratione corporis. Sola enim ſeparatio talium includit contradictionem, ſed de ratione corporis non eſt eſſe in loco cum vltima ſphera non ſit in loco, ergo deus poteſt facere quòd corpus Chriſti ſit extra omnẽ locum puta ſupra conuexum cæli empyrei. Secundo quia deus poteſt facere locum ſine corpore: ergo poteſt facere corpus ſine loco. Conſequentia patet, quia primum eſt æquè difficile vel difficilius quàm ſecundum. Antecedens patet quia deus poteſt annihilare quicquid eſt infra orbem lunæ conſeruando ipſum orbem lunæ in diſpoſitione in qua nunc eſt quo facto eſſet locus ſine corpore. 6. Quòd ſi quis dicat hoc eſſe impoſsibile quia omnis diſtantia localis eſt per corpus interpoſitum inter illa quæ diſtant, igitur ſi nullum corpus eſſet infra orbem lunæ nulla eſſet diſtantia laterum orbis lunę, & ſic non remaneret in ſua diſpoſitione, ſed neceſſario concurrerent latera & eſſent ſimul eo quòd in corporibus ea quæ non diſtant neceſſario ſunt ſimul. Dicendum quòd cum conſeruatio corporis cæleſtis non dependeat à conſeruatione eorum quæ intra ipſum continẽtur, ſed potius econuerſo, deus poſſet conſeruare cælum in ſua circularitate adnihilatis omnibus quæ continentur intra ipſum. Et cum dicitur quòd latera cæli non diſtarent. dicendum quòd verũ eſt, nec tamen propter hoc ſequeretur quòd concurrerent vel eſſent ſimul. Cuius ratio eſt quia diſtare & eſſe ſimul dicit habitudinem ad diſtantiam localem. Et ideo illa quibus non conuenit habere habitudinem ad talem diſtãtiam nec ſunt ſimul loco, nec diſtant. Contingit autem dupliciter aliqua non habere habitudinem ad talem habitudinem, Vno modo quia non ſunt nata habere talem habitudinem, & ſic ſecundum ponentes angelos non eſſe in loco quantum ad ſubſtantiam, duo angeli, nec diſtant loco nec ſunt ſimul. Alio modo quia licet aliqua ſint nata habere talẽ habitudinem ad diſtantiam, tamen diſtantia actualiter tollitur per ſubſtractionem illius quo diſtare dicuntur, hoc eſt per ſubſtractionẽ medij, ſecundũ cuius quãtitatẽ diſtare dicũtur extrema. Et ſic annihilatis his quę ſunt circa latera cæli ſequeretur latera cęli non diſtare, nec tamen propter hoc eſſent ſimul, quia ſimultas nõ ſolum dicit carentiam diſtantiæ, ſed contactum extremorũ quæ non eſſet ibi, ſecundum hanc autem poſitionem deus poſſet facere vacuum. i. locum in quo nihil penitus eſſet quanuis non poſſet facere vacuũ eo modo quo philoſophus negat ipſum eſſe. 4. phy. ſcilicet ſpacium dimenſionatum in quo nullum corpus eſſet, hoc enim implicat contradictionem cum omnis dimenſio ſit corpus vel aliquid corporis. Et iterum nihil implet locum niſi ratione dimenſionum propter quod ſpacium diſmẽſionatum neceſſario eſt plenum non vacuum, ſic igitur patet quòd deus poſſet collocare corpus Chriſti ſuper conuexum cęli empyrei.

In.1.d.37 quæſt.1.

7. SI autem loquamur de congruitate ſic non videtur conueniens quòd Chriſtus aſcenderit ſupra conuexum cæli, ſed ſolũ ad ſupremam partem eius. Cuius ratio eſt, quia nihil pertinẽs ad beatitudinem animę vel corporis eſt Chriſto ſubſtrahendum, ſed ſi Chriſtus eſſet ſupra conuexum cæli empyrei non poſſet ſe videre nec alia, in quo multum derogaretur ſuæ beatitudini. Cum inter omnes ſenſus magis diligamus viſum vt dicitur primo metaphiſicę, ergo incõueniens eſſet Chriſtum illic collocare. Minor probatur, quia omne quod videtur corporaliter videtur mediante dyaphono illuminato, ſed inter oculum Chriſti & quodcunque aliud viſibile nullum eſſet medium illuminatum, ergo nihil poſſet videre quod eſt inconueniens.

8. AD primum argumentum dicendum ꝙ in corporibus ſimplicibus eſt gradus ſuperioritatis in loco ſecundum gradum ſuperioritatis in natura vt patet in elemẽtis, & in cęlo. Sed in corporibꝰ mixtis nõ eſt ſic, quia omnia vel quaſi oĩa ſunt in terra vel in aqua. Quia propter mixtionẽ abũdat in eis terra. Corpus autẽ Chriſti eſt mixtum. Et ideo non debetur ipſi ſecundum naturam locus ſupremns, ſed ſi quis ei debetur ſupra terram gratiæ eſt & non naturæ. 9. Ad ſecundum dicendum quòd illud quod dicitur Ephe.4. de Chriſto quòd aſcendit ſuper omnes cęlos gloſandum eſt ad ſupremam partem primi cęli.

10. AD ARGVMENTVM alterius partis dicendũ quòd ſupra & infra non ſolum dicunt differentias loci, ſed gradum ſitus, ſicut dicimus quòd cælum empyreum eſt ſupra omnes cælos & tamen non eſt in loco. Et eodem modo poſſet dici quòd Chriſtus eſſet ſupra cælum empyreum propter gradum ſitus, vel poſitionis quanuis non eſſet ibi ſicut in loco.

Sententia huius diſtinctionis vigeſimę tertię in generali & ſpeciali.



Vm verò ſupra habitum ſit. Superius determinauit magiſter de miniſterio verbi incarnati. Hic determinat de viribus & donis quibus Chriſtus plenus fuit & ſibi coniunctos replet, vel ſicut alij continuant. Superius determinauit magiſter de his quibus reparamur & reducimur in deum effectiuè. Hic vero determinat de his quibus reducimur in deum formaliter. Et diuiditur in duas. Primo determinat de habitibus gratuitis. Secundo de præceptis quibus ipſi in ſuos actus diriguntur. 37. diſtinctione ibi. Sed iam diſtributio decalogi. Prima in duas. Primo determinat de ipſis habitibus ſecundum ſe. Secundo ſecundum connexionem eorum ad inuicem. 36. diſtinctione. ibi. Solet autem quæri. Prima in duas. Primo determinat de viribus theologicis. Secundo de cardinalibus trigeſima tertia diſtinctione. ibi poſt prædicta diſtincti. 4. Prima in tres quia primo determinat de fide. Secundo de ſpe. 26. diſt. ibi. eſt autem ſpes virtus. Tertio de charitate. 27. diſt. ibi. Cum autem Chriſtus. Prima in tres. Primo determinat de fide ſecundum ſe. Secundo per comparationem ad obiectum. 24. diſtinctio. ibi quæritur vtrum fidem. Tertio per comparationem ad credentes. 25. diſtinction. ibi prædictis adiiciendum eſt. Prima eſt in principio lectionis. Et diuiditur in duas. Primo continuat ſe ad præcedentia. Secundo proſequitur propoſitum ibi. Fides eſt virtus. Et hæc in duas. Primo determinat quid eſt fides formaliter. Secundo de quibus eſt materialiter ibi, notandum. Prima in tres. Primo ponit fidei deſcriptionem. Secundo eius explanationem ibi. Hic acccipitur. Tertio determinat dubitationem incidentem ibi. Si vero quæritur illa pars notanda diuiditur in tres. Primo oſtendit quòd fides eſt de non apparentibus. Secundo probat per deſcriptionem fidei quam dat Apoſtolus, ait enim. Tertio inquirit de proprietate deſcriptionis cuius. ibi. Si vero quæritur. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et primo quærit vtrum Chriſtus habuit fidem, & ſpem ſicut habuit charitatem. Quia ſi iſtis caruit non fuit in eo plenitudo gratiarum quod eſt contra ſupradicta. Poſtea vt huiuſmodi quæſtio apertius explicetur quæritur quid ſit fides diffinitiuè, quia ſcilicet eſt virtus qua creditur quod non videtur. Quod intelligendum eſt de pertinentibus ad Chriſtianam religionem. Poſtea declarat membra huius diffinitionis. Et primo quid dicitur virtus, dicens quòd virtus accipitur ibi pro habitu, non pro obiecto, quamuis obiectum fidei quandoque vocetur fides, ſicut in ſymbolo dicitur. Hæc eſt fides catholica, &c. Sed credibilia ſunt in rebus ipſis, quæ creduntur, ſed fides quæ eſt habitus eſt in mente. Subdit etiam poſt, quòd quanuis fides informis & formata ſit habitus, ſola tamen fides formata, quæ per dilectionem operatur, eſt virtus, per quam Chriſtus habitat in mentibus, & eſt fundamentum virtutum. Poſtea declarat aliud membrum diffinitionis, ſcilicet quæ creduntur, & non videntur, diſtinguens quòd aliud eſt credere deum, aliud credere deo, aliud credere in deum. Credere deum eſt credere quòd ipſe eſt deus. Credere autẽ deo eſt credere quòd deus verum dicat. Credere autem in deum eſt credendo in eum tendere, & ei amore adhærere. Primis duobus modis credunt etiam mali. Sed tertio ſolum boni, qui habent fidem formatam. Mali verò & dæmones fidem habent tamen informem, quæ eſt donum dei. Quia fides eſt qualitas mentium, &

donum

donum dei dici poteſt, quũ etiam in malis ſint quædam dona dei. Poſtea reſpondet quibuſdam dubitationibus, quarum prima eſt. Si quis habeat fidem informem, & incipiat habere charitatem, vtrum fides quę prius fuit informis maneat in eo, vt efficiatur virtus, an ſuccedat alia fides formata, quæ ſit virtus. Et reſpondet ꝙ vtrumque poteſt dici, dicit tamen magiſter ꝙ ſibi magis videtur dicendum quòd quæ prius erat informis remanet & efficitur formata per charitatis aduentum. Secunda dubitatio quam ipſe remouet eſt quòd quanuis fides dicatur tripliciter, fatendum tamẽ eſt eſſe vnam fidem ſecundum ipſum Apoſtolum, ſiue accipiatur fides pro ipſo credibili, ſiue pro habitu quo creditur. Nam fides credibilium vna eſt, quia vnum & idem credere præcipimur, fides autem ſumpta pro habitu quo creditur eſt vna in omnibus non numero, ſed ſpecie vel ſimilitudine, ſicut idem volentium dicitur eſſe vna voluntas. Poſtea dicit quòd fides eſt de non apparentibus, quod per auctoritatem Apoſtoli probat, & etiam addu cit quandam auctoritatem Auguſtini, quòd quilibet debet videre in corde ſuo ſi credit, non autem videt ſi non credit. Videtur autem fides ipſa nõ viſione corporali, nec imaginatiua, ſed intellectuali & certiſsima ſcientia. Et ſubdit quòd licet fidem ſuam vnuſquiſque videat in corde ſuo, per eam tamen non videntur ea quæ creduntur, quia ea quæ videntur non habent fidem, ſed agnitionem. Quod declarat per auctoritates Greg. & Aug. demum addit auctoritatem Apoſt. ad Hebr. 11. qui dicit quòd fides eſt ſubſtantia rerum ſperandarum argumentum non apparentium. Quia ea quæ ſperamus ſubſiſtunt in nobis ſolum per fidem, ſed in futuro ſubſiſtent per experientiam. Eſt etiam argumentum non apparentium, quia ea quæ creduntur non aliter probantur quàm per fidem. Poſtea quærit vtrum illa deſcriptio poſsit conuenire ſpei. Et dicit primo quòd ſic, quanuis in aliis differant fides & ſpes: vel vt ipſe dicit, illa deſcriptio conuenit ſoli fidei, quæ eſt fundamentum omnium virtutum, excepta charitate, de qua magiſter dicit quòd ſit ſpiritus ſanctus. Veruntamen actus fidei præcedit actum ſpei & charitatis. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio Prima.

Vtrum indigeamus habitibus.

Thom. 12. q. 49. ar. 4.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur de habitibus in generali. Secundo de fide in ſpeciali. Tertio de formatione & informitate fidei Circa primum quæruntur duo. Primum eſt, vtrum indigeamus habitibus. Et videtur ꝙ non, quia homo ſecundum naturam medius eſt inter angelos & animalia bruta, ſed nec in brutis ponuntur habitus, ergo nec in nobis. 2. Item actus præcedentes habitum ſunt in omnibus ſimiles actibus ſequentibus ipſum, niſi quoad facilitatem. Sed propter hanc non indigemus habitibus, ergo nullo modo. Maior patet ex ſecundo Ethicorum, vbi expreſſe dicitur quòd actus præcedentes habitum, & generantes ipſum, ſunt ſimiles actibus qui poſt habitum generatum eliciuntur, niſi quòd ſignum generati habitus eſt facere in opere delectationem, quæ fit propter facilitatem & connaturalitatem actus. Minor declaratur, quia difficultas actus facit ad meritum, facilitas autem minuit, ergo ſi habitus ſolum facit facilitatem in actu plus nocet quàm profit. Si autem dicatur ſicut & conſuetũ eſt dici, quòd difficultas ex parte operis auget meritum, & hanc non tollit habitus, difficultas verò ex parte operantis non auget, ſed minuit, & hanc habitus tollit. Contrà, ſecundum ſententiam domini Marci. 12. & Luc. 21. Vidua quæ poſuit duo minuta in gazophilatio plus meruit quàm diuites qui magis dederunt, quia ipſi fuit difficilius illud modicum ponere, quàm diuitibus multum. Cõſtat autem quòd difficultas hæc non fuit ex genere operis, ſed ex conditione operantis, quia pauper erat, ergo talis difficultas auget meritum.

3. Item potentiæ rationales ſunt perfectiores naturalibus. Et potentiæ naturales non indigent habitibus, neque propter actum, neque propter facilitatem ſeu modum, ergo nec rationales.

4. IN contrarium eſt Philoſophus in ſecundo Ethicorum, vbi dicit quòd in anima ſunt tria, potentia, habitus, & actus, ſed nos indigemus extremis, ſcilicet potentiis, & actibus, igitur & mediis, ſcilicet habitibus. 5. Item habitus eſt quo quis bene vel malè diſponitur ad ſe, vel ad alterum, vt dicitur quinto Metaphyſicæ, Sed eo quo bene diſponimur indigemus, ergo ſaltem bonis habitibus indigemus.

6. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam ſunt duo videnda, Primum eſt, quot modis dicitur habitus, & ex hoc apparebit reſponſio, an indigeamus habitibus.

7. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd habitus capitur tripliciter. Vno modo eſt poſt prædicamentum. Tho. ar. 1. Alio modo prædicamentum. Tertio modo eſt determinata ſpecies qualitatis. Quod patet ſic, habitus enim ab habendo dicitur, ab eo autem quod eſt habere, nomen habitus habitus dupliciter deriuatur. Vno modo ſecundum quòd homo, vel quæcunque alia creatura dicitur rem aliam habere. Alio modo, ſecundum ꝙ aliqua res aliqualiter ſe habet, puta bene vel malè ſecundum ſeipſam, vel in reſpectu ad aliam. Habitus ergo primo modo dictus eſt poſt prædicamentum, quia ſe extendit ad res diuerſorum prædicamentorum, dicitur enim homo habere manum, quod pertinet ad prædicamentum ſubſtantiæ, quantitatem, vel albedinem, quod pertinet ad alia duo prædicamenta, & dominus dicitur habere ſeruum, quod pertinet ad prædicamentum relationis, & homo veſtem, vel anulum, quod pertinet ad habitum, qui eſt ſpeciale prædicamentum, vt ſtatim infra dicetur. Omnes autem modi, quibus vna res dicitur habere aliã reducuntur ad tres. Quia quod habetur, vel habetur per modum accidentis inhærentis, & illud ſe extendit ad res plurium prædicamentorũ, & eſt poſt prædicamentum, vel per modũ correlatiui. Et iſtud poteſt reduci ad prędicamentum relationis, vel per modum ornatus. Et iſtud quum non reducatur ad aliud prædicamentum, facit vnũ ſpeciale prædicamentum per ſe, & vocatur habitus, vt quum dicitur veſtitus, armatus. 8. Et huiuſmodi habitus ſecundo modo ceptus, ſcilicet prout aliqua res dicitur habere ſe bene vel malè ad ſe, vel ad alterum eſt ſpecies qualitatis, quæ dicitur habitus, vel diſpoſitio, differt autẽ habitus ſic dictus ab aliis primis modis quia habitus in aliis modis non dicitur ipſa res quæ habetur, ſed ſolum habitudo habentis ad id quod habetur, ſed in iſto modo habitus primo & principaliter dicitur illa res quæ habetur ſecũdum quam habens dicitur aliqualiter ſe habere, puta bene vel malè. Et ſic diffinit Philoſophus habitum. 5. Metaphy. quòd habitus eſt diſpoſitio ſecundum quam diſponitur aliquid bene vel malè ſecundum ſe, vel ſecundum aliud. Et ſecundo Ethicorum dicitur quòd potentia eſt qua poſſumus, habitus quo bene vel malè poſſumus. Et in hoc ſenſu loquimur nunc de habitu, quærendo vtrũ indigeamus habitibus. Et diffinitur, ſeu deſcribitur. Vno modo à Philoſopho. 5 Metaph. vbi dicit quòd habitus eſt diſpoſitio ſecũdum quam diſponitur aliquid bene vel malè ad ſe vel ad alterum, & in idem redit quod dicitur ſecundo Ethic. quòd potentia eſt qua poſſumus. Alio modo diffinitur, ſeu deſcribitur à commentatore, tertio de anima, quòd habitus eſt, quo quis poteſt vti quum voluerit. Et idem vult beatus Auguſtinus libro de bono coniugali, dicens quòd habitus eſt quo aliquid agitur cùm opus eſt.

9. HIS ſuppoſitis dicendum eſt ad quæſtionem, quòd in nobis ſunt aliqui habitus, & indigemus aliquibus eorum, ſcilicet bonis, & oppoſiti ſunt poſsibiles. Quod patet dupliciter ſecundũ duas deſcriptiones datas de habitibus. Ex prima ſic, potentia quę eſt indifferens ad actum bonũ & malum, indiget aliquo determinante ipſam ad actum bonum, ſed in nobis ſunt plures potentiæ quæ de ſe ſunt indifferentes ad actum bonum vel malum, ſicut intellectus de ſe eſt indifferens ad intelligere verum vel falſum, quorum vnum eſt bonũ intellectus, ſcilicet verum, aliud malum, ſcilicet falſum, voluntas etiam necnon appetitus ſenſitiuus indifferenter ſe habent ad appetere bonum vel malum, ergo tales potentiæ indigent aliquo determinante ipſas ad actum bonum. Hoc autem facit habitus bonus, ergo bonis habitibus indigemus. Et per conſequens probatur quòd habitus mali ſunt poſsibiles, quia oppoſita nata ſunt fieri circa idem, niſi alterum inſit à natura, ſed habitus boni nõ inſunt nobis à natura, ergo mali poſſunt ineſſe. Et ſecunda patet idem ſic, omnis potentia quæ in actu ſuo poteſt pati difficultatem indiget aliquo facilitante ipſam ad actum, ſed plures potentiæ ſunt in nobis, quæ in actibus ſuis poſſunt pati difficultatem, vt dicit Philoſophus ſeptimo Ethicorum de continente, qui cum difficultate proſequitur bonum rationis imminente paſsione, ergo tales potentiæ indigent aliquo facilitante ipſas ad actum, hoc autem facit habitus, vt patet ex ſecunda eius deſcriptione, ergo, &c.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd medium conuenit cum vtroque extremorum, ſed non in omnibus. Alioquin non eſſet medium, ſed eſſet vtrumque extremorũ: homo igitur conuenit cum brutis quantum ad animam ſenſitiuã. Cum angelis vero quantum ad animam intellectiuam, & quantum ad actus earum, ſed non oportet quòd conueniat in propriis proprium autem eſt naturæ intellectualis non habere nec requirere habitũ, niſi ſit cum natura ſenſitiua, vt infrà patebit, & ideo in angelis non eſt habitus acquiſitus, in brutis autem oportet, ꝙ ſit aliquis habitus acquiſitus, quanuis non ſubiaceat alicui libertati, quum in perfectis animalibus ſit memoria, dicit enim Philoſophus libro de memoria, quòd in memorando vnum poſt aliud operatur conſuetudo, quæ eſt quaſi quædam natura, nihil autem eſt aliud habitus conſuetudinalis, quàm habitudo acquiſita per

conſuetudinem

conſuetudinem, quæ eſt in modum naturæ. Et Auguſt.in libr.83. quæſtionum, dicit quòd videmus immaniſsimas beſtias à maximis voluptatibus deterreri doloris metu, quod quum in earum conſuetudinem vertitur domitę & manſuetę vocantur, deficit tamen in eis ratio habitus, quantum ad vſum voluntatis, quia non habent dominium vtendi,vel non vtendi,quod videtur ad rationem habitus pertinere ſecundum ſecundam eius deſcriptionem. Et quia hoc in homine non deficit, ideo in eo poteſt eſſe plena ratio habitus. 11. Ad ſecundum dicendum quòd propter facilitatem & determinationem potentiæ ad certum modũ indigemus habitibus. Et quum dicitur quòd facilitas minuit meritum. Dicendum quòd non eſt verum de facilitate, quæ eſt ex parte operantis, & quam ponit habitus,immo auget ſuppoſita equalitate operis,quia auget voluntarium. Sed facilitas operis minuit,& difficultas auget cæteris paribus. Et quod opponitur de vidua quæ plus meruit dando duo minuta, quàm diuites,qui magna dederunt,dicendum quòd verum eſt, quia ipſi fuit difficilius dare illud modicum,quàm diuitibus multum. Nec iſta difficultas fuit ex conditione operantis, ſicut arguebatur,ſed potius ex conditione operis. Paupertas enim non dicit conditionem perſonæ, ſed dicit tenuitatem fortunæ:comparando ergo illud quod vidua dedit ad id quod ipſi remanſit, plus dedit quàm diuites, quibus proportionabiliter plus remanſit,non accipiendo ſolum proportionem perſonæ ad perſonam,ſed rei datæ ad rem manentem.

12. Ad tertium dicendum quòd potentiæ naturales non indigent habitibus,nec quoad ſubſtantiam actus,nec quoad modũ. Quia ex natura ſua feruntur in actus ſuos ſolum ſecundum vnũ modũ,ſed potentiæ rationales cùm ſint indeterminatę ad diuerſos modos indigent habitibus determinantibus ipſas, nec propter hoc ſunt minus perfectæ quàm naturales, immo perfectiores. Quia hæc indifferentia eſt radicaliter ex earum libertate & vniuerſalitate.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum habitus faciat aliquid ad intenſionem actus.

*Caiet.*1.2.q.49.*ar.*3.

SEcundo quæritur, vtrum habitus faciat aliquid ad ſubſtantiam actus, an ſolum ad modum eius. Et quia triplex modus poteſt conſiderari circa actum, videlicet eius intenſio, & eius determinatio ad bonum vel ad malũ, & facilitas ad actum. Ideo de iſtis tribus quæretur per ordinem. Et primo vtrum habitus faciat aliquid ad intenſionem actus. Et arguitur quòd ſic, quia perfecti eſt agere & magis perfecti perfectius agere, ſed potentia cum habitu eſt perfectior quàm ſine habitu,ergo poteſt perfectius agere, ſed non ageret perfectius, niſi ageret intenſiorem actum, ergo &c. 2. Item ſecundo Ethicorum dicit Philoſophus quòd ex recedere à voluptatibus efficimur temperati & effecti maximè poſſumus recedere ab ipſis. Similiter aſſueti cõtemnere terribilia, & ſuſtinere ipſa,efficimur fortes, & effecti maximè poſſumus terribilia ſuſtinere. Ex quibus videtur quod habitus cauſatus ex actibus aliquid faciat ad intenſionem in actu ſequente.

3. IN CONTRARIVM arguitur,quia illud quod natum eſt per ſe intendere actum,poteſt per ſe ſolum cauſare ſimilem, niſi ex parte receptiui ſit prævalens reſiſtentia, ſed habitus ſecundum ſe,excluſo quocunque alio, non poteſt cauſare quemcunque actum, ergo non facit per ſe ad intenſionem cuiuſque actus. Minor de ſe patet. Probatio maioris,quia quum intenſio actus attẽdatur ſecundũ ipſam eſſentiam actus, illud quod poteſt per ſe in intenſionem actus poteſt per ſe in eſſentiam eius excluſo impedimento prevalente,dico autem excluſo impedimẽto. Quia ſi agens quod intendit actum eſſet debilioris virtutis q̃ eſſet reſiſtentia paſsi nihil cauſaret per ſe, ſicut cum debilis adiũgitur forti trahenti nauem,& cauſat motum intenſiorem. Non oportet q̃ per ſe poſsit cauſare motum illius nauis quę forte grauior eſt quàm ſit virtus iſtius debilis trahentis. Sed ſi nihil reſiſteret mouens quantuncunque debilis virtutis ipſam moueret. Cum ergo potentiæ animæ nullam reſiſtentiã habeant ad actus ſuos, ſed quantum eſt de ſe ſint ſummè diſpoſitæ. Sequitur quòd illud quod intendit per ſe earum actum, poſsit per ſe ſolum cauſare conſimilem actum ſecundum ſpeciem quanuis remiſſum. Et hæc eſt maior.

4. RESPONSIO. Ad præſens ſolum loquimur de habitibus acquiſitis de quibus dicendum eſt quòd nullus habitus acquiſitus facit per ſe ad intentionem actus, quanuis aliquis habitus (maxime moralis) poſsit ad hoc fecere per accidens.

5. PRIMVM patet ſic. illud quod conuenit per ſe habitui acquiſito conuenit per ſe omni tali, ſed intendere actum non conuenit omni habitui acquiſito,ergo &c. Maior patet,quia quod per ſe conuenit alicui conuenit per ſe omni contento ſub eo. Minor probatur,quia omnis habitus acquiſitus, vel eſt intellectualis,vel moralis, vt dicitur in fine primi Ethicorum. Sed iſti habitus non faciũt per ſe ad intenſionẽ actus(vt patebit) igitur,&c. Minor iſtius patet inducẽdo primo in habitibus intellectualibus. Verbi gratia,de ſcientia & opinione,& fide acquiſita, quia qui cognoſcit primo aliquam concluſionem ex ſola auctoritate dicentis(puta credens eclypſim ex auctoritate aſtrologi hoc prædicẽtis, & nondum habens habitum) ſi poſtea firmetur in eo habitus iſtius credulitatis,& de eadem vel ſimili concluſione non habeat niſi auctoritatem eiuſdem, quanuis firmius credat propter veritatem quam fortè expertus eſt de dictis aſtrologi,tamen non clarius cognoſcit veritatem dicti quàm prius,licet fortè firmius adhæreat, quæ firmitas non eſt primo & ſolum ex auctoritate, nec ex habitu cauſato per auctoritatem. Sed ex experientia euentus rerum dictarum ab aſtrologo. Et ſi eſſet adhuc de firmitate non querimus,ſed de claritate cognitionis,quæ ſola pertinet ad intẽſionem actus cognoſcendi. Firmitas enim adhæſionis nihil facit ad claritatem cognitionis, quum opinans quandoque æquè firmiter adhæreat concluſioni opinatæ, ſicut demonſtrator adhæret concluſioni demonſtratæ,vt dicitur 7.Ethicorum. Similiter ſi quis habeat de aliqua concluſione rationem dialecticam vel demonſtratiuam, & ex frequentatione earum cauſetur in eo habitus opinionis, vel ſcientiæ, ſi poſt habitum cauſatum cognoſcat eandem concluſionem per idem medium, per quod prius cognoſcebat,nõ apparet quòd propter hoc clarius cognoſcat,licet *promptius poſsit exire in actum cognoſcendi,quia habet habitum quo vti poteſt quum voluerit. Sed de promptitudine nunc non quærimus, ſed de claritate cognitionis, quæ ſola pertinet ad intenſionem actus. 6. Quòd autem ita ſit, probatur ſic,intenſio cognitionis in actu non videtur poſſe contingere per ſe,niſi ex parte luminis ſub quo aliquid cognoſcitur, vel obiecti quod repræſentatur,vel potentiæ cognoſcentis, vel diſpoſitionis potentię requiſitę per ſe ad receptionem actus. Omnia enim alia videntur ſe habere per accidens ad actum, & ad eius intenſionem,ſed habitus intellectualis nihil horum eſt,quare,&c. Maior patet: videmus enim intenſionem variari in actu ex parte ſolius luminis. Sicut illud quod videtur in lumine ſolis clarius videtur quàm illud quod videtur in lumine lunæ,cæteris paribus. Item ex parte repræſentationis ſolius obiecti, quia idem viſibile repræſentatum in eodem lumine videtur clarius vel obſcurius ratione propinquitatis,vel remotionis. Similiter ex parte potentię quia idem viſibile,& in eodem lumine, & eadem diſtantia clarius videt iuuenis quàm ſenex,quia potentia viſiua, quum ſit corporalis eſt debilior vel fortior ſecundum conditionem corporum. Item ex parte diſpoſitionis per ſe requiſitæ,quia idem viſibile æqualiter propinquum, & in eodem lumine videtur intenſius & remiſsius ab eadem potentia æquè ſecundum ſe intenſa, ſi diaphanitas oculi,quæ per ſe requiritur ad receptionem ſpeciei,vel viſionis ſit alia & alia, fortè iſtud coincidit cum tertio:his autem excluſis non apparet vnde poſsit eſſe varietas intenſionis & remiſsionis in actu. Et ſic patet maior. Et ſimiliter minor manifeſta eſt,quia habitus acquiſitus non eſt lumen ſub quo aliquid cognoſcitur. Supponitur etiam quòd idem obiectum repræſentetur æqualiter ante habitum & poſt, quia per idem medium repræſentatiuum. Potentia autem intellectiua non ſuſcipit magis & minus, habitus etiam acquiſitus non eſt diſpoſitio neceſſaria ad recipiendum actum,quum actus præcedat habitum,quare &c.

*Cauſam huiusvide q.4.huius diſt.

7. Item patet ſecundo ſic,Si potentia & habitus facerent per ſe ad intenſionem actus hoc eſſet, aut quia habitus intenderet potentiam quæ intenſa exiret in actum intenſiorem, aut (vt quidam dicunt)potentia & habitus eſſent duo imperfecta agentia ſupplentia vicem vnius perfecti agentis reſpectu actus intenſi, in quem nullum iſtorum agentium per ſe eſſet ſufficiens ad ipſum producendum. Primum non poteſt dici: quia potentia intellectiua non recipit intenſionem & remiſsionem. Nec ſecundum poteſt dici,quia illa principia quæ æquè immediatè ſe habent ad aliquem actum,& propria virtute agunt, habent vniuocè rationem potentiæ reſpectu illius actus. Si ergo habitus & potentia ſe haberent, vt duo imperfecta agentia ſupplentia vicem vnius perfecti agentis,quum ad hoc ſequatur quòd quodlibet ſe habeat immediate ad actum,& virtute propria(alioquin non eſſent duo agentia imperfecta ſupplentia vicem vnius agentis perfecti modo quo ipſi ponunt)ſequeretur quòd ratio potentiæ vniuocè cõueniret potentiæ intellectiuæ & habitui. Hoc autem non eſt verum,quia quanuis habitus dicãtur quædam potentiæ,tamen hoc non eſt ſecũdum illã rationem,ſecundũ quam potentia actiua vel paſsiua ſimpliciter dicta dicuntur potentiæ, ſed ſecundum alium modum à prædictis diſtinctum, vt patet quinto Metaphyſicæ. Cap.12.
Item principia quę per ſe requiruntur ad actum quemcunq; perfectum

fectum in aliqua specie videntur requiri necessario ad quemlibet actum eiusdem speciei. Sed habitus non requiritur ad quemlibet actum eiusdem speciei cum actu sequente habitum. Quia actus præcedentes habitum, non sunt ab habitu, quum tamen sint eiusdem speciei cum actibus sequentibus, ergo &c. Minor iam patet. Probatio maioris. Primo per exemplum eorum, quia sicut acuties & duricies requiruntur in securi ad intense, vel velociter secare, ita requiruntur ad quodlibet secare. Secundo quia eorundem effectuum secundum speciem differentium solum secundum intẽsum & remissum sunt eadem principia secundum speciem non differentia nisi secundum intensum & remissum solum. Et sic patet maior: & per consequens tota ratio, & primum principale.

8. SECVNDVM principale patet, scilicet quòd aliquis habitus maximè moralis potest facere per accidens quòd actus sit intẽsior, quia illud quod facit obiectum appetitus videri conuenientius facit quòd ipsum appetatur intensius, sed habitus moralis est huiusmodi, quare &c. Maior de se patet. Minor probatur, quia quũ habitus moralis sit circa passiones appetitus sensitiui, quarum varietas alterat corpus ab vna dispositione in aliã, nec moderantur nisi per actus alterantes corpus, sicut concupiscentia reprimitur per ieiunium. Iudicium autem de appetendis est secundum conformitatem ad appetentem, ideo alia apparent conuenientia vel disconuenientia dispositis per habitum virtuosum, & per habitum vitiosum. Nam dispositis per habitum virtuosum, puta per habitum temperantiæ apparent minus conuenientia delectabilia secundum tactum propter macerationem corporis, & represionem caloris causatam ex actibus quibus causata fuit virtus, & continuata per sequentes, quàm appareant dispositis per habitum intemperantiæ, in quibus sunt aliæ dispositiones ex actibus intemperatis causatæ. Ex quo contingit quòd per habitum temperantiæ delectabilia fugiuntur intensius, & appetuntur remissius. Et sic habitus temperantiæ vnum actum intendit, scilicet fugam delectabilium contrariantium rationi, sed alium remittit, scilicet prosecutionem eorum quæ non contrariantur rationi, propter quod intẽsio non est per se ab habitu, quia ab eodem non esset remissio, sed per accidens tantum modo quo dictum est.

9. AD primum argumentum dicendum quòd magis perfecti est perfectius agere, accipiendo vtrobique perfectionem eodem modo. Constat autem quòd per habitum potentia non efficitur perfectior perfectione intensionis, nec potentia & habitus supplent vicem vnius intensioris agentis, vt dictum est. Et ideo non oportet quòd potẽtia cum habitu causet actum perfectiorem secundum intensionem. Vtrum autem causet aliam perfectionem, patebit inferius. 10. Ad secundum argumentum dicendum quòd Philosophus loquitur de virtutibus moralibus, de quibus concessum est quòd faciunt ad intensionem aliquorum actuum, & ad remissionem aliorum. Et vtrumque est per accidens.

Quæstio III.

Vtrum habitus aliquid faciat ad determinationem actus.

Caiet. vbi suprà.

DEinde quæritur vtrum habitus aliquid faciat ad determinationem actus. Et arguitur q̃ sic, quia vt dicitur secundo Ethicorum. Potentia est qua possumus, habitus vero quo bene vel malè possumus, sed bonum & malum sunt determinationes actus moralis, ergo habitus facit determinationem actus.

2. Item quum actus possit esse bonus vel malus, determinatio eius ad alterum eorum est ex potentia, vel ex habitu. Non ex potentia cum illa quantum est de se, se habeat indifferenter ad vtrumque, ergo oportet quòd sit ex habitu.

3. IN contrarium est, quia actus præcedens habitum est determinatè bonus, vel determinatè malus, ergo determinatio talis non est per se ab habitu, antecedens patet de se, quia habitus bonus non causatur nisi ab actibus bonis, nec malus nisi ex actibus malis. Consequentia probatur, quia effectus non potest esse sine sua causa per se.

4. RESPONSIO, Præmittendum est quòd alia est determinatio, vel indeterminatio potentiæ. Alia est determinatio, vel indeterminatio actus. Indeterminatio enim potentiæ est indifferentia eius, tanquam subiecti ad diuersos habitus, vel actus diuersos, quorũ alterum recipiendo determinatur per ipsum formaliter: ita quòd determinans & determinabile differunt realiter, sicut forma & subiectum. Indeterminatio vero actus, & eius determinatio est solum secundum rationem vniuersalis & singularis; non enim in rerum natura inuenitur aliquis actus qui non sit determinatus ad esse naturæ secundum singularitatem, & ad esse moris secundum bonitatem, vel malitiam si sit deliberatus. Sed secundum conceptum nostrum possumus intelligere actum in vniuersali, qui vt sic indifferenter se habet ad istum actum, vel illum, & ad bonum vel malum. Et sicut vniuersale non differt realiter à singulari in quo est, sic actus indeterminatus & determinatus non differunt realiter, sed solum secundum conceptum, quia quod indeterminatè concipitur, determinatè existit: ita quòd sua realis existentia in rerum natura est sua realis determinatio ex se ipsa formaliter, & non per aliquid ipsi adueniens, & hoc quãtum ad esse naturæ, sed determinatio actus ad bonum quantum ad esse morale non est ex sola singularitate suæ realis existentiæ (quia actus malus singulariter existit sicut & bonus.) Sed est formaliter ex conformitate ad rectam rationem, & malitia ex difformitate ad rectam rationem, sicut ostensum fuit in secundo libro. Hoc præmisso patet primo quòd potentia determinatur in seipsa per habitum formaliter. Et secundo inquiretur an ipsa determinatur per habitum ad determinatum actum. 5. Primum est de se clarum, quia omne subiectum quod est in potentia ad suscipiendum plura sibi inuicem incompossibilia recipiendo vnũ eorum determinatur per ipsum, sic quòd illo inexistẽte non potest recipere alterum: sed potentiæ rationales sunt in potentia ad recipiendum habitus bonos & malos, qui adinuicem sunt incompossibiles, ergo potentia quæ recipit vnum eorum determinatur per ipsum, sic quòd illo inexistente non est indifferens ad recipiendum alterum. Sed quia habitus ordinem habet ad actum, ideo videndum est an determinet potentiam ad producendum determinatum actum. 6. Et dicendum est quòd ad determinationem actus in esse naturę nihil facit habitus bonus vel malus. Cuius ratio est, quia effectus communis requirit causam communem, sed determinatio actus in esse naturæ, quum sit sua singularitas realis, est effectus communis omni actui existenti in rerum natura, siue sit ante habitum, siue post, siue sit bonus, siue malus, ergo causa talis determinationis est communis omnibus actibus sine quacunque exceptione: habitus autem non est sic cõmunis etiam generaliter acceptus, quum ante habitum sint actus prædicto modo determinati, & multominus acceptus in speciali, quare &c. Et hæc ratio non solum probat quòd habitus non sit causa per se talis determinationis actus. Sed etiam quòd nullo modo determinet vel inclinet potentiam ad actum sic determinatũ, quia nihil determinatur, nec determinari potest ad id quod est omnibus commune: determinatio enim fit ad aliquid speciale, sed singularitas est communis omnibus actibus in rerum natura existentibus: ergo nulla potentia determinatur ad producendum actum singularem. Item ad illud ad quod potentia est sic determinata de sua natura, quod non potest in oppositum non indiget aliquo determinante. Sed quælibet potẽtia ex sua natura est sic determinata ad producendum, vel recipiendum actum singularem quòd nullo modo potest in oppositum. Actus enim vniuersalis nec produci potest, nec recipi, ergo nulla potẽtia potest determinari ad producendum vel recipiendum actum determinatum determinatione singularitatis, quæ est secundum esse naturæ. 7. De determinatione autem actus ad bonum vel ad malum secundum esse morale aliter est dicendum. Ad hãc enim determinationem quanuis nihil faciat habitus per se, facit tamen per accidens. Quod enim habitus non faciat per se ad talem determinationem patet, quia bonitas & malitia actus moralis consistunt in conformitate, vel difformitate eius ad rectam rationem, vt ostensum fuit in secundo libro. Conformitas autem & difformitas sunt respectus seu relationes ad quas non est per se, & immediatè aliqua actio, sed solum mediante fundamento, vt patet ex quinto Physicorum. Et ideo nihil potest esse per se causa talis conformitatis, vel difformitatis, seu bonitatis vel malitiæ, nisi illud quod est per se causa entitatis actus secundum esse naturæ quæ est fundamentum talium. Constat autem quòd habitus non est causa per se entitatis actus secundũ esse naturæ, quia nullus effectus potest esse sine sua causa per se, sed actus qui sunt ante habitum sunt determinatę entitatis, in qua fundatur conformitas ad rectam rationem, vel difformitas ad eandem, actus enim quibus generatur habitus bonus sunt determinatè boni. Et illi quibus generatur habitus malus, sunt determinatè mali, ergo habitus non est per se causa talis determinationis.

8. Quòd autem faciat saltem per accidens ad talem determinationem potentiæ respectu actus patet, quia talis determinatio est per se ab obiecto, vel non sine obiecto. Conformitas enim vel difformitas actus moralis ad rectam rationem attenditur secundum obiectum, vt probatum fuit in secundo libro. Illud ergo quod facit ad hoc quòd determinatum obiectum proponatur potentiæ, facit ad determinationem actus, sed habitus est huiusmodi, ergo &c. Minor declaratur. Et primo de habitibus cognitiuis, vt postea melius appareat in habitibus moralibus, habitus enim cognitiui

d.14.q.1. & 2. Item d.18.q.1. Itẽ.d.40. quæst.1.

d.38.q.1.

In glo. primi.q.1.

cognitiui distinguntur per obiecta & media, sicut scientia & opinio, quia scire est per medium demonstratiuum, opinari autem per medium probabile. Quum igitur ex frequentatione determinatorum actuum firmentur in nobis habitus, qui non sunt aliud quàm dispositio qua disponimur ad rememorandum talia cũ assensu, ideo post habitum generatum sumus dispositi, vt nobis ex modica occasione occurrant determinata obiecta, & determinata media, quibus per priores actus assensimus, & sic fiunt in nobis determinati actus. Ad cuius ampliorem determinationem aduertendum est quòd cum primo proponitur nobis aliquod obiectum complexum non statim assentimus, sed indifferenter nos habemus ad vtramque partem, quousque per aliquod medium determinemur ad alteram, facta autem determinatione per aliquod medium, per quod determinatè assentimus alicui conclusioni ex frequentatione talis actus causatur, & firmatur in nobis habitus, qui est in memoria, per quam quum volumus præsentatur nobis tale determinatum obiectum cum determinato medio, quo præsentato iam amplius non dubitamus, nec inquirimus, sed determinatè assentimus illi parti, cui prius frequenter assensimus non ignorantes, sed memorantes priores assensus. Et hic modus determinationis respicit habitus intellectuales. Verũtamen talis determinatio non est per se ab habitu, quia habitus non est obiectum, nec repræsentatiuum obiecti, sed est consuetudo firmata, qua vnum post aliud præsentatur potentiæ intellectiuę eo ordine quo fuerunt præsentata in actibus, ex quibus generatus est habitus: habitus autem morales non determinant potentias ad actus hoc modo. Quia obiectum non proponitur appetitui intellectiuo vel sensitiuo, nisi mediante potentia cognitiua, ad cuius determinationem sequitur determinatio appetitus. Quum enim simul acquiratur prudentia cum virtute morali, & econuerso, vt infrà patebit, sicut habitus prudentiæ facit ad determinationem actus intellectus practici modo quo dictum est, sic facit ad determinationem actus appetitus, hoc tamen addit habitus moralis, quod obiectum apparet magis conueniens, vel minus disconueniens causato habitu quàm prius, vt supra dictum est. Et ideo ad tale obiectum facilius determinatur appetitus, quanuis sine hoc determinaretur, sed de facilitate non quæritur nunc, quia statim de ea quæretur. q.2. huius dist.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd per habitum possumus bene vel malè modis quibus dictum est, scilicet ostensione determinati obiecti, quantum ad habitus cognitiuos & apparentia eius sub ratione conuenientioris boni, quantum ad habitus morales. 10. Ad secundum dicendum quòd determinatio actus est non à potentia, nec ab habitu per se, sed ab obiecto & medio, quanuis per accidens sit ab habitu modo quo dictum fuit.

Quæstio IIII.

Vtrum habitus faciat aliquid ad facilitatem actus.

Ciet. vbi suprà.

POstea quęritur vtrum habitus faciat aliquid ad facilitatem actus. Et videtur quòd sic, quia quod fit delectabilius, fit facilius. Sed actus post generatum habitum elicitur delectabilius, vt patet duodecimo Ethicorum: ergo elicitur facilius. 2. Item omnis difficultas causatur ex aliqua resistenti, sed obiectum minus disconueniẽs appetenti minus resistit appetitui, ergo facilius appetitur: habitus autem bonus facit quòd bonitas rationis apparet homini minus disconueniens, vt patet ex præcedentibus, ergo &c.

3. IN contrarium est quòd habitus virtuosus est circa bonum & difficile. Sed si per habitum tolleretur bonitas actus iam habitus virtuosus non prodesset, sed obesset: ergo si per habitum tollatur difficultas, habitus bonus plus obest, quàm prodest.

4. RESPONSIO, CIRCA quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est, an facilitas de qua procedit quæstio, sit conditio actus, an habentis actum. Secundum est, an talis facilitas fiat per habitum: & ex his tertio concludetur quoddam correlarium.

5. QVANTVM ad primum sciendum est quòd cùm facilitas sit conditio respectiua agentis ad actum, vel econuerso, ista facilitas potest consurgere quandoque ex parte actus & obiecti solum, sicut eidem homini æqualiter disposito facile est portare quinquaginta, & difficile est portare centum, quæ varietas nullo modo est ex parte portantis, qui secundum se vniformiter dispositus est, sed solum ex varietate actuum quam habent ex varietate obiectorum. Similiter eidem virtuoso facilius est & delectabilius abstinere quàm tristia sustinere vt dicitur. 3. Ethicorum. Quandoque vero facilitas, vel difficultas tota consurgit ex parte agentis sicut facilius est forti portare decem q̃debili. Quæ varietas nullo modo est ex parte actus, vel obiecti quod est penitus vnum & idem. Sed ex parte portantis qui est aliter & aliter dispositus. 6. Quæstio autem nostra quærit de maiore facilitate quam habet homo post habitum quã ante respectu eiusdem actus secundum speciem. De qua dicendũ est quòd ista facilitas tota consurgit ex dispositione agentis, nec est in aliquo ex parte actus, propter quod debet dici conditio vel modus agentis &nõactus. Et quod ita sit probatur dupliciter. Primo sic, quando duo actus sunt omnino & penitus consimiles quãtum ad omnia quæ sunt in ipsis. Si vnus eorum sit facilis & alter difficilis, vel vnus facilior altero, necesse est quòd hoc sit totaliter ex parte agentis &nõ ex parte actus ex qua ponitur penitus vniformis, sed actus præcedẽs habitũ & actus sequẽs ipsum sunt quãdoque penitus consimiles quantum ad omnia quę sunt in ipsis, ergo cum actus sequens dicatur facilior actu præcedente, necesse est quòd hoc sit totaliter ex parte agentis. Maior satis patet.

7. Sed contra minorem posset aliquis dicere quòd sit falsa quia sequens habitũ semper est intensior quàm præcedens. Sed istud non valet quia non est verum vniuersaliter quòd actus sequens habitum sit intensior quàm præcedens. Et dato quòd sic esset adhuc magis haberetur propositum. Quia in eadem specie actus intensior est de se difficilior. Si ergo actus sequens sit necessariò & semper intensior vel qualitercunque quàm actus præcedẽs sequitur quòd quantum est de se erit difficilior. Si ergo sit operanti facilior necesse est quòd tota facilitas sit ex parte operantis Secundo patet idem sic, facilitas ex parte operis minuit meritum. Si ergo per habitum facilitas esset conditio operis, sequeretur q̃ habitus diminueret de merito actus quod est falsum, ergo &c. Et sic patet primum.

8. QVANTVM ad secundum scilicet qualiter talis facilitas sit per habitum aduertendũ est quòd tota difficultas quę est in nobis respectu actuum potentiæ cognitiuę & appetitiuę est ex hoc quòd obiectum non proponitur sub vnica ratione veri vel falsi, boni vel mali, & primo patet hoc in actibus appetitus in quibus est clarius. si enim aliquid proponatur appetitui solum sub ratione boni absque apparentia cuiuscunque mali, appetitus sine omni difficultate tendit in illud. Si vero aliquid proponatur sub ratione mali absque vlla apparentia boni appetitus absque vlla difficultate refugit illud, sed quando cum ratione boni iungitur ratio mali & econuerso, & vtrumque ostenditur tunc tam in prosecutione quàm in fuga est difficultas sicut patet in voluntario mixto. Quia enim proiicere merces in mare est absolutè malum, tamẽ tempore tempestatis potest esse bonum ad alleuiandum nauẽ pro euasione periculi, ideo cum vtrumque istorum ostenditur voluntati quicquid eligat cum tristitia & difficultate eligit. Illud ergo quod minuit rationem boni tollit à fuga difficultatem in aliquo. Et quod minuit rationem mali minuit ab electione difficultatem, & sic ponit aliquam facilitatem, sed habitus est huiusmodi ergo &c. Minor probatur, quia vt dictũ fuit prius actus quibus generantur habitus morales verè alterant corpus ab vna dispositione in aliam. Alterato autem corpore apparent & vere sunt delectabilia aliqua, vel totaliter vel secundum magis & minus sicut corpore calefacto & abundante superfluo nutrimenti apparent venerea delectabiliora quàm in corpore infrigidato & exsiccato. Et ideo illa delectabilia quæ ante habitum temperantiæ fugiebãtur difficilius quia erant appetenti conuenientiora post habitum causatum fugiuntur facilius, quia apparent minus conuenientia propter aliam dispositionẽ causatam ex actibus causantibus habitum directè, vel concomitatiuè. Et similiter est in aliis habitibus moralibus. 9. Eodem modo est circa habitus cognitiuos. Quia si à principio aliquod complexum proponeretur intellectui clare ex tali habitudine terminorum cui non posset misceri falsum statim sine difficultate intellectus assentiret vt patet in principiis simpliciter primis, sed quãdo aliquid proponitur sub talibus terminis quorum complexio potest esse dubia vel admixta falsitati tunc intellectus non faciliter assentit, sed laboramus inuenire per diuersa media quid verius, quo inuento & habitu causato ex frequentatione talium actuum ex tunc quotienscunque proponitur faciliter assentimus amplius non hesitantes de falsitatis admixtione propter discussionem præcedentem & assensum pluribus actibus replicatum quorum recolimus per habitum, & sic patet secundum. q.2.hui.d.

10. EX his cum duabus præcedentibus quæstionibus patet solutio illius quæstionis qua quæritur vtrum habitus faciat aliquid ad substantiam actus, vel solum ad modum. Patet enim quòd modus in actu non est nisi duplex, scilicet intentio, & eius determinatio, facilitas enim non est modus actus, sed agentis, intensio autem actus & determinatio eius non sunt aliquid realiter differens ab essentia actus, propter quod eo modo quo aliquid facit ad

vnum

vnum facit ad aliud, ſed habitus ad neutrum eorum facit per ſe vt probatum fuit ſuprà. De facilitate autem, quæ non eſt modus actus, ſed habentis actum, non oportet quòd ſicut habitus facit ad talem facilitatem, ꝙ faciat ad eſſentiam actus.

11. AD argumenta reſponſio patet, quia duo prima bene probant quòd habitus facit quòd facilius eliciatur actus. Sed tota facilitas eſt ex diſpoſitione, quam habitus ponit in habente, & non in actu.

12. ARGVMENTVM autem in oppoſitum concludit quòd ſi propter habitum facilitas eſſet conditio actus, habitus plus obeſſet quàm prodeſſet, quia diminueret meritum quod concedimus.

Quæſtio V.

Vtrum præter habitus intellectuales acquiſitos indigeamus habitibus theologicis.

Thom. 12. q. 66.

DEinde queritur de fide. Et quia fides ponitur habitus theologicus: ideo primo quæritur, vtrum præter habitus morales & intellectuales acquiſitos indigeamus habitibus theologicis. Et videtur quòd non, quia habitus theologici non requiruntur in nobis, niſi quia ordinant nos ad beatitudinem ſupernaturalē. Ad beatitudinem enim naturalem acquiſitam ſufficienter dirigimur per habitus alios. Sed propter illam nō ſunt nobis neceſſarij habitus theologici, quia pueri baptizati decedentes ad eam perueniunt, & tamen in eis non videntur eſſe neceſſarij. 2. Item perfectiones proportionantur perfectibilibus, ſed in nobis non eſt aliqua potentia perfectibilis per habitum, niſi rationalis per eſſentiam quę perficitur per virtutem intellectualem. Et rationalis per participationem quæ perficitur per virtutem moralem, ergo præter hæc duo genera habituum non contingit ponere tertium.

3. IN contrarium eſt, quia habitus theologici dicuntur fides, ſpes, & charitas. Sed his omnibus indigemus, fide quidē, quia ſine fide impoſsibile eſt placere deo, Hebr. 11. ſpe vero ſecundum illud ad Titum 3. Hæredes ſumus ſecundum ſpem vitæ æternæ. Charitate autem ſecundum illud primæ Corinthiorum 13. Si charitatem non habuero, nihil ſum: ergo habitus theologici ſunt nobis neceſſarij.

4. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt tria. Primum eſt, an præter habitus morales & intellectuales quos poſſumus ex puris naturalibus acquirere indigeamus aliis habitibus, qui dicuntur theologici. Secundum eſt quot & qui ſint illi. Tertium eſt, qualiter diſtinguantur ab aliis habitibus.

5. QVANTVM AD PRIMVM dicendum eſt, Tho. ar. 1. quòd præter habitus morales & intellectuales ex puris naturalibus acquiſitos indigemus theologicis habitibus. Cuius ratio eſt, quia non minus debent eſſe perfecti actus, quibus ordinamur in beatitudinem ſupernaturalē, quàm illi quibus ordinamur ad beatitudinem naturalem. Sed illi actus quibus ordinamur ad beatitudinem naturalem procedunt ex potentiis perfectis per habitus, ergo actus quibus ordinamur in beatitudinē ſupernaturalē procedunt ex potentiis perfectis per habitus: illi autem habitus nō poſſunt eſſe morales, vel intellectuales ex puris naturalibus acquiſiti. Quia ſicut beatitudo ſupernaturalis eſt per alium * habitum quàm naturalis, ſic habitus diſponentes ad eam debent eſſe alterius rationis ab habitibus acquiſitis quibus diſponuntur, vel perficiuntur reſpectu beatitudinis naturalis: & dicuntur Theologici, quia deum habent pro obiecto. Et ordinantur actus eorum in deum, tanquam in finem beatificum, vt poſtea patebit. Et quia ſolo ſermone diuino traduntur nobis, ſicut & finis ad quem nos ordinant. Aduertendum tamen eſt quòd aliter ordinantur actus noſtri procedentes ab habitibus naturaliter acquiſitis ad beatitudinem naturalem, & aliter ordinantur actus procedentes ab habitibus theologicis ad beatitudinem ſupernaturalem. Quia primi actus ſic ordinant nos ad beatitudinem naturalem, quòd aliqui eorū diſponunt nos, aliqui vero vel aliquis attingit ad ipſam beatitudinem, vel potius eſt ipſa beatitudo, ſicut eſt actus nobiliſsimæ potentiæ perfectę per nobiliſsimum habitum reſpectu nobiliſsimi obiecti, vt determinatur decimo Ethicorum. Actus vero In. 2. d. 38 quæſt. 4. procedentes ab habitibus theologicis pro ſtatu viæ ſolum nos ordinant ad beatitudinem ſupernaturalem per modum meriti, ita quod in nullo eorum conſiſtit eſſentia beatitudinis, ſed ſe habent ad eam ſicut via ad terminum.

*aliàs actum.

6. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd hi Tho. ar. 3 habitus qui dicuntur theologici ſunt tres, ſcilicet fides, ſpes, & charitas, quorum ſufficientia poteſt haberi hoc modo, Actus quibus ordinamur ad beatitudinem ſupernaturalem, ſe habent ad ipſum, vt meritum ad præmium, vt ſtatim dictum eſt, ſed nullum meritum eſt ſine charitate, vt patet primæ Corinthiorum decimotertio: ergo ad beatitudinem conſequendam indigemus charitate. Item nullus ordinat actus ſuos ad finem aliquem, niſi ipſum finem cognoſcat, ſed beatitudo ſupernaturalis non poteſt cognoſci ratione naturali quantum ad primam eius acceptionem, ergo ad hoc quòd actus noſtri in ipſam ordinentur, oportet cognoſcamus ipſam ex alterius dicto vel auctoritate, cui credimus, & hoc facit fides, per quam credimus deo reuelanti beatitudinē, quam præparauit fidelibus: propter quod fides eſt nobis neceſſaria. Item nullus conſequitur finem, niſi tendat in illum tanquam poſsibilem haberi, ſed finis ſupernaturalis non poteſt haberi niſi ex alterius dono ſeu adiutorio, propter quod requiritur ſpes, per quam innitimur diuinæ liberalitati promittenti nobis beatitudinem, ſicut per fidem innitimur diuinæ veritati reuelanti eam nobis. Sic ergo ad conſecutionem beatitudinis ſupernaturalis requiritur fides, ſpes, & charitas: ſicut autem hæc tria requiruntur, ita & ſufficiunt, propter quòd ponuntur tres habitus theologici, & non plures, nec pauciores: & ſic patet ſecundum.

7. EX his breuiter tertium patet, ſcilicet quòd habitus Th. ar. 2. theologici diſtinguuntur ab habitibus moralibus & intellectualibus naturaliter acquiſitis, quia illi habitus formaliter differunt, qui habent obiecta diuerſa, & formaliter differentia, ſed ſic eſt de habitibus theologicis, reſpectu aliorum habituum, ergo &c. Maior patet. Minor declaratur, quia obiecta aliorum habituum aut ſunt aliquid cauſatum, aut ſi aliquis habitus habeat deum pro obiecto, vt ſapientia quæ eſt agnitio altiſsimæ cauſæ, tamen hoc habet ſub aliqua ratione in deo naturaliter conſiderata: obiectū autem habituum Theologicorum eſt increatum, ſcilicet ipſe deus ſecundum rationem, facultatem intellectus & voluntatis excedentem: eſt enim obiectum fidei ſub ratione veritatis ſupra poſſe naturale noſtri intellectus eleuatæ, ſpei vero ſub ratione bonitatis ſua altitudine facultatem humanam excedētis: charitatis vero ſub ratione bonitatis ſeipſam naturaliter communicantis, quare &c.

8. AD primum argumentum dicendum quòd in pueris baptizatis aut ſunt habitus theologici infuſi, aut ſi non ſunt non eſt ſimile de parvulis & adultis. Paruuli enim perueniunt ad beatitudinem per ſolum meritum Chriſti communicatum eis per ſacramentum baptiſmi. Adultis autem eſt neceſſarium proprium meritum, quando tempus eſt operandi, quia fides ſine operibus mortua eſt Ia. 2. Et quia habitus theologici neceſſarij ſunt ad merendum: ideo eis indigēt adulti, non autem paruuli. Prima autem reſponſio verior eſt.

9. AD ſecundum dicendum quòd habitus non ſolum diſtinguuntur ex ſubiectis, ſed etiam ex obiectis: obiecta autem habituum theologicorum differunt formaliter ab obiectis habituū moralium, & intellectualium. Et ideo habitus inter ſe differunt quanuis aliqui eorum coincidunt in idem ſubiectum.

Quæſtio. VI.

Vtrum fides ſit habitus virtuoſus.

Thom. 22. q. 4. ar. 5. 6. & 7.

SEcundo quæritur, vtrum fides ſit habitus virtuoſus. Et videtur quòd nō, quia virtutes fuerunt pleniſsimè in Chriſto, ſed in ipſo non fuit fides, quum verus fuerit comprehenſor: ergo ipſa non eſt virtus. 2. Item ſi eſſet virtus, aut eſſet acquiſita, aut infuſa, nō acquiſita, quia de illis tractant ſufficienter philoſophi, nec inter eas numerant fidem, nec infuſa, quia quod acquiritur per auditum non eſt infuſum, ſed fides acquiritur per auditum, ſecundum illud Roma. 12. Fides ex auditu eſt, ergo non eſt infuſa. Dato etiam quòd eſſet habitus infuſus, non eſſet virtuoſus, vt videtur, quia ſicut ſe habet virtus acquiſita, ad habitus acquiſitos, ita infuſa ad infuſos, ſed fides acquiſita non connumeratur inter habitus acquiſitos virtuoſos, ergo nec fides infuſa inter habitus virtuoſos infuſos.

3. IN contrarium eſt, quia omnis habitus intellectualis verum dicēs eſt virtus, vt patet ex ſexto Ethicorum. Sed fides eſt huiuſmodi, quia, vt infrà patebit, fidei non poteſt ſubeſſe falſum, ergo eſt virtus. 4. Item fides connumeratur charitati inter habitus infuſos, ſed charitas eſt virtus, ergo & fides.

5. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt tria. Primum eſt, vtrum fides ſit habitus virtuoſus. Secundum eſt, vtrum ſit habitus infuſus. Tertium eſt de ordine eius ad alios habitus. ſ. ſpem & charitatem.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quod virtus poteſt ſumi dupliciter. Vno modo largè pro quocunque habitu laudabili

laudabili inclinante potentiam ad bonum actum. Alio modo magis ſtrictè pro habitu ponente potentiam in vltimo perfectionis debitę ſuo actui. Sic enim virtus eſt vltimum de potentia. Primo modo loquendo de virtute fides poteſt dici virtus. Cuius ratio eſt quia omnis habitus inclinans intellectum ad aſſentiendum vero ſupernaturali & neceſſario ad ſalutem eſt, habitus inclinans ad bonum actum & per conſequens eſt virtus largo modo. Sed fides eſt huiuſmodi, ergo &c. Maior probatur quia verum eſt bonum intellectus & ſi ſit neceſſarium ad ſalutem addit nouam rationem boni præter illam qua actus intellectus generaliter eſt bonus. Minor patet ex præcedentibus ſcilicet quòd per fidem aſſentimus bono ſupernaturali & neceſſario ad ſalutem. Loquendo autem de virtute, ſecundo modo, dicendum quòd fides non eſt virtus. Cuius ratio eſt quia omnis virtus proprie dicta perficiens intellectum perficit ipſum ad conſpiciendum obiectum in ſe vel per reſolutionem ad id quod in ſe conſpicitur. In hoc enim conſiſtit efficacia actus intelligendi, quem potuit virtus circa potentiam intellectiuam, ſed fides non perficit intellectū ad conſpiciendum obiectum in ſe vel per reſolutionem ad illud quod in ſe conſpicitur, ergo non eſt proprie & ſimpliciter virtus. 7. Loquendo autem quocunque dictorum modorum de virtute fidei non eſt magis, vel minus virtus charitate exiſtente in voluntate, vel non exiſtente, quia habitus qui non elicit perfectiorem actum non eſt perfectior, ſed fides non elicit perfectiorem actum charitate exiſtente in voluntate quàm non exiſtente. Quia actus eius qui eſt aſſentire vero ſupernaturali non eſt perfectior quantum ad aliquid quod pertineat ad cognitionem, quæ mere pertineat ad intellectum quem perficit fides, licet ſit perfectior quantum ad rationem meriti quæ eſt perfectio extrinſeca cum pertineat ad charitatem quæ perficit voluntatem, ergo fides non eſt magis, vel minus virtus charitate exiſtente in voluntate quàm non exiſtente. Nec eſt ſimile de fide, & charitate, ſicut de prudentia & virtute morali, quia prudentia non poteſt acquiri ſine morali virtute: nec moralis virtus ſine prudentia vt infra declarabitur. Et quia vtraque acquiritur ex actibus, ideo actus vtriuſque recipit perfectionem ex ſibi adiuncto ita quòd impoſſibile eſt actum prudentiæ eſſe perfectum niſi virtus moralis ſit in appetitu, nec actum appetitus eſſe perfectum niſi prudentia ſit in intellectu. Fides autem non dependet à charitate, nec quantum ad habitum cum ſit prior ordine naturæ vt poſtea dicetur. nec in actu ſuo recipit aliquam perfectionem à charitate, & ideo poteſt habere æqualiter rationē virtutis, & charitate exiſtente in voluntate & non exiſtente. Quanuis enim voluntas inclinet intellectum ad credendum, non tamen oportet quòd ipſa ſit informata charitate, & ſic patet primum.

3.d.23. quæſt.1. Hăcratio nē diſſol uit Tho. de ver. q. 14.ar. 7. d.36.q.3. Th.ar.4.

8. QVANTVM ad ſecundum tenendum eſt quòd fides eſt habitus infuſus. Quod patet primo per auctoritates ſcripturæ, dicitur enim Ephe. 2. gratia ſaluati eſtis per fidem & non ex nobis, dei enim donum eſt. & Heb. 11. quòd ſine fide impoſsibile eſt placere deo. Placent autem deo pueri baptizati in quibus nullus eſt habitus acquiſitus, ergo fides eſt in eis habitus infuſus Item charitas eſt habitus infuſus ad Rom. 5. Charitas dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per ſpiritum ſanctum. Fides autem connumeratur ei, ergo ipſa eſt habitus infuſus. Secundo patet idem per rationem probabilem, quia quæ immediate ordinant nos ad finē ſupernaturalem ſunt in nobis immediate ab agente ſupernaturali, quia finis & agens ſibi correſpondent, ſed fides cum ſpe & charitate ordinant nos immediate ad finem ſupernaturalem vt dictum fuit prius, ergo ſunt in nobis immediate à deo. Et ſic per infuſionem. Infunditur autem fides non quin ſine ea infuſa poſſu mus credere verum ſupernaturale, ſed quia non ita promptè & faciliter vt determinatum fuit ſecundo libro diſtinctione. 28. & ſic patet ſecundum.

quæſt.2.

9. QVANTVM ad tertium ſcilicet de ordine fidei ad ſpem & charitatem ſciendum eſt quod duplex eſt ordo, ſcilicet naturæ & temporis, loquendo de ordine temporis fides non præcedit ſpem, aut charitatem, ſed ſimul tempore infunduntur. Cuius ratio eſt quia hæc infunduntur nobis à deo vt ordinet nos ad beatitudinē, ſed vnum non ſufficit ſine aliis vt prius patuit, ergo deus qui non deficit in neceſſariis non infundit vnum ſine aliis, ſed omnia ſimul ſuppoſita diſpoſitione recipiētis, loquendo autem de ordine naturę fides præcedit ſpem & charitatem. Quod patet primo ex actibus. Quia qualis eſt ordo in actibus talis eſt in habitibus, ſed ſperare & amare qui ſunt actus ſpei & charitatis ſupponunt credere quod eſt actus fidei. Affectio enim boni ſupponit eius cognitionem, ergo ſpes & charitas ſupponunt fidem. Secundo patet idem per illud quod dicitur Hebr. 11. fides eſt ſubſtantia ſperandorum rerum & exponitur ſubſtātia, id eſt, fundamentum. Et in eodem capi. dicitur ꝙ accedentem ad deum oportet quod credere ponitur primum principium ſalutis.

Th.11.q. 62.ar.4.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd virtutes quæ non important in actu ſuo imperfectionem fuerūt pleniſsimè in Chriſto: fides autem prout pertinet ad ſtatum merendi pro quo ſolum eſt neceſſaria, importat imperfectionem in actu ſuo, quia eſt de non viſis, propter quod non fuit in Chriſto, qui ab inſtanti ſuæ conceptionis vidit deum per eſſentiam.

11. Ad ſecundum dicendum quòd fides eſt virtus infuſa, ſecundum generalem & largam rationem virtutis, non autē ſtrictè & propriè, ſicut philoſophi loquuntur de virtutibus. Quòd autem dicitur quòd fides eſt ex auditu, verum eſt, quantum ad propoſitionem credibilium, ſed non quantum ad habitum. Suppoſito enim habitu ad hoc quòd exeat in actum, neceſſe eſt quòd credibilia proponantur.

12. AD rationes alterius partis dicendum. Ad primam, quòd non omnis habitus verum dicens eſt virtus ſtrictè & propriè, niſi illud verum perfectè cognoſcatur per euidentiam in ſe, vel per reſolutionem ad illa quæ ex ſe ſunt nota, quod non eſt ex fide. 13. Ad ſecundum dicendum quòd non eſt ſimile de fide & charitate, quia amor poteſt eſſe perfectus, vbi cognitio eſt imperfecta. Intentio enim amoris non reſpondet intēſioni boni cogniti, qualitercunque ſit illud bonum cognitum. Si enim cognoſcamus per certitudinem aliquid minus bonum, & per coniecturam probabilem aliquid magis bonum: magis diligimus bonum cognitum per probabilem coniecturam, quàm cognitum per certitudinem, quia æſtimamus illud magis bonum, quāuis æſtimatio certa perfectior ſit quàm coniectura probabilis. Et quia per fidem habemus obſcuram cognitionem de obiecto perfectiſsimo & optimo: ideo non obſtante imperfectione actus fidei, actus charitatis poteſt eſſe perfectus, & habitus à quo elicitur virtuoſus, quanuis fides à qua elicitur actus imperfectus non ſit virtus propriè.

Quæſtio VII.

Vtrum actus fidei ſit certior quàm actus ſcientiæ, an econuerſo.

Tho. 22.q.4.ar.8.

TErtio quæritur, vtrum actus fidei ſit certior, quàm actus ſcientiæ, an econuerſo. Et videtur quòd actus fidei ſit certior, quia ſicut ſe habet habitus ad habitum, ſic actus ad actū, ſed habitus fidei eſt certior ſcientia, ſecundum illud Auguſtini 13. de trinita. cap. 1. Nihil eſt homini certius ſua fide, ergo actus fidei eſt certior actu ſcientiæ.

2. Item quanto medium cauſans cognitionem eſt certius, tanto cognitio eſt certior: ſed diuina auctoritas, quæ eſt medium per quod credimus, eſt certior quacunque ratione humana, per quam aliquid ſcimus, ergo cognitio fidei eſt certior quàm cognitio ſcientiæ.

3. IN contrarium arguitur, quia viſus eſt certior quàm auditus, ſed fides eſt ex auditu (vt videtur Romanorum decimo) ſcientia autem eſt intellectualis viſio: principia etiam quarūdam ſcientiarum reſolui poſſunt vſque ad aliqua corporaliter viſa, vt in mathematicis: ergo videtur quòd tales ſcientiæ ſint certiores fide. 4. Item Hugo de ſacramentis libro primo dicit quòd fides eſt voluntaria certitudo ſupra opinionem, & infra ſcientiam conſtituta: ergo certitudo fidei eſt inferior certitudine ſcientiæ.

5. RESPONSIO, Videnda ſunt duo circa iſtam quęſtionem. Primum eſt, cùm ponantur plures actus fidei, ſaltem ſecundum nomen. ſ. credere deum, credere deo, & credere in deum. Quis iſtorum ſit magis proprius actus fidei. Secundum eſt de cōparatione actus fidei ad actum ſcientiæ.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd credere deum, & credere deo ſunt præciſe actus fidei, & vnus actus non plures. Credere autem in deum non eſt præciſe actus fidei, ſed fidei & charitatis ſimul, & ſunt etiam plures, & non vnus actus tantum. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt quòd deus, ſiue ſuprema veritas ſe habet ad actum credendi tripliciter. Vno modo vt obiectum quod creditur ſiue aliquid circa ipſum, ſicut credimus deum eſſe trinum & vnum, eſſe incarnatum, vel aliquid huiuſmodi. Alio modo vt ratio credendi, quicquid enim credimus, credimus innitentes veritati diuinæ quæ talia reuelauit. Tertio modo ſe habet vt finis, ſecundum illud Ioan. 20. Hæc autem ſcripta ſunt vt credatis, & vt credentes vitam habeatis. Credere ergo deum dicit comparationem actus credendi ad deum, vt ad obiectum creditum. Credere autem deo dicit comparationem actus credendi ad deum, ſicut ad rationem, ſiue cauſam mouentem ad credendum, ſeu medium credendi. Et quia idem actus eſt quo tenditur in obiectum, vt obiectum, & quo tenditur in obiectum per medium: ideo vnus & idem actus eſt credere deo, & credere deum.

deum. Credere autem in deum dicit habitudinem actus credendi ad deum, tanquam ad finem, quem fides oſtendit, & ad quem charitas inclinat: vnde credere in deum idem eſt quod credendo amare, & credendo & amando in eum ire, ſeu tendere. Et hi ſunt duo actus duorum habituum, fidei ſcilicet & charitatis, vt de ſe patet.

7. QVANTVM ad ſecundum, ſcilicet vter actus ſit certior, ſcilicet fidei, an ſcientiæ, dicitur multipliciter. Vno modo quòd duplex eſt certitudo, quædam euidentiæ, & ſic ſcire certius eſt quàm credere. Quia quod ſcitur euidens eſt, non autem quod creditur. Alia eſt certitudo adhæſionis, & ſic credere certius eſt quàm ſcire. Quia ſcilicet credens firmius adhæret creditis, quàm ſciẽs ſcitis. Sed iſtud non videtur propter duo. Primum eſt, quia firmitas adhæſionis impropriè dicitur certitudo. Certitudo enim non ſtat cum falſitate: firmitas autem adhęſionis quandoque eſt in falſis, vt patet in hæreticis, & in aliis qui pertinaciter adhærẽt ſuis opinionibus falſis: ergo firmitas adhæſionis non habet propriè rationem certitudinis. Secundum eſt, quia firmitas adhæſionis adhuc videtur eſſe maior in actu ſcientiæ, quàm in actu fidei: illi enim firmius adhæremus à quo difficilius recedimus, ſed homo difficilius recedit à ſcientia ſi verè ſit ſciens, & ſciat ſe ſcientem eſſe, quàm à fide. Ab illa enim videmus frequenter recedere hominem: ergo firmitas adhæſionis videtur eſſe maior in actu ſcientiæ quàm in actu fidei. 8. Alio modo dicitur quòd aliquid poteſt eſſe certius dupliciter. Vno modo ſecũdum ſe. Alio modo quoad nos. Primo modo credere eſt certius quàm ſcire, quia credita, puta deum eſſe trinum & vnum, & ſimilia ſunt certiora ſecundum ſe, quàm ſcita à nobis. Secundo modo eſt econuerſo, quia ſcire certius eſt quoad nos quàm credere. Sed nec iſtud videtur valere, quia licet iſta diſtinctio poſsit aliquo modo habere locum in creditis & ſcitis, ſicut dicit Philoſophus ſecundo Metaphyſicæ, de ſubſtantiis ſeparatis, quia notiores ſunt ſecundum ſe ſubſtantiis ſenſibilibus, quanuis non nobis, ſed potius minus notæ. Tamen in habitibus & actibus non poteſt habere locum iſta diſtinctio. Cuius ratio eſt, quia habitus eſt diſpoſitio habentis, & actus eſt eius perfectio in comparatione ad obiectum: & ideo non eſt certior actus vel habitus, niſi per *quem obiectum fit nobis certius, quanuis poſsit dici nobilius ex ſola nobilitate obiecti. Et hoc patet ex textu Philoſophi in principio libri de anima, vbi diſtinguit nobilitatem ſcientiæ in nobilitatem quæ eſt ſecundum certitudinem, & in illam quæ eſt ex nobilitate obiecti, quod non eſſet ſi certitudo ſcientiæ eſſet ſecundum certitudinem obiecti. Tunc enim omnis ſcientia quæ eſſet nobilior quoad obiecta, eſſet nobilior quoad certitudinem, quia obiecta quæ ſunt nobiliora vt diuina ſunt certiora ſecundum ſe. Certitudo ergo actus vel habitus non eſt ex certitudine obiecti ſecundum ſe, ſed ex modo quem ponit habitus circa habentem & actum eius: nullo ergo modo actus vel habitus dicitur certior, niſi ſit certior quoad nos.

*aliàs pro quanto.

9. Item diſtinctio quæ ponitur ſecundo Metaphyſicæ de obiectis, quòd quædam ſunt notiora ſimpliciter & ſecundum ſe, quædam vero ſunt notiora nobis, non videtur eſſe vera, niſi ſanè intelligatur. Poteſt enim contra eam opponi ſic, ſicut nihil dicitur ſcibile, vel ſcitum, niſi à ſcientia, ſic nihil dicitur noſcibile, vel notum, niſi à notitia. Scientia autem & notitia conditiones ſunt ſcientis & noſcentis, & non rei ſcitæ vel notæ, ergo nulla res eſt ſecundum ſe ſcita vel nota, ſed ſolum quoad nos, qui ſumus ſcientes & noſcentes: ergo illa diſtinctio qua aliquid dicitur eſſe notum ſecundum ſe, vel notum nobis non videtur bona. Et dicendum ad hoc, quòd nihil dicitur ſcibile vel ſcitum, noſcibile, vel notum, niſi ratione ſcientis & noſcentis. Sed ſolus homo non eſt ſciens & noſcens, immo tenet infimum gradum inter creaturas intellectuales. Et ideo non omne illud quod eſt homini notius eſt ſimpliciter notius, immo eſt infimè notum, ſed quod eſt deo notius eſt ſimpliciter notius, quia eſt notius ſecundum ſupremam notitiam. Et quod eſt notius angelo, eſt notius in ſecundo gradu, ſicut notitia angeli eſt media inter notitiam dei & hominis. Et tunc dictum Ariſtotelis verificatur hoc modo, quia quæ ſunt ſublimioris naturæ in entitate ſunt prius nota deo & angelo, qui ſunt ſublimioris virtutis in cognoſcendo. Deus enim primo cognoſcit eſſentiam ſuam, & per eam cognoſcit alia. Et idem dicit Ariſtoteles de qualibet intelligentia, duodecimo Metaphyſicæ: propter quod illa quæ ſunt ſublimioris entitatis dicuntur notiora ſecundum ſe, quam ſenſibilia, quæ ſunt nobis notiora, quia ſunt primo cognita, & maximè à ſupremis cognoſcentibus, qui ſunt deus & angelus, ſed ſimpliciter loquendo nihil dicitur ſcitum vel notum ſecundum ſe & abſolutè, ſed ſolum ex habitudine alicuius ſcientiæ vel notitiæ ad ipſum.

10. Redeundo ergo ad propoſitum aliter dicendum eſt, quòd quanuis aliquod creditum, puta deum eſſe trinum & vnum, ſit ſecundum ſe certius & notius, quàm multa ſcita de creaturis, modo quo dictum eſt: tamen multi habitus ſcientiæ & actus ſunt in nobis certiores & notiores fide & actu eius extenſiuè, & intenſiuè: extenſiuè, quia illud quod habet plures modos certitudinis certius eſt extenſiuè, ſed ſic eſt de ſcientia reſpectu fidei, quia ſcientia & actus eius habent certitudinem euidentiæ, & certitudinem adhæſionis: ſi tamen debeat dici certitudo. Fides autem habet ſolum certitudinem adhæſionis, quare &c. Item intenſiuè, quia certius eſt quod dubitationi eſt impermixtius, ſed ſcientia nullo modo poteſt habere permixtam dubitationem: fides autem poteſt habere aliquem modum dubitationis permixtum, etiam ſalua fide, ergo videtur q̃ ſcientia ſit certior intenſiuè fide. Item conſtat quòd certior eſt ſcientia beatorum, quàm fides credentium, ſed iſtud non eſt ex ratione obiecti, quod idem eſt vtrobique (ſcilicet diuina eſſentia, & dei veritas) ſed ſolum ratione modi diuerſi quo tendit intellectus in deum viſum & creditum: ergo in propoſito certior eſt ſcientia quam habemus de deo (puta quòd ſit vnus) quàm fides quam habemus de ipſo, puta quòd ſit trinus propter certiorem modum quo tendit intellectus ad ipſum per ſcientiam magis quàm per fidem.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd beatus Auguſtinus non intendit dicere quòd fides ſit certior aliis habitibus, ita quòd per fidem certificetur homo de creditis, ſicut per ſcientiam de ſcitis, ſed vult dicere quòd habens fidem, ita certus eſt ſe habere fidem, ſicut certus eſt de quocunque alio, credens enim experitur ſe credere, & per conſequens habere fidem: nihil autem eſt certius experientia, ad quam fit reſolutio aliorum, vt habeatur plenior certitudo. 12. Ad ſecundum dicendum quòd quando medium cauſans cognitionem eſt certius non ſolum in ſe, ſed quoad nos, tunc cognitio eſt certior, aliàs non, vt declaratum eſt prius. Diuina autem auctoritas, propter quam credimus, licet ſit certiſsima in ſe, non tamen nobis. Qualiter enim certi ſimus quòd deus dicat ea quæ credimus, non niſi quia ſic tenet eccleſia? Vnde ſicut alia credita tenemus ſub fide, ſic ſola fide tenemus q̃ dictũ ſcripturæ ſit fulcitum, diuina auctoritate: & ideo diuina auctoritas non eſt nobis notior, quàm humana ratio demonſtratiua, per quam ſcimus.

Quæſtio Octaua.

Vtrum charitas ſit forma fidei.

Th. 22. q. 4 ar. 3.

CIrca tertium principale quæritur, vtrum fides ſit forma fidei. Et videtur quòd non, quia forma, & id cuius eſt forma, vnum ſunt ſubiecto, ſed fides & charitas non ſunt vnum ſubiecto, quum fides ſit in intellectu, & charitas in voluntate, ergo charitas non eſt forma fidei. 2. Item ſi charitas eſſet forma fidei, aut eſſet forma ſubſtantialis, aut accidentalis, non ſubſtantialis, quia tunc fides non maneret ſine charitate, nec accidentalis, quia accidens non eſt nobilius ſubiecto: charitas autem eſt nobilior fide, vt dicitur 1. Cor. 13. in fine, igitur &c.

3. IN contrarium arguitur, quia illud per quod aliquid viuit & operatur eſt eius forma, ſed fides operatur per charitatẽ, ſeu per dilectionem, vt ſancti dicunt: viuit etiam per eam, quia ſine operibus charitatis fides mortua eſt, vt dicitur Ia. 2. ergo charitas eſt forma fidei.

4. RESPONSIO, CIRCA quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt, qualiter fides formetur per charitatem. Secundum eſt, an eadem fides numero poſsit eſſe informis, & formata.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd ſicut virtus vel actus virtutis moralis poteſt conſiderari dupliciter. Vno modo ſecundum eſſe naturæ, alio modo ſecundum eſſe morale, ſic virtus vel actus virtutis infuſæ, puta fidei poteſt conſiderari dupliciter. Vno modo, ſecundum id quod eſt in eſſe naturæ. Alio modo, ſecundum id quod eſt in eſſe meritorio. Conſiderando primo modo fidem vel actum fidei nihil eorum formatur per aliquid aliud, quia forma vel perfectio aduenit perfectibili, ſed nihil ſecundum eſſe naturæ aduenit potentiæ perfectæ per habitum fidei, niſi actus eius, qui eſt vltima eius perfectio naturalis, ergo nec charitas, nec aliquid aliud eſt forma fidei, vel actus eius, conſiderando ea ſecundum eſſe naturale, ſi autem conſiderentur ſecundum eſſe meritorium, ſic charitas poteſt dici aliquo modo forma fidei, & actus ſui, niſi quòd diſtinguendum eſt de forma, quia vno modo aliquid propriè dicitur forma, illud ſcilicet quod inhæret & denominat ſubiectum, ſicut color dicitur forma corporis. Alio modo dicitur aliquid forma largè, quia denominat, licet non inhæreat, & ſic charitas poteſt dici forma fidei & cæterarum virtutum, quantum ad eſſe meritorium,

quia

quia actus earum dicuntur & ſunt meritorij, quia imperantur à charitate, ſine qua non habent rationem meriti: & ſic patet primum.

6. QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt quòd eadem fides numero poteſt eſſe informis & formata. Quod patet dupliciter. Primo, quia deſtructo poſteriori non oportet prius deſtrui, ſed charitas eſt poſterior fide ſaltem ordine naturæ, vt oſtenſum eſt ſupra, ergo deſtructa charitate poteſt remanere eadem fides. Secundo quia charitas non eſt forma fidei inhærens, ſed extrinſeca. nec informat fidem vel actum eius quoad eſſe naturæ, ſed quoad eſſe meritorium: ergo ea deſtructa, deſtruitur & meritum, non autem fides quoad id quod eſt eſſentialiter: & ſic patet ſecundum.

7. AD RATIONES patet reſponſio, quia duæ primæ probant quòd charitas non ſit forma inhærens. Alia autem probat quòd eſt forma extrinſeca denominans actum, quoad rationem meriti, quod conceſſum eſt.

Quæſtio IX.
In quo vt in ſubiecto ſit fides.

Tho. 2. 2. q. 4. ar. 2. & q. 5.

SEcundo quæritur in quo ſit fides. Et videtur quòd non ſit in damnatis, quia per fidem ambulamus, vt dicitur 2. Corinthiorum quinto capitulo. Sed damnatis cùm ſunt in termino non conuenit vlterius ambulare, ergo in eis non eſt fides. 2. Item videtur quòd ſaltem non ſit in dæmonibus, quia nullus actus bonus & laudabilis poteſt eſſe in dæmonibus ſecundum quoſdam, ſed credere deo eſt actus bonus & laudabilis, ergo non poteſt eſſe in dæmonibus.

3. Item videtur quòd non ſit in hæreticis, quia habitus infuſus tollitur per vnicum actum contrarium, vt patet de charitate, ſed fides eſt habitus infuſus: ergo quum quilibet hæreticus habeat aliquos actus contrarios fidei, videtur quòd in eis non ſit fides.

4. IN contrarium arguitur, quia fides non eſſet in damnatis, damnati fideles non differrent ab aliis damnatis, vtpote infidelibus: hoc autem eſt falſum, ergo in eis eſt fides.

5. Item Iacobi primo dicitur, quòd dæmones credunt & contremiſcunt: & quædam gloſa ſuper primum capitulum ad Romanos dicit quòd fides dæmonum informis eſt, ergo in dæmonibus eſt fides. 6. Item in ſcientiis qui errat circa vnum ſcibilium, non propter hoc amittit totaliter ſcientiam, ergo ſimiliter qui errat circa vnum ex credibilibus, non propter hoc amittit fidem, ſed ſic eſt de hæreticis, ergo &c.

7. RESPONSIO, Quæſtio iſta intelligitur de fide non quocunque modo dicta, ſed de fide infuſa. Circa quam quæſtionem aliquid eſt clarum, & aliquid dubium, clarum eſt quòd fides informis manet in omnibus viatoribus peccantibus ſolum cõtra charitatem & bonos mores, cuius ratio eſt, quia fides principaliter datur pro ſtatu viæ: per fidem enim ambulamus, vt dicitur ſecundæ Corinthiorum quinto: quum ergo fides poſsit eſſe informis (vt probatum eſt prius) hoc eſt magis poſsibile in viatoribus, quàm in illis qui ſunt in termino: & rurſus hoc eſt magis poſsibile in peccantibus ſolum contra charitatem & bonos mores, quàm in peccantibus contra fidem, quia talia peccata videntur ſolum repugnare charitati, non autem fidei. Ex quo ergo poſsibile eſt fidem eſſe informem in aliquo, magis ponenda eſt in iſtis, quàm in aliis. Dubium autem eſt de hæreticis qui peccant contra fidem, & de omnibus damnatis generaliter, quia non ſunt viatores, & de dæmonibus ſpecialiter.

Tho. q. 5. ar. 3. 8. QVANTVM ad primum de hæreticis dicunt quidam quòd in eis non remanet fides infuſa, quæ ad duo nos adiuuat in hoc ſcilicet quòd intellectum reddit facilem ad credendũ credenda contra duritiem, & diſcretum ad refutandum non credenda, contra errorem, quæ quidem diſcretio quum non ſit in hæretico patet quòd habitus fidei infuſæ non remanet in eo. Sed iſta ratio non cogit, quia non ſolum fides infuſa, ſed vniuerſaliter omnis habitus reddit potentiam facilem ad actum debitum, reſpectu obiecti: & per conſequens ad refutandum contraria, & tamen ſi non refutantur contraria, non propter hoc tollitur totaliter habitus, quia ſi habitus ponat facilitatem & pronitatem ad actum debitum, & ad refutandum contrarium, tamen non ponit neceſsitatem, quin poſsit fieri contrarium: & iſtud eſt manifeſtum in habitibus acquiſitis, de quibus prædicta ratio æquè concludit, ſicut de fide infuſa. Item ille qui aſſentit credibilibus ſimiliter nunc vt prius habet fidem ſimiliter nũc vt prius, quia aſſenſus ſimilis arguit ſimilem habitum, ſed fidelis de nouo ſeductus contra aliquod credibile per propriam ignorantiam, quia non bene intelligit ſacram ſcripturam, vel per alterius falſam doctrinam, puta quòd non licet iurare aſſentit cæteris credibilibus omnino conſimiliter vt prius, ergo aſſentit per eundem habitum per quem prius, ſed prius habebat fidem infuſam, ergo & nunc, & tamen eſt hæreticus, ergo in hæretico manet fides infuſa. Nec obſtat quòd dicitur ex hoc ſequi quòd ſimul ſit fidelis & infidelis, quia fides ſecundum habitum, & error ſecũdum actum circa aliquod credibile bene poſſunt ſimul ſtare, ſicut ſcientia ſecundum habitum poteſt ſtare cum actu erroneo, circa aliquod ſcibile: & ſi firmaretur habitus in aliquo quòd nullo modo eſſet iurandum adhuc poſsit ſtare cum fide infuſa, quia non eſſent de eodem obiecto: quanuis enim obiectum fidei infuſæ ſe extendit ad omnia contenta in ſacra ſcriptura, tamen ipſa poteſt exire in actum debitum reſpectu aliquorum, quanuis intellectus habentis fidem infuſam poſsit decipi reſpectu aliorum, ſicut aliquis poteſt habere veram ſcientiam de aliquibus paſsionibus alicuius ſubiecti, & decipi circa alias paſsiones eiuſdem, & ſic non videtur improbabile, quin habitus fidei poſsit remanere in hæreticis errantibus de nouo, circa aliquod particulare credibile.

9. DE HOMINIBVS autem damnatis, qui moriuntur in fine fine gratia quam irrecuperabiliter amiſerunt, planum eſt quòd non erit in eis gratia quam irrecuperabiliter amiſerunt, quum ſine ea exiuerint ſtatum viæ, nec eſt in eis ſpes ſecundum actum eius, quia ſciunt ſe nunquam poſſe attingere ad beatitudinem: ſi autem remaneat in eis ſecundum habitum, fruſtra remanebit. De fide autem non eſt ſimilis ratio, quia nec habitus fidei, nec actus repugnant illi ſtatui, immo probabile eſt, quòd quum in eis ſit vermis conſcientiæ, quòd ipſi in mente cruciabuntur de carentia viſionis diuinæ, de qua nihil nouerunt niſi per fidem, & de hoc quòd non egerunt opera quæ fides dictabat agenda, vt per ea perueniretur ad gloriam. Et ſic videtur quòd in eis remaneat fides quoad habitum, & quoad aliquos actus.

10. DE DAEMONIBVS autem an in eis ſit fides aliter eſt dicendum, ſi à principio ſuæ creationis habuerunt fidem, & aliter ſi eam non habuerunt. De vtroque enim eſt opinio. Quidam enim credunt quòd omnes angeli tam boni quàm mali ab initio ſuæ creationis habuerunt fidem, quia creati fuerunt in gratia, vt dictum fuit in ſecundo libro. Sed in puris viatoribus nõ eſt gratia ſine fide, ſine qua impoſsibile eſt placere deo, vt dicitur Hebræorum vndecimo, ergo in omnibus angelis fuit fides à principio. Si autem tunc, ergo & nunc ſaltem in dæmonibus. Probatio conſequentiæ, quia fides habita ab angelis ante peccatum non potuit per peccatum amitti, niſi ratione ſtatus vel actus, non ratione ſtatus, quia ſcilicet ſunt in termino, quia in hominibus damnatis, qui ſunt in termino, ſicut dæmones manet fides: ergo ſtatus obſtinationis non repugnat fidei. Item ſtatus non tollit fidem, niſi ille qui ponit viſionem ſi tamen ille tollat: talis autem non eſt ſtatus obſtinationis, ſed beatitudinis, quare, &c. Nec ratione actus, quia actuale peccatum dæmonum nõn fuit cõtra fidem: ſi autem dicatur quòd propter neutrum iſtorum deſiit in eis eſſe fides, ſed propter hoc quòd aſſentiunt nunc his quæ ſunt fidei propter euidentiam ſignorum, & non propter auctoritatem diuinam, cui ſoli fides innititur, ſicut dæmones credebant Chriſtum eſſe dei filium, quia ſic docebat, & doctrinam cõfirmabat talibus ſignis, quæ non poſſunt niſi à deo fieri.

Tho. q. 5. ar. 2. d. 4. q. 2. Tho. q. 5. ar. 1. Infr. d. 31. quæſt. 3.

11. Contra ſignum per quod aliquis inducitur ad fidem ſi ſuperuenit fidei non tollit fidem, ſed potius eam confirmat, ſed miraculum vel ſignum eſt huiuſmodi (vt patet ex variis locis ſcripturæ) dicitur enim Exodi decimoquarto, Poſt diuiſionem maris rubri, & ſubuerſionem AEgyptiorum, quia timuit populus dominum, & credidit domino, & iterum Ioannis ſecundo, poſt miraculum conuerſionis aquæ in vinum dicitur quòd crediderunt diſcipuli in eum, & Ioannis. 11. poſt ſuſcitationem Lazari dicitur quòd multi ex Iudæis venerunt ad Mariã & Martham, & viderunt quæ fecit, & crediderunt in eum: & decimoquinto capitulo dicit Chriſtus, Si opera non feciſſem in eis quæ nullus alius fecit, peccatum non haberent: & iterum Ioannis decimo, niſi ſigna & prodigia videritis, non creditis, ergo ſigna & miracula inducunt ad fidem, & eam iam habitam non euacuant, ſed potius confirmant: ſi igitur in dæmonibus à principio fuit fides, non amiſerunt eam propter ſigna quæ viderunt à Chriſto fieri: & hoc eſt verum de fide, quantum ad habitum: ſed talis aſſenſus ſi fuit præciſe per ſigna viſa, non fuit actus fidei, quia actus fidei requirit neceſſario auctoritatem diuinam: ſi autem in dæmonibus non fuit fides à principio, non eſt credibile quod poſtmodum fuerit eis infuſa.

12. Quibuſdam autem videtur non irrationabiliter, q̃ non habuerunt fidem à principio, quanuis fuerint creati in gratia, quia ſi conſtaret aliquid eſſe dictum à deo de illo (vt ſic) non eſſet fides, nec aliquo modo eſſet neceſſaria, quia conſtat per certiſsimam rationem quod deus non poteſt mentiri, vel falſum dicere,

nec ex ignorantia, nec ex malitia. Si igitur conſtaret euidenter deum aliquid dixiſſe, conſtaret ſcientificè illud eſſe verum, licet in ſpeciali non videremus claram connexionem terminorum. Si autem dæmonibus in ſua creatione fuerit aliquid reuelatum de credibilibus videtur quòd potuerunt cognoſcere quis eis reuelauit, quia non homo qui nondum erat, nec angelus vnus alteri, quin quilibet perciperet, ſcilicet reuelans, & ille cui reuelaretur: non enim latent eos actiones quas habent adinuicem. Reſtat ergo per locum à diuiſione, quòd ſcirent deum ſibi reuelare quo ſcito de cognitione reuelata non eſſet neceſſaria fides, quum de ea haberetur ſcientia, & ſic poſſet hæſitari an in dæmonibus à principio eſſet fides, nec cogit ratio ſuperius inducta, ſcilicet quòd in viatoribus non eſſet gratia ſine fide. 13. Hoc enim eſt verum de hominibus adultis, de quibus loquitur Apoſtolus, & exemplificat quibus aliter non conſtat de reuelatione diuina, niſi quia credunt. Angelis autem aliter conſtitit ſi quid eis reuelatum fuit à principio ſuę conditionis: fuiſſet ergo in eo meritum ſecundum hunc modum non in credendo, ſed in obediendo præcepto diuino, iuxta modum dictum in ſecundo libro. Et ſicut Chriſtus qui fidem non habuit, meruit factus obediens vſque ad mortem, vt dicitur Phil. 2.

d. 4. & 5. q. 3.

14. AD ARGVMENTVM vtriuſque partis reſpondendum eſt. Ad primum dicendum eſt quòd licet fides detur principaliter pro ſtatu viæ, tamen poteſt manere in termino, quum nihil repugnans inueniat, & aliquem actum poſsit ibi habere. 15. Ad ſecundum dicendum quòd aliqui dicunt bonum actum & laudabilem poſſe eſſe in dæmonibus, quanuis non meritorium: & ideo actus fidei poteſt in eis eſſe ſecundum eos, vel poteſt dici quòd actus credendi in dæmonibus poteſt deprauari per aliquam malam circunſtantiam, & ſic eſt malus. 16. Ad tertium dicendum quòd quanuis gratia per quam ſumus digni vita æterna tollatur per vnum actum peccati mortalis, per quem ſumus indigni vita æterna, fides tamen & ſpes quantum ad habitum non oportet quòd tollantur per vnum actum contrarium. Aliqui enim habent rectam fidem, qui de aliquibus contentis in ſacra ſcriptura credunt contrarium ex ſola ignorantia ſcripturæ, nec propter tale credere tollitur ab eis habitus fidei, ſi etiam deſperans redeat à deſperatione ſua nõ oportet quòd habeat nouum habitum ſpei, ſed ſolum nouum actum. Primum argumentum alterius partis concedendum eſt, & ſimiliter tertium: quod autem dicitur in ſecundo argumento, q̃ dæmones credunt & contremiſcunt, & quòd fides dæmonum eſt informis, poteſt ſecundum quoſdam intelligi de fide infuſa & actu eius: ſecundum alios vero intelligitur de fide & credulitate, quæ eſt per ſigna, & miracula ab eis viſa, ex quibus crediderunt Chriſtum eſſe deum.

Sententia huius diſtinctionis xxiiii. in generali & ſpeciali.

Hic quæritur ſi fides. Superius determinauit magiſter de fide ſecundum ſe, ſiue ſecundum ſuum ſubiectum. Hic determinat de ipſa per comparationem ad ea quæ creduntur, id eſt, ad obiectum. Et introducitur iſta pars occaſione diffinitionis fidei ſuperius poſitæ, ſcilicet quòd fides eſt argumentum non apparentium. Et diuiditur in duas. Primo oſtendit fidem eſſe de non viſis. Secundo mouet circa hoc quandam dubitationem, & ſoluit. Si vero quæritur. Et illa diuiditur in duas, ſecundum duas quæſtiones, quas mouet & ſoluit. Secunda ibi, Poſt hoc quæri ſolet. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis, in generali.

2. SENTENTIA EST iſta, Quærit magiſter ſi fides eſt tantum de non viſis, quid eſt quod Chriſtus dicit Ioannis 14. Nunc dico vobis priuſquam fiat, vt cùm factum fuerit credatis. Ex quo videtur quòd fides ſit de viſis & de factis, & reſpondet ſecundum Ambroſ. quòd laus fidei eſt vt credatur quòd non videtur, vnde & Thomas cui dictum eſt, quia vidiſti me credidiſti, aliud vidit & aliud credidit, quia vidit hominem & credidit eſſe deum, vnde ſi aliquando dicamur credere quod videmus illa non eſt fides, quam Chriſtus ædificat in animo noſtro. Poſtea quærit vtrum Petrus habuerit fidem de paſsione Chriſti quam vidit. Et reſpondet quòd non, ſed habuit fidem quòd ille qui patiebatur erat deus. Poſtea quærit vtrum fides ſit de incognitis ſicut eſt de non viſis: & reſpondet quòd in nobis eſt duplex cognitio ſeu viſio, vna exterior, quæ non pertinet ad fidem, alia interior, & hæc eſt adhuc duplex, quædam clara, quæ adhuc non pertinet ad fidẽ, quędam obſcura, & de ſic cognitis per ſpeculum videlicet & in ænigmate eſt fides. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio prima.

Vtrum deus ſit obiectum fidei.

Tho. 2. 2. q. 1. ar. 1. 2. & 4.

Circa diſtinctionẽ iſtã primo quæritur, vtrũ deus ſit obiectũ fidei. Et arguitur q̃ non, quia circa idẽ ſunt fides & infidelitas, ſed infidelitas eſt circa alia, q̃ circa deũ vt ſi quis non credat reſurrectionẽ mortuorũ, & multa conſimilia, ergo &c. 2. Itẽ fides correſpondet charitati, ſed per charitatem non ſolum diligitur deus ſed proximus, ergo fides ſimiliter non ſolum eſt circa obiectum increatum quod eſt deus, ſed circa obiecta creata.

3. IN CONTRARIVM eſt quòd omnis virtus theologica habet deum pro obiecto, ſed fides eſt virtus theologica, ergo &c. vtraque præmiſſarum patet ex præcedentibus Ad idem eſt quod dicit Dion. 7. cap. de diui. nomi. q̃ fides eſt circa ſimplicem & ſuperexiſtentem veritatem, hæc autem eſt ſola veritas diuina, quare &c.

4. RESPONSIO. circa quæſtionẽ iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt an deus ſit obiectum fidei. Secundum eſt ſub qua ratione formali.

5. QVANTVM ad primum præmittendę ſunt duæ diſt. Prima eſt de fide. Secunda eſt de obiecto. Prima diſtinctio eſt q̃ fides poteſt accipi dupliciter. Vno modo ſecundum communẽ rationem, & formalẽ fidei, & ſic dicit habitum quo aſſentimus alicui propter auctoritatem dicentis. Alio modo pro habitu quo aſſentimus dictis ſcripturæ propter auctoritatẽ dei eam reuelãtis, & hęc eſt fides de qua loquuntur theologi, quæ differt à fide primo dicta ſicut inferius à ſuperiori, & non ſicut ex oppoſito condiuiſa, & hæc eadem diſtinctio poſita fuit in principio primi libri. q. 5. prol.

6. Secunda diſtinctio eſt de obiecto fidei, poteſt enim dici obiectũ fidei dupliciter. Vno modo illud quod creditur. Alio modo illud de quo aliquid creditur, ſicut obiectum ſcientiæ poteſt dici vno modo illud quod ſcitur, & ſic eſt concluſio demonſtratiua. Alio modo illud de quo ſcitur aliquid, & ſic obiectum ſcientiæ eſt ſubiectum concluſionis ſcitæ, quia de tali ſubiecto ſciuntur paſsiones & proprietates. Primo modo obiectum ſcientiæ eſt quid complexum ſcilicet concluſio quæ eſt propoſitio & non terminus. Secundo modo eſt aliquid incomplexum quia non propoſitio, ſed terminus ſcilicet ſubiectum concluſionis.

7. Ex his ad propoſitum ſi obiectum fidei accipiatur pro eo de quo aliquid creditur, ſic deus eſt fidei obiectum de qua loquimur, cuius ratio eſt, quia illud eſt principale & per ſe obiectum fidei ad quod omnia quæ per fidem creduntur habent attributionem, ſed ad deum habent attributionem omnia quæ tenentur fide de qua loquuntur theologi, ergo & cætera. Maior eſt vera non ſolum de obiecto fidei, ſed etiam de obiecto ſcientiæ, cuiuſcunque habitus. Minor de ſe patet, ſequitur ergo concluſio quòd deus ſit per ſe & principale obiectum fidei. Et ſic eſt quid incomplexum & per modum incomplexi acceptum.

8. Si autem obiectum fidei accipiatur pro eo quod creditur ſic eſt aliquid complexum. Quod patet tripliciter. Primo ſic. fides eſt medius habitus inter ſcientiam & opinionem, ſed opinatum vel ſcitũ eſt aliquid complexum, ſcilicet concluſio ſyllogiſmi dialectici, vel demonſtratiui, ergo creditum per idem eſt aliquid complexum. Secundo ſic, creditum eſt illud cui aſſentitur per auctoritatem dicentis, ſed non aſſentitur proprie niſi complexo ſcilicet propoſitioni & non termino, ergo creditum proprie eſt quid complexum. Maior patet ex propria ratione fidei & actus eius qui eſt aſſentire propter auctoritatem dicentis. Minor probatur, quia nullus aſſentit mente niſi vero, vel quod æſtimatur eſſe verum, ſed propriè eſt circa complexum, quare & cætera. Tertio ſic. illud eſt obiectum creditum reſpectu cuius infidelis differt à fideli & credens à non credente, ſed tale eſt quid complexum & non incomplexum, quare & cætera. Maior patet, ſed minor probatur, quia in cognoſcendo terminos ſimplices ſcilicet quid importatur nomine dei, nomine vnius & nomine trini, non differt fidelis ab infideli, nec credens à non credente, hoc enim quilibet eorum cognoſcit, ſed reſpectu huius complexionis quæ eſt deum eſſe vnum in eſſentia & trinum in perſonis differunt, quia fidelis & credens talibus aſſentit, infidelis autem & non credens talibus diſſentit, ergo circa complexa differt fidelis ab infideli & credens à non credente, talia ergo ſunt obiecta fidei tanquam credita. Cum autem talia complexa ſint plura, puto tamen quòd inter ea eſt aliquod primo creditum quod eſt ratio credendi alia & ad quod fit vltima reſolutio credibilium, hoc autem eſt credere eccleſiam regi à ſpiritu ſancto. Quod patet ſic. credimus deum eſſe trinũ & vnum

vnum,filium incarnatum,paſſum.& huiuſmodi,quia ſcriptura hoc dicit,quam credimus à deo inſpiratam & reuelatam, ergo credere ſcripturam eſſe à deo inſpiratam, eſt ratio credendi illa quæ in ſcriptura traduntur, & ſic eſt per prius creditum: rurſus credimus ſcripturam à deo eſſe inſpiratam,quia eccleſia quæ regitur à ſpiritu ſancto, hoc approbat, quum enim multi ſcripſerint geſta Saluatoris,vt Nicodemus,& Nazarei, illa ſola ſcriptura recipitur vt canonica, & ei ſoli fides adhibetur, quam eccleſia approbauit: vnde Auguſtinus contra fundamentum Manichæi ſic, non crederem euangelio, niſi crederem eccleſiæ approbanti: & iterum, euangelium Nazareorum non admitto,quia eccleſia non admittit: ergo credere quòd eccleſia non erret tanquam à ſpiritu ſancto directa, eſt ratio, ſeu medium credendi ſcripturam quam approbat eſſe à deo inſpiratam: & iterum hoc credere eſt ratio credendi illa quæ in ſcriptura traduntur, vt prius eſt dictum: ergo de primo ad vltimum,primum inter credibilia, quod eſt ratio credendi alia, & ad quod fit vltima reſolutio credibilium eſt credere eccleſiam regi à ſpiritu ſancto. 9. Hoc autē quod dictum eſt de approbatione ſcripturæ per eccleſiam intelligitur ſolum de eccleſia,quæ fuit tempore apoſtolorum, qui fuerunt repleti ſpiritu ſancto: & nihilominus viderunt miracula Chriſti, & audierunt eius doctrinam, & ob hoc fuerunt conuenientes teſtes omnium quæ Chriſtus fecit, aut docuit,vt per eorum teſtimonium ſcriptura continens facta & dicta Chriſti approbaretur: & ſic loquitur beatus Ioannes in prima canonica ſua, primo capitulo dicens, quod fuit ab initio, quod audiuimus, quod vidimus oculis noſtris, quod proſpeximus, & manus noſtræ contractauerunt,& cætera, teſtamur & annunciamus vobis: & Actuum primo capitulo dicit Petrus mortuo Iuda pro electione Mathiæ, oportet ex his viris qui nobiſcum ſunt congregati in omni tempore quo introiuit & exiuit inter nos dominus Ieſus teſtem reſurrectionis eius nobiſcum fieri vnum ex iſtis: vnde euangeliſta, quæ per eccleſiam illam approbata ſunt non poſſunt nunc reprobari,quia non ſubeſt ſimilis cauſa, immo tenens contrarium hæreticus eſt cuiuſcunque ſtatus aut conditionis exiſtat.

10. QVANTVM ad ſecundum, ſcilicet quæ ſit formalis ratio obiecti fidei,dicunt quidam quòd illa eſt eſſe non viſum, vel ratio non viſi,& hoc propter multas auctoritates quæ videntur hoc ſonare. Dicitur enim Hebræorum vndecimo, quòd fides eſt ſubſtantia rerum ſperandarum argumentum non apparētium, vbi ponitur quòd pro completiua differentia obiecti fidei eſt non apparens vel non viſum quod idem eſt.Item eadem eſt ratio obiecti fidei & ſpei, ſed formalis ratio obiecti ſpei eſt eſſe nō viſum Romanorum octauo,nam quod quis videt quid ſperat? & ibidem,ſpes quæ videtur,non eſt ſpes, quare &c. Item Auguſtinus,Quid eſt fides? Credere quod non vides: & Gregorius dicit quòd fides non habet meritum, vbi humana ratio præbet experimentum: & alibi dicit quòd apparentia non habet fidem,ſed agnitionem, ex quibus omnibus videtur quòd ratio obiecti fidei ſit ratio non viſi. 11. Iſtud autem non poteſt habere veritatem propter tria. Primo quia formalis ratio obiecti cuiuſcunque habitus cognitiui non poteſt eſſe negatiua vel priuatiua,ſed fides eſt habitus cognitiuus: ratio autem non viſi eſt ratio negatiua,ergo ratio non viſi nō poteſt eſſe ratio formalis obiecti fidei. Minor patet de ſe,ſed maior probatur,quia primum in quod tendit habitus cognitiuus non poteſt eſſe negatio vel priuatio, quia priuationes non cognoſcuntur niſi per habitus, nec negationes niſi per affirmationes,ſed primum in quod tendit habitus cognitiuus eſt obiectum ſecundum formalem rationem obiecti: ergo formalis ratio obiecti habitus cognitiui non poteſt eſſe negatiua vel priuatiua,& hæc fuit maior:ergo ſequitur concluſio. 12. Secundo ſic, formalis ratio obiecti cuiuſlibet habitus cognitiui non ſe tenet ex parte habentis,ſed ex parte obiecti, vt patet inducendo in omnibus, ſed ratio non viſi tenet ſe ex parte habentis fidem, ergo non eſt formalis ratio obiecti fidei:minor patet,quia per hoc obiectum eſt viſum vel non viſum, quia actus videntis cadit,aut non cadit ſuper ipſum.

13. Tertio ſic, ſi formalis ratio obiecti fidei eſſet eſſe non viſum, fortiori ratione ratio formalis obiecti viſionis eſſet eſſe viſum,ſed hoc eſt falſum, ergo & illud. Maior patet,quia oppoſiti habitus debent habere obiecta formalia oppoſitorum rationum: fides autem & viſio ſecundum iſtos ſunt habitus oppoſiti: ergo ſi formalis ratio obiecti fidei eſt eſſe non viſum,oppoſita ratio, ſcilicet eſſe viſum,eſſet ratio formalis obiecti viſionis. Quòd autem hoc ſit falſum probatur,quia obiectum ſecundum ſuam rationem formalem, eſt præuium actui, ſed eſſe viſum non eſt præuium actui viſionis,immo ex hoc dicitur aliquid viſum,quia actus viſionis cadit ſuper ipſum, ergo eſſe viſum non eſt formalis ratio obiecti viſionis. 14. Poſſet etiam quarta ratio talis addi,quæ eſt ad formalem rationem obiecti cuiuſcunque habitus.cognitiui,habent attributionem quæcunque pertinent ad conſiderationem illius habitus, ſed ad rationem non viſi non habent attributionem quæcunque conſiderantur per fidem,ergo &c. Et iterum, finis cuiuſcunque habitus cognitiui eſt perfecta cognitio ſui ſubiecti ſecundum formalem eius rationem, & ſecundum ea quæ ipſi attribuuntur:ſi ergo formalis ratio obiecti fidei eſſet eſſe non viſum,ſequeretur quòd finis proximus & intrinſecus fidei, eſſet cognoſcere perfectè de deo qualiter ſit non viſus,& quę ſint illa quæ ipſi attribuuntur, quatenus eſt non viſus, hoc autem eſt falſum,quare &c. Patet ergo quòd ratio formalis obiecti fidei nō eſt ratio non viſi. 15. Aduertendum eſt tamen quòd ratio non viſi eſt concomitans obiectum fidei pro ſtatu viæ, quia il la de quibus principaliter eſt fides, non ſunt ſecundum ſe præſentia intellectui noſtro, vt ſic poſsint eſſe viſa, nec in cauſa ſua, vt poſsint eſſe ſcita.ſed ſolum nobis præſentantur per auctoritatem ſcripturæ,quæ nec facit viſionem, nec ſcientiam: & in hoc ſenſu accipiendæ ſunt omnes auctoritates prius allegatæ,loquuntur enim de fide pro ſtatu viæ, pro quo obiectum fidei eſt non viſum, quanuis eſſe non viſum non ſit formalis ratio obiecti, ſed ſolum ſit conditio concomitans. Vtrum autem hæc conditio poſsit ab obiecto fidei ſeparari patebit inferius,diſt.31. 16. Quæ quæſt.3. eſt ergo ratio formalis obiecti, dicendum eſt quòd ſi accipiatur obiectum fidei pro eo de quo aliqua creduntur, ſic ratio formalis eius eſt ratio qua deo omnia attribuuntur quæ de ipſo creduntur,quæ autem ſit illa dictum fuit in principio primi libri,quando quærebatur de ſubiecto theologico. Si autem accipiatur obiectū fidei pro eo quod creditur quod eſt aliquid complexum,quum talia ſint multa, & omnia habeant attributionem ad formalem rationem obiecti incomplexi:ideo in eis non eſt quærenda alia formalis ratio, ſicut in ſcientia non quæritur quæ ſit ratio formalis concluſionum ſcitarum, ſed ſolum quæ ſit ratio formalis obiecti, de quo proprietates & paſsiones ſciuntur. Si tamen ratio formalis credibilium complexorū diceretur eſſe medium per quod eis aſſentitur. Sic dicendum eſſet quòd illa eſſet auctoritas diuina regens eccleſiam,& reuelans ſcripturam. Per hanc enim tanquam per medium aſſentimus omnibus credibilibus,ſicut per demōſtrationem aſſentimus ſcitis, & per ſyllogiſmū dialecticum opinatis. 17. AD rationes in oppoſitum dicendum ad primam ꝙ quāuis fides ſit principaliter de deo, eſt tamen de aliis vt habent attributionem ad deum: & ideo infidelitas poteſt eſſe circa vtrūq;. 18. Ad ſecundum dicendum eſt quòd principale obiectum charitatis eſt deus,nec per charitatē diligitur proximus,niſi propter deum, quanuis aliud genus amicitiæ poſsit haberi ad proximum ſecundum ſe, & ſimiliter eſt de fide, quæ non reſpicit alia à deo,niſi quatenus habent habitudinem ad deum.

Quæſtio II.

Vtrum fidei poſsit ſubeſſe falſum.

Tho.22.q.1.ar.3.

SEcundo quæritur, vtrum fidei poſsit ſubeſſe falſum, & arguitur ꝙ ſic,quia ſpei poteſt ſubeſſe falſum,ergo & fidei:conſequentia patet,quia vtraq; eſt virtus theologica, & infuſa. Antecedens probatur, quia aliquis non exiſtens in gratia poteſt ſperare ſe habere vitam æternam, qui tamen nunquam habebit,& ſic falſum ſperat. 2. Item verum contingens ſaltem futurū poteſt nō euenire,ſed multa ſunt talia quæ ſubſunt fidei,ſicut ꝙ deus iudicabit mundum, & reſurrectio corporū,ergo talia poſsūt nō euenire,& ſic fidei poteſt falſū ſubeſſe. 3. IN contrarium arguitur,quia actus virtutis non poteſt eſſe malus,ſed æſtimare falſum eſt malum intellectus,ergo actus fidei quæ eſt virtus intellectualis,non poteſt eſſe falſus, quia ſic eſſet malus.

4. RESPONSIO, Dicendum eſt ſimpliciter quòd fidei de qua loquimur non poteſt ſubeſſe falſum. Quod patet tripliciter. Primo quia quando duo habitus ſunt conſimiliter circa idem ſecundum affirmationem & negationem, ſi vni non poteſt ſubeſſe falſum,nec alteri, ſed fides & viſio ſunt conſimiliter circa idem ſecundum affirmationē & negationem. Quod enim credimus beati vident, ergo cùm viſioni non poſsit ſubeſſe falſum, nec fidei. Secundo ſic,fides ſua eſt circa neceſſaria, vt deum eſſe trinum & vnum,aut circa contingentia, ſi circa neceſſaria ipſi nō poteſt ſubeſſe falſum,niſi ſemper ſubeſſet,quia talia ſunt intranſmutabilia:ſi vero ſit circa contingētia,adhuc nō poteſt ipſi ſubeſſe falſum,quia licet talia de potentia abſoluta poſsint non euenire,tamen relata ad ordinationem diuinam,ſecundum quem modum ſolum ſubſunt fidei nullo modo poſſunt non euenire, ſed euenient de neceſsitate ſuppoſitionis,quare &c. Tertio ſic,quando medium per quod aliquis aſſentit concluſioni non poteſt deficere aſſenſus non poteſt eſſe falſus vel defectuoſus, ſed veritas auctoritatis diuinæ, per quam aſſentimus creditis,non poteſt deficere, ergo aſſenſus fidei non poteſt eſſe falſus. In.2.d.24 q.1.&.2. Item in.1. d.38. q.3.

5. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ſpei non poteſt ſubeſſe falſum : alia tamen ratione quàm de fide, quia verum & falſum reſpiciunt intellectum, & non voluntatem, vnde nullus actus voluntatis poteſt eſſe verusvel falſus,ſed ſolum actus intellectus ,quanuis actus voluntatis poſsit ſequi & ſequatur quandoque actum intellectus verum vel falſum : quum ergo actus ſpei ſit actus voluntatis, non poteſt propriè dici falſus, dato quòd non eueniret id quod ſperatur. Verbi gratia in aliis:ſi enim deſidero bonum prandium, & ſpero me habiturum ſi contingat me deficere , non propter hoc deſiderium meum fuit falſum, ſed fortè ſequebatur æſtimationem falſam , ſcilicet, quòd credebam me habiturum bonum prandium.Similiter ſi non obtineretur quod ſperatur non propter hoc ſpei ſubeſſet falſum, ſed æſtimationi quam ſpes ſequeretur.Item quod ſubeſt ſpei quæ eſt virtus infuſa,non poteſt non euenire ex ſuppoſitione,ſicut nec illud quod ſubeſt fidei: actus enim ſpei infuſæ non eſt quòd aliquis ſperet ſe habiturum vitam æternã abſolutè , ſed eſt q̃ aliquis ſperet ſe habiturum vitam æternam per gratiam Chriſti perſeuerantem in eo,& iſtud nunquam deficit: qui enim perſeuerauerit vſque in finem,hic ſaluus erit. Primum tamen fortè eſt melius dictum.
Ad ſecundum patet ſolutio ex dictis , quia futura contingentia , vt ſubſunt diuinæ ordinationi non poſſunt non euenire , & hoc modo ſolum ſubſunt fidei . Conſueuit etiam hic quæri, vtrum fides poſsit eſſe de ſcitis,& vtrum poſsit eſſe de viſis, ſed de primo fuit viſum primo libro, quæſtione prima: de ſecundo autem videbitur infrà, diſtinctione .31.

prologi quæſt.3.

Quæſtio III.

Vtrum ratio inducta ad ea quæ ſunt fidei, diminuat fidei meritum.

Th.22.q.2.ar.10.

TErtio quęritur vtrum ratio inducta ad ea quę ſunt fidei diminuat meritum . Et videtur q̃ ſic. Contrariorum enim ſunt contrarij effectus,ſed id quod inducitur in contrarium fidei auget meritum,ſiue ſit perſecutio cogens ad recedendum à fide,ſiue ſit ratio contrarium fidei probans: ergo ratio quæ adiuuat fidem , diminuit meritum ejus.

2. Item ſicut ſe habet ratio efficaciter probans fidem ad totaliter tollendum meritum fidei , ſic ſe habet ratio aliqualiter perſuadens, ad minuendum meritum eius,ſed ratio quæ efficaciter probaret fidem,totaliter tolleret meritum fidei, ſecundum illud Gregorij in Homel. fides non habet meritum cui ratio humana præbet experimentum , ergo omnis ratio aliqualiter perſuadens ea quæ ſunt fidei diminuit meritum.

3. IN contrarium eſt,quia declarantibus fidem promittitur pro præmio vita æterna. Eccleſiaſt. 24. Qui elucidant me,vitam æternam habebunt, ſed per rationes concordes fidei fides elucidatur:ergo tales non minuunt meritum,ſed augent.

4. Item.1.Pet.3.dicitur parati ſemper ad ſatisfactionem omni poſcenti vos reddere rationem de ea quæ in vobis eſt fide & ſpe:ad hoc autem non hortaretur nos beatus Petr.ſi per hoc minueretur meritum fidei,& non potius augeretur,quare,&c.

5. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo.Primum eſt,an credere ea quæ ſunt ſupra rationem humanam ſit meritorium.Secundum eſt,an ratio pro vel contra adducta diminuat meritum, nec ſecundum iſtorum contradicit primo,quia quãuis ea quæ propriè ſunt fidei ſint ſupra rationem, ita vt ad ea non poſsit ratio demonſtratiua vel omnino efficax adduci, non ſunt tamen ſic ſupra rationem,quin poſsint per aliquas probabilitates declarari.

6. QVANTVM ad primum ergo ſciendum eſt q̃ ſuppoſita charitate & ſtatu viatoris in homine adhuc duo requiruntur ad meritum:vnum eſt,quòd actus in quo conſiſtit meritum , ſit in poteſtate noſtra , quia de talibus ſolum laudamur vel vituperamur.Aliud eſt quòd actus ſit bonus. Per actum enim peccati venialis nullus quantumcunque in charitate exiſtens meretur, quia non eſt bonus actus,ſed malus . Primum iſtorum eſt in actu credendi: quilibet enim experitur ſe credere,& non niſi liberè credere, ita quòd poteſt credere vel non : vnde quidam credunt , & quidam non credunt,non enim omnium eſt fides,ſecundæ Theſ. tertio. 7. De ſecundo autem,ſcilicet an credere ea quę ſunt omnino ſupra rationem, ſit bonus actus,poſſet videri dubiũ alicui, quia non ſolum facere contra rationem, ſed etiam dimittere totaliter rationem quæ eſt in nobis quid nobiliſsimum videtur eſſe vituperabile & malum,ſed credens, & ſi non faciat cõtra rationem, tamen credendo videtur totaliter dimittere rationem, ergo &c.Et dicendum ad hoc quòd per fidem nunquã dimittitur totaliter ratio humana quia quanuis aliquod creditum ſit totaliter ſupra rationem humanam vt deum eſſe trinum in perſonis, tamen medium credendi hæc & cõſimilia oportet reſolui vſque ad aliquid cum quo concorditer concurrit ratio humana, & in generali,& ſpeciali.In generali quidem,quia ipſa ratio dictat quia nec deum in ſe,nec effectus ſuæ potentiæ poſſemus ratione noſtra totaliter comprehendere . immo nec forte aliqua eorum attingere quantum eſt ex nobis pure,propter quod ex conſequenti ratio dictat quòd talibus eſt aſſentiendum ex auctoritate illius qui talia nouit cuiuſmodi eſt deus. 8. In ſpeciali vero,quia creditum ad quod vltimo fit reſolutio credibilium eſt eccleſiam non decipi in fide tanquam rectam à ſpiritu ſancto vt dictum fuit ſupra,cui concordat illud quod dominus dixit pe.Lucę.23 Ego pro te rogaui petre vt non deficiat fides tua . Ad hoc autem clare & concorditer concurrit ratio humana quæ dictat ex apparentibus quòd doctrina confirmata per tot ſigna , conſeruata à martyribus inter tot ſupplicia,ſit vera, & ideo ratio non totaliter dimittitur à credente , immo non eſt poſsibile aliter credere ſaltẽ meritoriè. Cum enim credere ſit quoddam aſſentire. Aſſentire autẽ nullus poteſt niſi ei quod apparet verum , igitur oportet quòd illud quod creditur appareat rationi verum vel in ſe, vel ratione medij per quod aſſentitur , & ſi non in ſe , ſed tantum ratione medij illud medium apparebit verum vel in ſe,vel per aliud medium,& ſi nõ eſt proceſſus in infinitum , oportet igitur quòd deuenitur ad primum quod apparet rationi eſſe verum in ſe & ſecũdum ſe:& tale ſecundum ſe concordat rationi,igitur fides nõ excludit rationem,ſed ſupponit præuiã,licet non rationem demonſtratiuam. vnde ipſemet ſaluator doctrinam fidei quam prædicabat reduxit ad quædam apparentia in ſe, ſcilicet ad miracula vt ex apparentibus & viſis ratio aſſentiret dictis non apparentibus, vnde ipſe dixit Io.10.Poſtquam dixerat ego & pater vnum ſumus quod eſt non apparens in ſe,ſi enim nõ facio opera patris mei no lite credere,ſi autem facio & ſi mihi non vultis credere,operibus credite vt cognoſcatis & credatis , quia pater in me eſt & ego in patre.Et idem fuit de doctrina apoſtolorum de qua dicitur Mat. vltimo quòd prædicauerunt deo cooperante & ſermonem confirmante ſequentibus ſignis, ex his igitur patet primũ, ſcilicet q̃ credere eſt meritorium ſuppoſita charitate cum ſit actus liber & bonus & concors rationi.

9. QVANTVM ad ſecundum aduertendum eſt quòd quãtitas meriti poteſt augeri vel minui dupliciter. Vno modo ex parte operis, alio modo ex parte operantis , ex parte operis attenditur quantitas meriti ex eius bonitate & difficultate, & ideo quod auget vel minuit bonitatem vel difficultatem cæteris paribus auget proportionabiliter vel minuit quantitatem meriti , ex parte vero operantis attenditur quantitas meriti ſecundum conditionem voluntarij , propter quod illud quod auget vel minuit voluntarium auget vel minuit meritum . Ex hoc ad propoſitum ratio quæ adducitur vel eſt pro fide, vel contra fidem.
Si ſit contra fidem addit ad difficultatem actus quantum in ſe eſt propter quod manente eadem voluntate & firmitate credendi, vt prius augetur meritum , ſi vero ratio inducta ſit pro fide , aut præcedit fidem, aut ſequitur, ſi præcedit , aut eſt demonſtratiua & tunc tollitur totaliter meritum fidei , quia tollit libertatem & inducit neceſsitatem aſſentiendi,tollit etiam neceſsitatem fidei quia ſciens demonſtratiue deum eſſe vnum non indiget fide ad hoc credendum . Tamen talis ratio demonſtratiua non poteſt adduci ad illa quæ ſunt proprie fidei vt deum eſſe trinum vel eſſe incarnatum . Si vero ratio non ſit demonſtratiua ſed ſolum probabilis & perſuaſiua,& accipiatur vt talis, ſic non tollit meritum fidei , nec minuit , non tollit,quia non inducit neceſsitatem aſſentiendi immo ſine aliqua tali non eſt poſsibilitas aſſentiendi vt dictum fuit ſupra, nec minuit,quia illud quod non minuit difficultatem ex parte actus credendi ſecundum ſe , nec voluntarium ex parte hominis, nullo modo minuit meritum, ſed talis ratio eſt huiuſmodi: non enim minuit difficultatem ex parte actus credendi ſecundum ſe, quia talis ratio in nullo facit euidentiam de re credita , propter ineuidentiam autem eſt difficultas in actu ſecundum ſe, nec minuit voluntarium ex parte noſtra quin potius auget & minuit difficultatem ex parte noſtra quemadmodum habitus virtuoſi minuunt ex parte noſtra difficultatem & augent voluntatem , quare & cætera . Si autem ratio ſequatur fidem videtur idem dicendum quod prius , quia ſi ratio ſit demonſtratiua euacuat ſequens meritum fidei , quanuis enim ſi ex charitate homo ſit ſic diſpoſitus quòd aſſentiret etiam ſi demonſtrationem non haberet & in hoc mereatur , non meretur tamen in eo quòd aſſentit cum illud ſit neceſſarium, ſi autem ratio ſit probabilis & perſuaſiua non tollit meritum, nec minuit propter rationem prius dictam , & cum hoc ſi ratio ſit cogitata amore fidei : ſignum eſt magnæ voluntatis & maioris meriti.

In prologo primi quæſt.1.

10. AD

10. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ratio contraria fidei, & ratio conſona cum fide quantum ad hoc tendunt per ſe ad contrarios effectus, quia ſicut vna habet corrumpere fidem ſi ei aſſentiatur, ita alia habet confirmare fidem. Sed ſuppoſito ꝙ propter neutram deuietur à fide non ſe habent cõtrario modo ad augmentum & diminutionem meriti. Ratio enim repugnans fidei addit ad difficultatem actus: quod ſi non recedatur à promptitudine & firmitate credendi augetur meritum. Ratio autem probabilis & perſuaſiua conſona fidei, non minuit difficultatem fidei ſecundum ſe: & præter hoc auget promptitudinem voluntatis ex parte noſtra, & ideo ex nulla parte minuit meritum, quin potius augeat.

11. AD ſecundum dicendum quòd non ſimiliter ſe habet ratio efficaciter probans vel demonſtrans ea quæ ſunt fidei ad tollendum meritum, & ratio perſuadens ad minuendum, quia prima tollit omnem difficultatem actus, & inducit neceſsitatem aſſenſus, quæ non ſtat cum merito: ſed ratio perſuadens, nec tollit nec minuit difficultatem actus, nec libertatem, nec promptitudinem voluntatis, ideo non minuit meritum.

Sententia huius diſtinctionis. xxv. in generali & ſpeciali.

PRædictis adiiciendum. Superius determinauit de fide quantum ad ſuam eſſentiam, & per comparationem ad ſuum obiectum. Hic determinat de ea per comparationem ad credentes determinando de fidei quantitate, quantum ad ſufficientiam & ſalutem. Et diuiditur in duas. Primo determinat de quãtitate fidei extenſiua, quam habet ex numero credibilium. Secundo vero de quantitate intenſiua, quam habet ex intenſione habitus. Illud etiam non eſt prẽmittendum. Prima diuiditur in quatuor. Primo oſtendit quòd fides fructifera ſe extẽdit ad cognitionem deitatis. Secũdo quoad cognitionem redemptionis ibi, ſed quæritur vtrum. Tertio oſtendit ad quos articulos redemptionis ſe extendit ibi, ſed quæritur cum ſine fide. Quarto mouet circa hoc quandam quæſtionem, ibi, ſolet etiam quæri. Hæc eſt diuiſio, &c.

2. IN SPECIALI ſic procedit magiſter, & dicit ꝙ in his quæ præceſſerunt aduentum Chriſti fides profecit proceſſu temporis, ſicut & cognitio: nunquam tamen fuit ſalus niſi credenti id quod dixit Apoſt. Heb. 11. Accedentem ad deum oportet credere, quia eſt, & ꝙ remunerator eſt ſperantium in ſe: iſtud tamen credere non ſufficit ad ſalutem, niſi cum hoc habeatur fides de mediatore, ſaltem poſtquam genus humanum corruptum fuit per peccatum primorum parentum: & hanc fidem explicitè habuerunt maiores quibus facta eſt reuelatio de mediatore naſciturо, ſimplices autem & minores habuerunt talem fidem implicitè. Tunc quærit magiſter an antiqui patres tenerentur explicitè credere omnia quæ nunc nos credimus de mediatore. Et dicit ꝙ quibuſdam videtur quòd ſuffecerit eis credere quatuor, ſcilicet, natiuitatem, mortem, & reſurrectionem, & aduentum ad iudiciũ, quæ nominantur in quadam auctoritate Augu. prius poſita. Aliis autem videtur quòd ſufficiebat eis credere Chriſtum naſciturum & iudicaturum mundum, nam Ioannes Baptiſta videtur dubitaſſe de morte Chriſti, & de deſcenſu ad inferos, quando dicit, Tu es qui venturus es ſecundum expoſitionem Greg. quanuis alij dicant ꝙ Ioannes Baptiſta hoc non dicit dubitando, ſed admirando humilitatem Chriſti. Poſtea quærit vtrum Cornelius habuerit fidem incarnationis, & arguit ꝙ ſic, quia Actuum 10. Eleemoſynæ eius & orationes dicuntur deo fuiſſe acceptæ, quod ſine fide eſſe non potuit. Sed contrarium eſt, quia Petrus fuit miſſus ad eũ inſtruendum de fide. Et reſpondet quòd ipſe habuit fidem incarnationis, ſed neſciebat iam fidem eſſe factam, & de hoc inſtruxit eum Petrus. Poſtea dicit magiſter quòd fides, ſpes & charitas & operatio in præſenti vita ſunt æquales, quia quantum credit quis, tantum ſperat, tantum amat, tantum operatur. Poſtea ponit duas auctoritates. Quarum vna dicit quòd charitas non eſt ex fide & ſpe: alia vero dicit contrarium. Et reſpondet quòd charitas non eſt ex fide & ſpe: ponitur tamen poſt eas, quia charitas in præſenti non poteſt eſſe ſine fide & ſpe: ſed fides & ſpes poſſunt eſſe ſine charitate. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio Prima.

Vtrum neceſſarium ſit ad ſalutem, & ſemper fuerit habere fidem explicitam.

Tho. 2. q. 2. ar. 3. 6. 7. & 8.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur, vtrum neceſſarium ſit ad ſalutem, & ſemper fuerit habere fidem explicitam. Et videtur quòd ſic, quia ſicut cognitio præceptorum iuuat ad vitandum peccata morum, ſic cognitio articulorum iuuat ad vitandum errores vel hæreſim. Sed propter primum neceſſaria eſt explicita cognitio præceptorum: ergo propter ſecundum neceſſaria eſt cognitio explicita articulorum. 2. Item ſi non requiratur fides explicita in omnibus, hoc eſſet, quia ſufficeret minoribus habere fidem implicitam in fide maiorum, ſed iſtud non valet. Primo quia nullus poteſt habere ſcientiam implicitam in ſcientia alterius, ergo nec fidem implicitam in fide alterius. Secundo quia ſi ſufficeret minoribus credere implicitè illud quod credunt maiores explicitè non imputaretur eis, ſi conformarent ſe erroribus maiorum, quia maiores eſſent regula minorum: hoc autem eſt falſum, igitur, &c.

3. IN CONTRARIVM eſt, quia explicatio articulorum eſt per ſacram ſcripturam: ſed ſcire ſacram ſcripturam non eſt de neceſsitate ſalutis, alioquin pauci ſaluarentur: ergo fides explicita non eſt de neceſsitate ſalutis.

4. RESPONSIO, CIRCA QVAEſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt, quid vocatur implicitum, & quid explicitum. Secundum eſt principale quæſitum.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd dupliciter dicitur aliquid implicitum. Vno modo ſicut actus continetur implicitè in potentia vel in habitu, qui habet enim potentiam vel habitum, habet in his implicitè actum. Alio modo ſicut particulare in vniuerſali: cognito enim vniuerſali, cognoſcitur in ipſo particulare implicitè, ſicut in animali implicitè cognoſcitur homo. Primo ergo modo dicitur aliquis credere implicitè quãdo habet habitum, ſed non exit in actum. Secũdo autem modo, quãdo credit, ſed tantum in vniuerſali non deſcendendo in aliquod creditum, vel ad aliquem articulum in ſpeciali. Et per oppoſitum aliquis dicitur habere fidem explicitam dupliciter. Primo quando habet fidem non ſolum in habitu, ſed quando ſecundũ habitũ exit in actum credendi. Secundo quando credendo nõ ſolum ſtat in generalibus terminis, ſed deſcendit ad ſpecialia credita, puta quòd deus eſt trinus & vnus, quòd deus eſt incarnatus, & ſic de cæteris.

6. QVANTVM ad ſecũdum dicendũ eſt ꝙ ſi quæſtio intelligatur de implicito & explicito primo modo, ſic adultis neceſſaria eſt ad ſalutẽ fides explicata & ſẽper fuit: & hæc eſt fides nõ ſolũ habitualis, ſed exiens in actum, quod patet ſic, Adultis nõ eſt ſalus ſine merito proprio, q̃uis enim paruulis qui nõdũ habẽt vſũ li. ar. ſufficiat ad ſalutẽ meritũ Chriſti quod cõicatur eis in perceptione baptiſmi, tamen adultis non ſufficit, ſed oportet ꝙ ad meritum Chriſti addant propriũ meritũ in eis: fides enim in eis ſine operib⁹ ocioſa eſt Ia. 2. omne autẽ meritũ cõſiſtit in actu: ergo cũ fides ſit neceſſaria ad ſalutẽ, quia ſine fide impoſsibile eſt placere deo, vt dicitur Heb. 11. neceſſe eſt in adultis qui non ſaluãtur ſine merito proprio fidẽ exire in actũ, quod eſt habere fidẽ explicitã primo modo. 7. Si autem loquamur de implicito & explicito ſecundo modo, ſic dicendum ꝙ nũquã ſuffecit adultis ad ſalutẽ fides implicita totaliter, ſed ſemper oportuit ꝙ quãtũ ad aliquid ſpecialiter explicaretur: illud autẽ pro omni ſtatu fuit & eſt, credere deũ eſſe remuneratorẽ bonorũ credẽtiũ in ipſum. Quod patet ratione & auctoritate. Ratio talis eſt, nullus poteſt meritoriè dirigere actus ſuos in finẽ ignotũ, ſed finis meriti eſt remuneratio quæ datur pro merito: ergo oportet hũc finẽ non eſſe ignotũ ad hoc, vt actus noſtri meritorij dirigantur in ipſum, cognoſcitur autẽ inquantũ credimus deum bonorũ remuneratorẽ: quare ſemper neceſſariũ fuit ad ſalutem habere de hoc explicitã fidem. Ad idẽ eſt expreſſa auctoritas Apoſt. ad Heb. 11. vbi dicit ſic. Credere enim oportet accedentẽ ad deũ, quia eſt, & ꝙ inquirẽtib⁹ ſe remunerator ſit. Hoc igitur credere explicitè neceſſarium fuit ad ſalutem omni tempore etiam ante peccatum.

8. De ampliori autem & ſpecialiori explicatione articulorum differenter eſt dicendum ſecundum differentiam ſtatuum & temporum. Quia quum prima explicatio articulorum non potuerit eſſe niſi à deo reuelante: ſecundaria autem cognitio, & quæ deinceps fuerunt habitæ, ſunt ab illis quibus primo facta eſt reuelatio: ideo tam in iſtis quàm in illis conſiderandum eſt quid congruit: & primo de illis quibus facta eſt reuelatio, deinde de aliis. Quantum ad illos quibus primo facta eſt reuelatio, conſtat ꝙ tenebantur explicitè credere quicquid fuit eis reuelatum explicitè, & nihil aliud. Quod patet quantum ad partem affirmatiuam & quantum ad negatiuam: quantum ad affirmatiuam ſic, non acquieſcere deo reuelanti eſt peccatum infidelitatis, ſed illud non ſtat cum ſalute: ergo neceſſarium fuit his quibus facta eſt

reuelatio aſſentire omnibus ſibi reuelatis. Negatiua pars etiã patet de ſe,quia cum prima reuelatio credibilium ſit à deo, non fuit poſsibile aliquid eorum cognoſcere primo niſi ſecundum quòd reuelata fuerunt à deo, quare &c. In aliis autem qui fuerunt & modo ſunt eſt triplex gradus, quia quidam ſunt ſupremi vt papa, & epiſcopi,quidam medij,&quidam infimi,vt communis populus Supremi ſcilicet papa, epiſcopi tenẽtur ſcire omnes articulos explicite &non ſolũ hoc,ſed etiã qualiter contra hereticos defendã tur(& paratis credere)declarantur & perſuadeantur.Quod patet ſic,ad paſtores eccleſiæ pertinent gregem nutrire & multiplicare & à lupis defendere,ſed papa& epiſcopi ſunt ex officio ſummi paſtores eccleſiæ, ergo ad eos pertinet ex officio gregem fideliũ nutrire in doctrina fidei quantũ ad credentes, & multiplicare quãtũ ad diſpoſitos ad credendũ,& defendere à lupis.i.à ſubuerſione hereticorũ,&pro his ſi neceſſe eſſet tenerẽtur mortem ſubire:ſed hoc non poſſent facere niſi explicite ſcirẽt omnes articulos quos debent docere,& ſcirẽt eos perſuadere ex dictis ſcripturę ad trahendum efficacius illos qui diſpoſiti ſunt credere,& ſcirent defendere contra impugnationem hereticorũ& ſacram ſcripturã peruertentium,ergo &c. Et quia hoc fit per ſcientiam ſacræ ſcripturę ideo tenentur ſcire ſacram ſcripturam. Item conſtat quòd aliqui de eccleſia tenentur ex officio ad prædicta alioquin eccleſia non fuiſſet à Chriſto ſufficienter inſtituta, ſed nulli alij magis vel etiã æquè tenentur ad hoc ex officio quàm papa & epiſcopi qui tenẽt locum Pe.& apoſtolorum qui ad hoc tenebantur, ergo &c. Item vnuſquiſque tenetur ſcire illud de quo ex officio ſuo habet iudicare(quia vnuſquiſq; bene iudicat de his quę nouit &c.primo Eth.) ſed papa & epiſcopi habent iudicare de quibuſcunque ſubtiliſsimis tangentibus fidem, conciliũ enim talia determinat, ergo &c. Propter quod dicit apoſtolus ad Titum primo capitulo, ꝙ oportet epiſcopum ſine crimine eſſe amplectentem eum qui ſecundũ doctrinam eſt fidelem ſermonem vt potens ſit exhortari in doctrina ſana & eos qui contradicunt arguere. 9. Medij autem ſunt in eccleſia curati ſimplices & qui ex officio vel miniſterio habent alios docere, vt prædicatores & doctores, & hi tenentur ſcire explicite quantum pertinet ad ſuum officium,hoc eſt articulos quantum ad ſubſtantiam eorum. In difficultatibus autem vel hereticorum impugnationibus debent recurrere ad ſuperiores. Infimi autem (vt commnnis populus)non tenentur explicite credere vel ſcire niſi quantum eis traditum eſt ex maiorũ doctrina & communi ritu eccleſię qui neminem latet niſi ob culpam ſuam ab hoc impediatur. Puto autem quòd pro moderno tẽpore nullus poteſt excuſari ſi ignoret articulũ trinitatis, incarnationis,reſurrectionis,aſcentionis & aduentus ad iudicium,cum ex publico ritu eccleſiæ,& feſtiuitatum celebri ſolenniſatione vt vulgata prædicatione omnibus hæc innoteſcant. Cui autem nulla eſſent explicita,ſicut nato & nutrito in deſerto tenetur(quod ſufficeret ex parte eius)bene viuere ſecundum legem naturæ,quo facto deus ſubueniret ei in neceſſariis ad ſalutem reuelando ea quę credere debet, vel per ſeipſum,vel per angelum vel per prædicatorem miſſum.

In.2.d.14 q.15.

10. Ad primum arg.dicendum quòd non eſt ſimile de præceptis & articulis, quia præcepta ſunt de iure naturali,& nota in lumine naturali, & ideo nullus excuſatur ſi per ignorãtiam faciat contra ea,cum recta ratio naturalis dictet ea. Articuli autem ſunt ſupra rationem, nec habentur niſi ex alterius reuelatione ſeu doctrina, propter quod ignorantia eorũ eſt in toto excuſabilis quo ad illos quibus non fuiſſent per aliquem modũ expliciti ſi per eos non ſtetiſſet, & nihilominus tales poſſent vitare errores & hereſim,non recipiendo ſtatim audita,ſed diſcutiendo per ſe & interrogando ab aliis & ſuſpendendo aſſenſum quouſque plenius certificarentur.In talibus enim non eſt credendum omni ſpiritui,qui enim cito credit leuis eſt corde. 11. Ad ſecundum dicẽdum quòd non eſt ſimile de ſcientia, & de fide, quia ſcire eſt cognoſcere effectum per cauſam vel cauſam per effectũ,& quia hæc ſunt in rebus ideo nullus poteſt habere ſcientiam niſi cognoſcat cauſam vel effectum in re,& quia ex hoc quòd vnus nouit cauſam alicuius effectus non propter hoc alius nouit ideo vnus dicitur habere ſcientiam implicitã in ſcientia alterius, ſed fides innititur auctoritati diuinę reuelanti credibilia quibus omnibus aſſentit quilibet fidelis ſaltem in generali, & aliqua horum ſunt explicita maioribus in eccleſia ſcientibus ſacram ſcripturam, non autem minoribus ideo minores innitentes auctoritati ſuperiorum vt ſuperiores ſunt in eccleſia (quæ vere eſt auctoritas diuina ſecundum illud Lucæ decimo qui vos audit me audit) dicuntur habere fidem implicitam in fide eorum. Et ex hoc ſequitur quòd ex errore aliquorum maiorum nullum periculum minoribus imminet, quia non innituntur fidei perſonali huius vel illius qui poteſt deficere, ſed eorum fidei quatenus ſunt rectores eccleſiæ quam impoſsibile eſt in omnibus deficere cum ſit regimen ſpiritus ſancti, ideo &c.

Quæſtio II.

Vtrum articuli conuenienter ponantur in ſymbolo.

Tho.2.2.q.1.ar.9.

SEcundo quæritur vtrum articuli conuenienter ponantur in ſymbolo. Et arguitur quòd non,quia ſacra ſcriptura eſt regula fidei, cui non licet aliquid addere vel minuere ſecundum illud quod habetur Deuter. 4.Non addetis ad verbum quod ego loquor vobis,neque auferetis ab eo,ſed articuli fidei pertinẽt ad fidem,ſicut ipſum nomen dicit,ergo non debent in alia ſcriptura contineri,quàm in ſacra, non licuit ergo facere ſymbolum tanquam regulam fidei, in quo articuli fidei cõtineantur. 2. Item Epheſiorum tertio dicitur,quòd vnus eſt dominus,&vna fides,ſed ſymbolum ponitur regula fidei: ergo debet tantum eſſe vnum, & non multiplex, malè ergo aſsignatur triplex ſymbolum apoſtolorum,Nicenum & Athanaſij.

3. IN contrarium arguitur, quia vniuerſalis eccleſia non poteſt errare,quum regatur à ſpiritu ſancto, qui eſt ſpiritus veritatis ſecundum illud Ioan.16.Cùm venerit Paracletus,quem ego mittam vobis à patre ſpiritum veritatis,&c. ſed ſymbolum compoſitum eſt auctoritate eccleſiæ,ergo bene.

4. RESPONSIO, videnda ſunt tria.Primum eſt,quid ſit articulus. Secundum eſt,quid ſit ſymbolum,& qua neceſsitate vel vtilitate ſit compoſitum. Tertium eſt de diſtinctione articulorum in ſymbolo contentorum.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt ꝙ ſecundum Rich.de S.Victore,articulus eſt indiuiſibilis veritas de deo,arctãs nos ad credendũ. Dicitur autẽ indiuiſibilis veritas,nõ quia ſit de incõplexo,quia circa incomplexa propriè nõ eſt veritas, ſed quia eſt de cõplexo nõ reſolubili in plures veritates habẽtes ſpeciales difficultates. Et dicitur talis veritas articulus ad ſimilitudinẽ articuli in rebus corporalibus, in quibus articulus vocatur organum, quod non eſt diuiſibile in plura.Quod autẽ eſt diuiſibile in talia, non dicitur articulus,ſicut manus quæ diuiditur in digitos nõ dicitur articulus, ſed digitis per quæ vlterius nõ diuiditur in alia organa,ſimiliter veritas fidei, quæ non diuiditur in plures veritates habẽtes ſpeciales difficultates dicitur articulus. Dico autẽ plures habentes difficultates,quia cùm fides ſit de his quæ ſunt ſupra naturam humanã,quæ habent difficultates ſpeciales articuli continent ſpeciales difficultates,& ideo ſi ex vno articulo ſequãtur aliqua vel concomitentur quæ eo credito facile eſt credere non faciunt nouum articulum,ſicut credito ꝙ Chriſtus fuerit mortuus, facile eſt credere ꝙ fuit ſepultus : & ideo de morte & ſepultura Chriſti nõ ſunt diſtincti articuli. 6. Quod autem additur ꝙ eſt veritas arctans nos ad credendum, non eſt intelligendum de arctatione coactionis,cùm nullus credat niſi volens,ſed de arctatione ſuppoſitionis,ſi enim volumus ſaluari, arctamur ad credendum. Eſt etiam aduertendũ ꝙ articulus poteſt eſſe vel dici illud ad quod arctat nos fides ad credẽdum vel ſolum illud ad quod arctat nos ſola fides.Primo modo dicitur articulus,deũ eſſe vnum,creatorem,omnipotentem,& quędam talia,ad quæ per fidem arctamur, quia his amotis non eſſet fides:nihilominus tamẽ non tenẽtur ſolã fide, ſed poſſunt ſciri vera demonſtratione. Secũdo modo dicitur articulus ſolum illud quod excedit rationem naturalem viatoris,vt deum eſſe trinum in perſonis, filium incarnatum,& huiuſmodi, & ſtrictè loquendo ac propriè hi ſoli dicũtur articuli fidei.Et tantum de primo.

7. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt ꝙ ſymbolum dicitur à ſimultate vel à collectione.Symbolizare enim dicuntur aliqui quãdo ex pluribus partibus fit vnum conuiuium,& hoc modo à collectione triplici dicitur ſymbolum.ſ. à collectione multorum hominum in vnam fidem. Secundo à collectione prædicantium & declarãtium fidem. Tertio à collectione articulorum ex diuerſis locis ſcripturæ, in qua tota fides quantum ad principalia credibilia continetur. Fuit autem duplex vtilitas condendi ſymbolũ.ſ.certa & facilior cognitio credendorũ, & maior cautela cõtra fraudem hæreticorum fidem corrumpentium.Cùm enim omnis veritas fidei in ſacra ſcriptura diffuſe contineatur,& in pluribus locis obſcurè,ita ꝙ ad eliciendum clarè fidei veritatem ex ſacra ſcriptura requiritur longum ſtudium, cui non poſſunt intendere omnes illi quibus neceſſariũ eſt cognoſcere fidei veritatem neceſſarium fuit ex locis ſacræ ſcripturæ ſummatim ea colligere, vt ſic collecta proponerentur omnibus ad credendum, ne fides ſimplicium per hæreticos damnantes ſcripturas corrumperentur. 8. Hoc autem factum eſt in tribus ſymbolis. Primo in ſymbolo apoſtolorum, quod fuit conditum tempore veritatis nondum prolatæ, & ideo dicitur ſubmiſſè. Secundo in ſymbolo Niceno cauſa veritatis propalandæ contra hæreticos: & ideo in miſſa

miſſa ſolenni cantatur poſt euangelium,in quo quædam difficillima quæ continebantur in ſymbolo apoſtolorum, diffuſius elucidantur. Tertium vero ſymbolum æditum eſt tempore veritatis per hæreticos concuſſæ, ſed tamen prævalentis, ſcilicet ſymbolum Athanaſij, propter quod dicitur in manè pulſis tenebris, quanuis illud ſit magis per modum cuiuſdam doctrinæ,quàm per modum ſymboli. In his autem tribus continetur eadem veritas, ſed in vno magis explicitè quã in alio, ſecundum quod fuit neceſſarium propter hæreſes diuerſas diuerſis temporibus inſurgentibus.

9. QVANTVM ad tertium ſciendum eſt quòd quum articulus ſit veritas de deo,vt dictũ fuit, aut eſt pertinens ad maieſtatem diuinitatis,aut ad myſterium aſſumptæ humanitatis: circa maieſtatem diuinitatis tria nobis credenda proponuntur.Primum eſt,vnitas diuinitatis: & ſic primus articulus eſt, Credo in deum.Secundum eſt, trinitas perſonarum,& de hoc ſunt tres articuli,vnus pertinens ad patrem, Patrem omnipotentem. Alius pertinens ad perſonam filij, Et in Ieſum Chriſtum filium eius. Alius pertinens ad perſonam ſpiritus ſancti, Credo in ſpiritum ſanctum.Tertium quod proponitur nobis circa diuinitatem,ſunt opera diuinitatis, ad quæ pertinent tres articuli,vnus ad opus naturæ,Creatorem cæli & terræ,&c.Alius ad opus gratiæ,Sanctam eccleſiam catholicam, ſanctorum communionem, remiſsionem peccatorum. Alius pertinens ad conſummationem gloriæ. Carnis reſurrectionem,vitam æternam,amen. Circa autem myſteri. humanitatis Chriſti proponuntur nobis credenda ſeptem, ſcilicet conceptio,natiuitas,paſsio,deſcenſus ad inferos, reſurrectio, aſcenſio in cælum,& aduentus ad iudicium,& de his ſeptem ſunt articuli,quorum primus exprimitur.Qui conceptus eſt de ſpiritu ſancto.Secundus, natus eſt ex Maria virgine. Tertius, paſſus ſub pontio Pilato.Quartus,deſcendit ad inferos. Quintus,tertia die reſurrexit à mortuis.Sextus,aſcendit ad cęlos,ſedet ad dexteram dei patris. Septimus,inde venturus iudicare viuos & mortuos. Alij autem aſsignant diſtinctionem & numerum articulorum ſecundum numerum apoſtolorum, qui primum ſymbolum condiderunt,ſed quia talis aſsignatio per accidens eſt, & minus artificialis,ideo dimittatur.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ſupra ſacram ſcripturam nihil addendum eſt quod ſit diſſonum ſacræ ſcripturæ ipſam in aliquo diminuens, aut corrumpens, ſed bene poteſt addi illud quod per ſacram ſcripturam habet amplius declarari ſecundum illud Eccleſiaſt. 14. Qui elucidant me, vitam æternam habebunt, ea etiam quæ ſparſim continentur in ſacra ſcriptura,& ſunt ad credendum magis neceſſaria, vtile eſt de ſacra ſcriptura excerpere, & in vnum colligere ad faciliorem inſtructionem ſimplicium,& contra verſutiam hæreticorum, & ſic factum eſt per ſymbolum. 11. Ad ſecundum dicendum quòd in tribus ſymbolis vna veritas continetur, magis tamẽ explicita in vno,quàm in alio propter nouas hæreſes variis temporibus inſurgentes,talis autem pluralitas in voce ſaluata vnitate in re non repugnat vnitate fidei, ideo &c.

Quæſtio III.

Vtrum fides infuſa ſufficiat ad eliciendum actum fidei ſine fide acquiſita.

Caiet.2.2.q.4.ar.5.& in Thom.q.6.ar.1.ad.1.

TErtio quæritur,vrum fides infuſa ſufficiat ad eliciendum actum fidei ſine fide acquiſita.Et videtur quòd ſic,quia habitus eſt quo quis poteſt vti cùm voluerit præſente obiecto, ſed hoc non eſſet, niſi per habitum fidei infuſæ, poſſet fidelis exire in actum abſque quocũq; alio acquiſito,ergo &c.. 2. Item perfectior eſt fides infuſa, quã acquiſita, ſed per fidem acquiſitam poteſt quis exire in actum ſine fide infuſa, ergo & per fidem infuſam ſine acquiſita.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Rom.10. quomodo credent ei quem non audierunt? & ibi dicitur q; fides eſt ex auditu, ergo ad credendum oportet quòd homo habeat fidem ex auditu. Sed talis eſt acquiſita, ergo præter fidẽ infuſam neceſſaria eſt ad actum credendi fides acquiſita.

4. RESPONSIO, Dicendum eſt quòd fides infuſa non ſufficit ad eliciendum actum credendi ſine fide acquiſita,vocando fidem acquiſitam,omnem cognitionem acceptam ex apparentibus,& hoc patet primo ſic,ſi fides infuſa ſufficeret ad eliciendum actum credẽdi ſine fide acquiſita, tunc baptizatus in quo eſt fides infuſa factus adultus, & etiam per miraculum ſcientiis naturalibus præditus, propoſitis ſibi credibilibus & oppoſitis credibilium abſque perſuaſione ad quamcunque partem, aſſentiret credibilibus,& oppoſitis diſſentiret: hoc autem eſt falſum, ergo fides infuſa non ſufficit ad credendum ſine acquiſita. Maior patet, quia habitus qui ſecundum ſe ſufficit ad eliciendum aliquem actum propoſito obiecto poteſt actum illum elicere.Minor probatur dupliciter.Primo quia habens fidem non ſolum quoad habitum,ſed etiam quoad actum,reſpectu aliquorum non minus poteſt exire in actum reſpectu aliorum credibilium de nouo ſibi propoſitorum,quàm habens fidem ſolum ſecundum habitum poſſit exire reſpectu quorumcunque credibilium propoſitorum ſibi, omnia enim ſunt ei noua,& de nouo propoſita,ſed Iudæi habentes fidem ſecundum habitum,& ſecundum actum reſpectu aliquorum credibilium per illũ non aſſentiebant nouis articulis à Chriſto propoſitis.Alioquin omnes habentes aſſenſiſſent,quod nõ eſt verum, & qui aſſenſerunt hoc fuit concurrente cum fide notitia acquiſita ex vita & miraculis,ergo fortiori ratione ille qui haberet ſolum fidem,quæ nunquam exiiſſet in actum reſpectu quorũcunque credibilium non aſſentiret ſibi articulis propoſitis plus q̃ oppoſitis eorum per ſolam fidem infuſam,niſi concurreret aliqua notitia acquiſita,immo fortè ſi talis eſſet miraculoſe præditus cognitione naturali, facilius aſſentiret oppoſitis articulorum quàm articulis: talis enim facilius credet vnum eſſe ſuppoſitum in diuinis, quàm tria,& deum non eſſe hominem quàm eſſe hominem. Secũdo probatur eadem minor per illud quod dicit beatus Aug. contra fundamentum Manichæi, & habitum fuit ſuprà.Nõ crederem euangelio,ſi non crederem eccleſiæ approbãti, & iterum, euangelium Nazareorum non admitto,quia eccleſia non admittit: aſſenſus autem dependens ex approbatione eccleſiæ eſt acquiſitus, ergo fides infuſa non ſufficeret ad credendum articulos in euangelio contentos, ſi non concurreret notitia ex approbatione eccleſiæ. d.24. q.1.

5. Secundo principaliter patet idem ſic, Actus qui dependet ex aliquo apparente in ſe, ſi ſit reſpectu obiecti non apparentis in ſe,non poteſt procedere ex ſolo habitu infuſo, ſed actus credendi articulos eſt huiuſmodi, ergo nõ poteſt procedere ex ſolo habitu infuſo.Maior patet,quia cũ habitus infuſus non faciat obiectũ quod in ſe non eſt apparens eſſe apparẽs, ſi actus depẽdet ex alio apparẽte,impoſsibile eſt q; ad talem actũ ſufficiat habitus infuſus.Minor declarata fuit prius,vbi oſtenſum fuit quòd oportet actum credendi reſoluere ad aliquod medium quod eſt in ſe apparens.Et confirmatur hoc per dictum ſaluatoris, Ioannis.15. qui dicit, ſi non veniſſem, & locutus eis non fuiſſem,peccatum non haberent,ſi opera in eis non feciſſem quę nullus alius fecit,peccatum non haberent. Conſtat autem quòd non habuiſſent excuſationem de peccato incredulitatis, dato quòd Chriſtus non fuiſſet eis locutus,aut miracula feciſſet,ſi fides infuſa ſuffeciſſet ad credendum, dummodo credibilia fuiſſent eis propoſita, videtur ergo quòd ad credendum non ſufficiat fides infuſa, ſine aliqua acquiſita notitia. Et ideo ſecundum Apoſtolum Romanorum decimo, Ad credendum opus eſt prædicatione. Prædicatio autem non eſt ſimplex propoſitio credibilium, ſed eſt cum perſuaſione ex ſcripturis vel ſignis, vel aliquo apparenti. d.24. q.1.

6. AD PRIMVM argumentum in oppoſitum dicendum quòd illud dictum habitus eſt quo quis, &c. Eſt intelligendum de habitu acquiſito ex actibus qui cauſant pronitatem & facilitatem ad ſimiles actus,non autem de habitu infuſo.

7. Ad ſecundum dicendum quòd gratia ſupponit naturam, & non econuerſo. Et ideo cognitio per habitum acquiſitum ex naturalibus poteſt eſſe ſine habitu infuſo, ſed cognitio ſecundum habitum gratiæ infuſum non poteſt eſſe ſine aliqua notitia naturali modo acquiſita.

Sententia huius diſtinctionis xxvi. in generali & ſpeciali.

ESt autem ſpes & virtus.Superius determinauit magiſter de fide. Hic determinat de ſpe. Et diuiditur in quatuor. Primo determinat de ſpe,oſtẽdens quid ſit.Secundo quoad obiectum,oſtendens de quo ſit: & aſsignat quo ad hoc differentiam & conuenientiam fidei, & ſpei.Et ſicut fides,ita & ſpes.Tertio quoad ſubiectum, an fuerit in Chriſto. Poſt hæc ſupereſt inueſtigare.Quarto quoad ſtatum,vtrum ſcilicet fuerit in antiquis patribus qui in lymbo erant ibi, de antiquis vero patribus.Hæc eſt diuiſio,&c.

2. IN ſpeciali ſic procedit, & ponit duas diffinitiones ſpei. Prima eſt, quòd ſpes eſt virtus, qua ſpiritualia bona & æterna cum fiducia expectantur. Secunda eſt,quòd ſpes eſt certa expectatio futuræ beatitudinis, veniens ex dei gratia, & ex meritis præcedentibus,non quidem ipſam ſpem,ſed rem ſperatam.Poſtea dicit quòd ſicut fides eſt de non viſis,ita & ſpes,ſpes enim quę videtur non eſt ſpes. Differunt tamen fides & ſpes, quia fides eſt

tam de bonis quàm de malis, & tam de præſentibus quàm de futuris & præteritis, & tam de pertinentibus ad ipſum credentem q̃ de non pertinentibus. Spes verò eſt ſolum de futuris bonis pertinentibus ad ipſum ſperantem. Poſtea quærit vtrum fides & ſpes fuerint in Chriſto, & dicit quòd non ſicut non ſunt in angelis & beatis, & quanuis dicatur de Chriſto, In te domine ſperaui, illa tamen ſpes non fuit ſicut noſtra, quia manifeſtè videbat ea quæ credebat & ſperabat. Vltimo quærit vtrum in antiquis patribus qui fuerunt in lymbo eſſent fides & ſpes, & dicit quòd ſic, ſed fuerunt euacuatæ quãdo peruenerũt ad viſionẽ. Et in hoc terminatur &c.

Quæſtio. I.

Vtrum ſpes ſit virtus.

Thom. 2. 2. q. 71. art. 1.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur primo. vtrum ſpes ſit virtus. Et arguitur quòd non, quia virtus eſt diſpoſitio perfecti, vt habetur 7. phyſicorum, ſed ſpes eſt diſpoſitio imperfecti, eius ſcilicet qui non habet quod ſperat cum ſpes ſit de nondum habito, ergo ſpes nõ eſt virtus. 2. Item ad conſequutionem finis ſupernaturalis videtur ſufficere cognitio finis ſupernaturalis & amor eiuſdem, ſed primum ſcilicet cognitio ſufficienter habetur per fidem, amor autem ſufficienter per charitatem, ergo ſpes ſuperfluit, ſed nulla virtus eſt ſuperflua, quare &c.

3. IN contrarium eſt, quia ſpes enumeratur inter fidem & charitatem quæ ſunt virtutes, ergo ipſa eſt virtus.

4. RESPONSIO. circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt quot modis dicitur ſpes. Et in qua ſignificatione nunc accipiatur. Secundum eſt vtrum ſit virtus.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd ſpes accipitur quinque modis. Vno modo pro certitudine, & ſic accipitur Roma. 5. vbi dicitur quòd tribulatio patientiam operatur. Patientia vero ſpem, id eſt, certitudinem quaſi di. quòd patiens in tributione debet eſſe certus de retributione. Secundo pro paſſione appetitus ſenſitiui, & ſic connumeratur in quattuor principales paſsiones quę ſunt ſpes, timor, gaudium, & triſtitia. Tertio modo accipitur pro re ſeparata ſecundum id Titum. 2. Expectantes beatã ſpem, id eſt, beatitudinem ſeparatam. Quarto modo accipitur pro actu expectandi, vt cum dicitur quòd ſpes eſt expectatio &c. Et nullo iſtorum quattuor modorum ſpes eſt virtus, quia cum virtus ſit habitus ipſa non eſt certitudo quæ eſt quidam actus vel eius cõditio, nec res ſeparata, nec paſsio, nec actº. omnia enim hæc realiter differunt ab habitu. Quinto modo accipitur pro habitu inclinante & determinante voluntatem ad expectandum bonum ſupernaturale & arduum. Et quòd conueniens ſit ponere talem habitum, probatur ſic, ſicut ſe habet intellectus noſter ad cognitionem veri ſupernaturalis ſic ſe habet voluntas ad proſecutionẽ eiuſdem, ſed propter primum ponitur in intellectu habitus fidei, ergo pari ratione ponẽdus eſt in voluntate alius habitus, propter ſecundum actum, illũ autem habitũ dicimus ſpem, quare, &c.

Inf. d. 27. quæſt. 1.

6. Eſt tamen hic aduertendum quòd ſicut habitus fidei infuſæ non eſt ſimpliciter neceſſarius intellectui ad hoc vt aſſentiat vero ſupernaturali, ſed ſolum vt prõptius & perfectus & diſcretius aſſentiat, ſic ad inclinandum voluntatem in proſecutionem boni ſupernaturalis non eſt neceſſarius ſimpliciter aliquis habitus infuſus, quia ad hoc ſufficit cognitio talis boni ſub ratione poſsibilis haberi, requiritur tamen habitus ſpei infuſus ad hoc quòd promptius & perfectius & firmius inclinetur voluntas ad proſecutionem talis boni. Spes autem ſic accepta diffinitur à doctoribus q̃ eſt expectatio certa futuræ beatitudinis ex meritis & gratia prouenientis, vbi aduertẽdũ eſt, q̃ habitus innoteſcat per actũ & obiectũ & circũſtantias actus, omnia hæc exprimũtur in prædicta deſcriptione actus, cũ dicitur expectatio quæ ſonat in motũ voluntatis tẽdentis in obiectum. Et eſt ſenſus quòd ſpes eſt habitus quo expectamus, obiectum verò innuitur cum dicitur futuræ beatitudinis, circunſtantia vero actus cum dicitur certa, & hæc eſt generalis conditio cuiuſcunque virtutis, quia omnis virtus certitudinaliter inclinat in actum ſuum & in obiectum, circunſtantia verò actus vt tendat in tale obiectum innuitur, cum dicitur ex meritis ac gratia prouenientis, quia res ſperata non habetur, nec ſperatur haberi niſi mediante gratia dei & meritis ipſius operantis non vt ſit ſenſus quòd ſpes quæ eſt virtus prouenit ex meritis, ſed potius quòd res ſperata ex eis habeatur & actus ſpei tendat in rem ſperatam per merita tanquam per media per quæ acquiritur. Et ſic patet primum.

In 2. d. 28 q. 1. & d. 23. q. 6. huius

7. QVANTVM AD ſecundum dicendum eſt quod ſpes eſt virtus largo modo accipiendo virtutem ſicut prius fuit dictum de fide, quod patet ſic, Omnis habitus inclinans & determinans voluntatem ad bonum actum eſt virtus, & hoc patet ex 2. Ethic. vbi dicitur quod virtus eſt quæ habentem perficit & opus eius bonum reddit, ſed ſpes inclinat & determinat voluntatem ad bonum actum, ergo ipſa eſt virtus. Minor probatur, quia actus eſt bonus, qui eſt conformis ſuæ regulæ: actus autem ad quẽ inclinat ſpes eſt conformis regulæ ſuæ, cùm enim regula voluntatis ſit ratio recta, quæ poteſt eſſe ſecundum leges inferiores, & ſecundum ſuperiores, vtroque modo ſpes innititur rationi rectæ, quia innititur rationi illuminatæ per fidem, cum qua neceſſario concurrit concorditer ratio humana, & innitens aliquibus apparentibus, vt declaratum fuit prius, quare &c. d. 27. q. 6

8. AD primum argumentum dicendum quòd ſpes eſt diſpoſitio perfecti in comparatione ad actum ſibi conuenientem, qui eſt ſperare. Ad hoc enim ſpes ſufficiẽter perficit voluntatem, quanuis in hoc ſperans ſit imperfectus, q̃ re ſperata caret.

9. Ad ſecundum dicendum q̃ ad conſecutionem finis ſupernaturalis non ſufficit cognitio & amor, ſed requiritur inclinatio in ipſum tanquã poſsibilis haberi, & hoc facit ſpes, propter quod præter fidem & charitatem oportet ponere ſpem inclinantem.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum ſpes ſit virtus theologica.

Thom. 2. 2. q. 17. ar. 5.

SEcundo quæritur, vtrum ſpes ſit virtus theologica. Et arguitur quòd non, quia virtus theologica non conſiſtit in medio duorum vitiorũ, ſcilicet præſumptionis & deſperationis, ergo non eſt virtus theologica.

2. Item obiectum ſpei eſt arduum, ſed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quæ eſt virtus moralis, ergo & ſpes.

3. Item illæ virtutes ſunt eædem, quarum extrema eis oppoſita ſunt eadem, ſed ſpei & fortitudinis ſunt eadem extrema vtrique oppoſita. ſ. timiditas & audacia, ergò ſpes & fortitudo eſt eadem virtus: conſtat. Item quòd fortitudo ſit virtus moralis, & non theologica, ergo & ſpes.

4. IN contrarium arguitur, quia ſpes non eſt virtus intellectualis, cùm ſit habitus voluntatis, nec moralis, cùm non ſit circa paſsiones & actiones noſtras, ergo eſt theologica.

5. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt, an ſpes ſit virtus theologica, & qualiter ab aliis diſtinguatur, ſcilicet à fide & à charitate. Secundum eſt de ordine ſpei ad fidem & charitatem.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quod quum virtus theologica dicatur quæ habet deum pro obiecto, hoc poteſt intelligi dupliciter. Vno modo de obiecto immediato. Alio modo de obiecto principali, quanuis mediato, ſi de obiecto immediato, ſic ſpes non eſſet virtus theologica, quia immediatum obiectum ſpei non eſt ipſe deus, ſed beatitudo formalis, quæ eſt quid creatum. Quod patet, quia ſpes pertinet ad amorem concupiſcentiæ, quo volumus nobis aliquod bonum, ſed proximum & immediatum obiectum amoris concupiſcentiæ non eſt deus ſecundum ſe (deus enim amandus eſt propter ſe, & amore amicitiæ) ergo eſt aliquid aliud, ſed non beatitudo creata, vt patet ex ipſa deſcriptione ſpei. ſ. quòd eſt expectatio futuræ beatitudinis, ergo &c. Item idem eſt obiectum ſpei & gaudij ſeu delectationis nec differunt niſi ſecundum præſens & futurum, ſed obiectum proximum gaudij ſeu delectationis in patria, non eſt deus ſecundum ſe, ſed beatitudo creata, vt fuit probatum primo lib. diſt. 1. ergo nec ſpei. quæſt. 2.

7. Si vero loquamur de obiecto principali, ſed tamen mediato, ſic deus eſt obiectum ſpei, & ſpes eſt virtus theologica, beatitudo enim quę habet deum pro obiecto eſt proximum obiectum ſpei, & ita obiectum beatitudinis eſt obiectum principale ſpei, quanuis mediante beatitudine, eſt tamen principale, quia totam bonitatem & arduitatem quam ſpes attendit in obiecto ſuo habet beatitudo ex hoc q̃ eſt circa deum, ſicut circa proximum obiectum, hoc autem eſt intelligendum de obiecto, quod eſt res ſperata, quia ſi obiectum ſpei dicatur id à quo ſperamus beatitudinem, tũc ipſe deus eſt immediatum obiectum ſpei: ex hoc patet qualiter ſpes diſtinguatur à fide & charitate. Diſtinguitur enim ab vtroque dupliciter. Vno modo penes obiectum, quia obiectum immediatum fidei & charitatis eſt ipſe deus, obiectum autem immediatum ſpei eſt beatitudo creata, quanuis principale & mediatũ ſit ipſe deus. Alio modo diſtinguitur fides à ſpe penes ſubiectum, quia fides perficit intellectum, ſpes autem volũtatem: à charitate autem differt penes actum, quia actus charitatis pertinet ad amorem amicitiæ. Actus autem ſpei ad amorem concupiſcentiæ: & ſic patet primum.

8. QVANTVM

quæſt.6.

8. QVANTVM ad ſecundum notandum eſt quòd ſicut dictum fuit ſupra di. 23. aut quæritur de ordine temporis, aut naturæ, ſi de ordine temporis ſic quantum ad primam infuſionem dictorum habituum non eſt inter eos inuenire talem ordinẽ, quia ſimul infunduntur, & cauſa tunc dicta fuit, ſi vero quæritur de ordine naturæ, ſic planum eſt de fide ꝙ ipſa naturaliter præcedit ſpem & charitatem, vt fuit probatum. De ſpe autem & charitate qualem ordinem habeant non eſt adeo clarum, ſi enim conſideremus actum amandi & ſperandi qui videntur eſſe à ſpe & charitate: ſic charitas videtur præcedere ſpem ſicut diligere præcedit ſperare, prius enim diligitur aliquid tanquam bonum, quàm ſperetur vt poſsibile, ſed hoc non obſtante dicendum eſt quòd ſpes præcedit charitatem ordine naturæ. Quod patet dupliciter. Primo, quia illud eſt prius quo amoto amouetur alterum, & non econuerſo, ſed amota ſpe amouetur charitas & non econuerſo, ergo ſpes præcedit charitatem. Secundo, quia proprium eſt charitatis ponere circa omnem bonum actum rationem meriti, ſine charitate enim voluntas poteſt amare bonum tam ſupernaturale quàm naturale, & etiam ſperare vt patet in habentibus fidem informem, ſed nullũ meritum poteſt eſſe ſine charitate vt patet. 1. Cor. 13. meritum autem eſt vltima perfectio quæ eſt poſsibilis in actibus voluntatis ſaltem in viatoribus, ergo charitas eſt vltimus habitus voluntatis: & ſic patet ſecundum.

9. AD primum arg. dicendum quòd non eſt propriũ virtuti morali conſiſtere in medio duorum vitiorum, quia non conuenit omni, nec ſoli, non omni, quia non conuenit iuſtitiæ, nec ſoli, quia ſicut circa paſsiones cõtingit excedere regulam rationis & ab ea deficere ſecundũ quæ attenditur vitium ſuperabundantiæ & defectus inter quę virtus moralis tenet medium tanquam concors regulæ rationis, ſic in actibus rationis reſpectu regulæ ſupernaturalis contingit excedere, & deficere, & æquari ſicut contingit credere plus quàm oportet, & minus quàm oportet, & quãtũ oportet & ſecundũ hoc fides per quã creditur quod oportet & quantũ oportet eſt medium inter duo vitia licet non ſint eis propria nomina impoſita, ſed vocatur vtrunq; generali nomine infidelitatis, & eodem modo eſt de ſpe niſi quòd vitiis oppoſitis ſunt nomina impoſita ſcilicet præſumptio & deſperatio. Nec iſtud arguit ſpem eſſe virtutem moralem verum eſt quòd hoc magis attribuitur virtutibus moralibus quàm aliis, quia plures ex virtutibus moralibus habent eſſe circa paſsiones in quibus eſt inuenire ex natura earum medium, ſuperabundantiam & defectum.

10. Ad ſecundum dicendum quòd magnanimitas eſt circa bonũ arduum humanum tamen, & quod eſt proportionatum naturæ tanquã poſsibile haberi propriis viribus, vnde eſt virtus moralis, ſed ſpes eſt circa bonum arduũ ſupernaturale quod excedit facultatem naturæ. Et ideo eſt auxilio alterius aſſequendum. vnde eſt virtus theologica. 11. Ad tertium dicendum ꝙ ſpes & fortitudo non ſunt idem, nec habent idem obiectũ, nec eadem extrema, obiectum enim ſpei eſt bonum, obiectum vero fortitudinis eſt periculum quod habet rationem mali, extrema etiã ſpei ſunt præſumptio, deſperatio, bonum enim arduũ vel propter difficultatẽ totaliter dimittitur & ſic eſt deſperatio, vel præter media ad ipſum ordinata appetitur & ſic eſt præſumptio, vel tenditur in ipſum ſecundũ media ad hoc diuinitus inſpirata & ſic eſt ſpes, extrema autem fortitudinis ſunt timiditas & audacia, periculũ enim vel propter difficultatem totaliter fugitur & ſic eſt timiditas, vel præter rationem in ipſum tenditur, & ſic eſt audacia, fortitudo verò medio modo ſe habet, & ſic patet ꝙ non ſunt idem ſpes & fortitudo. Aduertendũ tamen eſt, quia ex fine diſtinguuntur ea quæ ſunt ad finem, ideo virtutes theologicæ quæ habent vltimum finem pro obiecto imperant actus aliarum virtutum quæ ſunt circa ea quæ ſunt ad finem, propter quod ſpes imperat actum fortitudinis ſecundum illud Eſaiæ. 30. In ſilentio & in ſpe erit fortitudo noſtra, & ſimiliter imperat actum patientiæ & longanimitatis qui dicuntur quædam expectatio vt habetur Roman. 8. per patientiam expectamus, & Gal. 5. longanimitas expectationis &c.

Quæſtio. III.

Vtrum ſpes habeat certitudinem.

Th.22.q.18.ar.4.



Ertio quæritur vtrum ſpes habeat certitudinem. Et arguitur ꝙ nõ, quia certitudo ſeu ſecuritas opponitur timori, ſed quilibet quantuncunq; bonus debet timere de, aſſequutione vitę æternæ, ſecundum illud Prouerb. 28. Beatus homo qui ſemper eſt pauidus, ergo nullus debet cum certitudine eam ſperare.

2. Item nullus habebit vitam æternam ſine gratia, ſed nullus poteſt eſſe certus an habeat gratiam, ergo nullus poteſt cum certitudine ſperare vitam æternam.

3. IN contrarium arguitur, quia virtus eſt certior omni arte vt dicit Philoſophus in Ethicis, ſed ſpes eſt virtus, ergo habet certitudinem.

4. RESPONSIO, circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt vtrum ſpes habeat certitudinem. Secundum eſt in quibus ſit ſpes.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd certitudo propriè dicitur firmitas euidentiæ virtutis cognitiuæ reſpectu ſui obiecti, & quia firmitas euidentiæ quandam determinationem habet reſpectu dubitationis (dubitans enim fluctuat in alterutram partem) ideo nomen certitudinis tranſlatum eſt ad ſignificandum determinationem cuiuſcunque virtutis tam naturalis quàm moralis in ſuum actum circa obiecta, ſecundũ quem modum dicimus quòd natura certitudinaliter operatur, & philoſophus dicit quòd virtus certior eſt arte. quia per artem non ſic determinatur quis ad operandum, ſed poteſt operari ſic vel aliter, ſicut per virtutem quæ inclinat ad vnum & per vnum modum, certitudo igitur principaliter & primo pertinet ad vim cognitiuam, ſed participatiuè & quaſi trãſlatiuè pertinet ad vim appetitiuam & motiuam, & eſt alterius rationis hæc & illa, quia certitudo cognitionis non poteſt deficere, ei enim non poteſt ſubeſſe falſum, ſed certitudo inclinationis poteſt deficere, & quandoque deficit ab eo ad quod inclinat, ſicut graue impeditur à motu deorſum, & habens virtutem quandoque agit præter eam, vel contra eam, & tamen certitudo inclinationis manet in vtroque, quia grauitas certitudinaliter id eſt determinatè inclinat ad motũ deorſum, & omnis virtus inclinat determinatè ad vnum, ex quo patet quòd ſpes certitudinem habet ſecundo modo dictam cum qua poteſt ſtare quòd ſperans nunquam conſequatur rem ſperatam, vnde poteſt ſic argui. Id quod conuenit omni virtuti conuenit ſpei, ſed certitudo ſecundo modo dicta conuenit omni virtuti, ergo & ſpei.

Th.art.2. & 3.

6. QVANTVM ad ſecundum ſcilicet in quibus ſit ſpes aduertendum eſt quòd, aut quæritur de ſpe quantum ad actũ aut quantum ad habitum, Si quantum ad actum, ſic dicendum eſt quòd propriè actus ſpei non eſt in beatis, nec in damnatis, ſed ſolum in viatoribus, quod patet, quia deficiente obiecto neceſſe eſt deficere actum, ſed in damnatis & beatis deficit obiectum ſpei, ergo deficit actus eius. Maior de ſe patet, ſed minor probatur, quia obiectum ſpei vniuerſaliter loquendo eſt bonum, & in hoc differt ſpes à timore qui eſt de malo. Item non quodcunque bonum, ſed arduum quod difficultatem habet, & in hoc differt à concupiſcentia vel deſiderio quę ſunt de bono abſolutè. Item oportet quòd ſit futurum in quo differt à gaudio vel delectatione, & iſtud tertium ſequitur ad ſecundum, quia bonum præſens difficultatem vel arduitatem non habet ad adipiſcendum cum iam ſit habitum, oportet etiam quòd ſit poſsibile haberi, & ſic appræhendatur, in quo differt à deſperatione. Præter hoc autem ad principale & formale obiectum ſpei vt eſt virtus thelogica requiritur quòd illud bonum arduum futurum poſsibile habeti ſit beatitudo ſupernaturalis, conſtat autem quòd in damnatis angelis vel hominibus nõ eſt hoc inuenire, ſed potius oppoſitum vt dictum fuit, beatis vero ſua beatitudo eſſentialis non eſt futura, ſed præſens, accidentalis verò quo ad gloriam corporis eſt in eis futura, & ſimiliter fuit in chriſto ante reſurrectionem, ſed non habet rationẽ ardui, vel difficilis, quia licet gloria corporis ſit quid arduum per comparationem ad naturam humanam abſolutè conſideratam, tamen non per cõparationem ad eam iam habentem gloriam animæ, tum quia gloria corporis eſt minimum quid per cõparationem ad gloriam animæ, tum quia habens gloriam animæ habet ſufficientẽ cauſam gloriæ corporis. Patet ergo ergo quòd tam in beatis quàm in dãnatis deficit aliqua conditio obiecti ſpei, ergo in eis non poteſt eſſe propriè actus ſperandi. Dico autem propriè, quia accipiendo ſperare pro quacunque expectatione boni futuri, ſic in eis eſt expectatio ſtolæ corporis, vel alicuius alterius præmij accidentalis ſic etiam ſperare dicuntur ſicut ex perſona Chriſti dicitur in Pſal. In te domine ſperaui vt gloſa exponit. 7. Si verò quæratur de ſpe quantum ad habitum ſic eſt probabile ꝙ ſpes non ſit in dãnatis, & hoc clarum eſt quantum ad opinionem illorum qui dicunt quòd habitus infuſus amittitur per vnicum actum contrarium, quæ licet ſit dubia (vt prius dictum fuit) tantum pro prædicta concluſione eſt alia ratio videlicet quòd cum habitus acquiſitus amittatur per continuationem actuum contrariorum probabile eſt quòd idem ſit de habitu infuſo, qui licet non acquiratur, nec amittatur per actus noſtros effectiuè, amittitur tamen per actus noſtros demeritoriè, cum igitur in dãnatis ſint continuè actus deſperationis de habenda beatitudine (nam ſicut ad perfectionem beatitudinis pertinet ſecuritas de ea non amittenda, ſic ad cumulum miſeriæ damnatorum pertinet quòd ipſi ſciant quòd nullo modo poſſunt damnationem euadere, nec ad beatitudinẽ peruenire, propter quod deſperant de ea) ergo in eis non eſt ſpes quo ad habitum. Hæc autẽ ratio non cogit quin habitus ſpei poſſit

d.23.q.9. huius.

ſit inueniri in beatis, nec alia apparet ad præſens niſi quòd videretur fruſtra manere cum non poſsit exire in actum ſuum principalem vt ſtatim patuit. In Chriſto autem nunquam fuit ſpes, & ſi fuiſſet fruſtra fuiſſet propter eandem rationem.

8. AD primum argumentum dicendum quòd certitudo ſpei poteſt deficere prout dictum eſt in corpore ſolutionis, & ideo ratione poſsibilis defectus compatitur ſecum timorem.

9. Ad ſecundum dicendum quòd licet homo non ſit certus ſe eſſe in gratia, & ideo non habet de hoc certitudinem ſcientiæ, experientiæ vel alterius cuiuſcunque certæ cognitionis, habet tamen ex ſpe certitudinem inclinationis ad habendum vitam æ-
In 1.d.27. q.4. ternam quæ certitudo ſufficit ad certitudinem quæ habetur per ſpem de vita æterna conſequenda.

Sententia huius diſtinctionis.xxvii. in generali & ſpeciali.

QVum autem Chriſtus. Superius determinauit magiſter de fide & ſpe. Hic determinat de charitate. Et diuiditur in duas. Primo determinat de charitate humana qua nos diligimus deum. Secundo determinat de charitate qua deus diligit nos. di.32. Præmiſsis adiiciẽdum. Prima in quattuor. Primo determinat de habitu charitatis. Secundo de numero diligendorum ex charitate diſtin.28. Hic poteſt quæri. Tertio de ordine diligendi diſtin.29. ibi poſt prædicta de ordine. Quarto de charitatis duratione ibi. illud quoq; non eſt prætermittendũ. Prima eſt principalis lectionis. Et diuiditur in tres. Primo continuat ſe ad præcedentia. Secundo proſequitur ſuam intentionem ibi. charitas eſt dilectio. Tertio continuat ſe ad ſequentia ibi. ſed quia hac dilectione. Hæc eſt diuiſio &c. 2. IN ſpeciali ſic procedit. Et primo proponit quòd licet Chriſtus fidem & ſpẽ nõ habuerit, tamen inquantum homo tantam habuit charitatẽ quòd maior eſſe non poteſt, quia pro nobis animam ſuam poſuit, & ad diligendum nos inuicem nobis exemplum dedit. Deinde de charitate, de modo, de ordine diligendi deum, & proximum proponit eſſe inquirendum. Poſtea diffinit charitatem dicens. Quod charitas eſt dilectio qua deus propter ſe, & proximus propter deũ diligitur, & ſic continet duo mandata. Primum eſt diligere deum, deinde proximum in quibus duobus præceptis tota lex pendet & prophetæ. Poſtea quærit vtrum eadem ſit dilectio qua diligimus deum & proximum an diuerſæ. Et reſpondet quòd eadem eſt dilectio, ſed diſtinguitur quo ad hoc, quia deum diligimus propter ſe proximum autem propter deum, & hoc auctoritate Auguſt. confirmat, ſubdit autem quòd quanuis ſit vna dilectio dei & proximi differt tamen propter duo dilecta ſcilicet propter deum & proximum, propter quod ſunt duo mandata, quia quanuis ſit dilectio vna, tamen diligi præcipiuntur, vel dicitur gemina propter duos motus qui in mente geruntur ad deum & proximum diligendum Poſtea ponit modum dilectionis qua diligimus deum propter ſe proximum autem propter deum, hic autem modus dilectionis tãgitur, Cum dicitur diliges proximum tuum ſicut teipſum, id eſt propter quem teipſum diligis, proximum diligere debes, quod confirmat auctoritate Auguſt. Poſtea oſtendit modum diligendi deũ quia ex toto corde id eſt intellectu, ex tota anima, id eſt voluntate, ex tota mente id eſt memoria, vt omnem cogitatum vitam & omnem intellectum in eum referas à quo omnia prædicta habes. Poſtea dicit quòd ille modus dilectionis dei non poteſt impleri in via ex toto, ſed ex parte, quia imperfectè diligimus, quod probat per hoc quòd caro hic ſemper eſt rebellis ſpiritui quæ impedit à perfecta dilectione, ſed in patria vbi tolletur imperfectum diligemus perfectè. Poſtea quærit quare datur hoc præceptum de dilectione dei cum in via impleri non poſsit, & reſpondet quòd nullus ſcit rectè currere niſi ſciat quo eſt currendum, ſimiliter nec deus diligi ſciretur niſi per aliquod præceptum oſtenderetur, & quanuis hoc præceptum in via totaliter non impleatur, tamẽ impletur ex parte, quia ſecundum perfectionem cognitionis viæ nõ comprehenſionis. Poſtea dicit prædicta duo præcepta charitatis ſic eſſe connexa quòd vnum eorũ pro vtroque ponitur, nec immerito, quia nec deus ſine proximo, nec proximus ſine deo diligi poteſt, & qui deum diligit non contemnit proximum quem deus diligit, nec in eo diligit niſi deum, quod multis exemplis confirmat. Vltimo continuat ſe ad dicẽda, dicens inquirendum eſſe poſt quæ ex charitate diligenda ſunt. Et in hoc terminatur &c.

Quæſtio prima.

Vtrum amor prout eſt paſsio appetitus ſit principalis paſsio.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur primo vtrum amor prout eſt paſsio appetitus ſit principalis paſsio. Et arguitur quòd non ſecundũ Auguſt. 83.q. nemo eſt qui non magis dolorẽ fugiat quàm appetat voluptatem, ex quo ſic arguitur. principalius fugitur malũ quàm appetatur bonum, ſed fuga mali eſt per odium appetitus autem boni eſt per amorem, ergo odium eſt principalior paſsio quàm amor.

2. Item denominatio fit à principaliori, ſed appetitus tã iraſcibilis quàm concupiſcibilis denominatur ab ira & concupiſcentia, ergo ſunt principaliores paſsiones quàm amor.

3. Item quod vincitur ab alio eſt minus potens & minus principale, ſed amor vincitur ab ira, quia ira odium generat, ergo ira eſt principalior paſsio quàm amor.

4. IN contrarium eſt, quia amor comparatur igni & morti Canticorum 8. ſed nulla paſsio eſt vehementior quàm abiſtis, ergo &c. 5. Item Auguſt. dicit quòd omnis affectio ex amore eſt.

6. RESPONSIO. quanuis amor prout eſt paſsio prius pertineat ad appetitũ ſenſitiuũ, tamen nomẽ amoris abſolutè inuenimus pertinere ad appetitũ intellectiuũ & ſic amor eſt quẽdam affectio magis quàm paſsio. Et quia omnis paſsio eſt affectio & non è conuerſo, ideo loquendo de amore communiter prout dicit affectionem pertinentem tam ad appetitum ſenſitiuum quã ad intellectiuum. Dicendum eſt ad quæſtionem quòd aliqua paſsio vel affectio poteſt dici principalior dupliciter, aut quia prior, aut quia cõpletior. Si primo modo ſic amor poteſt comparari ad paſsiones vel affectiones quæ ſunt reſpectu mali vt odium, ira, timor & huiuſmodi, vel ad paſsiones quæ ſunt reſpectu boni, vt deſiderium & delectatio. Si comparetur ad paſsiones quæ ſunt reſpectu mali ſic amor eſt principalior affectio, quia prior & efficacior. Quod ſit prior patet primo, quia ſicut ſe habent habitus & priuatio, affirmatio & negatio ad cognitionem, ſic ſe habent bonum & malum ad appetitum, ſed habitus & affirmatio prius natura cognoſcuntur quàm priuatio & negatio, priuatio enim non cognoſcitur niſi per habitum, nec negatio niſi per affirmationem ergo ſimiliter actus appetitus prius cadit ſuper bonum quàm ſuper malũ quod eſt priuatio boni. Secundo, quia in illud prius mouetur appetitus cuius formalis ratio includitur per ſe in ratione finis quàm in illud cuius ratio nullo modo includitur in ratione finis, ſed ratio boni per ſe includitur in ratione finis, ratio autem mali nequaquam, ergo prius naturaliter mouetur appetitus in bonum quàm in malum. Minor de ſe patet, ſed maior probatur. quia finis eſt prior in intentione quæ eſt actus appetitus, & ideo illud quod per ſe includitur in ratione finis per prius ſe habet ad appetitum, ſic igitur patet, quòd comparando amorem ad affectiones quæ ſunt reſpectu mali amor eſt principalior affectio, quia prior, & non ſolùm ſic, ſed quia efficacior, cum enim malum non agat niſi virtute boni ſecundum Dionyſium, bonum autem agat ſecundum ſe, idcirco efficacius bonum mouet appetitum quàm malum ipſi oppoſitum, quia enim quæritur bonum ideo refutatur vel fugitur oppoſitum malum, ſi autem amor cõparetur ad alias affectiones quæ ſunt reſpectu boni vt ſunt deſiderium & delectatio.

7. Sic de ordine amoris ad deſiderium & delectationem eſt duplex modus dicendi. Vnus eſt quòd amor non præcedit deſiderium & delectationem ſecundum rem, ſed ſolùm ſecundum rationem, quia deſiderium & delectatio non diſtinguuntur ab amore niſi ſicut inferiora à ſuo ſuperiori, quia omne deſiderium vel delectatio eſt quidam amor, & nullus eſt amor in re qui non ſit deſiderium vel delectatio, & hoc probat dupliciter. Primo ſicut ſe habet appetitus naturalis conſequens formam naturalem ad actum ſibi conuenientem, ſic appetitus ſequens cognitionem ſe habet ad actum ſibi proportionatum & conuenientem, ſed appetitus naturalis puta grauitas ſolùm habet duplicem actum ſcilicet moueri ad locum non habitum & quieſcere in loco habito, ergo ſimiliter appetitus ſequens cognitionem non habet niſi duplicem actum ſcilicet moueri in bonum non habitum, & quieſcere in bono habito, ſed primum pertinet ad deſiderium, ſecundum ad delectationem, ergo præter hoc appetitus ſequens cognitionem non habet aliquem alium actum. Secundò ſic. omnis amor vel eſt boni habiti vel nõ habiti, ſi habiti eſt delectatio, ſi non habiti eſt deſiderium, ergo non eſt aliquis actus præter delectationem & deſiderium. Pro hac opinione videtur eſſe Auguſt. 14. de ciuitate dei. vbi dicit quòd amor inhians habere quod amatur cupiditas eſt, illud autem habens eòq; fruens letitia eſt. 8. Alius modus dicendi eſt quòd amor eſt actus diſtinctus à delectatione & deſiderio & eſt prior vtroque. Quod probatur, voluntas fertur per amorem in bonum per cognitum, ſed bonum poteſt cognoſci dato quòd non cognoſcatur vt habitum vel non habitum ſicut ſuperius & commune poteſt cognoſci ſine quolibet inferiori, ergo bonum ſic cognitum poteſt à voluntate amari, ſed talis amor

mor non potest esse desiderium quod est de bono vt non habito, nec delectatio quæ est de bono habito,ergo amor est actus distinctus à desiderio & delectatione. Est etiam prior, prius enim afficitur voluntas ad bonũ & ei cõplacet in eo, deinde tendit in ipsum per desiderium si nõ sit habitum. vltimo verò quiescit per delectationem in bono habito, & secundũ hanc viã adhuc amor est principalior affectio inter affectiones quæ sũt respectu boni,quia prior. Alio modo dicitur aliqua passio vel affectio principalior, quia cõpletior,& sic amor non est principalis passio,sed istæ quatuor.s.gaudiũ,tristitia,spes & timor,cuius ratio est quia cõplementum & principalitas passionis cõsistit in duobus. Vnum est ex parte obiecti.s. vt sit motus appetitus tendentis in obiectũ secundum rationem & aptitudinem obiecti,vt.s.bonũ prosequatur,& fugiatur malum. 9. Secundum est ex parte ipsius passionis vt.s.motus ille sit perfectus quantũ est possibile secundum genus suum, & secundũ hoc inueniuntur duæ principales passiones in appetitu concupiscibili.s.gaudiũ,vel delectatio & tristitia,in istis enim duabus cõpletur finaliter & terminatur omnis motus cõ cupiscilis,& secundũ cõuenientiam obiecti,nã in delectatione de bono habito terminatur omnis motus cõcupiscibilis respectu boni & secundum conuenientiã ad obiectum, in tristitia verò quæ est de malo habito quod repelli non potest terminatur omnis motus concupiscibilis respectu mali & secundum cõuenientiam obiecti,quia sicut cõuenit bono vt appetatur,& in eo quiescatur, sic malo conuenit vt fugiatur,& si non possit quod displiceat, & hoc fit per tristitiam sicut primũ per delectationẽ, & sic delectatio vel gaudium & tristitia sunt principales & cõpletiuæ passiones appetitus concupiscibilis,spes verò & timor sunt principales passiones appetitus irascibilis, non simpliciter,sed quantum est possibile in illo genere,quia motus irascibilis in quantũ huiusmodi non terminatur in obiectũ præsens,quia obiectum irascibilis est bonum arduum quod habet difficultatem ad assequendũ,bonũ autem præsens & habitum talem difficultatem non habet propter quod ad obiectum præsens non terminatur motus irascibilis tanquam ad terminum proprium sui generis, sed proficitur in certitudine inclinationis ad suum obiectũ,hanc autem certitudinẽ respectu boni habet spes & secundũ conuenientiam obiecti, quia de natura boni est (si nõ sit habitũ) vt expectetur,similiter talem certitudinem habet timor respectu mali, & secundũ conuenientiam eius, quia de natura mali est, vt fugiatur, & ideo consueuit numerus & sufficientia istarum passionũ principalium sumi secundum differentiam boni & mali,præsentis & futuri,quia delectatio est de bono præsenti in quo finaliter quiescitur. Tristitia verò de malo præsenti cui remurmuratur. Spes verò de bono futuro in quod tenditur. Timor verò de malo futuro à quo fugitur,& quia amor nõ dicit de se motũ appetitus vel quietẽ secundũ cõplementũ & terminũ modis prędictis ideo nõ ponitur principalis passio vel affectio 10. AD rationes in oppositũ dicendũ est ad primã quòd magis appetitur bonũ quàm fugiatur malũ illi oppositũ & plus appetit vnusquisque voluptatẽ quã fugiat tristitiã illi voluptati oppositã,nullus enim fugit malũ vel tristitiam nisi quia appetit bonũ & delectationẽ oppositã, & ita fuga mali & tristitiæ oritur ex amore boni,seu delectationis, nihil tamen prohibet ꝙ aliquis dolor plus fugiatur quã eius delectatio appetatur inquãtũ dolor ille priuat maius bonũ quã sit delectatio,sicut dolor qui cõsistit in diuisione corporis priuat vitã vel tendit ad priuationẽ vitę quæ est maius bonũ quàm sit delectatio venerea. vel quæcũque alia delectatio corporalis naturę superaddita,& sic loquitur Aug.ꝙ nemo est qui non magis fugiat dolorẽ corruptiuũ quã appetat voluptatẽ super additam naturæ,ipsa tamẽ vita plus diligitur & appetitur quàm dolor corruptiuus eius fugiatur, & hoc est verum vniuersaliter in delectatione & dolore sibi directe oppositis.

11. Ad secundum dicendũ ꝙ concupiscentia & ira nõ sunt principales passiones,quia concupiscentia vel desideriũ cum pertineat ad appetitũ concupiscibilem & sit de futuro non est cõpleta passio,quia motus concupiscibilis terminatur in bono præsenti,ira verò non habet motũ in malũ secundũ conuenientiã mali, quia habet motũ in ipsum non quidẽ vt fugiendũ quod est secundum conuenientiam mali,sed in ipsum aggrediendum,nec obstat quòd appetitus concupiscibilis & irascibilis denominantur à cõcupiscentia & ira,quia denominationes non semper fiunt à principaliori,sed quãdoque ab euidentiori,& quia concupiscentia inter omnes passiones appetitus cõcupiscibilis euidentior est & magis sensibilis,quia est de futuro & non de habito,& secundũ Aug. decimo de trinitate,amor magis sentitur tum cũ prodit indigẽtia, ideo ab ipso tanquã ab euidentiori & magis sensibili denominatur potentia cõcupiscibilis, per eandem rationẽ denominatur ira scibilis ab ira,quia est vltimum in passionibus eius & ideo est euidentior maxime,quia crebrius prodit in exteriorem actum.

12. Ad tertiũ dicendũ ꝙ amor nõ vincitur ab ira in virtute propria,sed in virtute alterius boni quod plus amatur,sicut corrũpitur amor quẽ aliquis habet ad aliũ ex hoc ꝙ in alio perpẽditur aliquid quod est contrariũ bono proprio & amori quem habet aliquis ad seipsum,& quia maior est amor hominis ad seipsum quã ad alium,quia amicabilia quę sunt ad alterum veniunt ex his quæ sunt hominis ad seipsum,ideo per iram corrumpitur amor ad alterum,quia est contrarius amori hominis ad seipsum.

Quæstio II.

Vtrum amor dei habeat modum.

Tho.22.q.27.ar.6.

SEcũdo quęritur de amore prout pertinet ad charitatem,vtrum dilectio,vel amor dei habeat modum. Et arguitur quòd sic,primo per Aug.qui dicit de his tribus quæ sunt modus,species & ordo quia vbi hæc magna sunt magnum bonum est,vbi parua paruum,vbi nulla nullum,sed constat quòd dilectio est magnum bonum, ergo hæc tria sunt in dilectione dei, ergo habet modum. 2. Item habitus appetitus modificantur in actu suo per habitum intellectus, sicut virtutes morales modificantur per prudentiam,sed fides quæ perficit intellectũ in actu suo habet modum secundum illud Roma.12. non plus sapere quàm oportet sapere, ergo fortiori ratione charitas habet modum in actu suo.

3. IN contrariũ est quod dicit beatus Ber. in lib.de diligendo deũ,causa diligendi deũ deus est,modus autẽ sine modo diligere.

4. RESPONSIO. dicendum quòd in dilectione dei & in actu cuiuscunque virtutis potest accipi triplex modus, scilicet secundum limitationem essentiæ,& secundum determinationem circunstantiæ,& secundum proportionem medij ad superfluum & diminutum, si primo modo sic dicendum est, quòd dilectio dei habet modum,cuius ratio est,quia omne illud quòd est in certo genere,& in certa specie habet modum secũdum limitationem essentiæ,sed dilectio dei est in certo genere & in certa specie, ergo habet modum secundum limitationẽ essentiæ. Si autem loquamur de modo quo ad determinationẽ circunstantiæ sic adhuc dilectio dei habet modũ. Quod patet,quia sicut se habet malitia ad actũ vitiosum sic se habet bonitas ad actum virtuosum,sed malitia consistit in actu vitioso propter defectum debitę & determinatę circunstantiæ, ergo similiter bonitas cõsistit in omni actu virtuoso propter præsentiam vel informationem actus secundũ debitas circunstantias. Si autem accipiatur modus secundum proportionem medij ad superfluum & diminutum,sic dilectio dei nõ habet modum. Quod patet dupliciter. Primo sic,vbicunque inuenitur talis modus ibi possibile est vitiari actum per excessum: sed dilectio dei non potest vitiari per excessum per se loquendo, non enim potest deus nimis amari,ergo dilectio dei non habet talem modum. Secundo,quia actus charitatis sequitur actum fidei, sed in actu fidei quo credimus in deum non est inuenire modum secũdũ proportionẽ medij ad superfluũ & diminutũ, nullus enim potest nimis credere in deũ, vel nimis inniti diuinę veritati,ergo similiter in actu diligendi deum non est inuenire talem modum.

5. AD primum arg.patet responsio, quia procedit de modo qui est secundũ limitationem essentię qui modus est in dilectione dei, & etiam modus secuudum determinationem circunstantiæ quæ est diligere deum ex toto corde &c.quãuis non sit ibi modus tertio modo dictus. 6. Ad secundum dicendum ꝙ similẽ modificationẽ habet actus charitatis sicut actus fidei, quia vterque habet duas primas modificationes &neuter tertia saltem respectu principalis obiecti quod est deus quanuis fides respectu obiectorum secundario cum possit habere superfluum & diminutum & medium,potest enim aliquis plus credere quàm oportet,& minus quàm oportet & secundum quòd oportet, & sic est in actu charitatis non quidem respectu dei, sed respectu aliorum potest enim aliquis diligere propter deum minus quàm oportet vt si diligat propter deũ tantũ amicos,& magis q̃ oportet vt si malos in malitiis suis,sic enim diligendi sunt homines vt nõ diligantur eorum errores secundum August. & quantum oportet vt cum diligitur deus & omne bonum propter ipsum vt ad deum ordinatur.

Sup.d.26 quæst.2.

Quæstio. III.

Vtrum modus diligendi deum possit in via impleri.

Tho.22.q.27.ar.4.& 5.

TErtio quæritur,vtrum modus diligendi deum possit in via impleri. Et arguitur quod non, quia modus diligendi deum est vt totaliter diligatur secundum illud diliges dominum deũ tuum ex toto corde tuo &c. Sed non potest in via totaliter diligi,igitur &c. Minor probatur,quia dilectio præsupponit cognitionem, sed non potest in via totaliter cognosci,ergo

nec

nec totaliter diligi. 2. Item ille non poteſt totaliter deum diligere qui non poteſt totaliter omne peccatum vitare, ſed nullus in via poteſt totaliter omne peccatum vitare ſecundum illud pri. Ioh. 1. Si dixerimus, quia peccatum non habemus, noſipſos ſeducimus, ergo nullus in via poteſt totaliter deū diligere, ſed ille eſt modus diligendi deum, ergo &c.

3. IN contrarium arguitur, quia actus charitatis eſt magis neceſſarius in via quàm actus aliarum virtutum, ſecundum illud pri. Corin. 13. ſi charitatem non habuero nihil mihi prodeſt, ſed actus aliarum virtutū poſſunt in via impleri, ergo & actus charitatis quo iubemur diligere deum. 4. Item omnis lex ligat, ſed nullus poteſt ligari ad illud quod eſt ſibi impoſsibile, ergo nullum præceptum legis poteſt eſſe de impoſsibili, præcipitur autem nobis modus diligendi deum, igitur &c.

5. RESPONSIO. circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt quis ſit ille modus quo iubemur diligere deū & qualiter eſt intelligendus. Secundum erit an poſsit in via totaliter adimpleri.

6. QVANTVM ad primum eſt intelligendum quòd in modo quo iubemur deum diligere, quattuor includuntur ſecundum quòd patet ex variis locis ſcripturæ, ſcilicet quòd diligamus deum ex toto corde, & ex tota anima, & ex tota mente, & ex tota virtute quæ eſt idē fortitudini. vnde in alio loco dicitur & ex fortitudine tua, & alibi ex omnibus viribus tuis quod eſt idem, & hæc quattuor inſinuantur Math. 12. & Lucæ 10. quāuis in aliis locis ſcripturę aliqua horum omittantur. hoc enim eſt quia illud omiſſum ex aliis intelligitur. Ratio autem horum quattuor hinc accipienda eſt ad præſens, quia dilectio de qua agimus actus eſt voluntatis, quæ hic ſignificatur per cor. Nam ſicut cor vt dicit membrum materiale eſt principium omnium corporalium motuum, ita volūtas quantum ad intentionem finis vltimi qui eſt obiectum charitatis eſt principium omnium actuum quarumcunque potentiarū quæ mouentur à voluntate. Hę autem ſunt tres ſcilicet intellectus quæ ſignificatur per mentem, vis appetitiua inferior quæ ſignificatur per animam. vnde ſecundum eam dicuntur agere vitam animalem, & vis executiua exterior quæ ſignificatur per fortitudinē ſeu virtutem, ſeu vires. Præcipitur ergo nobis vt tota noſtra intētio feratur in deum quod eſt ex toto corde diligere, & quòd intellectus noſter totaliter ſubdatur deo quod eſt ex tota mēte, & appetitus inferior reguletur ſecundum deum quod eſt ex tota anima, & quòd actus noſter exterior ordinetur ad deum quod eſt ex tota fortitudine id eſt virtute vel viribus deum diligere. Alię autē expoſitiones ponuntur ab aliquibus doctoribus, ſed iſta videtur magis propria. Et ſic patet primum.

7. QVANTVM ad ſecūdum aduertendum eſt quòd ſicut dicitur 3. phyſicorum totum & perfectum idem ſunt, & ideo totaliter diligere eſt perfecte diligere, ſicut ergo duplex eſt perfectio, ita duplex totalitas, dicitur enim perfectum aliquid vno modo, quia nihil deeſt ei eorum quę natum eſt habere, alio modo dicitur perfectum cui nihil deeſt eorum quæ debet habere ſecundū ſtatum. Prima ergo perfectio naturæ humanę ſolùm eſt in gloria quando natura habebit omnem perfectionem quam nata eſt habere, ſed ſecunda perfectio fuit in ſtatu innocentiæ quando natura habuit quicquid habere debuit ſecundum ſtatum illum, & forte plus, quia habuit iuſtitiam originalem gratuito naturæ ſuperadditam. Ab vtraque autem perfectione deficit perfectio quam poteſt ſecundum curſum communem habere natura humana in ſtatu naturæ corruptę, quia non poteſt totaliter vitare quin incidat in aliquem defectum rationis ſaltem in aliquod peccatum veniale.

8. Secundum hoc ergo in dilectione dei poteſt attendi duplex perfectio & totalitas. Vna quando nihil deerit de his quæ homo poteſt expendere in amorem dei quin totum ſemper & in actu in dilectione dei ponat, & hæc perfectio ſeu totalitas non ponitur nobis ſub præcepto pro ſtatu viæ, quia nobis non eſt poſsibilis, ſtatus enim vię non cōpatitur continuationem in actu, ſed implebitur in patria quando ſemper beati videbunt deum, & diligēt ipſum, & omnia in eius dilectionem referent vt in finem. Alia eſt totalitas vel perfectio ſecundum quam homo nihil ſubtrahit de his quæ debet ponere in dilectione dei, & hæc perfectio ſeu totalitas non excludit interruptionem actus, nec amorem cuiuſcunq; alterius à deo etiam ſi actu in deum non ordinetur dum non tamen ſit contrarium vel repugnans charitati ſicut eſt peccatum veniale, & hæc totalitas præcipitur nobis vt nunc implenda, & conſtat quòd impleri poteſt, quia homo diligit deum totaliter ex toto corde &c. quicunque vitat omne peccatum mortale quod ſolùm eſt charitati contrarium, ſed quilibet homo hoc poteſt pro ſtatu vię facere, ergo &c.

9. AD primum argumentum dicendum quòd deus poteſt in via amari totaliter, niſi quòd diſtinguendum eſt de totalitate dilectionis, hoc enim poteſt ſumi vel ex parte rei dilectę & ſic totaliter diligitur res illa cuius nihil eſt quod non diligatur, & ſic cum nihil ſit in deo quod non poſsit ab homine diligi, deus poteſt hoc modo totaliter amari & in via, & in patria, ſed perfectius in patria ſicut & perfectius cognoſcitur, & ſicut dictum eſt de amore ſic intelligendum eſt de cognitione. Alio modo poteſt ſumi hic totalitas ex parte diligentis & ſic poteſt deus totaliter diligi & diligitur ab his qui ſunt in patria qui nihil de poteſtate ſua ſubtrahunt quin totum ponant in dilectione dei ſemper & ſecundum actum: in via verò non ſic poteſt diligi, ſed ſolùm ſecundum habitū modo quo eſt expoſitū quod ſolùm cadit pro nunc ſub præcepto. Alio modo poteſt ſumi talis totalitas ex relatione dilectionis ad diligibile, & ſic totaliter diligitur illud cuius bonitati æquatur quā titas dilectionis. & ſic deus non poteſt diligi ab alio quàm à ſeipſo

10. Ad ſecundum dicendum quòd illud argumentum bene probat quòd deus non poteſt in via diligi totaliter vel perfecte prout totalitas vel perfectio excludit omnem defectum, ſed illud vt dictum eſt non cadit ſub præcepto, poteſt tamen totaliter diligi totalitate excludente omne repugnans & contrarium, & hoc ſufficit ad impletionem præcepti.

Sententia huius diſtinctionis xxviii. in generali & ſpeciali.

HIc poteſt quæri. Superius magiſter determinauit de charitate ſecundum ſe. Hic determinat de numero diligendorum. Et diuiditur in tres Quia primo oſtendit ad quos ſe extendit præceptum charitatis quo ad homines. Secundū quo ad angelos ibi. oritur autem hic de angelis quæſtio. Tertio ex dictis elicit quandā diſtinctionem ibi. hic notandum eſt. Prima in duas. Primo determinat veritatem. Secundo reſpondet cuidā dubitationi ibi. hic videtur Aug. Hæc eſt ſententia in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit, & quærit vtrum alio mandato dilectionis proximi præcipiamur diligere nos totos & totum proximum quantum ad animam & corpus, & dicit quòd ſic. nam ſecundum Aug. de doctrina Chriſtiana quattuor ex charitate ſunt diligenda vnum eſt ſupra nos ſcilicet deus, aliud quod nos ſumus. Tertium eſt quòd eſt iuxta nos. ſcilicet proximus. Quartum eſt quod eſt infra nos. ſcilicet corpus proprium. De nobis & corpore noſtro non oportuit dare mandatum, quia ad hoc naturaliter inclinamur. Tunc ſuper hoc mouet dubitationem, quia ſecundum prædicta non tenemur ex præcepto diligere nos & corpus noſtrū ſi nullum eſt præceptum de hoc datum quod bene contradiceret primo dicto ſcilicet quòd ſunt quattuor ex charitate diligenda. Reſpondet quòd noſipſos & corpus noſtrum tenemur ex præcepto diligere, ſed non oportuit de hoc ſpeciale præceptū dari, quia ſufficienter intelligitur in præcepto de dilectione proximi, cum dicitur diliges proximum tum ſicut teipſum, & hoc declarat in litera. Poſtea quærit vtrum mādatum de dilectione proximi ſe extendat ad angelos, & reſpondet quòd ſic. quod probat per parabolā de ſauciato Luc. 10. vbi dicitur quis tibi videtur eſſe proximus illi qui incidit in latrones. Et ſubditur qui fecit miſericordiam in illum. Cum enim angeli nobis exhibeant multa beneficia, patet ꝙ ipſi ſub nomine proximi includuntur, Et etiam Chriſtus ſecundū quòd homo eſt (Quia inquantum deus, eſt ſupra nos & proximū) diligendus eſt. Vltimo ponit quandam diſtinctionem de proximo vt patet in littera.

Quæſtio. I.

Vtrum omnia ex charitate ſint diligenda.

Tho. 22. q. 25.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur vtrum omnia ex charitate ſint diligenda, Et videtur ꝙ ſic. quia per charitatem cōformamur dilectioni dei, Sed deus diligit omnia quę ſunt vt habetur Sap. 11. ergo nos debemus ex charitate omnia diligere. 2. Item charitas correſpōdet fidei, ſed per fidem cognoſcimus omnia, vel cognoſcere poſſumus prout omnia poſſunt haberi per reuelationem diuinam cui fides innititur, ergo videtur quòd per charitatē diligenda ſunt omnia.

3. IN contrarium eſt quod dicit Auguſt. in littera quòd illa ſolùm ſunt ex charitate diligenda quæ nobis cōſocietate quadam referuntur in deum, ſed non omnia ſunt talia, ſed ſolùm creaturæ rationales, ergo &c.

4. RESPONSIO. Videnda ſunt duo. Primum eſt ꝙ non omnia ſunt ex charitate diligenda, ſed ſolùm deus & creaturæ rationales. Secundū eſt ꝙ non omnes creaturæ rationales ſunt ex charitate diligendę, quia non dānati, ſiue angeli ſiue homines. Tho. ar. 1. & 3.

6. QVANTVM ad primū aduertendū eſt ꝙ licet proprium

priũ sit charitatis ponere in actu amoris rationẽ meriti nihilominus tamen ipse actus diligendi deũ magis respicit amorẽ amicitiæ quàm amorem cõcupiscentiæ,nec est intelligẽdũ istos amores esse duos actus,sed vnicum qui dupliciter nominatur secundum duplex obiectũ.Cũ enim amare sit velle bonũ alicui,iste actus respectu illius cui bonũ volumus propter se dicitur amor amicitiæ,bonũ autem quod ei volumus dicitur amari amore concupiscentiæ. Et quia perfectior est amor quo quis amatur propter se quàm ille quo quis amatur propter aliud,ideo charitas quę summa perfectio est in actu diligendi magis respicit amorem amicitiæ quã concupiscentiæ.immo illum non respicit nisi quia ad alium ordinatur.

7. Ex hoc potest dupliciter argui ad probandum propositum.Primo sic.ad illũ non habetur propriè charitas ad quem nõ potest haberi amor amicitiæ,sed ad irrationales creaturas nõ potest haberi proprie amor amicitiæ,ergo nec charitas.Minor patet quia proprie non habetur amor amicitiæ nisi ad illud cui volumus bonum propter se.Creaturis autem irrationalibus nihil tale volumus,sed totum ad nos referimus,non enim volo bonum esse vinũ propter vinũ,sed propter me,vel propter amicum. Et sic est de omnibus aliis quia nos sumus quodãmodo fines omniũ vt dicitur.2. physi.ergo &c.Secundo patet idem & ex eadem radice sic. Amor amicitiæ attenditur secundum aliquam communicationem in vita sed nulla creatura irrationalis habet nobiscũ cõmunicare proprie in vita,quia talis cõmunicatio cõsistit in cõmunicatione operũ vitę,Creaturę autẽ irrationales propriè non agunt,sed magis aguntur,ergo ad ipsas propriè non est amor amicitię, quare nec charitas.Amor tamẽ talium includitur in amore charitatis in quantum ex charitate aliquem diligimus cui talia volumus siue sint spiritualia bona vt virtutes,siue corporalia vt res exteriores.

8. SECVNDVM patet.s.ꝙ ad damnatos hominesvel Th.ar.11. angelos non habetur proprie charitas.Primo quia charitas fundatur super cõmunicationẽ vitæ beatæ habitæ vel possibilis haberi. Sed dãnati siue homines,siue angeli nõ possũt nobiscũ in illa vita cõmunicare,ergo nõ sunt ex charitate diligendi.Secundo quia sicut amor ciuilis fundatur sup virtutes acquisitas sic amor charitatis sup virtutes infusas vt natę sunt ad beatitudinẽ perducere,sed ad illos qui nõ habent virtutes ciuiles & iã sunt in malitia obdurati adeo vt sint incurabiles est soluenda amicitia secundũ Arist. 9.Ethi.ergo ad damnatos homines, vel angelos qui sunt totaliter obstinati nec reuerti possunt ad statum virtuosę vitæ & supernaturalis non est habendus amor charitatis.

9. AD primũ argumentum dicendũ ꝙ deus diligit omnia volendo omnibus aliquod bonũ,sed non bonũ gratię vel gloriæ in cuius cõmunicatione fundatur amor charitatis. Et ideo nõ debemus omnes ex charitate diligere,sed solũ illos qui sunt capaces gratiæ & glorię,nec in hoc diuertimus à forma dilectionis diuinę. 10. Ad secundum dicendum ꝙ non est simile de fide quę ptinet ad cognitionẽ & de dilectione charitatis , quia cognitio potest se extẽdere ad omnia bona & mala, dilectio autẽ non nisi ad bona,Et dilectio charitatis non est nisi ad illos quibus bona gratiæ & gloriæ sunt cõmunicabilia. Et hæ sunt inter creaturas, solùm rationales beatæ,vel in via existentes.

Quæstio.II.

Vtrum homo ex charitate debeat diligere seipsum.

Tho.22.q.25.ar.4.

SEcundo quæritur vtrũ homo ex charitate debeat diligere seipsum . Et arguitur ꝙ nõ.quia secundũ Greg.in quadã homelia charitas minus quã inter duos se haberi nõ potest , sed eiusdẽ ad seipsũ nõ est realis dualitas,ergo eiusdẽ ad seipsum non est charitas. 2. Itẽ nihil pertinẽs ad charitatẽ est vituperabile,sed amare semetipsum est vituperabile secũdũ illud.2. Thi.3. In nouissimis instabũt tẽpora periculosa & erũt hoĩes seipsos amãtes,ergo nullus põt seipsũ ex charitate diligere. 3. Ad idẽ est quod pri.Cori. 13.ꝙ charitas non quærit quæ sua sunt,sed diligere se est quærere quæ sua sunt . Cum diligere se sit velle bonum sibi,ergo nullus potest ex charitate diligere se. 4. IN contrariũ est quod dicitur Leui.18.diliges amicũ tuũ sicut teipsũ. Sed amicos diligimus ex charitate,ergo & nos ipsos. 5. RESPONSIO, Circa quæstionem istam videndasunt duo.Primum est an aliquis seipsum possit ex charitate diligere.Secundũ est de numero diligendorum ex charitate quæ ponũtur in littera an sufficienter assignetur. 6. QVANTVM ad primũ aduertendũ est ꝙ nullus dubitat an homo seipsum diligat. Cũ enim diligere sit velle bonũ dilecto,cõstat ꝙ sicut homo magis vult bonũ sibi quã aliis cęteris paribus,sic homo diligit magis seipsum q̃ aliũ hominẽ,immo amicabilia ad alterũ venerũt ex his quę sunt hominis ad seipsũvt dicitur 9.Ethicorũ.Restat ergo solũ inquirẽdũ an talis dilectio sit ex charitate . Et dicendũ ad hoc ꝙ sicut prætactũ fuit charitas ponit in actu rationẽ meriti,& cũ hoc in ipso actu diligendi magis respicit amorem amicitiæ,vel beniuolentiæ quàm cõcupiscentiæ.Quantum ad primum omnis dilectio meritoria procedit ex charitate& sic cum homo possit diligere seipsum propter deũ meritorie,patet quòd hoc modo quilibet potest diligere se ex charitate . Sed quantum ad secundum sicut amicitia propriè secundum communem nominis acceptionem est ad alterum & non ad seipsum, sed aliquid maius amicitia sicut vnitas est potior vnione ,sic hominis ad seipsum nõ est charitas vt includit amicitiam,sed prout includit aliquid maius.Et forte verius habet rationem charitatis quod patet,quia dilectio charitatis supra cõmunem rationem dilectionis attendit in obiecto præciositatem sicut ipsum nomen sonat. Carum enim dicimus illud quod reputamus præciosum, vnusquisque autem præciosior est sibi quã aliis ,propter quod amor homi Th.ar.12. nis ad seipsum quantum ad hoc si sit ordinatus in deũ videtur magis esse amor charitatis quàm sit amor ad proximũ. 7. Quãtum ad secundum notandum est quòd numerus & sufficientia diligendorũ ex charitate prout enumerantur ab Aug. sumitur hoc modo , quia obiectũ charitatis duplex est , quoddã formale quod habet per se rationem obiecti.s.summum bonum beatum in se,& beatificatiuum aliorum,quoddã materiale propter participationẽ summi boni,bonũ ergo ex charitate diligendum vel est primũ & principale obiectum ex charitate diligendũ,vel est tale per participationẽ.Si primo modo sic est ipse deus,vel bonũ diuinum in se si secundo modo.s. per participationẽ,aut per participationẽ extrinsecam vel intrinsecã,si extrinsecã sic est proximus,si intrinsecam hoc contingit dupliciter, vel quo ad participationem beatitudinis essentialis & sic est anima nostra, vel accidẽtalis,& sic est corpus nostrũ . Et sic secundũ hunc modũ assignationis quattuor sunt ex charitate diligenda, vnũ quod est supra nos .s.deus.Aliud quod nos sumus.s.anima nostra. Quia vnusquisque est illud quod est supremum in eo vt dicitur.9.Eth. Tertiũ est id quod est iuxta nos.s. proximus.Quartũ est quod infra nos scilicet corpus nostrũ nec ponuntur corpus & anima proximi duo diligenda ex charitate sicut anima nostra & corpus nostrum,quia in comparatione ad vnumquemq; qui obligat ad dilectionẽ charitatis corpus &anima proximi cadunt sub eadẽ ratione participandi beatitudinẽ scilicet extrinsece. Et ideo non distinguũtur vt duo diligibilia,sed anima nostra & corpus nostrum licet conueniant in participatione intrinseca quo ad nos,tamen differunt in beatitudine participata quia anima participat beatitudinẽ essentialẽ.Corpus vero nostrũ non nisi beatitudinem accidentalem ratione cuius ponuntur duo diligibilia. 8. Salua tamen reuerentia cuiuscunque non video quare idem non posset dici de anima & corpore ꝓximi quo ad participationem extrinsecã sicut de anima & corpore nostro quo ad participationẽ intrinsecã , quia vtrobique potest æqualiter subdiuidi talis participatio.s. secundũ beatitudinẽ essentialẽ & accidentalẽ,propter quod sistendo in paucioribus non esset male dictũ ꝙ essent tria diligibilia ex charitate,scilicet deus vt principale obiectum quod est supra nos , & aliud quod nos sumus per participationem intrinsecam . Et tertium , scilicet proximus per participationem extrinsece nobis adiunctam . Et istud clarissime concordat cum forma & modo præceptorum charitatis in quibus sic dicitur.Diliges dominũ deũ tuum ex toto corde tuo &c.Et proximum tuum sicut teipsum,in quibus non proponuntur nobis nisi tria in generali ex charitate diligenda.s.deus qui est supra nos. Et nos,& proximus qui est iuxta nos,& ita quòd ex forma dilectionis quam habemus ad nos sumatur forma dilectionis quam nos debemus habere ad proximum.

9. AD primũ arg.dicendum ꝙ Greg. loquitur de charitate prout dicit amicitiam secundum communem acceptionem nominis.Sic enim semper est ad alterũ. Aliis tamen modis potest esse eiusdẽ ad seipsum vt dictũ est. 10. Ad secundũ dicendũ ꝙ amare seipsum secundũ exteriorem hominẽ plusquã secundũ interiorem est vituperabile,& hoc reprehenditur ab Apostolo quia est cõtra ordinẽ charitatis,sed amare seipsum quantũ ad hominẽ interiorẽ est laudabile,& est charitas . 11. Ad tertium dicendũ ꝙ charitas nõ quærit quæ sua sunt,quia secundũ Aug. cõmunia propriis,non propria cõmunibus anteponit.Per hoc tamẽ nõ excluditur cura & dilectio propriorum absque præiudicio cõmunium ,& sic quilibet potest ex charitate diligere seipsum.

Sententia huius distinctionis xxix. in generali & speciali.

POst prædicta.Superius determinat magister de charitate secundum se & de numero diligibilium.Hic determinat de ordine diligendi respectum diligendorum.Et diuiditur in duas.Primo determinat ordinem quantum ad quantitatem dilectionis. Secundo quantum ad quantitatem

meriti

meriti diſtin. 30. ibi. Hic quæri ſolet. Primo determinat de ordine diligendi ex parte diligendorum. Secundo mouet quaſdam quæſtiones circa determinata, ibi. Solet etiam quæri. Tertio ponit ordinem diligendi ex parte graduum ipſius dilectionis, ibi. Sciendū quoque. Prima in duas. Primo oſtendit charitatem habere ordinē & determinat illum ordinem reſpectu diligendorum ſimul. Secundo ſpecialiter reſpectu proximorum, ibi. vnde etiam ſuper vitæ. Secunda diuiditur in quattuor. Primo ponit vnam opinionem. Secundo ponit determinationem auctoritatum quę illi opinioni videntur obuiare. Secunda ibi. quibus obuiat. Tertio ponit aliam opinionem ibi. quorum etiam nonnulli. Quarto oſtendit quid ſibi videatur verum ibi, quia præmiſſa. Et hæc eſt diuiſio &c.

2. IN ſpeciali ſic procedit & proponit primo quòd cum charitas ordinem habeat ſicut ſcriptum eſt in cāticis ordinauit in me charitatem de hoc ordine de quo inquirendū eſt. Nam ſecundum Auguſtinum libro de doctrina Chriſtiana ille non habet ordinatam charitatem qui diligit quod non eſt diligendum, vel non diligit quod eſt diligendum, aut æqualiter diligit quod eſt minus, vel amplius diligendum. Peccata enim non ſunt diligenda, natura verò diligenda eſt, deus quidem propter ſeipſum & ſuper omnia, proximus verò propter deum, & anima proximi plus eſt diligenda quàm corpus noſtrum. Quia magis poteſt participare beatitudinem quàm corpus noſtrum. Tunc quærit vtrum omnes homines ſint æqualiter diligendi & tātum quantum nos, & ponit opinionem quorundam quòd omnes homines ſunt ęqualiter diligendi quantum ad affectum dilectionis, ſed quantum ad effectum exhibitionis beneficij prius ſubueniendum eſt illis qui ſunt nobis magis coniuncti. Quod probat per auctoritatem beati Auguſtini & Hieronymi, Sed contra hoc arguit, primo per auctoritatem ſcripturæ quæ dicit Honora patrem & matrem, vbi ſpecialiter amor parentum exprimitur aliis tacitis quod non eſſet niſi parentes eſſent amplius aliis diligendi. Secundo arguit per Hiero. qui dicit ſuper Ezech. quòd poſt deum pater & mater filius & filia, frater & ſoror ſunt diligendi, & idem dicit Ambroſius ſuper cantica qui etiam addit ꝙ domeſtici ſeu propinqui boni ſunt malis filiis præponendi. Et quòd ſufficit nō odire inimicos, nec tantum tenemur eos diligere quantum nos. Sed ad omnia iſta reſpondent illi qui tenent primam opinionem quòd omnia iſta intelliguntur de effectu exhibitionis beneficij, & non de affectu quo æqualiter debemus nos & omnes alios diligere, deum tamē pluſquam nos. Deinde dicit magiſter quòd ſibi magis videtur ſecundum intentionem Ambroſij quòd ordo debet eſſe in dilectione non ſolùm quantū ad effectum, ſed etiam quantum ad affectum. Omnibus tamen ſecundum dictum Auguſtini vita æterna eſt æqualiter optanda quātum ad rem optatam & non quantum ad affectum optantis. Deinde quærit ſi extranei boni ſunt magis diligendi quàm propinqui mali. Et arguit quòd ſic per auctoritatem Bedę qui dicit quòd ſanctior eſt copula cordium, quàm corporum, iſtam tamē queſtionem non ſoluit, ſed redit ad exponendum dictum Ambroſij qui dicit ꝙ nullus tenetur diligere inimicum ſicut ſeipſum. Sed ſufficit ꝙ non habeatur odio, hoc enim eſt intelligendū quòd non tenemur tantum inimicos diligere ſicut nos ipſos, tenemur tamen eos diligere quia ſunt proximi. Deinde dicit quòd in omnibus natura & virtutes ſunt diligenda, vicia verò odienda. Item vltimo ponit quandā diſtinctionem graduum charitatis, ſcilicet quòd eſt charitas incipiens, proficiens, & perfecta, & perfectiſsima & exponit membra Et in hoc terminatur &c.

Quæſtio I.

Vtrum in charitate ſit ordo.

Th. 22. q. 26. ar. 1.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur vtrum in charitate ſit ordo. Et videtur ꝙ non, quia ſicut ſe habet fides ad credenda ſic charitas ad diligenda. Sed per fidem credimus omnia æqualiter, ergo per charitatem diligimus omnia æqualiter, ergo in ea non eſt gradus. 2. Item beatus Ber. dicit quòd amor gradum neſcit, dignitatem non conſiderat, ſed omnis ordo habet gradus, ergo in charitate nō eſt ordo. 3. Item ſi in charitate eſſet ordo, ordo ille attenderetur ſecundum habitum, vel ſecundum actum. Si ſecundum habitum, ergo charitas non eſſet vnus habitus, quia ordo non eſt vnius tantum, hoc autem eſſet inconueniens. Si ſecundum actum ergo charitas dormientis non eſſet ordinata quod ſimiliter videtur inconueniens, quare &c.

4. IN contrarium eſt quod dicitur canti. 2. Ordinauit in me charitatem. Et arguitur per rationem, quia plura ſunt diligenda ex charitate, aut ergo æqualiter, aut non, Si æqualiter, ergo tantum eſt diligendum bonum minus ſicut maius, vel ſummum bonum quod eſt inconueniens. Si non æqualiter, ergo eſt gradus & ordo in diligendis & in dilectione.

5. RESPONSIO. Cum charitas vt prius dictū fuit ſupponat vel includat amorem amicitiæ vel beniuolentię & vltra hoc ponat in actu amoris rationem meriti, ordo charitatis poteſt attendi ſecundum gradus dilectionis, vel ſecundum gradus meriti De ordine charitatis ſecundum gradum meriti dicetur poſtea. Sed de ordine eius quo ad gradus dilectionis inquirendū eſt nunc De quo inquirentur duo. Primum eſt an in charitate ſit talis ordo. Secundum eſt an attendatur ſecundum affectum ſolùm, an eſſet ſecundum effectum. d. 28. q. 1.

6. QVANTVM ad primum aduertendum eſt quòd cum diligere ſit velle bonum, gradus dilectionis poſſunt attendi ſecundum gradus bonorum volitorum, ita vt illud dicamur magis diligere cui volumus maius bonum, & minus cui minus bonū volumus, vel poſſunt attendi ſecundum intentionem maiorem vel minorem in actu volendi reſpectu eiuſdem boni voliti. ita vt illud dicamur magis diligere cui intenſius volumus bonum aliquod, & illud minus cui minus intenſe volumus ſimile bonum. Accipiendo primo modo gradus dilectionis ſecundum gradus bonorum volitorum, adhuc voluntas poteſt ferri dupliciter in bonum. ſ. per velle complacentiæ, & approbationis quando bonum eſt habitum. Et per velle deſiderij, & optationis quando bonum non eſt habitum. Primo modo conſtat quòd gradus & ordo eſt in charitate, quia per charitatem complacet nobis bonum gratiæ & gloriæ in quocunque ſit. Sed conſtat quòd tale bonum eſt in diuerſis ſecundum diuerſos gradus non ſolùm comparando creaturas ad deum, Sed etiam cōparando creaturas inter ſe, quia in viatoribus eſt ſolùm bonum gratiæ, in beatis autem eſt bonū gloriæ quod eſt maius, & inter beatos eſt gradus bonorum gloriæ ſecundū illud Ioh. 14. In domo patris mei manſiones multæ ſunt, & in viatoribus eſt gradus bonorum gratiæ, ergo cōplacentia & approbatio charitatis de bonis habitis habet gradus qui ſunt ſecundū differentiā bonorum habitorum. 7. De velle autem deſiderij & optationis reſpectu boni non habiti aliter eſt dicendū, quia ſi cōparentur inter ſe creaturæ rationales ad quas eſt charitas ſic debemus optare omnibus æquale bonum gratiæ, & gloriæ. Cuius ratio eſt, quia per charitatem optamus creaturis bonum diuinum quatenus ſunt eius capaces & per ipſum tendunt in deum. Sed omnes creaturæ intellectuales ſunt capaces æqualis boni gratię & glorię vt communius tenetur, & indubitanter verū eſt de creaturis eiuſdem ſpeciei, & æqualiter poſſunt tendere in deum, ergo per charitatem æquale bonum eſt omnibus optandum. 8. Et confirmatur per illud quod dicitur. 1. Chorin. 13. Charitas nō emulatur. Emulatio autem eſſet ſi nō optaretur vnicuique tantum bonum quanti eſt capax. Et maxime quando vnum bonū non eſt diminutiuum nec impeditiuum alterius, ſicut eſt de bonis gratiæ & gloriæ quæ reſpicit charitas. immo videretur eſſe in præiudicium diuinum, quia cum charitas ſit primo & ſimpliciter ad deum, nec optet alicui bonum niſi vt tendat in deum ſicut in finem, in præiudicium diuini amoris eſſet niſi cuilibet optaretur bonum quo efficacius poteſt tendere in deum. Tale autem eſt ſummum bonum gratiæ & gloriæ quo pura creatura capax eſt, & in iſto non eſt gradus vt dictum eſt, quare &c. Hæc autem optatio eſt conditionata, ſcilicet ſuppoſita ordinatione & voluntate diuina cui primo inhæret charitas & ſecundum quam optat omnia fieri. Si autem comparemus creaturas ad deum ſic charitas nullum habet talem actum reſpectu dei quoad bonum intrinſecum non habitū, quia deus nullo bono intrinſeco caret quod charitas optet eum habere. De bonis autem extrinſecis quæ ſunt honor, & cultus diuinus, & conſimilia cum hæc ſint in creaturis, & referantur in deum vt in finem non poteſt eſſe differentia actus optandi quo ad bonum optatum ſed quo ad rationem optandi poteſt eſſe gradus ſecundum rationem finis & eorum quæ ſunt ad finem. Vnde per charitatem iſta non optātur magis eſſe in creaturis propter deum quàm propter creaturas. Et ſic patet qualiter eſt gradus in charitate ex parte boni voliti. Si autem attendatur gradus in charitate ſecundum intentionem & remiſsionem actus volendi, ſic dicendum eſt quòd talis ordo eſt in charitate, quia intēſius tenemur diligere deum quā nos ipſos. Et maius bonum debemus nobis vel proximo magis velle quàm minus bonum, & æquale bonum magis nobis quàm proximo cæteris paribus. Et de deo quidem quòd ſit magis diligēdus quàm nos ipſi patebit in ſequenti queſtione. 9. De aliis autem duobus probatur hoc ex dictis Ariſt. 8. Ethic. vbi dicit ſic, bonum ſimpliciter eſt amabile ſimpliciter, vnicuique autem bonum proprium. Ex quo poteſt dupliciter argui. Primo ſic, ſicut ſimpliciter ad ſimpliciter, ſic magis ad magis, & maxime ad maxime, ſed bonum ſimpliciter eſt amabile ſimpliciter, ergo magis bonum eſt magis amabile, & maxime bonum eſt maxime amabile. Nunc eſt ita quòd inter bona quæ nobis vel amicis optamus eſt dare minus bonum & magis bonum, & maxime bonum, ergo vnū

eſt

eſt magis alio amandum & magis optandum. Secundo poteſt ſic argui ex altera clauſula dicti Ariſt. Vnicuique eſt amabile bonum proprium, ſed quod eſt bonum mihi eſt magis proprium quàm illud quod eſt proximi, quia licet proximus ſit alter ipſe, non tamen eſt ego ipſe, ſed alter, ergo æquale bonum debeo mihi magis diligere & optare quàm proximo, & ita quòd ſi ambo non poſſemus, habere plus debeo eum velle carere quàm me. quod eſt intelligendum ſemper cæteris omnibus exiſtentibus paribus, & ſic patet primum principale.

10. QVANTVM ad ſecundum ſcilicet an iſte ordo attendatur ſecundum ſolùm affectum, an ſecundum effectum, dicendum eſt quòd ſecundum vtrumque. Cuius ratio eſt, quia quando duo actus ſic ſe habent quòd vnus dependet ab alio præciſe, & ſicut poſterius à priore ſecundum ordinem qui eſt in primo, oportet ponere ordinem in ſecundo, ſed affectus interior & affectus exterior ſe habent ſicut prius & poſterius, quia effectus eſt poſterior affectu, & ab ipſo dependet præciſe, quia ad completum affectum ſeu ad completum velle ſequitur effectus ſeu operari reſpectu eorum quæ ſunt nobis poſsibilia, ergo ſecundum ordinem qui eſt in affectu eſt ordo in effectu. Vnde Greg. in homelia. Probatio dilectionis exhibitio eſt operis. Vnde ei quem plus teneor diligere in affectu teneor ex debito charitatis plus impendere in effectu ſi æqualiter indiget ita quòd ſi oportet alterum carere eligendum eſſet illum carere qui minus ex charitate eſt diligendus. Dico autem ſi æqualiter indiget, quia quandoque qui plus diliguntur noſtris auxiliis non indigent. Eſt etiam aduertendum quòd cum dicitur quòd effectus correſpondet affectui intelligendum eſt de effectu qui non eſt ex alia cauſa debitus, quia ſi quis ex debito iuſtitiæ puta ex mutuo, vel alia cauſa teneatur in aliquo certo illiquè minus diligit ſi ſit in æquali neceſsitate, ſicut ille qui plus diligitur & vterque petat ſibi in tanto ſubueniri & non poſsit cuilibet, plus tenetur illud impendere quin potius reddere illi cui ex iuſtitia eſt obligatus quàm illi quem plus diligit.

11. AD primum argumentum dicendum quòd non eſt ſimile de fide reſpectu credibilium, & de charitate reſpectu diligendorum. Quia ratio credẽdi eſt veritas diuina vt eſt nobis per ſacram ſcripturam annunciata. Et quia omnia credibilia ſunt per eam nobis æqualiter nunciata, ideo omnia tenẽtur æquali certitudine. Sed ratio diligẽdi alia ex charitate eſt bonitas diuina. Primo quidem vt in ſe exiſtens, ac deinde vt ab aliis participata. Et quia in hoc eſt multiplex gradus, ideo & in actu dilectionis charitatiue eſt dare multos gradus. 12. Ad ſecundum dicendum quòd in amore poteſt attendi duplex gradus. vnus diligibilis ad diligibile. Et talis eſt in charitate vt dictum eſt, nec de hoc loquitur beatus Bern. Alius eſt gradus diligentis ad diligibile. Et hunc aliquo modo neſcit amor, quia inquantum vnit amantem amato facit eos aliquo modo æquales etiam ſi prius erant in æquales, vnde per amorem nos habemus ad ſuperiores magis confidẽter, & ad inferiores magis ſocialiter. Et de hoc loquitur beatus Bern. 13. Ad tertium dicendum quòd ordo charitatis attenditur ſecundum actum prout tendit in obiecta in quibus inuenitur differentia bonitatis & per conſequens in ipſo actu gradus intenſionis & remiſsiouis, nihilominus charitas ipſa ante actum dicitur ordinata inquantum per eam voluntas ſic diſponitur vt cum opus fuerit exeat in actum ſecundũ ordinẽ ſupradictũ.

Quæſtio. II.

Vtrum teneamur diligere deum pluſquam nos.

Tho.22.q.26.ar.3.

SEcundo quæritur vtrũ teneamur diligere deũ pluſquam nos. Et arguitur quòd non, quia ſecundum philoſophum 9. Ethicorum amicabilia quæ ſunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quæ ſunt ad ſe ipſum, ſed cauſa eſt potior effectu, ergo potior eſt amicitia hominis ad ſeipſum, quàm ad quẽcũque alium, plus ergo debet homo diligere ſeipſum quàm deum cap.4.

2. Item 8. Ethicorum dicitur quòd amicabile quidem bonum vnicuique eſt quod eſt ſibi bonũ, ſed quicquid diligimus quia eſt nobis bonum propter nos diligimus, ergo quicquid diligimus propter nos diligimus, quare &c.

3. IN contrarium eſt quia finis eſt magis diligendus quã ea quæ ſunt ad finem, ſed deus eſt finis omnium, quare &c.

4. ITEM amore amicitiæ plus amatur amicus quã quod cunque proueniens ex amico 8. Ethicorum. Sed deus amatur amore amicitiæ, ergo plus amatur quàm quodcũque proueniens ex ipſo. Sed ex deo prouenit id quod ſumus, ergo deum debemus magis diligere quàm nos ipſos.

5. RESPONSIO, Circa queſtionem iſtam primo reſumenda eſt quædam diſtinctio de amore prius poſita vt ſciamus in quo ſenſu debet procedere hæc quæſtio. Et deinde procedetur ad inquiſitionem veritatis. d.28.q.1.

6. QVANTVM ad primum notandum quòd ſicut dictum fuit prius duplex eſt amor, ſcilicet amicitiæ & concupiſcentiæ. Ad hos autem duos amores non ſimiliter immo valde diſsimiliter comparatur deus, quia poteſt eſſe immediatum obiectum amoris amicitiæ. ſed non amoris concupiſcentiæ, & quòd poſsit eſſe immediatum obiectum amicitiæ ſatis de ſe clarum eſt, volumus enim deo ſuam bonitatem, ſuam potentiã, & huiuſmodi, ſed quòd deus ſecundum ſe non poſsit eſſe immediatum obiectum amoris concupiſcentiæ ad nos, ſed ſolum aliquis actus quo à nobis attingitur probatum fuit primo lib. diſt. 1. Et adhuc poteſt probari aliter, quia illud quod amatur amore concupiſcentiæ amatur finaliter propter illum cui concupiſcitur, ſicut amamus vinum propter nos. Sed deus ſecundũ ſe & in ſe non eſt amandus propter quodcunque aliud finaliter, ergo deus ſecundum illud quod eſt aliquid in ſe non eſt amandus amore concupiſcentiæ. Amamus tamen amore concupiſcentiæ actum quo deum attingimus ſicut viſionem vel ſequentem fruitionem quam diligimus nobis & propter nos. Verum quia deus eſt obiectum talium actuũ, ideo per conſequẽs eſt obiectum remotum amoris concupiſcentiæ, quia eſt obiectũ obiecti, & propter hoc quandoque dicunt doctores quòd deus amatur amore cõcupiſcentiæ ſicut dicimus nos amare vinum quãuis non immediate amemus vinum, ſed guſtare vinum. quæſt.2.

7. Cum ergo quæritur quem plus diligere debeamus deũ ſcilicet an nos, poteſt intelligi dupliciter. Vno modo comparando dilectionem qua homo diligit deum amore concupiſcentiæ ad dilectionem qua homo diligit ſe amore amicitiæ vt ſic loquamur, & hic ſenſus nõ eſt proprius, nec ad propoſitum. Primo quia deus ſecundum illud quod eſt in ſe non eſt immediatum obiectũ amoris concupiſcentiæ ſicut homo eſt obiectum immediatum amicitiæ quo diligit ſe vt viſum eſt, & ideo non proportionabiliter accipitur obiectum amoris hinc & inde. Secundo quia non ſolum deus diligitur amore cõcupiſcentiæ ſed plus amore amicitiæ propter quod ex illo amore non poteſt concludi quantum ſimpliciter & abſolute debeat amari. 8. Alio modo poteſt intelligi vt vtraque dilectio ſit amicitiæ. Et quæratur quid ſecundum eam plus diligatur deus videlicet an nos ipſi, & ſic intelligenda eſt quæſtio. Circa quam primo ponentur dicta aliorum. Deinde eligetur illud quod potius erit tenendum. 9. Quantum ad primum aduertendum eſt quòd quidam dicunt quòd naturali dilectione homo debet diligere ſeipſum pluſquam deum, Sed per charitatem eleuatur ad diligendum deum pluſquam ſeipſum. Et illud probant tripliciter. Primo ſic, quicquid amatur, amatur vt vnum cum amante, vnde amicus dicitur alter ipſe, & naturaliter omne animal diligit ſibi ſimile, quia ſic aliquo modo ſunt vnum, ſed nullus cum altero ſic eſt vnum, ſicut cum ſeipſo, ergo nullus poteſt amare aliud pluſquam ſe (excludendo omne donum ſuperadditum) quinimo naturaliter ſe amat & neceſſario pluſquàm quemcunque alium etiam quàm deum. 1.d.1.q.2. num.17. Th.1.2.q. 109.ar.3.

10. Secundo ſic. deus diligitur à nobis tam amore concupiſcentiæ quàm amore amicitiæ, ſed charitas eleuat voluntatem ad diligendum deum amore concupiſcentiæ vltra id quod poſſet ex naturalibus, quia cum ex naturalibus diligamus deum inquantum eſt vniuerſale principium productiuum & conſeruatiuum omnium charitas eleuat ad diligendum ipſum vt eſt bonum beatificans, & ergo ſimiliter charitas eleuat naturam ad diligendum deum amore amicitiæ, vltra illud quod poſſet ex naturalibus ipſum diligere, hoc autem non eſt aliter niſi quantum ad modum & ordinem diligendi quem attendit charitas qui eſt deus propter ſe & ſuper omnia diligatur, quare &c. Et confirmatur ſic, per gratiam eleuatur homo aliquo modo ad eſſe diuinum, propter quod ſicut dilectio naturalis ſequitur eſſe naturale, ſic gratuita gratuitum, quod eſt diuinum, & ideo ſicut dilectio naturalis facit quòd homo magis diligat ſe quàm quodcunque aliud, ſic gratia facit quòd homo magis diligit deum ad cuius eſſe eleuatur per gratiã quàm ſeipſum. Et ſic eſt ordo conuerſus in dilectione naturali & gratuita, quia ſicut in naturali amicabilia quæ ſunt ad alterum veniunt ex amicabilibus quæ ſunt ad ſeipſum, ſic in dilectione gratuita amicabilia ad ſeipſum & ad proximum veniunt ex amicabilibus ad deum. Quod iterum confirmatur per aliud, quia ſicut eſt de cognitione naturali & ſupernaturali, ſic eſt de dilectione naturali & ſupernaturali, ſed cognitio naturalis incipit à creaturis & terminatur ad deum, ſupernaturalis vero econuerſo, ergo ſimiliter eſt de dilectione naturali & ſupernaturali.

11. Tertio patet idem per dictum beati Ber. de diligendo deo, diſtinguit enim ibi quattuor gradus diligẽdi. Primus eſt cũ homo nihil diligit niſi ſe. Secundus eſt cũ nihil niſi propter ſe & propter propriam vtilitatẽ. Tertius eſt cum diligit deum propter deum. Quartus cum diligit ſe & omnia alia propter deum, & dicit quòd tertius & quartus gradus ſunt gratuiti. Quartus tamen vt dicit, à

paucis

paucis & quaſi raptim in hac vita attingitur, & quia diligere ſe propter deum eſt diligere deum pluſquam ſe, non eſt attribuendū hoc dilectioni naturali cum ad hoc vix gratuita in hac vita poſsit attingere. Sic igitur ſecundum iſtos amore naturali quilibet diligit ſe pluſquam deum. Sed per gratiā & charitatem eleuamur ad diligendum deum pluſquam nos. 12. Hæc autē non videntur bene dicta, quia vel iſti intendunt dicere quòd charitas eleuat hominem ad diligendum deum pluſquam ſeipſum, ſed ad hoc non obligat, aut intendunt dicere quòd ad hoc eleuat & obligat. Si primo modo ſic non vadunt ad intellectum queſtionis qua queritur vtrum teneamur diligere deum pluſquam nos, per hoc enim queritur detentione ſeu obligatione de qua nihil dicūt. Aut ſi dicunt tenendo partem negatiuam, ſ. quòd charitas ad hoc non obligat cum natura ſimiliter ſecundum eos ad hoc non obliget, ſed magis ad oppoſitum ſequitur quòd nullo modo teneamur diligere deum plus quàm nos, vel tātum quantum nos, quod eſt falſum. Si autem intēdant dicere quòd charitas eleuat & obligat nos ad diligendum deum pluſquam nos. Contra. quia ſi ſola charitas hoc faciat, ergo non habens charitatem nō poteſt nec tenetur deū diligere pluſquam ſeipſum, conſequens eſt falſum, ergo & antecedens. Et ſi dicatur q̄ non habens charitatē tenetur eam habere, & per conſequens tenetur ad ea quæ ſunt charitatis .ſ. ad diligendū deum pluſquam ſeipſum. non valet, quia & ſi quilibet tenetur habere charitatem ſi vult ſaluari, quia ſine ea non eſt ſalus, tamen a
euitandum nouum peccatum circa p̄cepta moralia nullus tene-
d.28.q.3. tur habere charitatem ſicut probatū fuit in ſecundo libro, & ideo ille qui non habet charitatem ſi vult ſaluari tenetur habere charitatem, ſed ſi eam non habeat propter hoc nō peccat nouo peccato, nec per conſequens tenetur ad ea quę ſola charitas eleuat, & obligat maxime ſi ſint præcepta moralia, ſicut ſunt dilectio dei & dilectio proximi. Item illud quod non facit quòd deus oſtendatur voluntati ſub ratione maioris boni non facit quòd deus debeat plus diligi, ſed charitas non facit quòd deus proponatur voluntati ſub ratione maioris boni quàm ſine charitate, ergo non facit q̄ debeat plus diligi quā ſi eſſemus ſine charitate. Maior patet, quia bonum eſt amabile, & maius bonum magis amabile. Minor patet quia omnem rationem bonitatis quam apprǣhendit in deo iuſtus exiſtens in charitate apprǣhendit & peccator fidelis exiſtens ſine charitate, & apprǣhendere poſſet infidelis per doctrinam ex auditu etiam ſine fide infuſa, quare &c. Et ſi dicatur in quo, ergo perficit gratia naturam, dicendum eſt quòd quantum ad rationem meriti quod propriè innititur gratiæ & charitati. ſic igitur patet quòd nō eſt verum quòd debeamus nos diligere pluſquam deum dilectione naturali, dilectione verò gratuita deum pluſquam nos.

13. Reſtat ergo vt vtraque dilectione debeamus diligere deum pluſquam nos, vel nos pluſquam deum. Et tenetur communius quòd quilibet debet diligere deum pluſquam ſeipſum. Quod probatur primo ſic. bonum vniuſcuiuſque comparatur ad bonum diuinum ſicut bonum partis ad bonum totius, quia deus eſt bonū omnis boni & totale bonum reſpectu cuiuſcunque alterius boni. Sed pars plus amat bonum totius quàm ſuum bonum proprium, ſicut patet in naturalibus & in politicis, in naturalibus quidem, quia pars vt manus exponit ſe periculo pro conſeruatione boni communis, ergo non ſolùm per gratiam, ſed naturaliter quilibet debet diligere deum pluſquam ſeipſum adeo quòd homo debet omnia mala ſuſtinere & ſe morti exponere pro cōſeruatione honoris & boni diuini, ſi poſſet in ſeipſo pati detrimentum.

14. Ad hoc autem reſpondetur multipliciter. Primo quòd non eſt ſimile de parte naturali, & ciuili reſpectu totius naturalis & communitatis, & de bono proprio reſpectu boni diuini, quia in toto naturali (puta corpore) continetur pars formaliter ſecundum illud quod eſt in propria natura, & in communitate, & bonō communitatis continetur ciuis & bonum eius, non ſic autem continetur bonum cuiuſlibet in bono diuino. Et quia vnicuique eſt amabile bonum proprium vt dicitur 8. ethi. ideo non eſt ſimilis comparatio hinc & inde. 15. Secundo. dato quòd eſſet ſimilis comparatio hinc & inde adhuc poſſet dici quòd falſum aſſumitur. ſ. quòd pars naturalis exponat ſe pro defenſione totius. Diceretur enim quòd pars nō exponit ſe, ſed totum exponit partem. Et ideo bene ſequitur quòd totum diligit ſe pluſquam partem, ſed non ſequitur quòd pars diligat totum pluſquam ſe. Ciuis autem exponit ſe pro defenſione boni communis, non quòd diligat bonum commune pluſquam ſeipſum, ſed quia præponit bonū virtutis quod acquirit defendēdo rem publicam ſaluti corporali, quod patet, quia ciuis plus deberet velle totam communitatem aliam à ſe feciſſe contra virtutem quàm ſe ſolùm.

16. Tertio. quia videmus quòd homo exponit ſe licite contra rapientes iniuſte bona ſua temporalia quę tamen non diligit pluſquam ſe, immo minus, quare etiam quando exponit ſe pro defenſione rei publicæ non eſt argumentum ſufficiens quòd diligat eam pluſquam ſe. 17. Ad primum iſtorum dicendū eſt quòd omnino ſimile eſt quod inducitur pro ſimili quantum pertinet ad propoſitum, quia quanuis in bono diuino non cō tineatur bonum noſtrum proprium formaliter ſicut in toto continetur pars, & in communitate continetur ciuis, tamen ſicut pars non manet corrupto toto, nec bonum ciuis deſtructo bono communi, ſic bonum cuiuſcunque creaturæ non maneret deſtructo bono diuino, propter quod quantum pars diligit ſe in toto & ciuis in communitate tantum debet quilibet ſe & bonum proprium diligere in bono diuino, & etiam pluſquam ciuis diligat bonum proprium in bono communi, quia bonum ciuis poſſet manere aliquo modo ſine bono communi. Sed bonum creaturæ nullo modo poſſet manere ſine bono diuino. 18. Ad ſecundum dicendū quod non ſolùm prouenit ex naturali appetitu totius quòd pars exponat pro toto, ſed ex appetitu naturali partis. Nā ſi pars haberet propriam electionem deberet ſe exponere pro defenſione totius cum in bono totius includatur totum bonum partis & amplius. Quod autem additur de ciue quòd non exponit ſe pro communitate quaſi diligat eam pluſquam ſeipſum niſi includendo in communitate ſeipſum, ſed quia plus diligit bonum virtutis quàm ſalutem corporis, puto quòd hæc ſit intentio Ariſt. 9. Ethicorum. ſicut patet ex toto proceſſu illius capituli, dubitatur autem vtrum oportet, vbi tractat iſtam materiam, vnde dicit ibi quòd ciuis exponendo ſe pro amicis, vel patria optat ſibi maxima bona, ſcilicet bona virtutis. Amicis autem & communitati tribuit plus de cæteris bonis, & concludit quòd in omnibus laudabilibus ſtudioſus videtur ſibi ipſi boni plus tribuens. 19. Vnde non eſt verum quòd aliqui dicunt quòd quando Ariſtot. dicit quod ſtudioſus exponens ſe pro amicis, vel patria vult ſibi maximum bonum, & ita maxime diligit ſe, quod ibi non fit comparatio dilectionis qua homo diligit ſe ad dilectionem qua diligit bonum commune, ſed comparatio dilectionis qua homo diligit ſe vno modo, ad dilectionem qua diligit ſe alio modo. Et eſt ſenſus quod homo exponendo ſe morti pro bono communi magis diligit ſe hoc faciendo, quàm faciendo oppoſitum vel quodcunque aliud. Iſtud enim non eſt verum, immo fit prima comparatio & non ſecunda vt patet ex ordine textus. Et probabitur per rationem, quia vt prius dictum fuit plus deberet dolore aliquis ſi feciſſet contra bonum virtutis quàm ſi tota alia ciuitas feciſſet, ergo plus debet quis diligere bonum virtutis ſibi quàm communitati. Quod ſi exponat ſe pro communitate hoc eſt tribuendo communitati minus bonum, ſcilicet bonum corporale, ſibi autem maius bonum, ſcilicet bonum virtutis. 20. Confirmatio etiam huius dicti quæ tertio adducta eſt videtur bona, quia conſtat quod quilibet debet diligere ſe, pluſquam amicum. Et tamen ſicut dicit philoſophus. 9. Ethicorū oportet pro amicis multa pati & mori ſi oporteat, ergo ex hoc quod aliquis exponit ſe morti pro alio non ſufficienter arguitur quòd diligat alium pluſquam ſe, quicquid ſit illud ſiue perſona priuata, ſiue res publica. propter quod ille modus probandi quo ad hoc videtur inſufficiēs, quia falſum aſſumit, ſcilicet quod ciuis diligat plus bonum commune, quàm ſe niſi includendo ſe in bono communi.

21. Item probatur aliter ſic concluſio principalis, plūra bona ſecundum rectam rationem ſunt magis diligēda quā quodlibet eorum per ſe, & carentia alterius ſolum magis eſt diligenda & eligenda quàm carentia vtriuſque ſimul, nunc eſt ita quod bonum diuinum & bonum cuiuſlibet perſonæ ſic ſe habent quod ad carentiam boni diuini ſequitur carentia boni proprij cuiuſlibet creaturæ, ad carentiam autem boni proprij non ſequitur carentia boni diuini, ergo carentia boni proprij magis eſt eligenda & diligenda quàm carentia boni diuini, quare & entitas boni diuini magis eſt eligenda quàm boni proprij entitas.

22. Item ſic, & redit in idem, quando duo bona ſic ſe habet quod vnum continet aliud, & includit & non econuerſo, bonum continens eſt magis diligendum quàm bonum contentum, ſed deus & homo ſic ſe habent quod in bono diuino continetur totum bonum hominis & non econuerſo multo amplius quàm in bono communi contineatur bonum ciuis, ergo ſicut ciuis plus debet diligere bonum commune prout in ipſo includitur bonum proprium quàm ſolùm bonum proprium, ſic quilibet tenetur plus diligere deum quàm ſeipſum. Et ſi dicatur quod hoc non probatur niſi quod homo debet plus diligere deum & ſe quàm ſe ſolùm quia diligendo deum diligit deum & ſe, quia in deo continetur bonum proprium vt prius dictum fuit, diligendo autem ſe diligit alterum ſolùm. cōcedatur quia ad præſens non apparet alius modus probans concluſionem prædictam & forte aliàs occurret.

23. Ad rationes primæ opinionis reſpondendum eſt. Ad primam cum dicitur quod quicquid amatur, amatur vt vnum cum amante, concedatur. Et cum dicitur quod nullus poteſt eſſe cum alio ſic vnum ſicut ipſe ſecum. Adhuc verum eſt, & ideo concluditur quod nullus poteſt aliud amare pluſquam ſe vbi in amore illius non includitur amor ſui, ſed ſi includatur tunc quilibet magis debet amare alium & ſeipſum, quàm ſe ſolùm, ſic eſt de amore dei reſpectu noſtri, quia amando deum amamus nos, quia

bonum

bonum noſtrum non poteſt eſſe ſine bono diuino.

24. Ad ſecundam dicendum quod deus immediate non amatur amore concupiſcentię vt declaratum fuit. Et dato quòd ſic ametur adhuc charitas non eleuat naturam ad amandum ipſum ſecundum ſpecialem rationem ſcilicet ſecundum rationem beatificantis,ſed hoc facit fides quæ oſtendit nobis in deo eſſe rationem beatifici boni, nec iterum ad hoc requiritur neceſſario fides infuſa, cum ſine ea poſsimus de eo concipere rationem beatificantis vt pluries dictum fuit. Dato etiam quod ſic eleuaret naturam ad amandum deum amore concupiſcentiæ oporteret proportionabiliter ponere quòd eleuaret naturam ad amandum deum amore amicitię quantum ad aliquam ſpecialem rationem quę eſſet in deo amato, & non quantum ad modum amandi ex parte noſtra, hunc ſcilicet quod ametur ſupra omnia,quia amor amicitiæ conſurgit ex bono appræhenſo in eo qui amatur, ſicut amamus virtuoſum propter bonum virtutis in ipſo exiſtentis.propter quod ſi nulla ratio bonitatis abſolute concipiatur eſſe in deo per gratiam præter illam quam concipimus eſſe in eo per naturam, nulla ratio eſt quare natura eleuatur per gratiam ad amandum deum amore amicitiæ quo ad modū diligendi prædictum. Dicendum eſt ergo quòd charitas eleuat naturam ad amandum deum meritoriè,quia ſine charitate nulla dilectio dei eſſet meritoria,nō autem oportet quòd plus vel aliter eleuet. Et quod ſubditur quòd ſicut ſe habet dilectio naturalis ad eſſe naturale, ita dilectio gratuita ad eſſe gratuitum quod eſt eſſe diuinum &c. Dicendum ꝙ eſſe noſtrum gratuitum non eſt eſſe diuinum per eſſentiam,ſed per participationem. Et eodem modo eſſe noſtrū naturale eſt eſſe diuinum per participationem. Et vtrumque à deo æqualiter dependet, propter quod vtraque dilectione naturali,ſ. & gratuita,debemus deū diligere pluſquam nos. Nec eſt ordo conuerſus inter has duas dilectiones, ſed ſimilis. Quod etiam ſubditur quod ſicut cognitio naturalis incipit à creaturis & terminatur ad deum ita dilectio, verum eſt, ſed non propter hoc plus diligitur creatura quàm deus,ſed prius,deus autē plus diligitur,cum ratione naturali oſtendatur quòd deus eſt maius bonum à quo dependet omne aliud bonum. Nos autē non querimus quid prius diligatur, ſed quid plus.

25. Ad auctoritatem beati Bern. dicendum eſt quòd beatus Bern. pro tanto dicit quòd tertius & quartus gradus dilectionis ſunt gratuiti & non duo primi. Quia duo primi ſunt naturæ corruptę,nec ſtant cum gratia, ſed tertius & quartus ſunt naturæ per rectam rationem regulatę & ſtant cum gratia,nec per hoc cōcluditur quin ſint à natura.

26. AD ARGVMENTA principalia reſponden dum eſt. Ad primum dicendum ꝙ auctoritas Philoſophi eſt intelligenda inter perſonas inter quas aliquo modo inuenitur æqualitas vel proportio ſicut eſt hominis ad hominem,vnum vel multos & inter quas bonum vnius non continetur in altero, non autem inter illas inter quas non poteſt inueniri talis æqualitas vel proportio ſicut eſt inter hominem & deum. Cum à deo dependeat totum bonum noſtrum. 27. Ad ſecundum dicendum quòd forte dictum philoſophi eſt intelligendum de bono quod amamus amore concupiſcentiæ. Tale enim amamus propter nos & illud magis quod eſt nobis maius bonum. Amicum autem quem amamus amore amicitiæ non amamus principaliter, quòd ſit nobis bonus. Sed quia eſt in ſe bonus, vnde quando philoſophus dicit quòd amabile eſt vnicuique bonum proprium non excludit quin aliud bonum ſit diligendum. dato quòd non ordinetur ad nos, immo videtur hoc innuere cum præmittat amabile quidem ſimpliciter bonum,vnicuique autem proprium.

28. RATIONES alterius partis quanuis ſint ad concluſionem veram, tamen non probant eam ſufficienter, quia quanuis finis diligatur plus quàm ea quæ ſunt ad finem ab illo qui agit ea propter finem,tamen non oportet quòd illud quod eſt ad finem plus diligat finem quàm ſe maximè ſi finis ſit aliquid adeo ſeparatum ab his quæ ſunt ad finem quòd bonum eorum quæ fiunt ad finem non dependeat neceſſario in eſſe à tali fine,ſicut ſecundum naturam elementa ſunt propter mixta, & mixta inanimata propter animata,& inter animata bruta ſunt propter homines propter quod author naturæ plus diligit mixta quàm elemēta,& animata pluſquam inanimata, & homines pluſquam bruta. Sed non oportet quòd amore naturali elementa plus diligant,vel appetant conſeruationem mixtorum quàm ſuam,nec quòd mixta inanimata plus appetant conſeruationem hominum quàm ſuam, immo ſi bruta haberent iudicium rationis plus deberent ſecundum rectam rationem ſe diligere quàm diligerent homines, & plus velle vnumquodque conſeruationem ſui quàm hominis,& ideo ſi deus eſſet talis finis à quo non penderet bonum creaturę creatura non teneretur plus diligere deum quàm ſe. Item nota ꝙ finis non eſt ſemper bonum illius quod ordinatur ad finem, ſicut bruta non ſunt bonum planetarum. Sed finis ſemper eſt bonum verum vel exiſtimatum agentis propter finem vel ordinantis ad aliquem finem. Et quandoque eſt id ipſum ſuppoſito quòd ſit agens vel ordinans, ſicut nos ſumus fines omnium eorum quæ agimus propter nos,& ſic eſt de deo reſpectu omniū. 29. Ad ſecundum dicendum ꝙ quando dicitur quòd amicus plus diligitur quàm quodcunque ex eo proueniens intelligendum eſt de bonis ſuperadditis naturæ ſicut ſunt vtilitates & delectationes quæ proueniunt vni amicorum ex altero. De bono autem quod ſumus nō eſt verum,quod patet quia à parentibus ſumus, habemus enim ab ipſis eſſe nutritionem, & eruditionem, nec poſſumus eis reddere ęquiualens vt dicitur. 8. Ethi. & tamen debemus nos diligere pluſquam parentes,quare &c.

Quæſtio. III.

Vtrum in amore dei poſsit haberi aliquis reſpectus ad aliquam mercedem.

TErtio quæritur vtrum in dilectione dei poſsit haberi aliquis reſpectus ad aliquam mercedem. Et arguitur quod non, quia quod diligitur propter mercedem diligitur propter aliud,ſed deus non eſt propter aliud diligendus,ſed propter ſe, ergo in dilectione dei nō poteſt licite haberi reſpectus ad mercedem.

2. Item potior eſt amicitia charitatis ad deum quàm amicitia ciuilis ad hominem. Sed in amicitia ciuili quanuis habeat multas vtilitates & delectationes annexas tamen ad eas non habetur reſpectus ſecundum philoſophum octauo Ethicorum, ergo ſimiliter in amicitia ad deum non poteſt haberi reſpectus ad aliam mercedem ſeu vtilitatem.

3. Ad idem eſt quod dicit beatus Bern. de diligendo deo quod licet deo ſeruire ſine præmio non poſsit,nō tamen eſt ei intuitu præmij ſeruiendum.

4. IN CONTRARIVM eſt quod dicitur in Pſal. Inclinaui cor meum ad faſt. iuſt. tuas in æternum propter retributionem. Et de ſanctis patribus dicitur He. 12. quod reſpiciebant in remunerationem. Et iterum ſuper illud Luc. decimoquinto quanti mercennarij & cæt. Dicit gloſa quòd boni mercennarij ſunt qui deo propter mercedem ſeruiunt.

5. RESPONSIO. Aduertendum eſt quòd merces dicitur illud quod aliquis per actionem meretur tanquam præmium ſuæ actionis. Præmium autem eſt commodum quod redditur operanti. Et quia omne commodum eſt bonum ordinatum ad illum cuius eſt commodum, ideo illud quod eſt propriè & immediatè merces vel præmium eſt bonum finaliter ordinatum ad operantem, propter quod non poteſt eſſe vltimus finis ſimpliciter. Eſt enim bonum amatum amore concupiſcentiæ cum ametur, vt commodum. Hoc ſuppoſito cum quæritur vtrum in dilectione dei poſsit licite haberi reſpectus ad mercedem. Dicendum eſt quòd reſpectus ad mercedem poteſt haberi dupliciter. Vno modo quod merces ſit finis rei amatę. Alio modo quòd ſit finis illius amoris. Primo modo non eſt licitum in dilectione dei habere reſpectum ad mercedem ita vt merces ſit finis dei amati. Cuius ratio eſt quia finis plus diligitur quàm illud quod eſt ad finem. Sed non eſt licitum aliquid plus diligere quàm deum, ergo non eſt licitum diligere deum propter mercedem, ſic quòd merces ſit finis ad quem deus dilectus ordinetur.

6. Si autem intelligatur ſecundo modo ſcilicet, quòd merces ſit finis dilectionis & non dei dilecti adhuc diſtinguendum eſt, quia vel accipitur vt finis propter quem totaliter diligitur deus, & ſine quo non diligeretur. Et ſic non eſt adhuc licitum habere oculum ad mercedem, quia deum debemus diligere propter ſe dato quòd nihil commodi ex tali dilectione nobis eueniret multo amplius quàm quicunque virtuoſus debeat diligere alium virtuoſum. Omnis enim bonus eſt diligendus circunſcripto alio quocunque cum bonum ſecundum latitudinem ſuam ſit obiectum amoris. Si autem merces intendatur vt finis dilectionis non totaliter quin ſine illo deus diligeretur,ſed quia per dilectionem qua diligitur deus intendimus conſequi beatitudinem quanuis diligeremus deum dato quòd certi eſſemus quòd beatitudinem non haberemus, ſic licitum eſt in dilectione dei habere reſpectum ad mercedem. Cuius ratio eſt quia quando duo bona habent rationem commodi & vnum eſt altero melius minus bonum poteſt licite ordinari ad maius bonum ſicut ad finem, nunc eſt ita quod dilectio dei in via & beatitudo patriæ habent rationem commodi,beatitudo tamen eſt aliquid melius dilectione viæ, ergo dilectio dei poteſt licite ordinari ad beatitudinem vt ad mercedem, & vt ad finem. Si quod autem aliud commodum eſſet minus bonum quàm dilectio dei, vt ſunt bona temporalia, adiſta non poſſet licite haberi reſpectus vt ad finem, quia contra rationem finis eſt quòd ſit minus bonum his quæ ſunt ad fi-

nem. Et in hoc ſenſu vituperatur mercennarius Ioa. 10. qui opus ſpirituale ordinet ad mercedem temporalem. Poſſet tamen ad ea haberi reſpectus vt ad aliqua adminiculatiua inquantum omne bonum addito alio bono redditur eligibilius.

7. AD primum argumentum patet reſponſio ex prædictis quia non eſt licitum in dilectione dei habere reſpectum ad mercedem quæ ſit finis dei dilecti. Quia ſic aliquid aliud à deo plus diligeretur, poteſt tamen haberi reſpectus ad mercedem quæ ſit finis dilectionis. 8. Per idem patet ad ſecundum. Quia in amicitia ciuili poteſt haberi reſpectus ad dilectiones & vtilitates quæ ex amicitia cõſequũtur dũ modo nõ habeatur ad eas reſpectus principaliter quia ſine eis diligendus eſt amicus. Et eodẽ modo eſt in dilectione dei vt dictum eſt. 9. Per illud ſimiliter patet ad auctoritatem beati Bern. quia in diligendo deũ vel in ſeruiendo ei non debet principaliter reſpectus haberi ad mercedem quin ſine mercede eſſet deus diligendus, & ei ſeruiendũ, hoc tamen ſuppoſito poteſt merces licite intendi. Et in hoc ſenſu procedunt auctoritates in contrarium.

Quæſtio IIII.

Vtrum extranei meliores, ſint magis diligendi quàm propinqui mali vel non æque boni.

Tho. 22. q. 26. ar. 7.

QVarto quęritur vtrum extranei meliores ſint magis diligendi quàm propinqui mali vel ęque boni. Et arguitur quòd ſic, quia per charitatem cõformamur dilectioni diuinæ. Sed deus magis diligit extraneum meliorem q̃ propinquum nobis minus bonum, ergo & nos debemus magis ſimiliter eos diligere.

2. Item illi ſunt magis diligendi in quibus perfectius reperitur bonum ſuper, quod amicitia fundatur. Sed bonum gratiæ ſuper quo fundatur amicitia charitatis perfectius inuenitur in extraneis melioribus quã in propinquis minus bonis, ergo illi ſunt magis diligendi ex charitate.

3. IN contrarium arguitur per dictum apoſtoli Timo. 5. Si quis ſuorum & maximè domeſticorum curam non habet fidem negauit, & eſt infideli deterior. Sed effectus exterior correſpondet interiori affectui, ergo &c.

4. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam primo no tandũ eſt qualiter amicitia charitatis ſe habet ad alias amicitias. Secundo reſpondebitur ad quæſtionem.

5. QVANTVM ad primum notandum quòd cum omnis amicitia fundetur in aliqua communicatione ſecundũ diuerſitatem communicationũ diuerſificantur amicitiæ, inuenitur autem quadruplex communicatio. Prima eſt omnium hominum, & etiam angelorum inquantum conueniunt in hoc quòd ſunt ad imaginẽ dei ſecundũ quã ſunt capaces beatitudinis. Et ſuper hanc communicationẽ (quanuis latiſsimã) fundatur charitatis amicitia non quidem in reſpiciẽdo naturã abſolutè, ſed vt capax beatitudinis. Secunda cõmunicatio eſt politica ſecundũ quã conciues cõmunicant in his quæ ad ciuilẽ vitã pertinent, & ſuper hanc fundatur amicitia ciuilis. Tertia eſt ęconomica ſecundũ quã homines vnius domus, vel familię cõmunicãt in domeſticis officiis. Et ſuper hãc fũdatur amicitia ęconomica. Quarta cõmunicatio eſt naturalis oríginis, put aliqui trahunt ab vno originẽ, & ſuper hanc fundatur amicitia naturalis patris ad filiũ & ecõuerſo & cõſanguineorum ad inuicẽ. Ex quo patet q̃ prima amicitia includitur in omnibus & non econuerſo, in reliquis etiã vt cõmunius prior includitur in poſteriore quanuis quandoq; contrariũ contingat. Secundũ q̃libet autem harũ amicitiarum volumus amicis bona correſpondẽtia eis in quo fundatur amicitia & cooperamur ad hoc ſecundũ modum noſtrum. De aliis autem bonis impertinentibus ad talem amicitiam non oportet niſi in neceſsitate. 6. Hoc pręnotato dicendũ eſt ad quæſtion, em quod cũ diligere aliquẽ ſit ei vel
q. 1. hui. d. le bonum, gradus dilectionis poſſunt accipi ſecundum gradus boni voliti, vel ſecundum intenſionem volendi, vt prius dictum fuit. Si attendatur ſecundum gradus boni voliti ſic cum ſit quoddam velle approbationis & complacentiæ de bono habito, quoddam vero optationis & deſiderij de bono non habito, ſecundũ primũ velle plus amamus ex charitate extraneos meliores quã propinquos minus bonos inquantũ complacet nobis maius bonũ in eis, Secundũ autẽ velle deſiderij & optationis ęqualiter diligimus extraneos & propinquos propter rationẽ quę poſita fuit ſupra, prima quæſtione huius diſtinctionis. Si vero accipiantur gradus ſecũ dũ intenſionẽ actus diligendi ſic debemus magis diligere propinquiores ad illud bonum ad quod eos diligimus quàm extraneos meliores. Quod patet dupliciter. Primo quia alios diligimus vt dictum fuit prius inquantum ſunt vnum nobiſcum. Sed propinquiores ſunt magis vnum nobiſcum quàm remotiores, vel extranei, quia magis ſunt nobis vniti, ergo magis ſunt à nobis diligendi. Secundo ſic, quia illos intenſius diligimus reſpectu quorum concurrunt plures rationes diligendi, ſed reſpectu propinquorũ concurrunt plures rationes diligendi quàm reſpectu extraneorum, ergo &c. Maior patet, quia multiplicatio cauſę vigorat effectum. Minor declaratur, quia ad dilectionem propinquorum concurrunt omnes cauſę diligendi, ſcilicet communicatio in naturali origine, & in operibus domeſticis, & ciuilibus, & in capacibilitate beatitudinis ſuper quam ſolam fundatur amor dilectionis ad extraneos & inimicos. Patet igitur quòd propinquiores ſunt intenſius diligendi quàm extranei non ſolùm dilectione naturali, ſed etiam dilectione charitatis, quia cum charitas reſpiciat vltimum finem, aliæ autem amicitiæ finem ſub fine, amicitia charitatis importat actus omnium aliarum amicitiarum, quibus omnibus concurrentibus intenſior actus eſt amoris qui eſt non ſolum aliarum amicitiarum, ſed etiã charitatis vt imperantis & concurrentis. Ex hoc tamen non ſequitur quòd maiora bona velimus magis propinquis, ſed ſolum quòd bona proportionata eis ſecundũ fundamentum dilectionis quam habemus ad eos intenſius volumus eis & ſi facultas adſit eis citius exhiberemus cæteris paribus.

7. AD PRIMVM argumentum dicendũ quod deus non diligit vnum pluſquam alium accipiendo gradus dilectionis ſecundum intenſionem actus diligendi, ſed ſolùm quãtum ad gradum boni voliti. Et reſpectu talis boni diligit plus meliorem. Sed melior eſt aliquis quandoque ſecundum præſentem iuſtitiam qui non eſt melior ſecundum præſcientiam, & ſecundum hoc melior præſentialiter non diligitur plus ſimpliciter, quia non eſt tantum bonum gratiæ quod quis habet præſentialiter quàm eſt bonum gloriæ quod præparatur aliis ſecundum præſcientiam. Et eodem modo quantum ad velle approbationis & complacentiæ de bono habito plus diligimus meliores, ſed quantum ad velle deſiderij, & optationis de bono habendo plus vel tantum diligimus propinquos licet actualiter minus bonos, & præter hoc eſt in nobis gradus intenſionis in actu diligendi propter maiorem coniunctionem quam habent aliqui ad nos pluſquam alij. Aliter reſpondetur communiter quod in hoc conformamur deo quòd plus diligimus eos qui nobiſcum magis communicant ſicut & ipſe eos qui ſecum magis communicant quanuis non ſint idem hi & illi. Infr. d. 33

8. Ad ſecundum dicendum quòd ſi ad dilectionem propinquorum ex charitate non concurreret alia ratio diligendi quã illa quam imperaret charitas, tunc extranei meliores eſſent magis diligendi quàm propinqui minus boni propter rationem quæ tangitur in argumento. Sed quia in dilectione propinquorum includuntur plures rationes diligendi quàm in dilectione extraneorum vt declaratum fuit. Ideo plus diligendi ſunt propinqui quàm extranei.

Sententia huius diſtinctionis xxx. in generali & ſpeciali

HIc quæri ſolet. Superius determinauit magiſter de ordine charitatis ſecundum quadruplicem modum dilectionis. Hic determinat de ordine charitatis ſecundum quantitatem meriti. Et diuiditur in ſex. Primo mouet quæſtionem. Secundo reſpondet ibi, ſed hæc comparatio. Tertio obiicit in contrarium ex auctoritatibus Au. ibi. Auguſt. tamen. Quarto determinat auctoritatẽ ibi. quòd ſi quis ſimpliciter. Quinto mouet ex dictis incidẽtem quæſtionem ibi. Illud verò quod ſequitur. Sexto verò determinat eam ibi. quidam quod hic dicitur. Hæc eſt diuiſio &c.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Primo quærit quid ſit magis meritorium diligere amicos, an diligere inimicos. Reſpondet quòd dupliciter poteſt intelligi comparatio iſta. Vno modo vt comparetur dilectio amici ex vna parte ad dilectionem amici & inimici ex altera, & ſic dilectio ſecunda eſt magis meritoria quàm prima. Alio modo quòd in eodem homine comparetur dilectio amici ad dilectionem inimici & ſic ſiue ſit vnus actus dilectionis ſiue duo quo diligitur amicus & inimicus ſemper videtur quòd dilectio amici ſit potior, quia eſt feruentior. Arguitur tamen in contrarium per Augu. qui dicit quod diligere inimicos eſt perfectior & non eſt tot hominum quot exaudiuntur in oratione dominica cũ dicitur. Dimitte nobis debita noſtra ſicut & nos dimittimus &c. Et ſic dilectio inimicorum videtur potior quàm dilectio amicorum. Et reſpondet ad hoc ſecundum diſtinctionẽ ſupraſitam quòd Auguſt. intelligit perfectiorem eſſe dilectionem qua diligitur amicus & inimicus ſimul quàm ſit illa qua diligitur ſolum amicus. Tunc mouet dubitationẽ ex hoc q̃ dicit Au. q̃ dilectio inimicorũ nõ eſt tot hominũ quot exaudiuntur in oratione

dominica

dominica,cum dicitur.Dimitte nobis debita noſtra,quia nulli dimittuntur peccata niſi ſit in charitate. Si ergo plures exaudiuntur in prædicta oratione dominica quàm ſint illi qui diligunt inimicos ſequitur quòd diligere inimicos non cadit ſub præcepto charitatis quod eſt inconueniens cum nomine proximi omnis homo intelligatur.Cum dicitur, Diliges proximum tuum ſicut teipſum. Et reſpondetur dupliciter. Vno modo quod diligere inimicos eſt perfectis in præceptum, ſed imperfectis eſt ſolum conſilium.Alio modo reſpondet quòd dilectio inimicorum eſt perfecta per quam exhibentur eis ſigna dilectionis orando, & eis benefaciendo ſolùm eſt perfectorum, nec cadit ſub præcepto quantum ad omnes generaliter,& ſic intelligit Auguſt. Et in hoc terminatur & cætera.

Quæſtio.I.

Vtrum de neceſsitate ſalutis ſit diligere inimicos.

Tho.2.2.q.25.ar.8.& 9.

QIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur. vtrum de neceſsitate ſalutis ſit diligere inimicos. Et arguitur quòd non, quia natura non inclinat in contrarium charitatis, ſed quælibet res naturaliter odit contrarium, ergo & charitas,ſed inimicus eſt contrarius nobis & charitati,ergo non eſt diligendus,ſed odiendus. 2. Item non eſt neceſſarium illum diligere cui licet malum optare, & de cuius malo licitum eſt gaudere, ſed inimicis licitum eſt mala optare, & de malis eorum gaudere,igitur &cæ. Maior de ſe patet,minor probatur ex hoc quòd in ſacra ſcriptura frequenter ponuntur impræcationes malorum contra inimicos & in gaudium, & in cõſolationem bonorum prædicitur deſtructio inimicorum,quare &c.

3. Et confirmatur hoc per illud quod dixit dominus Mathei quinto.Audiſtis quod dictum eſt antiquis diliges amicum tuum & odio habebis inimicum tuum.

4. IN CONTRARIVM eſt quod dicitur Math. quinto.Diligite inimicos veſtros. & ibidem ſi diligitis eos qui vos diligunt quam mercedem habebitis?q.d.nullam,ergo ſine dilectione inimicorum vel non diligentium non eſt ſalus.

5. RESPONSIO, Cum charitas attendatur penes affectum,& effectum vt dictum fuit ſupra,ideo circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo.Primum eſt vtrum teneamur inimicos diligere quo ad affectum. Secundum eſt vtrum teneamur eis exhibere ſigna dilectionis in effectum. d.39.q.1.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quod inimicus poteſt capi dupliciter,ſcilicet formaliter ſecundũ quod inimicus,vel materialiter ſecundum quod homo ad imaginẽ dei exiſtens.Primo modo non tenemur diligere inimicũ ſcilicet inquantum eſt inimicus,immo magis odire. Cuius ratio eſt,quia approbare malum culpę in alio eſt peruerſum,& charitati contrarium.Sed diligere inimicum inquantũ inimicus eſt virtuoſo,& habenti charitatem eſt approbare malum culpæ in eo,ergo hoc eſt peruerſum & charitati contrarium.Item æqualis peruerſitatis eſt odire amicum & diligere inimicum accipiendo vtrumque formaliter. Sed per ſe malum eſt odire amicum inquantum amicus eſt,ergo & diligere inimicum inquantum inimicus eſt.Si autem accipiatur materialiter ſcilicet inquantum homo ad imaginem dei exiſtens. Sic dicendum eſt quòd diligere inimicum in generali eſt de neceſsitate ſalutis, vt ſcilicet diliges deum & proximum ab illa generalitate non excludat inimicum,ſed nõ de neceſsitate ſalutis vt ſpeciali motu dilectionis afficiatur aliquis ad inimicum niſi vbi appareret euidens neceſsitas.Primũ patet, quia charitas attenditur in eo qui ex charitate diligitur ratione diuinę imaginis ſecundum quam eſt capax beatitudinis,ſed hæc ratio inuenitur in omni homine tã amico quàm inimico, ergo ſecundum hanc rationem generalẽ in dilectione charitatis includitur inimicus.Secundum patet,quia ille motus dilectionis qui non eſt de neceſsitate ſalutis ad amicum nõ eſt de neceſsitate ſalutis ad inimicũ ſed ſpecialis motus dilectionis ad amicũ nõ eſt de neceſsitate ſalutis extra caſum neceſsitatis niſi ſecundũ præparationẽ animi ſi neceſsitas adeſſet, ergo multo minꝰ eſt de neceſsitate ſalutis ad inimicũ,&ſic patet primũ. Th.art.9.

7. QVANTVM ad ſecundum aduertendum eſt q; cum effectus exterior dilectionis correſpondeat interiori affectui ſicut tenemur diligere inimicum affectu,ita tenemur exhibere ſigna dilectionis in effectu. Cum ergo (vt patet ex primo articulo) interior affectus dilectionis ad inimicum ſit de neceſsitate ſalutis ſolùm in communi, non autem in ſpeciali niſi ſecundum præparationem animi(.ſ.ſi neceſsitas adeſſet) ſic dicẽdum eſt ſigna & beneficia dilectionis quæ exhibentur generaliter proximis puta cũ aliquis orat pro omnibus fidelibus, vel pro toto populo non ſunt neganda,vel ſubſtrahẽda inimicis, hoc enim pertinet ad liuorem vindictæ contra illud quod dicitur Leuit.19. non quæres vltionem,nec memoreris iniuriæ ciuium tuorum,beneficia verò vel dilectionis ſigna quæ quis exhibet ſpecialiter & particulariter aliquibus perſonis non eſt neceſſarium exhibere inimicis, quia nec eſt neceſſariũ,ſed perfectionis talia exhibere amicis extra caſum neceſsitatis.In caſu autem neceſsitatis eſt neceſſarium vtriſque tã amicis quàm inimicis talia exhibere ſecundum illud Prouerb.25. Si eſurierit inimicus tuus ciba illum, ſi ſitit da potum illi.

8. AD primum argumentum dicendum quòd natura ſicut inclinat in odium contrarij ſic & charitas. Charitas enim inclinat in odium inimici inquantum inimicus eſt, ſecundum illud Pſal.Perfecto odio oderam illos,ſic enim eſt charitati contrarius inquantum autem eſt homo ad imaginẽ dei exiſtens & capax beatitudinis,ſic nõ eſſet cõtrarius charitati, ſed potius habet id quod in vnoquoque attendit charitas. Et hoc modo eſt ex charitate diligendus. 10. Ad ſecundum dicendum quòd nõ eſt neceſſarium diligere ex charitate cui licitũ eſt optare malum oppoſitum bono quod per ſe reſpicit charitas.Tale enim bonum eſt gratia & gloria quorum oppoſitum non eſt licitum optare cuicũque inimico.Ad bona autem temporalia non reſpicit charitas niſi inquantum ordinantur ad bonum gratiæ & gloriæ.Et quia proſperitas in his bonis quandoque eſt occaſio ſubuerſionis bonorũ gratiæ ſecundum illud Deut.32.Incraſſatus eſt dilectus & recalcitrauit & dereliquit deum factorem ſuum.Aduerſitas verò occaſio eſt reuertendi ad dominum,ſecundum illud Ozeæ.6. In tribulatione ſua mane conſurgent ad me. Ideo licitum eſt tam amicis quàm inimicis talia mala optare. Et de ipſis ſi euenerint gaudere non quia mala ſint,ſed quia promotiua ſunt ad bonum, vel impeditiua maiorum malorum. Rurſus quia charitas ordinem habet & plus debet quilibet ſe diligere quàm alium,& propinquos quàm extraneos,& amicos quàm inimicos,& bonum commune quàm priuatum. Ideo poteſt aliquis ſalua charitate optare malum temporale alicui non inquantum malum eſt illius, ſed inquantum eſt impedimentum malorum alterius quem plus tenetur diligere.

11. Ad tertium dicendum quòd nunquam ſcriptum eſt in le. ve. odio habebis inimicũ tuum. Sed additum fuit ex praua interpretatione iudeorum qui ex hoc quod præcipiebatur dilectio amici Leuit.19. Concludebant quòd inimici eſſent odiendi. Dominus autem hanc interprætationem eliſit ſimul cum dilectione inimici addens conſilium de oſtenſione ſignorum beniuolentiæ ad ipſum.

Quæſtio. II.

Vtrum diligere amicum ſit magis meritorium quàm diligere inimicum,an econuerſo.

Tho.2.2.q.27.ar.7.

SEcundo quæritur vtrum diligere amicum ſit magis meritorium quàm diligere inimicum, an econuerſo,Et arguitur quòd diligere amicum, quia illud quod eſt melius eſt magis meritorium, ſed diligere amicum eſt melius quã diligere inimicum,ergo &c. Maior de ſe patet, ſed minor probatur, quia minus bonum dimittẽdum eſt pro magis bono ſi incumbat neceſsitas alterum dimittẽdi.Sed dilectio inimicorum quo ad exteriorem effectum qui affectui proportionatur,dimittenda eſt pro dilectione amicorum,quia quando non poſſumus vtriſque ſubuenire tenemur ſubuenire amicis,dimiſsis inimicis,quare &c.

2. Item ſi oppoſitum in oppoſito & propoſitum in propoſito,ſed odire amicum eſt peius quàm odire inimicum,ergo diligere amicum eſt melius,ergo eſt magis meritorium.

3. IN contrarium arguitur, quia ſecundum Gre. Seruitia tanto ſunt magis accepta,quanto minus debita, ſed minus eſt debitum diligere inimicum quàm amicum,ergo eſt deo magis acceptum,quare & magis meritorium.

4. RESPONSIO. Dilectio amici & inimici poſſunt dupliciter accipi. Vno modo ſic quòd vna excludat alteram vt cum aliquis ſic diligit amicos quòd nullo modo diligit inimicos nec actu nec habitu, ſed forte odit. Econtrario autem forte non eſt poſsibile quòd aliquis diligat inimicos & non diligat amicos. Alio modo poſſunt accipi ſic quod neutra excludat alterã. Primo modo queſtio eſt nulla, quia cõparatio ſecundum magis & minus tale ſupponit vtrũque eſſe tale,ergo comparatio ſecundum magis & minus meritoriũ inter aliqua ſupponit vtrũque eſſe meritoriũ. Sed dilectio amici excludens dilectionẽ inimici non eſt meritoria cum ex charitate teneamur inimicos diligere vt prius patuit,ergo nulla poteſt eſſe cõparatio inter ipſam & dilectionẽ inimici q̃ ſit magis meritoria, quia altera nullo modo eſt meritoria .ſ. dilectio amici excludens dilectionem inimici, dicente domino Math.5.

Si diligitis illos tantum qui vos diligunt quam mercedem habebitis?q.d.nullam. 6. Si vero vtraque dilectio ſic accipiatur quòd neutra excludat alteram adhuc hoc poſſet eſſe dupliciter,vno modo quia vna non ſolum non excludit alteram, ſed includit & non econuerſo, ſicut cum aliquis actuali dilectione fertur in amicum & inimicum, alius vero fertur in amicum tantum non includendo inimicum non tamen excludendo, quia de inimico non cogitat. Alio modo quia vna non excludit alteram nec includit.Primo modo queſtio non eſt dubitabilis, quia conſtat ꝙ diligere amicum & inimicum propter deum perfectius eſt quàm diligere amicũ, quia omne bonum ſecum includens aliud melius eſt & perfectius quàm bonum incluſum & non includens, ſic eſt in propoſito,quare &c.Et iterum perfectior actus eſt qui ſe extẽdit ad remotiora,ſed dilectio qua diligitur amicꝰ & inimicus ſe extendit ad remotiora q̃ dilectio amici,ergo eſt perfectior,ergo &c. 7. Si vero vna non excludat alteram,nec includat ſicut cũ aliquis fertur per actum dilectionis in amicum nihil cogitans de inimico.alius verò fertur per actum dilectionis in inimicum nihil cogitans de amico,ſic videtur quòd cæteris paribus ſcilicet habitu charitatis in vtroque,& intenſione actus hinc inde dilectio inimici eſt magis meritoria quàm dilectio amici. Quod patet dupliciter.Primo ſic,quando duo actus boni ſic ſe habent quòd procedunt ex pari habitu & ſunt æquè intenſi ad vnum tamen requiretur maior conatus ex natura operis quàm ad aliũ, ille ad quem requiritur maior conatus eſt magis meritorius. Sed ad dilectionem inimici ſi ſit æquè intenſa ſicut dilectio amici requiritur maior conatus ex natura operis,ergo eſt magis meritoria.Maior patet.Conatus enim maior quando requiritur ſolum ex parte operantis qui eſt male diſpoſitus non auget meritum. Alioquin plus mereretur incontinens quàm temperatus faciendo ſimile opus de genere virtutis, quia oportet incontinentem plus conari propter malam diſpoſitionem quàm temperatum.Hoc autem non eſt verum, quia tunc virtutes magis obeſſent quàm prodeſſent. Sed quando maior conatus requiritur non propter indiſpoſitionem operantis,ſed propter difficultatem operis,tunc maior conatus faciens quòd actus difficilior ſit æque intenſus ſicut actus facilior auget meritum. Minor de ſe patet ſcilicet quòd ad diligendum inimicum æque intenſe ſicut aliquis diligit amicum requiritur maior conatus cum ſint hic plura repugnantia,& pauciora attrahentia, quare &c.Secundo ſic,ille actus cuius tota intentio reducitur in charitatem eſt magis meritorius quàm ille cuius ſimilis intentio non totaliter reducitur in charitatem. Et cauſa huius eſt quia meritum innititur principaliter charitati. Sed dilectio inimici eſt talis actus, quia tota ratio diligendi inimicum eſt charitas ad deum. Tota autem ratio diligendi amicum non ſemper eſt charitas, ſed concurrit aliqua alia ratio, ſcilicet communicatio in aliquo bono conſanguinitatis,vel ciuilitatis,vel huiuſmodi, quare &c. 8. Sed contra hoc arguitur ſic.ſicut charitas neceſſario exigit vt diligatur inimicus,ſic ordo charitatis neceſſario exigit quòd amicus plus diligatur quàm inimicus,ſed propter primum dilectio amici quę dilectionem inimici excludit, nõ eſt meritoria vt dictum fuit, & ideo inter ipſam & dilectionem inimici non eſt comparatio quæ earum ſit magis meritoria, ergo propter ſecundum, dilectio inimici cum æquatur dilectio amici non eſt meritoria,quare vt videtur inter ipſam & dilectionem amici non eſt recta comparatio quæ earum ſit magis meritoria, ergo quæſtio in hoc ſenſu eſt nulla. Et dicendum ad hoc ꝙ diligere amicum pluſquam inimicum eſt de ordine charitatis reſpectu eiuſdẽ diligentis in caſu neceſsitatis quando affectus cũ effectu non poteſt vtrique exhiberi. Tunc enim idem homo inimicũ æque diligens vt amicũ peccat faciendo contra ordinẽ charitatis. Sed reſpectu diuerſorũ diligentiũ & maxime extra caſum neceſsitatis non eſt contra ordinem charitatis ꝙ vnus propter deum velit inimico tantũ bonũ & tanto affectu ſicut alius vult amico,immo pertinet ad perfectionẽ charitatis.In eodẽ etiam homine pro alio tempore & extra caſum prædictũ non eſt contra ordinẽ charitatis ꝙ velit par bonum, & pari affectu amico & inimico. Et in hoc ſenſu procedit ratio & nõ in primo. 9. Si autẽ cætera non eſſent hinc inde paria, vel ſaltem intenſio actus non eſſet æqualis non poſſet vno ſermone determinari quę dilectio ſit magis meritoria, quia intantum poteſt dilectio inimici eſſe imperfecta in vno quod erit ſecundum infimũ gradum charitatis,in alio dilectio amici poterit eſſe valde perfecta. Et tunc dilectio amici erit magis meritoria quã dilectio inimici,& econuerſo in vno poterit dilectio inimici eſſe valde perfecta,in alio autem dilectio amici valde imperfecta, & tunc oportet econuerſo dicere ꝙ dilectio inimici ſit magis meritoria,& multæ aliæ varietates poterunt incidere propter quas oportebit variare iudicium niſi cætera ſupponantur hinc inde paria modo quo dictum eſt.

10. AD primum argumentũ dicendum ꝙ magis bonum eſt magis meritorium ſuppoſita æquali ratione debiti. Sed ſi eſt magis debitum non eſt verum,ſicut reddere mutuũ melius eſt cum ſit actus iuſtitiæ quàm dare ſuum qui eſt actus liberalitatis,& tamẽ non eſt ita meritorium. Plus enim obligatur beneficiatus beneficio qui liberaliter dedit quàm recipiens mutuũ quod tradidit obligetur illi qui mutuũ reddit quod non eſſet niſi dare ſuum eſſet magis meritorium quàm reddere alienum, diligere autẽ amicum eſt magis debitum quàm diligere inimicum, & ideo dato quòd eſſet melius non ſequitur quòd ſit magis meritorium. Poteſt dici ad minorem per interemptionem, quia dilectio amici non eſt melior quàm dilectio inimici.Quia dilectio inimici includit dilectionem amici,vel actu, vt cum aliquis diligit propter deum amicum & inimicũ, vel habitu & ex natura rei & nõ ſolũ ex ſuppoſitione,quicunque enim diligit inimicum ſequitur ex natura actus & obiecti quod diligat amicum habitu,& diligeret actu,affectu, & effectu,ſi occurreret & opus eſſet.Non ſic autem ſequitur econuerſo. Bonũ autem includens aliud melius eſt, quare vt videtur dilectio inimici melior eſt quàm dilectio amici. Et cum probatur quod nõ,quia illud quod eſt dimittendum propter alterum eſt minus bonum.Dicendum quod non oportet,ſed eſt bonũ minoris neceſsitatis.verbi gratia philoſophari melius eſt quàm ditari, & tamen indigenti dimittendum eſt philoſophari propter ditari,quia eſt minoris neceſsitatis. Similiter dilectio inimici dimittenda eſt quo ad effectũ propter dilectionem amici, quando non poteſt vtriſque ſubueniri nõ quia ſit minus bona,ſed quia eſt minus neceſſaria & minus debita. 11. Ad ſecundum dicendũ quòd in illis in quibus vnum ſe habet per additionem ad alterum tenet conſequentia econtrario, & non conſequentia in ipſo vt patet in viuere & eſſe, ſicut omne quod viuit eſt, ſic omne quod non eſt non viuit. Et quia dilectio inimicorum ſe habet per additionem ad dilectionem amicorum quam aliquo modo includit, ideo ſicut melius eſt diligere inimicum, ſic peius eſt odire amicum.

Sententia huius diſtinctionis xxxi. in generali & ſpeciali

ILlud quoque non eſt prętereundum.Superius determinauit magiſter de charitate in ſe, & de numero diligendorum,& de ordine diligendi. Hic determinat de permanentia charitatis ſiue de duratione eius.Et diuiditur in duas. Primo determinat de permanentia charitis in ſtatu etiam viatorum.Et in ſecundo de ſtatu comprehenſorum ibi aduertendum etiam eſt.Prima in duas.quia primo tangit quendã errorem,& eum deſtruit. Secundo auctoritates quibus prædictus error innititur,determinat & exponit ibi.quod verò apoſtolus.Secunda pars principalis quæ incipit ibi.aduertendum etiam eſt diuiditur in duas. Quia primo inquirit an charitas maneat in comprehenſoribus.Secundo an origo charitatis fuerit in Chriſto ibi. hic iam ſupereſt in charitate inueſtigare.Hæc eſt diuiſio &c.

2. IN SPECIALI ſic procedit.Primo dicit ꝙ quidam aſſeruerunt charitatem ſemel habitam nõ poſſe amitti propter hoc quod ait apoſtolus.1.ad Corin.13.Charitas nunquam excidit,& Auguſt. dicit quod charitas quæ deſeri poteſt nunquã fuit vera, & multæ aliæ auctoritates ponuntur in litera quæ videntur idem ſonare,ſed in contrarium eſt ratio & auctoritas, ratio quia quidã primo ſunt boni qui poſtea efficiuntur mali.Et ſic primo habent charitatem,& poſtea amittunt eam,Chriſtus etiam in euangelio dicit quorundam nomina ſcripta eſſe in libro vitę quibus poſtea dicturus erat neſcio vos, multi enim ſcripti ſunt in libro vitæ ſecundum preſentem iuſtitiam qui non ſunt ibi ſcripti ſecundum præſcientiam, quia ad tempus habent charitatem quam poſtea finaliter deſerunt. Tunc reſpondet ad auctoritates in contrarium dicens quòd illud apoſtoli charitas nunquam excidit non intelligitur quin charitas habita poſsit amitti.Sed fit ibi comparatio de charitate ad fidem,& ſpem quæ nõ manebunt in patria ſicut charitas.Id etiam quod dicit Auguſt. quòd charitas quæ deſeri poteſt non fuit vera, intelligendum eſt quòd non fuit vera quantum ad vltimum effectum quia eſt perducere ad regnum cœlorum quãuis fuerat vera quantum ad eſſentiam charitatis. Alio modo reſpondet quòd charitas perfecta amitti non poteſt. Et ſic reſpondet ad omnes auctoritates in contrarium. Poſtea quærit cum charitas viatoris ſit ex parte,quia ex parte diligimus ſicut fides,ſpes,& ſcientia ſunt ex parte quare charitas non euacuatur ſicut fides, ſpes, & ſcientia dicuntur euacuari?Et reſpondet quòd fides & ſpes totaliter euacuabuntur in patria. Scientia verò euacuabitur quantum ad actum & modum qui nunc eſt,& non quantum ad eſſentiam ſcientiæ. Charitas verò manebit in patria quantum ad eſſentiam & actum & modum,excluſa tamen imperfectione. Vltimo quærit vtrum in Chriſto fuerit ordo diligendi.Et arguit quod non,quia ſi dilexit proximum ſicut ſeipſum ſicut voluit ſe ſaluare, ita voluiſſet de aliis,ſed non omnes alij ſunt ſaluati, ergo &c. Et reſpondet quod charitas & ordo charitatis fuerunt in Chriſto ad

modum

modũ bonorum qui nihil volunt nisi illud quod sciunt deum velle, & sic Christus voluit saluari solum illos quos sciebat deum velle saluari. Et in hoc terminatur sententia &c.

Quæstio prima.

Vtrum charitas semel habita possit amitti.

Tho.2.2.q.24.ar.11.& 12.



Circa distinctionem istam primo quæritur de charitate in viatoribus. Et secundo in beatis. Quantum ad primum primo quæritur. vtrum charitas semel habita possit amitti. Et arguitur quòd non, quia contra iustitiam est non reddere id ad quod ex debito quis tenetur. Sed habenti charitatem debetur gloria, ergo omni habenti charitatem reddetur gloria à deo qui non potest contra iustitiam facere, hoc autem non esset si charitas semel habita amitteretur, ergo &c.

2. Item amor charitatis est fortior quã amor naturalis, sed amor naturalis non amittitur p peccatũ, ergo nec amor charitatis

3. IN CONTRARIVM est quia quicunque potest mortaliter peccare potest sine charitate esse quia charitas & peccatum mortale non stant simul. Sed quicunque habet charitatem pro statu viæ potest mortaliter peccare cum non sit confirmatus in bono, ergo potest charitatem amittere.

4. Item omnis habens charitatem scriptus est in libro vitæ nec deletur ex eo nisi amittendo charitatem, sed multi scripti in libro vitæ delentur ex eo secundum illud Psal. Deleantur de libro viuentium, ergo multi habentes charitatem amittunt eam.

5. RESPONSIO, Videnda sunt duo. Primum est an charitas semel habita possit amitti. Secundum est qualiter ratione talis amissionis dicitur aliquis de libro vitæ deleri.

6. QVANTVM AD primum patet tripliciter quòd charitas semel habita potest amitti. Primo sic, sicut se habẽt actus nostri effectiuè ad habitus acquitos, sic se habent actus nostri meritoriè vel demeritoriè ad habitus infusos, sed habitus acquisiti ex actibus nostris corrumpuntur effectiuè ex actibus contrariis vt patet ex secundo Ethi. ergo habitus infusi corrumpuntur in nobis demeritorie per actus cõtrarios his quibus meremur vt nobis infundantur, sed omne peccatum mortale est actus contrarius actui per quem meremur de congruo vt charitas nobis infundatur, ergo per quodlibet peccatum mortale charitas habita corrumpitur. Secundo sic. omnis forma quæ non implet totam capacitatem subiecti potest amitti, vt patet de formis generabilium & corruptibilium quarũ nulla implet totam capacitatem materiæ & ècontrario forma cœli quæ adimplet totam capacitatem mãterię cœli secundum ponentes cœlum cõpositum ex materia & forma inamissibilis est, sed charitas viæ non implet totam capacitatem voluntatis sicut nec fides in via implet totam capacitatem intellectus, ergo charitas viæ potest amitti. Tertio sic. quęcunque habent per se ordinem secũdum prius & posterius si prius est amissibile & posterius, sed fides & charitas viæ habent per se ordinem talem quòd charitas ex necessitate supponit fidem secundum illud Hę.11, sine fide impossibile est placere deo, ergo cũ fides possit amitti à viatoribus consequens est quòd charitas amitti possit. Item in pueris baptisatis sunt charitas & virtutes infusæ saltem secundum habitum, sed pueri processu tẽporis possunt peccare mortaliter, & per consequens charitatem amittere. Alioquin omnes baptisati finaliter saluarentur quod est cõtra illud euangelij, Multi sunt vocati pauci verò electi, ergo charitas semel habita potest amitti. Amittitur autem per hoc quòd ex demerito peccati mortalis deus subtrahit influentiam suam per quam charitas in nobis fit & conseruatur. Et sic patet primum.

7. QVANTVM ad secundum aduertendum est quod liber dicitur notitia diuina propter similitudinem ad librum materialem, de cuius ratione est quòd representet aliqua per figuras quasi per quasdem similitudines. Et quia notitia dei ab æterno est de omnib⁹ cogitatis, dictis, & factis, ideo ipsa dicitur liber, sed magis propriè respectu bonorum quàm respectu malorum, quia in diuina notitia bona repræsentãtur per ideas proprias quasi per suas similitudines, mala autem nõ. sed per modum priuationis. Et quia boni ordinantur ad vitam gloriæ quæ propriè & simpliciter erit vita quæ non compatietur secum mortem aliquam cuius vitę sola rationalis creatura est capax, & ad quam peruenit per opera bona ideo notitia diuina de creaturis intellectualibus, vel rationalibus quantum ad bona meritoria per quæ ordinantur ad gloriam dicitur liber vitæ qui secundum rationem nostram distinguitur quasi in duas paginas quarum vna dicitur pagina præsentis iustitię, alia verò dicitur pagina prædestinationis æternæ secundum quòd in creatura rationali potest inueniri duplex meritum, vnum finale & secundum tale meritum dicitur aliquis scribi in libro vitæ quo ad paginam prædestinationis æternæ, & qui sic est scriptus in libro vitæ nunquam dicitur ab eo deleri. Aliud est meritum quod quis habet in præsenti, sed non perseuerat & talis dicitur scriptus in libro vitæ quantum ad paginam præsentis iustitiæ, qui sic scriptus est dicitur deleri quando per peccatũ mortale cadit à merito quo sibi vita gloriæ debebatur.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quod contra iustitiam est non reddere debitum nisi legitima exceptio habeatur contra petentẽ, si autem habeatur legitima exceptio quan diu illa durat potest iuste denegari debitum. Contra illum autem qui in charitate fuit sed à charitate decidit est legitima exceptio quod gloria ei non reddatur, quia scilicet est in peccato mortali quod auertit à bono incõmutabili in cuius visione consistit gloria. Et ideo quandiu durabit ista exceptio iuste potest ei negari beatitudo, exceptio autẽ durabit semper & ideo iuste semper ei negabitur gloria. 9. Ad secundum dicendum quod nõ est simile de amore naturali, & de amore charitatis, quia amor naturalis fundatur in communicatione quæ stat vel stare potest cum culpa, sed charitas oppositiõnem habet ad omnem culpam mortalem, quia charitas per se & directe conuertit hominem ad deũ, peccatum autem mortale auertit hominem à deo.

Quæstio secunda.

Vtrum resurgens à peccato resurgat ad charitatem maiorem, an minorem, an æqualem illi à qua cecidit.

Tho.3.q.89.art.2.



Secundo quæritur vtrum cadens à gratia vel charitate per peccatum mortale & resurgẽs per pœnitentiam resurgat ad charitatem æqualẽ, an maiorem, an minorem. Et arguitur quod nunquã resurgat ad æqualem, sed solum ad minorem, quia charitas incipiens minor est quàm proficiens vel perfecta, sed cadens à charitate cadit à charitate proficiente, resurgens autem resurgit ad charitatem incipientem, ergo resurgit ad minorem charitatem. 2. Item videtur quod semper resurgat ad charitatem æqualem, quia secundum Ambrosium. Pœnitentia omnia ablata restituit. Sed hoc non esset nisi pœnitens ad æqualem charitatem resurgeret, ergo &c.

3. Item pœnitentia viuificat priora merita per peccatum mortificata, sed hoc non esset nisi resurgat ad eandem charitatem cum merita pensentur ex charitate, ergo &c. 4. Item videtur quod semper resurgat ad maiorẽ charitatẽ, quia ad Rom. 6. dicit apostolus quod vbi abundauit delictum superabundat & gratia. Sed gratia non dicitur superabundans nisi excedens pœnitentiam, ergo &c.

5. IN contrarium arguitur, quia per contritionem restituitur gratia, sed contritio peccatoris potest esse minor, vel æqualis, vel maior, vel maxima, charitas ergo p eã, vel gratia meritorie restituta potest esse minor, vel æqualis, vel maior q̃ charitas amissa

6. RESPONSIO. Quædam sunt quæ de natura sua includunt continuationem sicut innocentia & virginitas, innocentia enim est nunquam peccasse, & virginitas est semper abstinuisse à delectationibus venereis, & talia cum amittuntur nõ possunt recuperari, quia caderet in eis interruptio, quod est contra rationẽ suæ cõtinuationis. Et ideo innocẽtia perdita nõ recuperatur, nec virginitas, & in his non habet locũ quæstio. Gratia autẽ seu charitas de sua ratione nõ includũt cõtinuationẽ, & ideo cum amittuntur per peccatum mortale, recuperari possunt per pœnitentiam in quali gradu, vel maiori, vel minori. Cuius ratio est quia per bona opera ex genere precedẽtia charitatẽ meremur de congruo charitatẽ nobis dari secundũ modũ cõatus volũtatis. Nunc est ita q̃ nõ habens charitatem potest secundũ libertatẽ arbitrij & diuini adiutorij habere conatum de congruo respondentem charitati minori, vel æquali vel maiori ei quem prius habuit, ergo potest resurgere ad charitatem maiorem, minorem, vel æqualem, secundũ modum conatus sui, vel diuini adiutorij. In.2.d.20 q.2.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd charitas incipiens semper minor est, quàm sit ipsamet dum est perficiens vel perfecta. Sed charitas incipiens in vno potest esse perfectior quàm charitas proficiens in altero, & eodem modo in eodem homine charitas proficiens in resurgente potest esse æque perfecta vel perfectior quàm charitas à qua prius cecidit per peccatum. 8. Ad secundum dicendum q̃ pœnitentia restituit omnia quæ sunt de necessitate salutis, nõ tamen oportet quòd æqualia. 9. Ad aliud dicendum quòd dato q̃ pœnitentia viuificat priora merita per peccatum mortificata non oportet tamen q̃ restituat æqualẽ charitatẽ, quia valor meritorum præcedentium pensabitur secundũ charitatem in qua facta fuerunt, & non secundum charitatem in qua pœnitens resurgit.

10. AD ALIVD dicendum quòd apoſtolus loquitur de gratia redemptionis factę per Chriſtum, quæ ſuperabundauit reſpectu peccati primi hominis, & non loquitur vniuerſaliter.

Quæſtio. III.

Vtrum habitus fidei remaneat vel poſsit remanere in patria.

Th.12.q.67.ar.3.& 5.

DEinde quæritur de euacuatione charitatis per gloriam in beatis. Et circa hoc quęruntur quattuor. Primum eſtvtrum fides euacuetur per gloriam. Secundum eſt vtrum ſpes euacuetur. Tertium eſt vtrum charitas remaneat in beatis. Quartum vtrum ſcientia euacuetur in patria. Circa primum quærũtur duo Primum eſt vtrum habitus fidei ramaneat vel poſsit remanere in patria. Secundum eſt vtrum actus fidei poſsit in patria remanere. Ad primum ſic proceditur. Et arguitur quòd habitus fidei non poſsit in patria remanere quia perfectum & imperfectum non ſtant ſimul reſpectu eiuſdem. vnde primæ Corin. 13. dicitur quòd cum venerit quod perfectũ eſt euacuabitur quod ex parte eſt. Sed fides eſt habitus imperfectus, gloria verò perfectus habitus, ergo non poſſunt ſtare ſimul. 2. Item diſpoſitio noctuę & aquilæ ſunt incompoſsibiles in eodem oculo, ergo diſpoſitio per habitum fidei & per lumen gloriæ ſunt incompoſsibiles in eodem intellectu. 3. Item quod non maneat habitus niſi poſsit remanere actus probatur, quia quando ad antecedens ſequitur conſequens, ſi conſequens eſt impoſsibile & antecedens. Sed ad habitum ſequitur actus, vel poſsibilitas actus, quia habitus habentem perficit & illius opus bonum reddit, ergo ſi actus fidei non eſt poſsibilis in patria, nec habitus. 4. Item potentia quæritur propter actum, & habitus eſt quo quis vtitur cum voluerit, ergo in quocunque ſunt potentia & habitus, ibi poteſt eſſe actus, Alioquin eſſent fruſtra. Et maximè hoc eſt verum de potentia propinqua. 5. Item in cognitionem actus venimus per obiectum, & in cognitionem habitus per actum, ergo vbi non eſt poſsibile obiectum nec actus, nec habitus, ſed in patria non eſt poſsibile obiectum fidei ſcilicet non viſum. quare &c. 6. Confirmatur hoc per beatum Iacobum in canonica ſua. Et oſtende mihi fidem tuam ſine operibus, & ego oſtendam tibi ex operibus fidem meam.

7. Ad idem ſunt multę auctoritates Auguſt. de doctrina Chriſtiana, & de tri. & in Ethicis & in multis aliis locis.

8. IN CONTRARIVM eſt, quia fundamentum non tollitur per ædificij conſummationem, ſed fides eſt fundamentum totius ſpiritualis ædificij ſecundum illud primæ Corin. tertio. Fundamentum aliud & cæt. & He. 11. Fides eſt ſubſtantia id eſt fundamentum, quare &c. 9. Item lumen minus non deſtruitur adueniente maiore, ſed lumen fidei & gloriæ lumen ſe habent ſicut magis & minus, ergo &c.

10. RESPONSIO. Quia aliqui temere ſentientes, & ad ſobrietatem ſcire neſcientes voluerunt quandoque dicere quòd hæreticum eſt ponere, q̃ habitus fidei poſsit remanere, vel remaneat in patria, ideo circa queſtionem iſtam procedetur ſic, quia primo inquiretur. an ponere quod habitus fidei poſsit remanere, vel remaneat in patria ſit hæreticum. Et ſecundo inquiretur ſaltem an ſit falſum. (Multa enim ſunt falſa, quæ nõ ſunt hæretica, ſicut triangulum non habere tres angulos æquales duobus rectis eſt falſum, non tamen hæreticum.)

11. QVANTVM ad primum ſciendum quòd ponere aliquid de facto quandoque eſt hæreticum, & non eſt hæreticũ illud ponere de poſsibili, quia ſcriptura cui fides innititur quatenus habetur vt à deo inſpirata dicit illud quod eſt facti & non dicit illud quod eſt poſsibilitatis. Verbi gratia dicere aliquid creatũ fuiſſe ab æterno eſt hæreticum, quia ſcriptura plane dicit oppoſitum Gen. 1. ſed dicere q̃ aliquid creatum potuit fieri ab ęterno nõ eſt hæreticũ, nec forte falſum vt patuit lib. 2. diſt. 1. de hæreſi conſtat q̃ ibi nulla eſt, quia ſcriptura non dicit oppoſitũ. Similiter ſi ſcriptura diceret q̃ habitus fidei euacuaretur in patria de facto, & non diceret aliquid contra poſsibilitatem remanẽdi, dicere quòd poſſet remanere non eſſet hæreticum, quia non eſſet contra ſcripturam. Reſtat ergo videre vtrum ſcriptura dicat aliquid contra poſsibilitatem ac deindevtrum dicat aliquid contra actualem remanentiam habitus fidei in patria.

q.2.

12. Quòd ſcriptura nihil dicat contra poſsibilitatem remanendi patet diſcurrendo per totum decimum tertium capitulum primæ epiſtolæ ad Corin. vbi hæc materia ſpecialius tangitur & expreſsius quàm in aliis locis. Et per omnia alia loca ſcripturæ, quia nũquam inuenietur vnum verbum quod dicat expreſſe, vel ex quo poſsit efficaciter deduci q̃ habitus fidei non poſsit in patria remanere. Et ſi aliquis dicat quod immo. adducat ergo illam auctoritatem, quia nõdum eſt per aliquẽ adducta, ergo dicere quòd habitus fidei in patria poſsit remanere nullo modo eſt hæreticum, quia nullo modo ſcriptura dicit contrarium. Scriptura etiam rectè intellecta nihil dicit contra factum quin habitus fidei remaneat. In eodem enim capi. vbi de hoc agitur dicitur ſic. ſiue prophetię euacuabũtur, ſiue linguę ceſſabunt, ſiue ſcientia deſtruetur, & ſubdit ſimilem cauſam ſicut de fide, dicit enim de ſcientia & prophetia quòd ex parte cognoſcimus, & ex parte propheramus cum autem venerit quod perfectum eſt euacuabitur quod ex parte eſt, ſicut de fide ſubdit, videmus nunc per ſpeculum in enigmate tunc autẽ facie ad faccię. Ex quo arguitur tripliciter. Primo ſic, ſicut ſcriptura dicit fidem euacuari in patria, ſic eadem ſcriptura & in eodẽ capite dicit donũ prophetiæ & donum linguarum & ſcientiarum ceſſare & deſtrui. ſed ſecundum doctores ſcientia non deſtruetur ſecundum habitum, donum etiam linguarum in ſe nõ ceſſabit quin ſciãt loqui variis linguis quicquid ſit de actu de quo in ſequenti quæſtione dicetur, donum etiã prophetiæ fuit in Chriſto ſecundum doctorem, & ipſe vocat ſe prophetam Matt. 13. vbi dicit non eſt propheta ſine honore niſi in patria, Chriſtus autem ſecundum mentem fuit beatus, ergo cum hæc non euacuentur ſecundum habitum videtur quòd nec fides, ſaltem ex ſcriptura nõ poteſt conuinci, quia de pari loquitur de omnibus illis & de fide per totum capitulum. Secundo ſic, apoſtolus euacuationem fidei, doni linguarum, & ſcientiæ comparat perfectioni ętatis dicens. Cum eſſem paruulus loquebar vt paruulus, & ſapiebam vt paruulus &c. Cum autem factus ſum vir & euacuaui quæ erant paruuli. Sed quando ex paruulo factus eſt vir, nec potentia per quam loquebatur, ſapiebat, vel cogitabat, nec habitus bonus ſi quem habebat ad hos actus, euacuatur, ergo nec habitus prædicti euacuabuntur in patria. 12. Si dicatur quòd non eſt ſimile de fide & de habitibus aliis, quia de eſſentia aliorum habituum non eſt imperfectio. Sed de eſſentia fidei eſt imperfectio. Et ideo adueniente perfectione alia non euacuantur, quia non habent ad eam oppoſitionem, ſed ſolum fides, quæ ei opponitur. Dico quòd non valet ad propoſitum quia ex ſcriptura non habetur illa differentia, ſed ſi ſit, erit ex natura talium habituum quod adhuc non credo verum, & patebit infra. Cum igitur ex ſcriptura nullo modo habeatur illa differentia, dicere quòd non euacuetur plus habitus fidei quàm alij de quibus de pari fit ibi mentio non eſt contra ſcripturam. Et ideo non eſt hæreticum, quod ſolum quærimus in hoc articulo, quia in alio inquiretur an ſit falſum. Item ſcriptura loquens de euacuatione iſtorum exponit ſeipſam oſtendens quòd hoc intelligatur quo ad actus, dicens loquebar vt paruulus, ſapie. vt paruulus &c. Et poſtea videmus nunc per ſpeculum & cætera, ergo ex ſcriptura non poteſt haberi quòd euacuentur habitus, ſed actus, quod & recipit expoſitionem vt patebit in ſequenti quæſtione, ſic igitur patet quòd nullo modo eſt contra ſcripturam rectè intellectam prout circunſtantia ſcripturæ exponit ſeipſam (quæ eſt optima expoſitio ſecundum Aug. 83. quæſtionũ) dicere quòd habitus fidei poſsit manere, vel quòd maneat in patria, & hoc eſt primum. quæſt. 5.

13. QVANTVM ad ſecundũ ſcilicet an ſit verũ an falſum q̃ poſsit remanere, vel remaneat dicendũ eſt q̃ quicquid ſit de facto an remaneat, an nõ de quo nõ poteſt plena certitudo haberi, tamẽ de poſsibilitate teneo q̃ poteſt remanere etiã ſine actu. Quod poſsit remanere tripliciter probatur primo ſic, quia. Paulus in raptu vidit deum, & tamen in eo manſit habitus fidei ſecundum doctores, ergo habitus fidei poteſt ſtare cum viſione. Reſpondetur ad hoc quòd neſcitur an Paulus in raptu fuerit in corpore, an extra corpus, quia ipſemet neſciuit (vt dicitur. 2. Cor. 12.) Si autem anima eius fuit extra corpus tunc non habuit fidem, ſed ſolam viſionem, ſed reſtituta corpori rehabuit fidem ſine viſione. & ita nunquam fuerunt ſimul fides & viſio, Sed illud non valet quia ſi neſcitur an fuerit in corpore, an extra corpus, quare magis ponitur quòd fuerit extra corpus quàm in corpore, & quare non reſpondetur quòd ſi fuit in corpore ſtetit fides cum viſione ſicut ſi fuit extra corpus non fuit fides cum viſione. Niſi enim raptus eſſet poſsibilis anima exiſtente in corpore Paulus ſciens ſe raptũ non dubitaret an eſſet in corpore, an extra corpus. Sed abſolute dixiſſet quòd extra corpus, & ſi raptus eſt poſsibilis anima exiſtente in corpore, quare propter raptum oportet ponere Paulum mortuum. Et ſi de facto ponatur mortuus fuiſſe, tamen potuit rapi viuus. Nam & moyſes fuit raptus, vel ſaltem vidit diuinam eſſentiam ſicut Paulus (vt dicit Auguſtinus ſuper Geneſim ad litteram) qui tamen non fuit mortuus. Doctores etiam tenent quòd Paulus in raptu non fuit mortuus, ſed ſolum abſtractus ab vſu ſenſuum, & ſic ſtat argumentum.

14. Item fides quæ eſt habitus acquiſitus, ſtat cum viſione corporali & cum aſſenſu intellectus, ex viſione cauſato, ergo fides quæ eſt habitus infuſus poteſt ſtare cum viſione ſpirituali

ſpirituali, ſeu beata. Conſequentia patet, quia omnino videtur eſſe ſimile hinc & inde, antecedens probatur, quia ſi quis habeat habitum fidei acquiſitæ, videlicet per quem credat dictis alicuius aſtrologi de eclypſibus ſolis & lunæ ſi actualiter videat lunam eclypſari prout prædixit aſtrologus non propter hoc prior habitus fidei deſtruitur, immo potius confirmatur, quia aliàs facilius & firmius crederet dictis talis aſtrologi ex hoc quòd vidit euenisſe illud quod prædixerat aſtrologus. Et ſi dicatur quòd ad viſionem eclypſis, nihil facit habitus fidei, nec cum ea poteſt concurrere actus eius, non valet, quia hic non quęritur an actus fidei poſsit ſtare cum viſione, ſed ſolùm de habitu. Vnde dato quòd ille habitus ad illam viſionem nihil faceret, nec actus fidei cum viſione ſtare poſſet non ſequitur tamen quin habitus cum ea ſtare poſſet. 15. Item habitus opinionis ſtare poteſt cum actu ſcientiæ, ergo poteſt ſimiliter ſtare cum viſionis actu. Et idem eſt de fide acquiſita cum ſit habitus opinatiuus. Antecedens patet, quia vnus & idem homo poteſt habere de eadem concluſione media demonſtratiua quæ cauſant habitũ ſcientiæ & media topica ſeu probabilia quæ cauſant habitum opinatiuũ. Et cum exit in actum conſiderandi concluſionem ſecundum media demonſtratiua quę faciũt eum ſcire, non oportet quòd oblitus fuerit mediorum probabilium ſeu topicorum quorum habitus eſt opinio, & ſic ſimul ſcit actu, & habet opinionem ſecundum habitum. Et ſic patet antecedens. Cõſequentia autem probatur, quia ſicut credere & opinari opponuntur ſecundum euidens & non euidens ei quod eſt videre, ſic opponuntur ei quod eſt ſcire ſecundum certũ & dubium, & ideo ſi non obſtante certi & dubij oppoſitione, opinio vel fides ſecundum habitum poſſunt ſtare cum actu ſcientiæ eodem modo non obſtante oppoſitione euidentis, & ineuidentis opinio & fides ſecundum habitum poſſunt ſtare cum actu viſionis & ſicut eſt de fide acquiſita reſpectu viſionis corporalis ſic eſt de fide infuſa reſpectu viſionis beatę. 16. Et ſi dicatur quòd fides non poteſt ſtare cum viſione beata non propter oppoſitionem quam habebat ad viſionem ſecũdum ſe, ſed propter oppoſitionem quam habet ad habitum gloriæ, ſicut habitus vicioſus ſtat cum actu virtuoſo. Et tamen habitus virtuoſus non poteſt ſtare cum habitu vicioſo, quia habitus non opponitur actui, ſed habitui, non valet, quia aut viſio beata poteſt eſſe ſine habitu glorię aut non. Si poteſt eſſe ſine habitu gloriæ tunc poteſt habitus fidei eſſe cum viſione, cum ei non opponatur. Si autem viſio beata non poteſt eſſe ſine habitu gloriæ cum Paulus in raptu habuerit viſionem beatam, & per conſequens habitum glorię, & cum hoc fidem ſecundum habitum, ſequitur quòd tunc fuerunt ſimul fides & habitus gloriæ, ergo non opponuntur, quia oppoſita non poſſunt ſimul eſſe. Nec valet ſi diceretur quòd fuerunt ſimul per modum tranſitus cuiuſdam & non per modum habitus permanentis, quia quæ poſſunt ſimul eſſe per vnum inſtans poſſunt ſemper ſimul eſſe, quia ſimultatę non impedit longitudo vel breuitas tẽporis ſed natura oppoſitionis, vnde ſi pro illo inſtãti fuerint ſimul in Paulo, & fides & habitus gloriæ neceſſe eſt q̃ poſsint ſemper ſimul eſſe. 17. AD RATIONES IN oppoſitum. Ad primam cum dicitur perfectum & imperfectum reſpectu eiuſdem non ſtant ſimul. Dicendum quòd verum eſt ſic quòd idem per eſſentiam ſit ſimul perfectum, & imperfectum, puta quod idem habitus ſit ſimul perfectus & imperfectus, nec ſic quòd idem ſecundum ſpeciem quanuis aliud numero ſit ſimul perfectum, & imperfectum in eodem ſubiecto, vt quod in eodem ſubiecto ſit ſimul albedo perfecta & imperfecta, quia quæ ſunt in eodem ſubiecto differunt ſpecie vt dicitur quinto metaphyſicę ſed quòd diuerſa ſpecie, aut genere quorum vnum eſt perfectum & reliquum imperfectum non poſſunt ſimul eſſe in eodem ſubiecto, etiam reſpectu eiuſdem obiecti non eſt verum. Conſtat enim quòd habitus ſcientiæ hic acquiſitæ, per quem ſcimus deum eſſe vnum remanebit in patria. Tamen eſt imperfectior quàm ſit lumẽ gloriæ per quod videmus deum eſſe vnum. Similiter fides cum ſit alterius rationis à gloria poteſt ſtare cum ea, quanuis differant ſicut perfectum & imperfectum. 18. Ad ſecundum dicendum quòd non eſt ſimile de diſpoſitione oculi noctuæ & aquilæ. Et de fide & habitu gloriæ, quia diſpoſitiones illę ſunt differentes ſecundum perfectum & imperfectum. Et in eadem ſpecie, quanuis enim noctua & aquila differant ſpecie, non oportet tamen quòd diſpoſitiones corporales quæ conſurgunt ex commixtione primarum qualitatum ſint in eis differentes ſecundum ſpeciẽ, immo ſunt eiuſdem rationis ſpecificę, propter quod non poſſunt eſſe plures ſimul in eodem ſubiecto, ſed fides & gloria ſunt diſpoſitiones non ſolũ ſpecie, ſed genere proximo differentes. Et ideo non ſequitur quin poſsint eſſe ſimul. 19. Ad aliud per quod probatur quòd habitus non poteſt manere ſine actu, dicendum quòd aliquid eſt poſsibile abſolute quod tamen non poteſt poni in eſſe ſtante aliqua ſuppoſitione, ſicut Sortes ſedens poteſt currere loquendo abſolute de potentia quæ eſt in Sorte, tamen cum hac ſuppoſitione quòd ſedeat non poteſt poni in eſſe quod currat. Et ſi ineternum ſtaret ſuppoſitio, ineternum non poſſet poni in eſſe, ſic dicendum in propoſito quod licet ad habitum ſequatur poſsibilitas actus abſolute, tamen ſi in eadem potentia ponatur de nouo actus ineternum permanens qui ſit incompoſsibilis actui primi habitus nunquam poterit poni in eſſe quanuis maneat habitus, & hoc modo ſi actus viſionis eſt incompoſsibilis actui fidei quod tamen adhuc non aſſero nunquam actus fidei poſſet poni in eſſe, & tamen abſolute eſſet poſsibilis.

20. Per idem patet ad aliud, quia eadem eſt virtus, ſed ſolùm verba multiplicata, niſi quod additur quod habitus eſſet fruſtra in quo eſt duplex defectus. Vnus quia per hoc non probatur quin habitus poſsit eſſe ſine actu, ſed ſolùm quod non conuenienter eſſet. Poſſet enim eſſe ſerra quæ non poſſet ſecare, puta ſi eſſet de butyro, & licet fruſtra eſſet nihilominus tamen eſſet. Similiter in propoſito. Alius defectus eſt, quia nec fruſtra eſſet habitus fidei dato quod non poſſet exire in actũ, quia pertinet ad perfectionem hominis vt plenius & perfectius eſſet deo ſubditus inquantum ſic eſſet diſpoſitus quod non ſolum aſſentiret deo ex euidentia rei, ſed etiam dicto dei eſto quod res dicta non videretur.

21. Ad aliud cum dicitur vbi non eſt poſsibile obiectum non eſt poſsibilis actus, nec habitus, dicendum eſt quod verum eſt de actu, non de habitu, quia actus neceſſario requirit præſentiam obiecti, non autem habitus qui nõ requirit neceſſario actum. Minor etiam vel eſt falſa ſimpliciter, vel non probatur, quia cum dicitur quod obiectum fidei eſt non viſum, dicendum quod formalis ratio obiecti fidei non eſt eſſe non viſum vt probatum fuit prius, nec eſt conditio neceſſario concomitans niſi pro ſtatu viæ & ſi eſſet excluderet actum, non habitum. Et mirum eſt ſi aliquis ſit habituatus in credendo alicui quem credit veracem ſi videat euenire aliquid eorum quæ ille dicit quod propter hoc deſinat eſſe ſic diſpoſitus, hoc enim non videtur, immo potius debet firmari in illa diſpoſitione, quia experimentum ſermonum verorum eſt vt concordet rebus ſenſatis, propter quod cum experimur quod aliqui deorum quæ dicuntur ab aliquo euenit, amplius diſponimur, vt dictis eius accommodemus fidem. d.24.q.1.

22. Ad illud quod dicitur de beato Iacobo quod fides oſtenditur per opera, friuolum eſt, loquitur enim de operibus exterioribus, ſicut apparet ex ſerie capituli, Subditur enim ſtatim Abraham enim pater veſter nonne ex operibus iuſtificatus eſt, offerens Iſaac filium ſuum ſuper altare, & rurſus Raab meretrix nõne ex operibus iuſtificata eſt ſuſcipiens nuncios & per aliam viam eos eiiciens? nunquid intendit beatus Iacobus dicere quod ſine ipſis operibus non eſt fides? certe ridiculum eſſet hoc credere, quia tunc in peccatoribus non eſſet fides in quibus non ſunt iſta opera, ſed potius contraria, ſolùm ergo intendit quod fides ſine operibus vbi adeſt facultas operandi non ſufficit ad ſalutem, & propter hoc dicitur ocioſa, & mortua quia non perducit ad finem qui eſt vita æterna. Ex eadem ratione commendatur fides ex operibus vbicunque de hoc fit mentio. Et in hoc ſenſu, & non quia non poſsit eſſe ſine operibus tam exterioribus quàm interioribus. Quod autem dicitur de auctoritatibus ſanctorum. Dicendum q̃ omnes ſunt intelligendæ de euacuatione fidei non quantum ad habitum, ſed quantum ad actum, qualiter autem intelligatur fidei euacuatio quantum ad actum. vtrum ſecundum ſubſtantiam actus an ſolum ſecundum enigmata eius patebit in ſequenti queſtione. ſup.d.3. q.2.

Quæſtio. IIII.

Vtrum fides quantum ad actum poſsit remanere in patria.

Tho. ubi ſupra.

SEcundo quæritur vtrum fides quantum ad actum poſsit remanere in patria. Et videtur quòd non, quia impoſsibile eſt quòd idem obiectum formale ſit ſimul euidens & non euidens, ſed ſi actus fidei poſſet ſimul ſtare cum actu viſionis idem obiectum eſſet ſimul euidens & non euidens, ergo &c. Maior patet propter oppoſitionem euidentis & ineuidentis. Minor patet quia aſſentire rei viſæ in ſe eſt aſſentire euidens vt de ſe patet. Aſſentire verò per fidem eſt aſſentire ineuidens, quia aſſentire per medium ineuidens eſt aſſentire ineuidens. Sed aſſentire propter auctoritatem dicentis quale eſt aſſentire fidei eſt aſſentire per medium ineuidens, quia per propoſitionem non per ſe notam, ergo aſſentire per fidem eſt aſſentire ineuidens & ſic aſſentire rei viſæ in ſe, & aſſentire per fidem eſt aſſentire euidens & aſſentire ineuidens.

2. Item impoſsibile eſt aliquem ſic eſſe diſpoſitũ q̃ ſit ſimul determinatus & indeterminatus infallibiliter ad veritatẽ, ſed ſic

eſſet ſi cum fide ſtaret viſio, vel ſcientia quantum ad actum, igitur &c. Probatio minoris, quia per medium certum eſt aliquis determinatus infallibiliter ad veritatem, per medium verò incertum eſt indeterminatus, videre autem & ſcire eſt per medium certum, credere verò per medium incertum ſaltem ipſi credenti, quare &c.

3. Item impoſsibile eſt ſcientiam ſtare cum opinione quantum ad actum, ergo impoſsibile eſt ſtare fidem cum viſione vel ſcientia quantum ad actum. Conſequentia patet, quia ſimilis eſt oppoſitio euidentis & ineuidẽtis ſicut formidantis & non formidantis. Et ideo ſicut opinari & ſcire non poſſunt ſimul ſtare, quia nullus poteſt ſimul formidare & non formidare, ſic videre & ſcire non poſſunt ſimul ſtare cum eo quod eſt credere propter oppoſitionem euidentis & non euidentis. Antecedens patet de ſe, quia opinans formidat, ſciens verò non. 4. Item ſi fides remaneret quantum ad habitum & actum. Et ſolum euacuaretur quantum ad ænigma ſequeretur quod non plus euacuaretur fides quàm charitas, quia charitas euacuatur quantum ad modum imperfectum dilectionis viæ. Conſequens eſt falſum vt patet per apoſtolum .i. Chorin.13, ergo &c.

5. IN CONTRARIVM arguitur, quia quorum rationes præciſę & formales ſunt compoſsibiles ipſa ſunt compoſsibilia, ſed formales rationes & præciſę actus credendi & videndi ſeu ſciendi ſunt compoſsibiles, ergo &c. Maior patet. Minor probatur, quia videre eſt aſſentire rei preſenti in ſe. Scire verò eſt aſſentire alicui propter cauſam vel propter notitiam cauſę, credere autem eſt aſſentire alicui propter auctoritatem dicentis. Et in his conſiſtit præciſa & formalis ratio eorum. Conſtat autem quod aliquis poteſt aſſentire alicui concluſioni. Et quia videt eam in ſe puta videt lunam eclipſari, & quia ſcit cauſam, puta quòd ex tali motu interponitur terra inter ſolem & lunam. Et quia audiuit à perito aſtrologo cui credere conſueuit. quare &c.

6. RESPONSIO, VIDENDA ſunt duo. Primum eſt an ponere quòd actus fidei poſsit manere cum actu viſionis in patria ſit erroneum, ſecundum eſt vtrum ſit verum an falſum vt ſit ſimilis proceſſus in hac queſtione & in præcedente.

7. QVANTVM AD primum videnda ſunt duo. Primũ eſt an ponere poſsibilitatem ſit contra ſcripturam, ſecundum erit an ponere hoc de facto ſit contra eam. Quantum ad primum dico breuiter quod ponere poſsibilitatem actus fidei cum actu viſionis in nullo eſt contra ſcripturam, quia in nullo loco ſacræ ſcripturæ negatur poſsibilitas vel impoſsibilitas dictorum actuum, licet in aliquibus locis quantum eſt de ſuperficie textus videatur negari ſimultas eorum de facto, & qui dicunt oppoſitum ſcilicet quòd per ſcripturam negetur compoſsibilitas adducant auctoritatem ad hoc ſicut adducuntur auctoritates commentatoris & philoſophorum quæ communius & crebrius allegantur, quia nondum adducta eſt talis auctoritas, nec puto quòd poſsit adduci.

8. QVANTVM AD ſecundum, ſcilicet an ponere de facto quòd ſtent ſimiles ſit contra ſcripturam. Ad hoc dico quòd non, quia ſicut in præcedenti quæſtione dictum fuit, ſicut ſcriptura dicit euacuari fidem ita & ſcientiam & donum linguarum, nec in his ponit differentiam aliquam, nec quo ad actum, nec quo ad habitũ. Et eandem rationem aſsignant, ſcilicet quod cum venerit quod perfectum eſt euacuabitur quod ex parte eſt, & iterum videmus nunc per ſpeculum & in enigmate, tunc autem facie ad faciem. Sed ſecundum omnes doctores, ſcientia non euacuabitur quo ad actum, ſed ſolum quo ad modum imperfectionis, donum etiam linguarum neſcio ſi euacuabitur etiam quo ad actũ nec quo ad modum, ſi tamen laus vocalis ſit in patria, quia probabile eſt ſi deus laudatur ibi vocaliter quod beatus habens donum linguarum quandoque laudabit eum in vna lingua, quandoque in alia vt ſic nihil vacet in eo & à laude diuina, euacuabitur tamen quo ad neceſsitatem ſicut gloſa exponit, quia non erit neceſſe loqui linguis vbi quiliber in deo cognoſcet quicquid ad ipſum pertinet. Et hoc modo quantũ eſt ex textu ſcripturę actus fidei euacuatur in patria, aut quia imperfectio actus tollitur, & non actus ipſe ſicut dictũ eſt de actu ſcietię, aut quia non eſt neceſſarius ſicut nec actus linguarũ, viſio enim bene excludit neceſsitatẽ fidei & actus eius. Sed quantũ eſt ex dicto ſcripturę, non excludit, nec poſsibilitatẽ, nec actualẽ ſimultatem. 9. Et ſi dicatur ꝙ immo, quia imperfectio neceſſario euacuatur aduenięte perfectione, impfectio autẽ actus eſt de eſſentia fidei. & ideo vno euacuato euacuatur alterũ, non ſic autem eſt de actu ſcientiæ de cuius eſſentia non eſt imperfectio quanuis ſit ei adiuncta pro ſtatu viæ. Dicendum eſt quod hoc nõ valet, quia iſta differentia inter actum fidei & actum ſcientiæ in nullo habetur in ſcriptura quæ de pari omni no loquitur de vtroque, ſicut patet ex ſerie textus illius ca.i. Cho. 13. & ideo dicere contrarium non eſt cõtra ſcripturam. vtrum autem ſit contra veritatem rei patebit in proceſſu, patet ergo primũ principale, ſcilicet quòd in nullo eſt contra ſcripturã dicere quòd actus fidei & viſionis poſſunt ſimul ſtare, vel actu ſtent.

10. QVANTVM ad ſecundum .ſ. an ponere ꝙ ſtent, vel poſſunt ſtare ſimul ſit verũ. dicendũ eſt ꝙ ſi queratur de facto ſic non videtur ꝙ ſtent ſimul, quia vel eſſent duo actus diſtincti, vel vnus, nõ duo, quia beati clare vidẽt in patria illud quod credũt viatores, ꝓpter quod ſicut modo credimus ſcripturã à deo eſſe inſpiratã, ſic beati vident deum inſpiraſſe ſanctis dicta ſcripturæ. Et ideo de hoc non habent actum fidei, ſed ſcientiæ, vel viſionis, nec per conſequens de veritate dictorum ſcripturæ, vnde apud eos eſt quaſi tale argumentum ex per ſe notis, quicquid deus dicit, vel dicentibus inſpirauit eſt verum, & hæc etiam eſt per ſe nota in lumine naturali, ſed deus dixit vel inſpirauit ſanctis prophetis & apoſtolis dicta ſcripturæ, & hæc etiam eſt per ſe nota beatis, ergo dicta ſcripturæ ſunt vera, ita quòd hæc concluſio eſt ſcita à beatis & cognitio eius eſt actus ſciętiæ & non fidei, quæ innititur auctoritati de qua nõ eſt euidens quòd ſit à deo dicta, & ſic actus fidei vt diſtinctus ſecundum ſe ab omni alio non eſt in beatis. Item nec vt concurrens in vnum cum alio, quia duo habitus non concurrunt ad vnum actum niſi per concurſum mediorum propriorũ illis habitibus ſicut dictum fuit lib.1.quæſt.1. Sed medium propriũ fidei infuſę non poteſt concurrere cum medio cauſante viſionẽ beatam, ergo &c. Minor probatur dupliciter. Primo quia medium proprium fidei infuſę eſt auctoritas ſcripturæ de qua non eſt euidens quòd ſit à deo dicta. Si enim eſſet euidens ipſam eſſe dictam à deo magis eſſet medium ſcientiæ quàm fidei. Beatis autem non eſt ineuidens, immo eſt euidens ſcripturam eſſe à deo dictam, vel inſpiratam vt dictum eſt prius, ergo medium proprium fidei habitus deficit in patria. Secundo quia dato quòd eſſet ibi tale mediũ tamen non concurreret cum medio cauſante beatam viſionem, quia viſio beata cum ſit actus præciſe ſupernaturalis conſurgit totaliter & præciſe ex cauſa ſupernaturali. Et ideo totaliter & præciſe eſt ab eſſentia diuina effectiue & obiectiue, nullo alio concurrente. 11. Si autem quæratur de poſsibilitate ſimultatis. Dicendum eſt quòd ſi beati non viderent, nec ſcirent ſcripturam à deo eſſe inſpiratam, ita quòd maneret in eis medium proprium habitus fidei, ſic credere & videre ſi ponerentur eſſe duo actus ſecũdum rem ſic poſſent eſſe ſimul. Quod patet, quia actus viſionis & ſcientię acquiſitę & actus fidei non habent oppoſitionem niſi ſecundum magis euidens & minus euidens, actus enim viſionis eſt ſimpliciter & ſummè euidens, actus vero ſcientiæ mediocriter euidẽs, actus vero fidei eſt ſecundum infimum gradum euidens, & tamen aliquo modo euidens. Cum enim ſit actus intellectus poſitiuus eſt quædam viſio qnanuis obſcura, cui concordat dictum apoſtoli pri.ad Cho.13. vbi dicit videmus nunc per ſpeculum & in enigmate, tunc autem facie ad faciem. Ecce ꝙ vtrũque actum dicit eſſe viſionem, ſed vnam dicit eſſe claram, quia fa.ad fa. Aliam vero dicit obſcuram, quia per ſpeculum & in enigmate Tunc arguitur ſic, actus fidei & ſcientiæ videntur opponi actui viſionis ſecundũ magis euidens, & minus euidẽs, licet in hac apparẽti oppoſitione maior videatur eſſe oppoſitio actus fidei ad viſionẽ quàm actus ſcientiæ. Sed actus ſcientiæ ſtat in patria cum actu viſionis ſecundum doctores, ergo ſimiliter actus fidei poterit ſtare in patria cum viſione, quanuis enim ſit minus euidens quàm actus ſcientiæ, tamen ex quo actus ſcientiæ, eſt compoſsibilis cum viſione actus fidei poteſt eſſe compoſsibilis cum eadem, viſio enim vel vtrique opponitur vel neutri. Si vtrique cum neutro poteſt ſtare, quia omnis oppoſitio magna vel parua impedit ſimultatem. Si neutri qua ratione poteſt ſtare cum vno poteſt etiam ſtare cum altero. Puto autem quòd neutri eorum opponitur, quia oppoſitio formalis ſolum eſt ſpecierum quæ ſunt ſub eodem genere proximo, ſicut albedo, & cæteri colores ſunt ſub colore, ſicut ſub genere proximo. Vnde opponuntur & ſunt inuicem incompoſsibiles in eodem ſubiecto, ſed colores & ſapores quia non ſunt in eodem genere proximo non opponuntur ad inuicẽ nec ſunt in eodem ſubiecto incompoſsibiles, viſio autem beata non videtur eſſe eiuſdem generis proximi cum quocunque alio actu intelligendi, quem habemus in via ſiue ſit actus ſcientiæ vel fidei, quia viſio beata eſt actus ſupernaturalis non ſolum quantum ad cauſam ſuam, ſicut fuit viſus datus cęco nato. Sed eſt actus ſupernaturalis per eſſentiam, vnde nullus actus intelligendi quem poſſumus habere ex puris naturalibus, ſiue ſit ſcire, ſiue opinari, ſiue etiam credere, ad quem, vt prius probatum fuit non requiritur neceſſario fides infuſa, poteſt eſſe eiuſdem generis proximi cum viſione beata. Vnde nullam oppoſitionem habent ad illam ſecundum ſe, nec ſecundum conditiones ſuas intrinſecas quæcunque ſint illæ. Et ideo poſſunt ſimul ſtare, & ſic patet quod actus ſcientiæ & fidei poſſunt ſimul ſtare cum viſione beata dato quòd ſint diuerſi actus, ſi autem intellegeretur quòd vnus eſſet actus beatus conſurgens ex præſentia eſſentiæ diuinæ & ex auctoritate ſcripturæ quæ eſt fundamentum fidei, ſic dicendum eſt quòd non poteſt eſſe vnus actus beatus conſurgens ex prædictis duobus, quia vt dictum fuit prius viſio beata cum ſit actus præciſe ſupernaturalis conſurgit totaliter ex cauſa ſupernaturali & ideo totaliter & præciſe eſt ab eſſentia diuina

Sup.d.23. q.3.huius

In prolo.

q.1.prolo.

uina effectiue & obiectiue nullo alio concurrente & ſic econtrario eſt de fide acquiſita, & ſcientia & fide & viſione beata, quo in primis actus fidei & ſcientiæ non poſſunt ſtare ſimul ſi ſint diuerſi actus, tamen auctoritas faciens credere, & medium demonſtratiuum faciens ſcire, poſſunt concurrere ad vnum actum aſſentiendi eidem concluſioni vt probatum fuit in principio primi libri. ſed in propoſito actus fidei poteſt concurrere cum viſione beata ſi ſint diuerſi actus ſtante ſuppoſitione prius facta, ſed ad cauſandum viſionem beatam nihil concurrit niſi eſſentia diuina effectiue & obiectiuè.

12. AD PRIMVM argumentum in oppoſitum cum dicitur quòd impoſsibile eſt quòd idem formale obiectum ſit ſimul euidens & ineuidens. Dicendum eſt quòd non eſt verum ſi hoc referatur ad diuerſos actus, proximo genere differentes, quia ſicut tales actus non ſunt oppoſiti, ſic nec conditiones eorum ſunt oppoſitæ qualeſcumque ſint illę. Item actus fidei & viſionis non ſe habent ſicut euidens & ineuidens, ſed ſicut magis euidens & minus euidens cum quælibet ſit quædam viſio intellectua, liſlicet vna ſit clarior & alia obſcurior, quæ claritas & obſcuritas ſunt alterius generis proximi, & ideo non opponuntur, nec ſunt in diuerſis actibus incompoſsibiles.

13. Ad ſecundum cum dicitur quòd incompoſsibile eſt aliquem eſſe ſic diſpoſitum quòd ſit ſimul determinatus & indeterminatus ad infallibilem veritatem. Dicendum quòd ſi intelligitur de diſpoſitione quæ eſtper habitū falſum eſt, quia oſtenſum fuit in præcedenti quæſtione quòd habitus fidei & gloriæ, opinionis & ſcientiæ poſſunt ſimul eſſe, per vnum tamen intellectus eſt determinatus & non per alterum, & iterum in eodem ferro ſimul ſtant grauitas & virtus per quam mouetur ad magnetem, & tamen per grauitatem ferrum determinatur ad motum deorſum, per aliam autem virtutem non eſt determinatum ad motum deorſum, ſed indifferenter poteſt moueri ad quancunque partem ſicut magnes. igitur de diſpoſitione quæ eſt ſecundum habitus, propoſitio non habet veritatem, ſi autem intelligitur de actibus ſic impoſsibile eſt quod ſecundum eundem actum reſpectu eiuſdem obiecti aliquis ſit ſimul determinatus & indeterminatus, ſed nihil prohibet quod hoc ſit ſecundum plures actus proximo genere differentes, quia tales non habent oppoſitum, nec per conſequens conditiones eorum ſunt incompoſsibiles, & ſic eſſet de actu fidei & viſionis ſi auctoritas ſcripturæ non eſſet à beatis ſcita vel viſa, verūtamen de facto non ſtat actus fidei cum viſione patrię propter cauſam prius dictam.

14. Ad tertium dicendum quòd actus ſcientiæ & opinionis non poſſunt ſtare ſimul ſi ſint actus diſtincti, quia ſunt ſub eodem genere proximo & tales actus ſunt incompoſsibiles, mediū tamen demonſtratiuum & probabile poſſunt concurrere ad cauſandum vnum actum vt dictū fuit in primo libro, ſed actus fidei & viſionis differunt genere proximo, & ideo non ſunt incompoſsibiles ex illa cauſa ex qua ſcire & opinari ſunt incompoſsibiles, ſed ex hoc ſolum non ſtant ſimul, quia medium cauſans actum fidei non erit in patria vt dictum fuit, & ſi eſſet non concurreret cū eſſentia diuina ad cauſandum viſionem beatam quæ eſt præciſe & totaliter à cauſa ſupernaturali. Ad quartum dicendum quòd actus fidei euacuabitur totaliter in patria quantum ad eſſentiam actus & eius imperfectionem, quia totaliter deficit medium cauſans actum fidei, non ſic autem erit de actu charitatis, nec de actu ſcientiæ, & non propter hoc quòd imperfectio ſit de eſſentia actus fidei & non de eſſentia ſcientiæ vel charitatis.

Quæſtio. V.

Vtrum imperfectio ſit de eſſentia actus fidei.



Occaſione eius quod ſtatim ſupradictum eſt, quæritur vtrum imperfectio ſit de eſſentia actus fidei. Et arguitur quòd ſic, quia enigma in cognitione videtur importare imperfectionē cognitionis, ſed enigma eſt de ratione actus fidei ſecundum illud 1.ad Chor.13. videmus nunc per ſpeculum & in enigmate, ergo imperfectio eſt de ratione eius. 2. Item motus eſt actus imperfectus & imperfecti, ſed credere comparatur motui ab apoſtolo dicente per fidem ambulamus, ergo eſt eſſentialiter actus imperfectus.

3. IN contrarium arguitur, quia ſicut enigma quod attribuitur fidei ſonat imperfectionē, ſic eſſe ex parte quod attribuitur ſcientiæ ab apoſtolo. 1.ad Chor.13. ſonat imperfectionem, ſed imperfectio non eſt de ratione actus ſcientiæ ſecundum doctores ergo ſimiliter non eſt de ratione actus fidei.

4. RESPONSIO. nomen imperfectionis importat defectum perfectionis vel gradum minoris perfectionis, & magis proprie importat defectum perfectionis, quia ſicut perfectum eſt cui nihil deeſt, ſic imperfectum dicitur cui aliquid deeſt. Et ſic imperfectio dicit formaliter defectum, vel priuationem perfectionis vel ſimpliciter, vel ſecundum aliquem gradum, ſed ſiue ſic ſiue alio modo accipiatur imperfectio, dicendum eſt quòd ſi accipiatur pro defectu vel priuatione perfectionis ſimpliciter vel ſecundum gradum, ſic imperfectio non eſt de eſſentia credendi, nec alicuius alterius actus. Cuius ratio eſt, quia nulla priuatio poteſt eſſe de eſſentia alicuius poſitiui, quia omne poſitiuum conſtituitur intrinſecè & eſſentialiter ex ſolis poſitiuis, quum igitur actus credendi, & omnis alius actus ſit aliquid poſitiuum, impoſsibile eſt quòd imperfectio prout dicit priuationem ſit intrinſecè de eſſentia actus fidei, vel cuiuſcunque alterius: poteſt tamen eſſe conditio concomitās, quia minor perfectio deficit à maiori perfectione: & ſic imperfectio concomitatur ſemper & inſeparabiliter actum fidei, qui eſt præciſe & totaliter à fide. Deficit enim à perfectione actus ſcientiæ & viſionis, quia actus viſionis tendit in rem ſibi actualiter ſecundum ſe prælentem, actus vero ſcientiæ tē dit in obiectum præſentatum per medium certum & euidens, de cuius certitudine conſtat ipſi ſcienti: ab vtroque autem iſtorum deficit actus fidei, cui non eſt præſens obiectum niſi per auctoritatem dicentis, de cuius veritate non conſtat euidenter credenti, & ſic talis imperfectio ſemper concomitatur actum qui eſt ſolius fidei, dico autem ſolius fidei, quia medium cui fides innititur poteſt concurrere cum medio faciente ſcire, vel cum præſentia obiecti, & tunc cauſatur vnus actus ex tribus mediis ſimul concurrētibus, qui actus non habet illam imperfectionem quam habet actus, qui eſt ex ſola fide: & hoc ſufficienter declaratū fuit in principio primi libri. 5. Si autem imperfectio dicat gra q.1.prol. dum minoris perfectionis, ſic imperfectio eſt de eſſentia omnis illius actus in quo reperitur, quia magis & minus perfectum attenduntur ſecundum ipſam eſſentiam formæ, ſiue in eadem ſpecie, ſiue in diuerſis ſpecīebus, vt probatum fuit in primo libro, diſtin. 17. & ideo tam in actu fidei qui eſt imperfectus reſpectu actus ſci quæſt.7. entiæ, quàm in actu ſcientiæ, qui eſt imperfectus reſpectu viſionis beatæ, imperfectio eſt de eſſentia vtriuſque, nec poteſt tolli talis imperfectio, quin tollatur eſſentia actus, ſed differenter, quia ſi perfectio & imperfectio ſunt in eadem ſpecie, ſicut magis & minus album, ſi aliquid fiat de minus albo magis album, non dicitur tolli albedo, ſed perfici, quia ſpecies albedinis manet, & eadem albedo ſecundum numerum non identitate indiuiſibilitatis, ſed cōtinuitatis ſi motus intēſiōis albedinis fuit cōtinuus, & tamē ſecūdū veritatem illa pars albedinis, quæ fuit imperfecta deſiit eſſe, ſicut eius imperfectio, quum ſint penitus idem, vt probatum fuit libro primo, diſt. 17. Et hoc modo charitas & actus eius dicitur perfici quæſt.7. in patria, & non euacuari, quia manebit eadem ſpecie, & actus eius ſimiliter, ſed perfectior, non tamen erit idem actus numero in patria, qui fuit in via, nec idē habitus numero, qui fuit in via ſi effi ciatur intenſior in patria: idē dico de idētitate indiuiſibilitatis: & qđ dictū eſt de charitate, intelligēdum eſt de ſcientia hic acquiſita & actu eius quantum ad eſſentiam habitus & actus, ſed quantum ad modum extrinſecum euacuabitur quòd anima ſaltem ſeparata non intelliget per conuerſionem ad fantaſmata ſicut modo, & ideo dicitur deſtrui quantum ad talem modum, & non quātum ad habitum vel actum, ſicut exponunt doctores.

6. Quando autem perfectio & imperfectio ſunt diuerſarum ſpecierum, nec ſtant ſimul, tunc aduenīente perfectione ceſſat imperfectio, & euacuatur totaliter, & ſic erit de actu fidei & viſionis, quia non ſunt eiuſdem rationis, nec actus fidei ſtabit in patria cum viſione, non propter oppoſitionem quam habeant ad inuicem, ſed quia medium fidei non ſtabit in patria ſub ratione medij propter cauſam ſuperius aſsignatam: patet ergo quòd imperfectio qualitercunque accipiatur, ſiue priuatiuè ſiue affirmatiuè æqualiter eſt vel non eſt de eſſentia actus fidei, & cuiuſcunque alterius actus.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ænigma poteſt importare imperfectionem cognitionis priuatiuæ, & ſic non eſt de intrinſeca ratione actus fidei, ſed eſt concomitans conditio. Alio modo poteſt importare gradum minoris perfectionis, & ſic eſt de eſſentia actus fidei. Per idem patet ad ſecundum, ſolum enim probat quòd imperfectio prout dicit gradum minoris perfectionis, eſt de eſſentia actus fidei, ſicut de eſſentia motus, & non prout dicit priuationem: quædam etiam imperfectio eſt de eſſentia motus, quæ non eſt de eſſentia actus fidei, quia motꝰ eſt actus ſucceſsiuus, & ſemper reſtat de eo aliqua pars acquirenda. Actus fidei eſt totius ſimul, & tamen comparatur ambulationi, quia ſolum competit viatoribus, & non comprehenſoribus. 8. Ad argumentum alterius partis dicendum quòd perfectio & imperfectio conſimiliter ſe habent ad actum ſcientiæ, ſicut ad actum fidei, quantum ad hoc quòd ſint intrinſecè de eſſentia actuum, vel non, quanuis imperfectio ſeu minor

nor perfectio ſit in actu fidei quàm ſcientiæ: de ſpe autem an re-
q.3. maneat in patria quantum ab habitum vel actum dictum fuit ſuprà di.26. & ideo non oportet hic replicare.

Quæſtio VI.

Vtrum charitas euacuetur in patria.

Th.1.2.q.67.ar.6.

DEinde quæritur vtrum charitas euacuetur in patria. Et arguitur q̃ ſic.quia charitas principaliter datur propter meritum, ſed in patria non erit tempus merendi,ſed ſolum reci piendi præmium pro præcedentibus meritis ergo ibi non erit charitas. 2. Itē per charitatem tenemur inimicos diligere vt patet ex præcedentibus, ſed beati non diligunt inimicos, igitur &c. Minor probatur,quia inimici beatorum non ſunt niſi dæmones vel homines damnati,ſed ad iſtos non eſt charitas,igitur &c. 3. Item per charitatem plus diligimus bonos propinquos quàm extraneos meliores,ſed beati plus diligunt extraneos meliores quàm propinquos bonos,ergo in eis non eſt charitas. Minor probatur,quia voluntas beatorum confor matur voluntati diuinæ,ſed deus plus diligit meliores, ergo beati ſimiliter.

4. IN contrarium eſt quod dicitur primæ Chorin.13.cha ritas nunquam excidit. Et exponitur quòd fides & ſpes euacuabū tur in patria,non autem charitas.

5. RESPONSIO. DICENDVM eſt ſimpliciter quòd charitas manet in beatis quantum ad habitum,& quantum ad actum. Quod patet quia per habitum charitatis eſt homo deo formaliter charus,ſed conſtat quòd beati ſunt deo chariores
2. d. 26. q̃ viatores,ergo in eis eſt charitas quantū ad habitum. Item chari
quæſt. 1. tas & gratia ſunt idem aut ſeinuicē inſeparabiliter concomitan tur,ſed in beatis remanet gratia,ergo & charitas. Minor probatur,
d. 13. q. 1. quia in Chriſto qui ſecundum ſuperiorem partem animæ fuit bea tus, fuit gratia vt patuit ſupra, & Io.1. dicitur vidimus eum plenū gratiæ & veritatis,ergo ita eſt in aliis. Quod etiam charitas ſit in beatis quantum ad actum patet,ipſa enim perficit ad diligendum deum & proximū, ſed talis dilectio perfectius eſt in beatis quàm in viatoribus,nā modus diligendi deū ex toto corde &c.nō imple tur ſimpliciter & perfectè niſi in patria, vt dictum fuit ſupra. Dilectio etiam proximi charitatiua oritur ex dilectione dei, quare &c. Ratio autem prædictorum eſt, quia cum ſecundum Boetium beatitudo ſit ſtatus omniū bonorum aggregatione perfectus quic quid perfectionis eſt in viatoribus totum remanet in beatis niſi ſuccedat maior perfectio incompoſsibilis. Charitas autē & actus eius maxime pertinent ad perfectionem viatorum: immo ſecundum apoſtolum charitas eſt medium perfectionis, ergo ipſa & actus eius manent in beatis, cum eis non ſuccedat aliqua perfectio incompoſsibilis, ſtatus enim beatitudinis præcipue conſiſtit in viſione dei immediate & per eſſentiam præſentis ipſi videnti,pre ſentia autem rei amatæ amorem non minuit, ſed potius auget, & ideo charitas & amor charitatis qui principaliter eſt ad deum nō euacuantur in patria,nec minuuntur,ſed potius augentur & perficiuntur.

6. AD primum argumentum in oppoſitum dicendum q̃ charitas datur principaliter ad hoc vt opera noſtra ſint deo gra ta & accepta, ſed in viatoribus cum ſint in ſtatu merendi acceptantur vt remuneranda, in beatis autem acceptantur, vt quædam dei munera præcioſa,beati etiam licet non ſint in ſtatu merendi ſibi præmium eſſentiale quod iam obtinent,merentur tamen nobis,angeli quidam orando & miniſtrando, ſancti vero orando & hoc faciendo accreſcit eis aliquod gaudium quaſi quoddam præmium accidentale. 7. Ad ſecundum argumentum dicendum quod beati diligunt inimicos ſicut nos, nam damnatos tam homines quàm angelos non diligunt ex charitate, quia non ſunt capaces beatitudinis ſuper cuius participatione fundatur dilectio charitatis,præter hos ſunt tamen aliqui viatores qui ſanctos oderunt viuos & oderunt defunctos quāuis realiter ſint beati & iſtos inimicos beati ex charitate diligunt optando eis conuerſionem ad deum ſalua dei iuſtitia cui principaliter inhærent.

8. Ad tertium dicendum quòd in patria remanebit ordo dilectionis charitatis quæ eſt via, qualis autem ſit ille dictum fuit ſupra in fine diſtinct. 29. nec in hoc erit voluntas beatorum difformis à voluntate diuina, immo conformis,quia plus diligunt beati eos qui magis ſecum communicant vel communicare poſſunt quàm eos qui minus, ſicut & ipſe deus magis diligit eos qui ſecum magis communicant, gradus etiam dilectionis hic varie attenditur ſecundum bona volita & ſecundum intenſionem actus volendi.

Quæſtio VII.

Vtrum ſcientia euacuetur in patria.

Th.1.2.q.67.ar.2.

POſtea quæritur, vtrum ſcientia euacuetur in patria. Et videtur quòd ſic,quia 1. Cor.13.dicitur,ſiue ſcientia deſtruetur, ſed deſtructio ſcientiæ eſt eius euacuatio,igitur & c.

2. Item in patria nihil erit ſuperfluū, ſed cognitio rerū in verbo erit in beatis ſufficientiſsima,ergo omnia alia ſuperfluerent, quod eſt inconueniens.

3. IN contrarium eſt, quia in Chriſto præter ſcientiam beatam fuit alia ſcientia:ergo ſimiliter in beatis pręter cognitionem rerum in verbo poteſt eſſe ſcientia quam hic de rebus acquiſierunt. 4. Et iterum,in beatis angelis ponitur cognitio duplex,ſcilicet matutina & veſpertina,hoc eſt rerū in verbo & in proprio genere:ergo ſimiliter ponenda eſt duplex ſcientia in hominibus beatis. Hoc autem non eſſet, niſi ſcientia hic acquiſita maneret,ergo &c.

5. RESPONSIO, Quanuis ſit valde difficile videre quomodo duo actus intelligendi ſimul poſsint eſſe in eodem intellectu,& maximè reſpectu eiuſdem obiecti,tamen doctores tenent communiter quòd ſcientia hic acquiſita manebit in beatis, non ſolum quantum ad habitum,ſed etiam quātum ad actum:excluſa tamen imperfectione quæ pro ſtatu viæ inuenitur in actu ſcientiæ acquiſitæ,& perſuadent hoc tali ratione,gloria non tollit perfectionem naturæ, ſed ſcientia non ſolum quoad habitum, ſed etiam quantum ad actum pertinet ad perfectionem naturæ, immo ſumma perfectio naturæ humanæ, quam ex naturalibus poteſt acquirere ponitur in actu ſciēdi,ergo gloria non tollit ſcientiam quantum ad habitum, neque quantum ad actum, ſed ſolū quantum ad modum imperfectionis quam habet in ſtatu præſenti,& quanuis ad hanc rationem poſſet dici quòd gloria non tollit perfectionem naturæ, niſi dando maiorem perfectionem primā eminentius continentem,qualiter cognitio beata continet omnē cognitionem naturalem, tamen in ſupradicta ratione ſiſtunt doctores, quæ non poteſt valere niſi ponēdo quòd viſio beata ſit alterius generis proximi, quàm quæcunque alia cognitio ipſi cōpoſsibilis: hoc enim modo poteſt cum viſione beata ſtare alia cognitio,nec apparet ad præſens alius modus.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd illud 1.Corin.13.ſcientia deſtruetur,eſt intelligendum quoad neceſsitatem,vel quoad modum imperfectum, qui nunc eſt in actu ſcientiæ, non autem quantum ad ſubſtantiam habitus vel actus.

7. Ad ſecundum dicendum quòd ſcientia hic acquiſita non ſuperfluit in patria, quum ſit perfectio naturæ,& pertinet ad alium modum cognoſcendi.

Sententia huius diſtinctionis xxxii. in generali & ſpeciali.

PRædictis adiiciendum. Superius magiſter egit de dilectione creata,qua deum diligimus. Hic agit de dilectione increata qua deus diligit nos. Et diuiditur in tres. Quia primo agit de dilectione dei reſpectu omnium creaturarum generaliter. Secundo reſpectu omnium ſpecialiter, ibi cōſideratur. Tertio ſpecialius reſpectu reproborum ibi de reprobis. Prima in duas. Primo oſtendit diuinæ dilectionis ad diuerſos inæqualitatem. Secundo aſsignat inæqualitatis rationem ibi, quum autem. Secunda principalis diuiditur, quia primo oſtendit qualiter deus incipit aliquem hominem de nouo diligere. Secundo inquirit an eundem hominem diligat eodem tempore plus quàm alio ibi, ſi vero quæritur. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et dicit quòd eadem eſt dilectio,qua deus diligit nos, & qua nos diligimus deū: de qua aduertendum eſt quòd magiſter in hoc non tenetur, ſicut patuit primo libro,diſtinctione.17. Tunc dicit quòd licet dilectio dei ſit immutabilis, tamen deus dicitur diligere vnum pluſquam alium, quod probat per Auguſtinum ſuper Ioan. qui dicit quòd deus diligit omnia quæ fecit, & ſic diligit omnē creaturam,ſed magis mē bra Chriſti vnigeniti ſui,ſed amplius ipſum Chriſtum. Tunc dicit quòd dilectio dei licet ſit immutabilis & æterna,tamen deus vnū plus diligit quàm alium, ſine mutatione ſuæ dilectionis quantum ad eius eſſentiam, per quam diligit omnia etiam ab æterno, ſed mutatio eſt ex parte effectuum,vel donorum quæ tribuit vel præceperat illis quos diligit. Vnde dicitur illos magis diligere quibus tribuit,

tribuit vel præparat maiora bona, quàm illos quibus tribuit vel præparat minora bona: dilectio ergo dei conſiderata ſecundum eſſentiam non dicitur ſecundum magis & minus, ſed ſolum ſecũdum efficientiam. Similiter deus dicitur diligere vnum & eundẽ hominem vno tempore pluſquam alio, inquantum confert illi maiora bona vno tempore quàm in alio. Vltimo quærit vtrum deus diligat reprobos, quos præſciuit damnandos. Et reſpondet quòd ſimpliciter & abſolutè dicitur deus diligere electos, non autem reprobos niſi cum determinatione, inquantum confert eis aliqua bona temporalia vel gratuita ad tempus. Et in hoc terminatur ſententia lectionis, &c.

Quæſtio I.

Vtrum deus æqualiter omnia diligat.

Thom.22.q.26.ar.12.ad.3.& q.30.ar.2.ad.1.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur primo vnum tantum, vtrum ſcilicet deus æqualiter omnia diligat. Et videtur quòd ſic, quia ille diligit æqualiter omnia illa de quibus eſt ſibi æqualiter cura, ſed deo eſt æqualiter cura de omnibus, Sapientiæ quinto, ergo deus æqualiter omnia diligit. 2. Item dilectio ſequitur cognitionem, ſed deus æqualiter omnia cognoſcit, ergo æqualiter omnia diligit.

3. IN contrarium eſt, quia maius bonum eſt magis diligendum, ſed in rebus eſt dare magis & minus bonum, ergo in rebus creatis eſt dare aliqua quæ deus magis diligit, & aliqua quæ minus.

4. RESPONSIO, Videnda ſunt tria. Primum eſt, an deus diligat creaturam. Secundum eſt, an diligat omnem. Tertiũ eſt, an æqualiter.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt ꝙ deus creaturam diligit. Cuius ratio eſt, quia vbicunque eſt bonitas bene ordinata ad apprehenſionem boni ſequitur eius dilectio, ſed in deo eſt bonitas optimè ordinata, ergo quum deus apprehendat non ſolum bonum increatum, ſed etiam creatum, patet ꝙ deus diligit non ſolum ſe, ſed & alia à ſe, ſcilicet creaturas.

6. QVANTVM ad ſecundum aduertendum eſt quòd duplex eſt dilectio, vna qua quis diligit alium volendo ei bonum æquale ſibiipſi: & hæc eſt dilectio amicitiæ. Alia eſt dilectio, qua quis vult bonum alteri, qualecunque bonum illud ſit. Et hæc duplex dilectio non eſt diſtincta à deo ſecundum rem, ſed ſecundum rationem. Prima ergo dilectione deus non diligit omnem creaturam, ſed tantum intellectualem. Cuius ratio eſt, quia deus non vult creaturæ aliquod bonum, niſi illud tantum, cuius ipſa eſt capax, ſed ſola creatura intellectualis eſt capax boni diuini, ſcilicet beatitudinis: ergo deus non diligit omnem creaturam dilectione amicitiæ, ſed ſolum intellectualem, nec omnem talem ſic diligit, niſi dilectione pertinente ad voluntatem antecedentem qua vult omnes homines ſaluos fieri, vt expoſitum fuit in primo' d.47.q.3. libro: dilectione autem pertinente ad voluntatem conſequẽtem diligit ſolum prædeſtinatos & electos. Si vero loquamur de dilectione qua quis vult alteri bonum quodcunque ſit illud, ſic deus diligit omnem creaturam, quia deus eſt cauſa omnis bonitatis in creaturis: non eſt autem cauſa per neceſsitatem, ſed per voluntatem, ergo omne bonum quod eſt in creaturis eſt à deo volitum, ſed velle alicui bonum, non eſt aliud quàm diligere ipſum, igitur, &c.

7. QVANTVM ad tertium aduertendum eſt quòd quum diligere non ſit aliud quàm alicui velle bonum, æqualitas, vel gradus in dilectione poteſt attendi, vel ex parte actus volendi, vel ex parte boni voliti, ſi ex parte actus volendi, ſic deus diligit æqualiter ſe, & omnem creaturam, nec plus vel intenſius diligit ſe, quàm creaturam, nec vnam creaturam quàm aliam. Cuius ratio eſt, quia idem actus ſimplex non poteſt eſſe ſimul magis & minus intenſus: ſi enim in eodem actu poſsit eſſe intenſio & remiſsio, oportet quòd hoc ſit vel ſecundum diuerſas partes illius actus (ſicut vna albedo continua poteſt in vna parte eſſe intenſior, & in alia parte remiſsior) & tunc talis actus non eſt ſimplex, ſed habet partem & partem, vel oportet quòd ſit intenſio & remiſsio ſecundum idem ſimplex, quòd hoc non ſit ſimul, ſed ſucceſſiuè, ſicut à quibuſdam ponitur quòd vna & eadem forma numero nullo addito vel remoto eſt quandoque intenſior & quandoq; remiſsior, ſed nunquam ſimul. His ergo duobus excluſis, ſcilicet quòd actus non habeat partem & partem, ſed ſit ſimplex, & ꝙ in plura ſimul feratur impoſsibile eſt quòd reſpectu illorum plurium ſit in tali actu intenſio & remiſsio. Sed dilectio qua deus diligit ſe & omnem creaturam eſt actus ſimplex, & ab æterno fertur in bonum increatum & creatum, ergo impoſsibile eſt ex parte talis actus inuenire inæqualitatem ſeu intenſionem & remiſsionem. Si vero inæqualitas vel gradus attendatur ex parte boni voliti, ſic deus non æqualiter diligit ſe & creaturas, ſed plus ſe quàm creaturas, nec creaturas omnes æqualiter. Sed plus diligit rationalem quàm irrationalem. Cuius ratio eſt, quia ſecundum hunc modum illud diligit plus deus cui vult maius bonum, ſed deus vult ſibiipſi maius bonum quàm creaturis, quia nullum bonum creatũ poteſt æquari bono diuino quod deus vult ſibi toli: maius etiam bonum vult deus creaturis rationalibus, quàm irrationalibus, & quantum ad bonum naturæ, quia ſunt ſuperioris gradus, & quantum ad bonum gratiæ, cuius ſunt capaces, non autem creaturæ irrationales, ergo deus diligit ſe pluſquam creaturas, & inter creaturas plus rationales quàm irrationales: ſecundum hunc modum deus plus diligit peccatorem prædeſtinatum quàm iuſtum præſcitum, quia maius bonum eſt finalis gratia, & gloria quam vult & præparat peccatori prædeſtinato, quàm ſit præſens gratia quam vult præſentialiter iuſto, quem ſcit caturum à gratia, & finaliter damnandum: ſimili modo conſiderandum eſt in omnibus, de quibus quæritur, an à deo plus diligantur, quia ſecundum gradum boni voliti attendenda eſt tota inæqualitas dilectionis.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd deo æqualiter cura eſt de omnibus, quantum ad æqualitatem ſollicitudinis ex parte ſui, ſed non quantum ad gradus bonorum, de quibus prouidet diuerſis creaturis. 9. Ad ſecundum dicẽdum quòd non eſt ſimile de cognitione & de dilectione, quia cognitio vt ſic nihil ponit in re cognita: dilectio autem ponit aliquid, aut præparat: & ideo in dilectione poteſt attendi gradus, non ſolum ex parte diligentis, ſed ex parte rei quam alteri diligimus, ſed in cognitione non poteſt poni gradus niſi ex parte ipſius cognoſcentis, qui gradus non poſſunt reperiri in deo, nec quo ad cognitionem, nec quoad dilectionem, quanuis poſſet dici ſi eſſet conſuetum proportionabiliter de cognitione, & de dilectione, ſcilicet quòd ſicut deus æqualiter omnia diligit ex parte ſui, & inæqualiter ex parte boni voliti propter diuerſos gradus bonitatis, ſic æqualiter cognoſcit omnia ex parte ſui, ſed inæqualiter ex parte veri cogniti propter diuerſos gradus veritatis. Non enim omnia vera ſunt æqualiter vera.

10. AD ARGVMENTVM alterius partis dicendum quòd maius bonum eſt magis diligendum intenſiuè à voluntate quæ mouetur ab obiecto, ſed voluntas diuina quæ ab obiecto non mouetur, ſed bonitatem rerum cauſat hanc impreſsionem non recipit ab obiectis, ſed vno actu inuariabili vult vni bonũ quod alteri non vult, & quibus vult bona, ſiue æqualia, ſiue inæqualia vult æquali voluntate.

Sententia huius diſtinctionis. xxxiii. in generali & ſpeciali.

POſt prædicta de quatuor virtutibus. Superius magiſter egit de habitibus trium virtutum theologicarum. Hic agit de habitibus quatuor virtutum cardinalium, de quibus quatuor determinat primo quæ ſint. Secundo quare dicuntur cardinales ibi, hæ virtutes. Tertio an fuerint in Chriſto ibi, quæ in Chriſto. Quarto vtrum erunt in patria, ibi, veruntamen. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI ſic procedit, & dicit quòd poſt tractatum de virtutibus theologicis dicendum eſt de virtutibus cardinalibus, & enumerat eas quot ſunt, quia quatuor, videlicet temperantia, prudentia, fortitudo, & iuſtitia, quas deſcribit ſecũdum Aug. in litera. Secũdo dicit ꝙ ideo dicuntur cardinales, quia per eas hic bene viuimus, & per eas ad vitam æternam ducimur. Tertio dicit ꝙ iſtæ virtutes pleniſsimè fuerunt in Chriſto, de cuius plenitudine omnes accepimus. Quarto & vltimo quærit vtrũ iſtæ virtutes remaneant in ſanctis in patria, & reſpõdet ſecundũ quoſdam ꝙ tres earum non remanebunt. ſ. prudentia, tẽperantia, & fortitudo, ſed iuſtitia quæ eſt perpetua & immortalis ſecundũ ſcripturam perficietur in patria: ſubdit etiã ꝙ ſecũdum alios tres alię virtutes remanebũt, ſed habebũt alios vſus, q̃ in via: & hoc cõ firmat per auctoritatẽ Bedæ, vt patet in litera. Et in hoc ter. &c.

Quæſtio I.

Vtrum virtutes inſint nobis à natura.

Thom.1.2.q.63.ar.1.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quęritur, vtrum virtutes inſint nobis à natura. Et videtur ꝙ ſic, quia quòd ineſt à natiuitate videtur ineſſe à natura. Nam natura vno modo dicitur uatiuitas viuentium, vt dicitur quinto Metaphyſicæ, ſed virtutes inſunt à natiuitate ſecundum illud Iob 31. Ab infantia mea creuit mecum miſeratio, & idem iudicium videtur

detur eſſe de aliis virtutibus, ergo &c. 2. Item idem iudicium videtur eſſe de omnibus virtutibus, ſed intellectus, qui habitus principalior enumeratur inter virtutes intellectuales ineſt nobis à natura, ergo & cæteræ virtutes.

3. IN contrarium arguitur, quia nullus aſſueſcit in contrarium illius quod ineſt ei à natura, ſicut lapis quantumcunq; proiiciatur ſurſum non aſſueſcit aſcendere, quia oppoſitum ineſt ei à natura, ſed nos aſſueſcimus in contrarium virtutum per actus vitioſos, ergo virtutes non inſunt nobis à natura.

4. RESPONSIO, Dicendum eſt quòd quæſtio poteſt intelligi dupliciter. Vno modo vtrum virtutes inſint nobis à natura, id eſt, ſecundum conuenientiam naturæ. Alio modo vtrũ inſint à natura, hoc eſt à principio naturali. Primo modo ly natura dicit rationem principij ſubiectiui vel materialis. Secundo modo dicit rationem principij effectiui: loquimur etiam nunc de virtutibus non theologicis, ſed moralibus & intellectualibus, de quibus loquuntur Philoſophi. Quęſtio ergo ſi intelligatur primo modo, ſcilicet an virtutes inſint nobis à natura, id eſt, ſecundum cõuenientiam naturæ. Dicendum eſt quòd ſic, quod probatur ſic, illud ad quod natura hominis inclinatur, & per quod perficitur, ineſt homini à natura, id eſt, ſecundum conuenientiam naturæ, ſed virtus intellectualis & moralis eſt huiuſmodi, igitur, &c. Maior patet, quia perfectio includit conuenientiam: vnicuique enim rei cõueniens eſt ſua perfectio: & ideo illud per quod natura hominis perficitur, ineſt ei ſecundum conuenientiam naturæ. Minor patet, homo enim per naturam inclinatur ad cognitionem veri, ſecundum illud primi Metaphyſicæ, Omnes homines natura ſcire deſiderant. Item inclinatur ad appetitum boni, omnia enim bonum appetunt primo Ethicorum, & per iſta perficiuntur quantũ ad intellectum, & quantum ad appetitum: per virtutes enim tam intellectuales quàm morales peruenit homo ad cognitionem veri & appetitum boni, ergo omnes virtutes inſunt homini à natura, hoc eſt, ſecundum conuenientiam naturæ: & in hoc differunt virtutes à formis, quæ aduenĩũt rebus naturalibus per artem, quia ad tales formas nec natura inclinatur, nec per eas perficitur, vnde lapis non eſt perfectior, ſi figuretur figura Herculis, quàm ſi figuretur figura canis, vel ſi omnino careret hac figura & illa. Si autem quæſtio intelligitur ſecundo modo, ſcilicet an virtutes inſint homini à natura, id eſt, à principio naturali, diſtinguendum eſt, quia principium naturale dupliciter accipitur. Vno modo prout diſtinguitur contra ſupernaturale, prout dicimus quòd quædam ſunt per creationem & à principio ſupernaturali, quædam vero per generationem & alios modos qui ſubſunt principiis creatis, & naturalibus. Alio modo accipitur naturale, prout diſtinguitur contra liberum, prout dicimus quòd aliqua fiunt à natura vel naturaliter, quædam vero non naturaliter, ſed liberè. Si loquamur de principio naturali primo modo, ſcilicet prout diſtinguitur contra ſupernaturale, ſic dicendum eſt quòd prædictæ virtutes inſunt nobis à natura vel à principio naturali, id eſt creato. Quod patet, quia illud quod cauſatur ex actibus noſtris, vel ex principiis actuũ noſtrorum cauſatur à principio creato, ſed prædictæ virtutes intellectuales vel morales cauſantur ex actibus noſtris, vel ex principiis actuum noſtrorum, vt patet ex
2.d.28.q. ſecundo Ethicorum, & amplius patebit ex ſequenti quæſtione, er
2.&.d.37 go inſunt nobis à principio naturali, id eſt creato. Nec oportet q̃
quæſt.1. concurrat aliquis ſpecialis influxus dei ad generationem talium virtutum. 5. Si autem accipitur naturale prout diſtinguitur contra liberum ſic dicendum eſt, quòd prædictæ virtutes inſunt nobis à natura inchoatiuè, non autem completiuè, vocatur autem virtus eſſe in aliquo inchoatiuè, nõ quòd aliqua pars eius prꝫexiſtat, & alia poſtmodum acquiratur, ſed vocatur illa inchoatio aliqua inclinatio, per quam homo inclinatur ad virtutes, & ad aſſequendum eas perfectè. Sic ergo accipiendo inchoationem, probatur quòd virtutes inſunt nobis inchoatiuè à principio naturali, hoc eſt agente naturaliter, ſic intellectus naturaliter aſſentit primis principiis, tam ſpeculabilibus quàm practicis ſibi propoſitis. Et voluntas ex neceſsitate vult bonum in communi
2.d.39. ſibi propoſito. Nunc eſt ita quòd ex his intellectus eſt natus in-
q.3. clinari ad cognitionem cuiuſcunque veri particularis, & voluntas ad appetitum cuiuſlibet boni in particulari, ex qua inclinatione actuali & eius frequentatione cauſantur virtutes tam intellectuales quàm morales: ergo huiuſmodi virtutes inſunt nobis inchoatiuè à natura, hoc eſt à principio naturali. Quod autem non inſunt completiuè à natura, hoc eſt à principio naturali, id eſt, naturaliter agente patet, accipiendo differẽtiam inter naturale & liberum. Illud enim principium dicitur naturale, in cuius poteſtate non eſt agere & non agere, ſed agit ex neceſsitate, & eſt determinatum ad vnum, ſic quòd non poteſt agere oppoſitum. Agens autem liberè poteſt agere & non agere, nec eſt determinatum ad vnum, quin poſsit agere oppoſitum. Hoc ſuppoſito arguitur ſic, illud quod ineſt à principio naturali prout diſtinguitur contra liberum conſimiliter eſt in omnibus habentibus naturam: & hoc patet ex eo quod ſtatim dictum eſt, quòd principium naturale agit de neceſsitate, & vno modo, ſed virtutes tam intellectuales q̃ morales non ſunt cõſimiliter in omnibus hominibus, immo quidam habent eas, & quidam non, & qui habent eas, non conſimiliter eas habent: ergo huiuſmodi virtutes non inſunt nobis à principio naturali, vt diſtinguitur contra liberũ. Item ex actibus præcedentibus generationem huiuſmodi virtutũ laudamur, ſed nullus laudatur niſi ex actu libero, ergo actus quibus generantur virtutes ſunt à principio liberè, & non naturaliter agente, hæc autẽ ſunt ratio deliberans & voluntas eligens. Itẽ illa quæ ſunt à principio naturali ſunt de conſideratione naturalis, ſed virtutes non ſunt de conſideratione naturalis, ſed potius de conſideratione philoſophi moralis, ergo, &c.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd nõ omne illud quod ineſt à natiuitate ineſt à natura, id eſt à principio naturali, niſi conſequatur ex neceſsitate ipſam naturam: alioquin gratia & gloria quæ Chriſtus habuit ab inſtanti ſuæ conceptionis fuiſſent in eo à natura, & gratia fuiſſet angelis & primis parentibus naturalis, ſuppoſito quòd fuiſſent creati in gratia, quorum neutrum eſt verum. Ad minorem dici poteſt, quòd virtutes non inſunt ex natiuitate niſi inchoatiuè, non quidem ſecundum actus intellectus & voluntatis, reſpectu ſpeculabilium & agendorum, ſed ſecundum ipſas potentias, quæ aptitudinem habent naturalem ad huiuſmodi actus. Completiuè autem non inſunt nobis à natiuitate, ſed complentur & perficiuntur per aſſuefactionem operum, ſecundum quod dicitur lib. 2 Ethicorum. Innatis quidẽ nobis ſuſcipere eas, perfectis autem per aſſuefactionem. 7. Ad ſecundum dicendum quòd intellectus qui dicitur habitus principiorũ, poteſt accipi dupliciter. Vno modo pro aptitudine quæ eſt in intellectu reſpectu primorum principiorum ſimpliciter: & quum hæc aptitudo ſit naturaliter in intellectu, ita quòd eis propoſitis, puta de quolibet eſſe vel non eſſe vel omne totum eſt maius ſua parte, intellectus non poteſt non aſſentire ſcito quid per terminos ſignificetur, intellectus ſic acceptus non eſt propriè virtus prout nũc de virtute loquimur, ſed eſt ſola aptitudo naturalis potentiæ intellectiuæ ad huiuſmodi obiecta. Alio modo poteſt accipi pro habitu principiorum, non quidẽ primorum ſimpliciter, ſed aliquorum deductorum ex eis, quæ & ſi ſint concluſiones reſpectu principiorum ſimpliciter primorum, ſunt tamen principia reſpectu aliorum omnium, & intellectus ſic acceptus eſt virtus intellectualis, ſicut aliæ, nec ineſt nobis à principio naturaliter agente, niſi inchoatiuè. Completiuè autem ineſt à principio libero, quia in poteſtate noſtra eſt ex principiis ſimpliciter primis deducere aliquid vel non deducere.

Quæſtio II.

Vtrum virtutes cauſentur in nobis ex actibus.

Th.1.2.q.63.ar.2.

SEcundo quæritur vtrum virtutes cauſentur in nobis ex actibus. Et videtur quòd nõ, quia continentia eſt aliquid minus virtute, vt patet ſeptimo Ethicorum, ſed nullus poteſt eſſe continens niſi ex dono dei, ſecundum illud Sapientiæ octauo, Non poſſum eſſe cõtinens, niſi deus det, ergo multominus poteſt aliquis eſſe virtuoſus, niſi ex dono dei: hoc autem non eſſet ſi virtutes cauſarentur ex noſtris actibus, ergo &c. 2. Item perfectius non ſumit originem à minus perfecto, ſed virtutes ſunt perfectiores actibus præcedentibus ipſas, ergo non cauſantur ex eis. Maior patet ex nono Metaphyſicæ. Minor probatur, quia quod eſt cauſa magis perfecti eſt perfecti⁹ illo, ſed virtutes ſunt cauſa actuum ſequentium, qui ſunt magis perfecti q̃ actus præcedentes virtutem, ergo virtutes ſunt perfectiores actibus ſequentibus, & fortiori ratione actibus præcedentibus, quia quod eſt perfectius perfectiore, eſt perfectius minus perfecto. 3. IN contrarium arguitur, quia ſecundum beatum Dionyſium, bonum eſt potentius quàm malum, ſed ex malis actibus generantur habitus vitioſi, ergo à fortiori ratione ex actibus virtuoſis generabuntur habitus virtuoſi. Ad idem eſt quod dicit Philoſophus ſecundo Ethicorum.

4. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt, an virtutes morales & intellectuales, ad quas homo poteſt attingere ex puris naturalibus cauſentur ex actibus noſtris. Secundum eſt, per quem modum cauſentur ex eis.

5. QVANTVM ad primum patet dupliciter quòd tales virtutes cauſentur ex actibus noſtris. Primo ſic, principia operatiua, quæ non inſunt nobis ex natura, ſed ex acquiſitione cauſantur

ſantur ex actibus noſtris, ſed virtutes tam morales quàm intellectuales ſunt quædam principia operatiua quæ non inſunt nobis ex natura, ſed ex acquiſitione vt probatum fuit prius, ergo cauſantur ex actibus noſtris. Maior patet ex ſecũdo ethicorũ. hæc enim eſt differentia inter principia innata & acquiſita, quia principia innata præcedunt actus, nec ex ipſis acquiruntur, viſus enim præcedit videre: nec per videre acquiritur viſus, ſed principia acquiſita ſequuntur actus & ex eis acquiruntur, fabricando enim fabri fimus, & ſic de ſimilibus vt ibidem dicitur, & ſic patet maior, ſequitur ergo concluſio. Item conſuetudo habet vim naturæ ſicut dicitur libro de memoria & reminiſcentia, ergo ſecundum quandam proportionem, pronitatem & facilitatem quam habent naturalia ſecundum ſe ad ſuas operationes naturales talem quantum poſſunt acquirunt potentiæ rationales per conſuetudinem, ſed iſta pronitas vel facilitas ad operandum non eſt aliud quàm virtus intellectualis vel moralis per quam de facili poteſt quis exire in actum conuenientem, ergo per conſuetudiuem actuũ talis pronitas & facilitas quæ realiter eſt virtus acquiritur in nobis.

præce. q.

6. Ex hoc concludunt quidam duas concluſiones. Prima eſt quòd per non operari non poteſt cauſari in nobis habitus vicioſus. Secunda eſt quòd omne peccatũ acquiritur per actum aliquẽ. Ratio primi eſt, quia effectus poſitiuus requirit cauſam poſitiuã, ſed omnis habitus non ſolũ virtuoſus, ſed etiã vitioſus eſt aliquid poſitiuũ, ergo requirit cauſam poſitiuam: ſed non operari nõ eſt aliquid poſitiuũ, ergo &c. Rationẽ ſecundi aſſignant, quia ſimile videtur eſſe de vitio & habitu vitioſo, & ideo ſicut habitus vitioſus eſt aliquid poſitiuũ, ita vitium vel peccatum (vt dicũt) Et iterum quia de ratione peccati eſt voluntariũ, ſed nihil eſt voluntarium niſi ratione actus volendi, ergo in omni peccato requiritur aliquis actus ſaltem interior. Quod etiam verum eſt ſecundum iſtos in peccato omiſsionis, quia in illo ſemper eſt actus volẽdi ſiue explicite, ſiue implicitè, explicite quidem quando actus volendi directe fertur ſuper negationem actus debiti, vt cum aliquis actu conſiderans quòd tenetur ire ad eccleſiam vult non ire plus diligens aliquam aliam occupationem. Implicite autem quando aliquis non conſiderans quòd tenetur ire ad eccleſiam ſiue per obliuionem ſiue per aliam cauſam occupat ſe in talibus, vnde cõtingit eum non ire, talis enim dicitur implicite velle non ire inquantum vult illud ad quod ſequitur non ire ad eccleſiam.

Sup. 2. d. 35. q. 2.

7. Prima iſtarum concluſionum vt credo eſt vera & ratio quæ ad eam adducitur eſt bona, ſed ſecunda concluſio non videtur vera, & quia in ſecundo libro fuit dictũ de hoc, ideo nunc ſufficiat reſpondere ad rationes eorum. Cum enim dicitur ſimile eſt de vitio & habitu vitioſo. Dicendum quòd non eſt verum, quia omnis habitus vitioſus eſt aliquid poſitiuum ex hoc quòd habitus eſt, vitium autem conſiſtit in carentia alicuius boni debiti, & quia bonum debitum eſt tam actus quàm rectitudo eius, ideo peccatũ conſiſtere poteſt non ſolum in carentia rectitudinis in actu, ſed etiam in carentia ipſius actus. Primum eſt in peccato commiſsionis. Secundum eſt in peccato omiſsionis. Quod dicitur poſtea q̃ nihil eſt voluntarium niſi ratione actus volendi cadentis ſuper ipſum. Dicendum eſt quòd ſi voluntarium accipiatur pro eo quod eſt in poteſtate voluntatis quod ſufficit ad rationem peccati, ſic aliquid eſt voluntariũ (hoc eſt in poteſtate voluntatis) abſque hoc quòd actus volendi cadat ſuper ipſum. Quod patet, quia nihil magis eſt in poteſtate voluntatis quàm ſuum velle liberum, & tamen non oportet hoc eſſe per actum alium voluntatis cadentem ſuper ipſum, alioquin nunquam in actu voluntas eſſet peccatum niſi ibi eſſet actus reflexus quo volumus nos velle quod eſt falſum eſt ergo in poteſtate voluntatis omnis actus & priuatio eius reſpectu quorum voluntas non habet neceſſariam determinationẽ & hoc ſufficit ad hoc quòd talis actus vel priuatio eius ſit peccatum, & ſic patet primum.

8. QVANTVM ad ſecundum ſcilicet quomodo virtutes prædictę cauſentur ex actibus noſtris, præuidenda ſunt duo. Primum eſt quòd actus ex quibus dicuntur cauſari habitus, poſſunt conſiderari dupliciter. Vno modo ſecundum ſuum eſſe reale naturale. Alio modo ſecundum eſſe morale. Primo modo quidam actus boni & mali tam interiores quàm exteriores ſunt eiuſdem ſpeciei ſicut concupiſcere vxorem ſuam & alienam, vel accedere ad ſuam & ad alienam vnius ſpeciei eſt in eſſe naturæ. Quod patet ex parte principiorum & effectuum, quia principia realia huiuſmodi actuum & effectus reales & exteriores puta proles generata ex matrimonio & ex adulterio ſunt eiuſdẽ ſpeciei in eſſe naturæ. Secũdo autẽ modo ſcilicet in eſſe morali differũt ſecundũ rationem boni & mali ſpecificè, quia vnus dicitur bonus actus & tẽperatus, & alius malus & intemperatus, cauſalitas etiam realis nõ poteſt attribui alicui niſi ſecundum ſuum eſſe reale, & ideo ſi aliquid reale cauſatur ex talibus actibus qui ſunt eiuſdem ſpeciei in eſſe reali quanuis differat ſecundum rationem boni & mali in eſſe morali illud cauſatũ eſt realiter vnius ſpeciei quanuis morali ter differant ſecundum rationem boni & mali, propter quod habitus temperantiæ & intemperantiæ ex talibus actibus cauſati ſunt eiuſdem ſpeciei in eſſe naturę ſeu reali differentes ſolum moraliter ſecundum rationem boni & mali: & ſic eſt de conſimilibus: non autem de omnibus, quia quidam habitus ſunt qui cauſantur ex actibus differentibus ſpecie, non ſolum ſecundum eſſe morale, ſed etiam reale, ſicut temperantia & inſenſibilitas, liberalitas, & auaritia, differunt enim ſpecie perſecutio & fuga, ex quorũ primo cauſatur temperantia, & ex ſecundo inſenſibilitas: ſimiliter datio, & acceptio, ſeu retentio differunt ſpecie, ex quorum primo cauſatur liberalitas, & ex ſecundo auaritia.

Sup. 2. d. 18. q. 1.

9. Secundo ſciendum eſt quòd aliquid dicitur fieri per aliquid dupliciter. Vno modo ſicut per principium actiuũ, vt aqua dicitur calefieri per calorem ignis. Secundo modo ſicut per principium paſsiuum vt cera dicitur figurari per quantitatem vel per mollitiem. Dicendum ergo q̃ virtutes intellectuales & morales acquiſitæ non generantur per actus, ſicut per principium actiuum quia aut habitus cauſantur immediatè per actus, vel mediatè: non immediatè, quia tunc aliqua actio immediatè terminaretur ad habitum: & quum illa actio eſſet alteratio, ſequeretur quòd ad diſpoſitiones & ad habitus eſſet alteratio immediatè, cuius oppoſitum probat Philoſophus per intenſionem. 7. Phyſ. nec mediatè, quia da illud quo mediãte actus cauſant habitus, nec poteris, nec enim facile eſt illud fingere, ergo actus non ſe habent ad habitus, vt principium actiuum. 10. Reſtat ergo q̃ actus ſe habeãt ad generationem habituum, vt principium paſsiuum, de quo diſtinguendum eſt, quia principium paſsiuum vocatur illud propriè quod recipit, ſicut cera eſt principium paſsiuum reſpectu figuræ quam recipit: quandoque vero diſpoſitio ſecundum quam recipit ſicut mollicies in cera eſt principium paſsiuum recipiendi figuram. Primo modo actus non ſunt principium receptiuum habituum, ſed potentiæ, alioquin abeuntibus actibus non remanerent habitus. Sed ſecundo modo actus ſunt principium paſsiuum reſpectu habituum, ſicut diſpoſitio prævia non quidem neceſſaria in eſſe, ſicut quantitas eſt neceſſaria in cera ad receptionem figuræ, quia adhuc ſequeretur quòd habitus non poſſent eſſe in potentia, niſi præſentibus actibus, ſed ſicut diſpoſitio neceſſario prę uia ad fieri habituum vt mollicies in cera ad receptionem figuræ, niſi quòd illud quod cauſat molliciem ceræ, non oportet q̃ cauſet figuram, ſed illud idem quod cauſat actus ex conſequenti cauſat habitum ordine quodam, ſicut illud quod cauſat in aqua calorem cauſat in ea raritatem ordine quodam. Quanto enim aliqua potentia reducitur frequentius in actum tanto redditur magis diſpoſita & pronior ad recipiendum conſimilem actum, hæc autem diſpoſitio vel pronitas, ſeu facilitas, eſt habitus, propter quod illud idem quod cauſat actus & frequentiam eorum cauſat per conſequens habitum.

Tho. 1.2 q.51.ar.2 &.3.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd deus dat non ſolum continentiam, ſed omnes virtutes, non tamẽ immediatè, ſed mediantibus actibus noſtris & principiis actuum, loquendo de virtutibus acquiſitis. Illud autem quod dicitur Sapientię octauo, non poſſum eſſe continens, niſi deus det, intelligendum eſt non poſſum, id eſt, vix poſſum: frequenter enim dicitur impoſsibile illud quod eſt vix, & cum magna difficultate poſsibile, vt patet ex quinto metaphyſicæ. 12. Ad aliud dicendum quòd perfectius non ſumit originem ab imperfecto, tan quam à principali principio effectiuo: ſic autẽ actus non eſt principium habitus, nec econuerſo, ſed in genere principii paſsiui per modum diſpoſitionis in fieri poteſt perfectum ſumere originem ab imperfecto, & econuerſo, ſicut quædam diſpoſitiones acciden tales præcedunt formam ſubſtantialem in materia: & quædam ſequuntur, & ſic forma ſubſtantialis ſumit originem à diſpoſitionibus præcedentibus quæ ſunt imperfectiores, & ſic diſpoſitiones ſequentes ſumunt originem à forma ſubſtantiali, quę eſt perfectior: ſimiliter habitus ſumunt originem ab actibus præcedentibus, & ab habitibus ſequentibus actus, & totum hoc eſt in ratione diſpoſitionis.

Quæſtio III.

Vtrum virtus conſiſtat in medio.

Tho. 1.2.q.64.ar.1.&.3.

TErtio quæritur vtrum virtus conſiſtat in medio. Et arguitur quòd non, quia illud de cuius ratione eſt quòd ſit vltimum non conſiſtit in medio, ſed de ratione virtutis eſt quòd ſit vltimum de potentia, vt dicitur primo cęli & mundi, ergo non conſiſtit in medio.

2. Item ſi de ratione virtutis moralis eſſet conſiſtere in medio ipſa non perficeretur, ſed potius corrumperetur per illud quod tendit ad extremum ſed quædam virtutes perficiuntur tendendo ad extremum, ſicut magnanimitas

magnanimitas, quæ eſt circa magnos honores, & magnificentia circa maximos ſumptus,& virginitas quę abſtinet ab omnibus venereis delectationibus, ergo ſaltem tales virtutes non conſiſtunt in medio.

3. IN contrarium eſt quod dicitur ſecundo Ethicorum, ꝙ virtus eſt habitus electiuus in medio conſiſtens.

4. RESPONSIO, Dicendum quòd quum medium dicatur per comparationem ad aliqua extrema poſſumus loqui de medio dupliciter ſecũdum quòd exttema in moribus poſſunt dupliciter accipi. Vno modo poſſunt accipi extrema in moribus, ſecundum oppoſitionem boni & mali. Alio modo ſecundum oppoſitionem ſuperflui & diminuti.Si loquamur de medio,reſpectu extremorum quæ ſunt bonum & malum, ſic dicendum eſt quòd nulla virtus conſiſtit in medio,ſed tenet extremum,quia virtus eſt determinatè bonus habitus,& non aliquid medium inter bonum & malum. Quod patet ſic,inter bonum & malum non poteſt accipi medium,niſi per negationem,vel participationem,ſed virtus neutro modo poteſt eſſe medium inter bonum & malum, ergo, &c. Maior patet. Minor probatur, quia ſi virtus eſſet medium per abnegationem inter bonum & malum,tunc ipſa non haberet nec rationem boni,nec rationem mali, quod falſum eſt, quum in diffinitione virtutis ponatur bonum,vt ſatis patet per Auguſt.qui dicit quòd virtus eſt bona qualitas mentis, & per rationem, quia ſimile eſt iudicium de habitibus & actibus eis correſpõdentibus, ſed actus procedẽtes ab habitibus non poſſunt eſſe indifferentes ad bonum & malum,ſed ſunt determinatè vel boni vel mali,cùm ſint electiui, hoc eſt, ab electione procedentes: ergo habitus eis correſpondentes non poſſunt eſſe indifferentes ad bonum & malum,ſed neceſſario ſunt determinatè boni vel mali. Item bonum & malum ſe habent vt priuatio & habitus circa ſuſceptiuum, ſed inter priuationem & habitum non eſt dare medium circa ſubiectum aptum natum,quum habeant contradictionem circa ipſum, ergo bonum & malum circa habitus ſuſceptiuos non habent aliquod medium,& iſta ratio concludit de omni medio tam per abnegationem,quàm per participationem, quia inter affirmationẽ & negationem(quorum vim habent priuatio & habitus) non eſt dare negationem mediam cùm ipſa ſit extremum, nec affirmationem per eandem rationem. 5. Si autem loquamur de medio inter extrema quæ ſunt ſuperfluum & diminutum, exceſſus & defectus, ſic dicendum eſt quòd omnis virtus moralis cõſiſtit in medio, & non ſolum illa, ſed omnis virtus intellectualis acquiſita. Et de virtute quidem morali patet hoc ſic, Omnis virtus moralis inclinat ad actum bonum, vt patet ex eius diffinitione,quæ eſt quòd virtus habentem perficit,& eius opus bonũ reddit,ſed actus appetitus, ad quem perficit & inclinat virtus moralis non eſſet verè bonus,niſi cõſiſteret in medio,ergo virtus perficit ad actum qui conſiſtit in medio: ſi autem actus conſiſtit in medio, & habitus ſuo modo cùm habitus cauſentur ex actibus. Quod autẽ actus appetitus non eſſet bonus,niſi cõſiſteret in medio probatur, quia bonitas cuiuſlibet regulati & menſurati cõſiſtit in adæquatione ad ſuam regulam & menſuram: nunc eſt ita quòd actus appetitus natus eſt regulari & menſurari per actum rationis:ergo bonitas eius conſiſtit in hoc quòd adæquatur rectæ rationi, malicia autem in hoc quòd deficit à ratione ſicut à ſua regula & menſura, quod quidem contingit dupliciter, vel per hoc quòd excedit menſuram, vel per hoc quòd deficit ab ea, ſicut in aliis regulatis & menſuratis: æqualitas autem eſt medium inter exceſſum & defectum, ergo actus appetitus non eſſet bonus, niſi
Tho.ar.3. conſiſteret in medio, ſcilicet in adæquatione eius ad ſuam regulam,quæ eſt medium inter exceſſum & defectum.

6. De intellectualibus autem patet modo conſimili, quia ſicut ratio eſt regula & menſura appetitus, ſic res eſt menſura actus intelligendi: & ideo ſicut bonitas actus appetitus conſiſtit in adæquatione ad rationem,ſic veritas intellectus conſiſtit in cõformitate ad rem: ex eo enim quòd res eſt vel non eſt, eſt veritas in propoſitione & in oratione dicente rem eſſe quæ eſt, vel non eſſe quæ non eſt.Falſitas autem eſt in exceſſu vel defectu: eſt autem exceſſus ſecũdum affirmationem,per quam dicitur eſſe quod non eſt:defectus autem ſecundum negationem, per quam dicitur non eſſe quod eſt: ergo veritas quæ eſt bonitas intellectus,conſiſtit in adæquatione ad rem, quæ adæquatio eſt medium inter exceſſum falſæ affirmationis & defectum falſæ negationis. Nõ ſolum igitur virtutes morales conſiſtunt in medio,immo & virtutes intellectuales & per prius.Vnde Philoſophus in ſecundo Ethicorum probat medium virtutis moralis per medium artis. Ars autẽ eſt virtus intellectualis,vt patet ex 6.Ethicorum.

7. AD PRIMVM ARGVMENTVM dicendum quòd virtus eſt extremum ſecundum oppoſitionem boni & mali, & ſic non tenet medium, ſed ſolum tenet medium ſecundum oppoſitionem exceſſus & defectus, ſeu ſuperflui, & diminuti quæ accipiuntur in comparatione ad regulam & mẽſuram,quanuis dictum philoſophi primo cæli & mundi,intelligatur de virtute naturali, quæ attenditur ſecundum ſummum & vltimum in quod poteſt potentia.De virtutibus autẽ acquiſitis moralibus vel intellectualibus ibi non loquitur.

8. Ad ſecundum dicendum quòd medium in quo conſiſtit bonum virtutis moralis non ſemper attenditur ſecundum illud in quod tendit virtus, ſed ſecundum circunſtantias, ſecundum quas poteſt eſſe exceſſus & defectus reſpectu rectæ rationis: & ſic in magnanimitate,& magnificentia,&virginitate eſt dare medium, non ſecundum illud in quod tendunt, ſed ſecundum circunſtantias,vt tendatur in illud vt oportet,& quando oportet,& propter quod oportet. Exceſſus autem ſi tendatur in illud quando non oportet,vel vbi non oportet,vel propter quod non oportet:defectus autem ſi non tendatur in illud quando oportet,& vbi oportet,& porpter quod oportet. Vnde Philoſophus quarto Ethicorum dicit quòd magnanimus eſt quidem magnitudine extremus, eo autem quod vt oportet medius, & idem intelligendum eſt in magnificentia & virginitate.

Quæſtio IIII.

Vtrum virtutes morales remaneant in patria.

Thom.1.2.q.67.ar.1.&.2.

QVarto quęritur,vtrum virtutes morales remaneant in patria. Et videtur quòd ſic,quia Sapientiæ primo dicitur quòd iuſtitia perpetua eſt & immortalis,ſed iuſtitia eſt virtꝰ moralis: ergo ipſa manet, & per eandem rationem cæteræ virtutes. 2. Item Chriſtus fuit beatus, & tamen in ipſo fuerũt virtutes morales, ergo erunt ſimiliter in beatis.

3. IN contrarium eſt,quia in patria homines erunt ſimiles angelis Matthæi vigeſimoſecundo. Sed ridiculum eſt ponere virtutes morales in angelis,vt habetur decimo Ethicorum, ergo non ſunt in beatis. 4. Item virtutes morales perficiunt in vita actiua, ſed illa ceſſabit in patria, nam beati vacabũt ſoli contemplationi,ergo non erunt ibi virtutes morales.

5. RESPONSIO, De virtutibus moralibus poſſumus loqui dupliciter, ſcilicet quantum ad actum, & quantum ad habitum.Si quantum ad actum ſic non remanebunt in patria.Cuius ratio eſt, quia nulla potentia quantumcunque perfecta per habitum poteſt exire in actum, niſi habeat præſens obiectum, ſed obiecta virtutum moralium non erunt in patria, ergo non erunt ibi actus virtutum moralium. Maior patet,quia ſiue obiectum ſit cauſa per ſe ipſius actus, ſiue cauſa ſine qua non: tamen ſemper requiritur obiectum.Minor patet,quia obiecta virtutum moralium ſunt concupiſcibilia & delectabilia ciborum & venereorum, quantum ad temperantiam, terribilia & triſtia periculorum quãtum ad fortitudinem,res commutabiles & diſtribuibiles quantum ad iuſtitiam quæ veniunt in vſum præſentis vitæ. Hæc autem nõ erunt in patria,quare, &c. Si autem loquamur de huiuſmodi virtutibus quantum ad habitum,adhuc hoc poteſt eſſe dupliciter. Quia virtutum moralium largè accipiendo morales virtutes prout inter eas numeratur prudentia, quædam prout communiter dicitur,perficiunt appetitum ſenſitiuum,vt fortitudo & temperantia:quædam vero perficiunt intellectum &voluntatem,vt prudẽtia & iuſtitia. 6. De illis autem quæ perficiunt appetitum ſenſitiuum ſi quæ tales ſint. Dicendum eſt quòd non remanebunt in patria etiam quoad habitum. Cuius ratio eſt, quia deſtructo ſubiecto deſtruitur accidens, ſed ſubiectum talium virtutum,ſcilicet appetitus ſenſitiuus,deſtruitur in morte,cũ ſit corporalis virtus,ergo & ipſi habitus. Quod ſi in reſurrectione reparatur appetitus ſenſitiuus,aut non erit idem numero: & per conſequens nec tales habitus ſi miraculoſe reparentur, eſſent iidem numero, aut ſi eſſent iidem numero tam appetitus quàm tales habitus,hoc non eſſet actione noſtra,nec propter hæc poſſet dici ꝙ præcedentes habitus remanerent. 7. De habitibus autem perficientibus intellectum & voluntatem, vt ſunt prudentia & iuſtitia.Dicendum quòd remanebunt quantum ad habitum quia ſi corrumperentur, aut hoc eſſet corruptione ſubiecti,aut actione contrarij,non corruptione ſubiecti,quia intellectus & voluntas ſunt potentiæ incorruptibiles,ſicut eſſentia animæ,nec actione contrarij, quia gloria non contrariatur perfectioni naturæ:huiuſmodi autem virtutes ad perfectionem naturæ pertinent, quare &c. In.4.d.43 quæſt.3.

8. PER hoc patet ſolutio ad primum argumentum, quia non eſt ſimile de iuſtitia, quæ perficit voluntatem incorruptibilẽ, & de aliis virtutibus moralibus, quæ perficiunt appetitum ſenſitiuum qui corrumpitur. 9. Ad ſecundum dicẽdum quòd non eſt ſimile de Chriſto & de beatis, quia Chriſtus ſecundum

cundum corpus(cuius perfectio eſt appetitus ſenſitiuus) fuit viator, & ideo non decuit quòd careret perfectionibus quas habent cæteri viatores propter quod debuit habere virtutes morales perficientes appetitum ſenſitiuum vel aliquid maius talibus virtutibus mediante quo poſſet in actus talium virtutum. Beati auté ante reſurrectionem ſicut carent corpore, ita carent huiuſmodi virtutibus, poſt reſurrectionem autem aut non habebunt, quia tunc erunt beati ſecundum corpus, aut ſi habeant hoc non erit, quia præcedentes habitus de ſe remanſerunt.

10. AD PRIMVM argumentum alterius partis dicendum eſt quòd homines erunt ſimiles angelis quo ad gloriam & non quoad naturam, & ideo illud quod habent angeli per naturam & modo eminentiori, homines non habent niſi per aliquid ſibi additum ſcilicet per habitus & modo minus eminenti & maxime quantum ad potentias immutabiles quæ ſunt intellectus & voluntas.

11. Alia ratio probat quòd huiuſmodi virtutes non remanebunt in patria quo ad actus, quod conceſſum eſt.

Quæſtio. V.

Vtrum ſint quattuor virtutes cardinales vel principales.

Tho.1.2.q.61.ar.1.2.& 3.

QVinto quæritur, vtrum ſint quattuor virtutes cardinales vel principales ſcilicet prudentia, iuſtitia, fortitudo & temperantia. Et videtur quòd non, quia illę virtutes magis debent dici cardinales vel principales quę ſunt in principaliori ſubiecto & habent principalius obiectum, ſed virtutes intellectuales ſunt in principaliori ſubiecto quàm morales, quia intellectus princialior & nobilior eſt quàm appetitus: virtutes etiam theologicæ habent principalius obiectum, quia habent finem vltimum pro obiecto ſcilicet deum, ergo tam virtutes intellectuales quàm theologicę magis debent dici principales vel cardinales quàm prædictę virtutes. 4.d.49. quæſt.4.

2. Item virtutes & vitium opponuntur, ſed non dicuntur eſſe aliqua vitia cardinalia, ergo nec aliquę virtutes debent dici cardinales.

3. IN contrarium eſt quod dicit Ambroſi. ſuper Lucam exponens illud Beati pauperes ſpiritu, ſcimus virtutes eſſe cardinales quattuor prudentiam, iuſtitiam, temperantiam & fortitudinem.

4. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam dicenda ſunt duo. Primum eſt quòd ſolę virtutes morales debent dici cardinales. Secundum eſt quòd inter morales illę ſolę quattuor quæ ſunt numeratę debent dici cardinales.

5. QVANTVM ad primum aduertendũ eſt quòd virtus dicitur cardinalis per ſimilitudinen ad cardinem in corporalibus, ſicut enim in cardine fundatur motus oſtij mediante quo fit ingreſſus in interiora domus, ſic illę virtutes circa quarum actus humana vita verſatur crebrius & principalius dicuntur cardinales, nunc eſt ita quòd actus humani crebrius verſantur circa materiam virtutum moralium quàm aliarum quarumcunque, & ideo ſolæ virtutes morales dicuntur cardinales proprie. Quod autem circa materiam & actus virtutum moralium humana vita crebrius verſetur. Patet ſic in homine eſt quaſi triplex vita, ſenſitiua ſcilicet in qua participat cum brutis, & iſta non dicitur proprie vita humana, ſed potius beſtialis, vnde primo ethicorum dicitur de ſectantibus talem vitam, quòd ſunt vitam pecudum eligentes. Alia eſt vita contemplatiua qua homo vacat ſoli cognitioni veritatis & iſta adhuc proprie non eſt humana: ſed quaſi diuina, quia eſt ſecundum ſolum intellectum qui eſt in nobis quid diuinum vt dicitur .10. ethicorum. Tertia eſt vita actiua quæ dirigit in operationibus hominis ad alium in moderando paſsiones ad ſeipſum & iſta proprie dicitur humana, quia eſt totius coniuncti inquantũ illud quod eſt principalius in homine, ratio .ſ. dominatur & illud quod eſt inferius ſcilicet appetitus ſenſitiuus ſubiicitur & regulatur. Dicitur etiam humana, quia eſt hominis ad hominem communicatione actionum pertinentium ad hãc vitam. Ad hoc autẽ perficiunt ſolę virtutes morales quæ dirigunt in actionibus ad alterum & in moderationibus paſsionum propter quod iſtę ſolæ dicuntur cardinales.

6. QVANTVM ad ſecundum ſcilicet quòd inter morales ſolę quattuor ſcilicet prudentia, iuſtitia, fortitudo & temperantia debeant dici cardinales patet, quia inter virtutes morales illę quæ ſunt principales debẽt dici cardinales, nunc eſt ita quòd prædictę quattuor inter cæteras ſunt magis principales, ergo debent dici cardinales. Minor declaratur, quia illud quod eſt principaliſsimum in virtutibus moralibus eſt bonum rationis, quod quidem poteſt dupliciter conſiderari. Vno modo ſecundum quod cõſiſtit in ipſa conſideratione rationis. Alio modo ſecundum quòd ordo rationis eſſe ponitur circa aliquid aliud. Primum pertinet ad prudentiam quæ eſt recta ratio agibilium: & ideo prudentia eſt principaliſsima virtus cardinalis. Secundum autem poteſt fieri dupliciter. Quia vel ordo rationis ponitur circa operationes vnius ad alterum: & hoc pertinet ad iuſtitiam, quæ eſt poſt prudentiam principalior, vel ponitur talis ordo circa paſsiones, quarum quædam impellunt ad id quod eſt contrarium rationi, ſicut delectationes, & maximè quæ ſunt circa tactum vt ciborum & venereorum, quas oportet reprimere, & hoc pertinet ad temperantiam quæ eſt circa delectationes ſenſibiles. Aliæ verò paſsiones retrahunt ab eo quod eſt ſecundum rationem, vt timor periculorum & laborum, reſpectu quorum indiget homo, vt firmetur in bono rationis, ne ab eo recedat, & quia inter pericula principaliſſima ſunt illa quæ mortem inferunt: ideo fortitudo quæ huiuſmodi pericula reſpicit inter cæteras virtutes quæ timorem periculorum & laborum reſpiciunt principalior eſt, & cardinalis: & ſic patet minor, ſcilicet quòd inter virtutes morales illæ quatuor ſunt principaliores, Et ex eodem patet numerus & ſufficientia earundem, qui tamen aliter ſumi poteſt, ſcilicet ex parte ſubiectorum quæ perficiunt, quadruplex enim inuenitur ſubiectum virtutis moralis, ſcilicet rationale per eſſentiam quod perficit prudentia, & rationale per participationem, quod diuiditur in voluntatem quã perficit iuſtitia, & in appetitum ſenſitiuum qui diuiditur in iraſcibilem, quam perficit fortitudo, & in concupiſcibilem, quem perficit temperantia: hoc autem quod dictum eſt de ſubiectis virtutũ, accipiatur vt communiter dictum, & non præciſe diffinitum.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd virtutes theologicæ & intellectuales, licet ſint nobiliores virtutibus moralibus, ratione tam ſubiecti quàm obiecti, quãtum ad aliquas earum, tamen non dicuntur propriè cardinales, quia non perficiunt hominẽ in vita, quæ propriè dicitur humana, ſed virtutes morales, vt declaratum eſt in corpore ſolutionis.

8. Ad ſecundum dicendum quòd non eſt ſimile de vitiis & virtutibus, quia vitium eſt per auerſionem à fine debito, propter quod motus vitiorum non aſsimilatur oſtio per quod intratur in domum: per peccatum enim magis receditur ab eo quod eſt hominis quàm accedatur quum homo ſit homo per rationem, à qua omne peccatum deuiat, & ideo vitia propriè non dicuntur cardinalia, ſed actus virtutum ſunt per acceſſum ad rationem, quaſi per id quod eſt intimum in homine: & ideo inter virtutes morales principaliores dicuntur cardinales.

Quæſtio VI.

Vtrum præter virtutes morales acquiſitas oporteat in homine ponere aliquas virtutes morales infuſas.

Th.1.2.q.63.ar.3.

QVæritur vtrum præter virtutes morales acquiſitas oporteat in homine ponere aliquas virtutes morales infuſas. Et arguitur quòd ſic, quia diuerſorum finium diuerſi ſunt habitus, quia habitus diuerſificantur ex finibus ad quos ordinantur, vt patet ex primo Ethicorum, ſed alius eſt finis virtutis moralis acquiſitæ (ſcilicet bene conuerſari in vita ciuili.) Alius autem eſt finis hominis fidelis ſcilicet bene conuerſari in vita ſpirituali, ergo in homine fideli præter virtutes morales acquiſitas, quibus bene poteſt conuerſari in vita ciuili oportet ponere virtutes morales infuſas, quibus bene conuerſetur in vita ſpirituali.

2. Item diuerſitas mediationis facit diuerſitatem in virtutibus moralibus, ſed fidelis aliter mediat circa obiecta virtutum moralium quàm faciat infidelis habens virtutes acquiſitas: ergo in homine fideli ſunt aliæ virtutes morales, quàm acquiſitæ, & non niſi infuſæ, igitur &c. Minor probatur, nã infidelis habens virtutes morales acquiſitas iudicat non ſumendum plus de cibo, quàm ſufficit ad bonum regimen corporis. Et per temperantiam acquiſitam facit hoc faciliter: fidelis vero facit hoc ad ſubiiciendum corpus ſpiritui, & ad reprimendum rebellionem carnis ad ſpiritum ſubtrahendo corpori illud quod expediret ad bonum regimen corporis, ergo aliter mediat hic & ille, ergo ſunt aliæ virtutes morales in homine fideli quàm acquiſitæ.

3. Item in pueris baptizatis ſunt virtutes ſaltem ſecundum habitum, ſed illæ non ſunt acquiſitæ, quum nulli actus præceſſerint in pueris, ergo ſunt infuſæ. 4. Item in illos qui de nouo conteruntur de peccatis præcedentibus infundũtur virtutes

tutes cum gratia & charitate, ſed illæ non poſſunt dici acquiſitæ, quia vnus actus contritionis non ſufficit ad acquirendum omnes virtutes, ergo, &c.

5. IN contrarium arguitur, quia virtutes morales dicuntur ex eo quod ex more (id eſt quòd ex conſuetudine) acquiruntur, vt patet ex ſecundo Ethicorum: ſed illud quod infunditur nō acquiritur ex conſuetudine, ergo non eſt aliquid morale.

6. Item virtutes infuſæ perficiunt mentem quantum ad intellectum & voluntatem, & non appetitum ſenſitiuum, dicente Auguſtino, quòd virtus eſt bona qualiras mentis quam deus in nobis ſine nobis operatur, ſed virtutes morales perficiunt appetitum ſenſitiuum iraſcibilem vel concupiſcibilem, ergo virtutes, ſi quæ ſint infuſæ non ſunt morales.

7. RESPONSIO, Quòd ſint aliquæ virtutes theo
d.23.q.5. logicæ nobis à deo infuſæ dictum fuit in præcedentibus: vtrum autem in nobis ſint aliqui habitus qui dicantur dona, patebit in
quæſt.1. ſequenti diſtinctione: de ſolis autem virtutibus moralibus quæritur nunc vtrum aliquæ tales ſint à deo nobis infuſæ, & ſi quæſtio iſta intelligeretur de poſsibili, ipſa non eſſet dubia: certum eſt enim quòd homini non habenti virtutes morales per propriam acquiſitionem deus poteſt eas gratis infundere, vt quod vnus habet per propriam acquiſitionem, exercendo ſe in actibus bonis, alius habeat ex ſolo dono dei. Si autem intelligatur quòd huiuſmodi virtutes ſemper infundantur cum gratia & charitate, tam habentibus eas prius per acquiſitionem (ſicut ſi gentilis exercitatus in virtutibus moralibus de nouo conuertatur ad fidem) quàm non habentibus eas prius, puta pueris in baptiſmo vel vitioſis pœnitentibus: ita quòd huiuſmodi virtutes cum charitate ſemper infundantur, & ea deſinente deſinant: ſic non videtur ꝙ oporteat ponere huiuſmodi virtutes ſic infundi.

8. Quod patet primo de pueris baptizatis, quia ſufficit ꝙ in baptiſmo infundantur pueris ea quæ eis ſufficiunt ad ſalutem, ſed gratia ſeu charitas ſufficit ad ſalutem: igitur ſufficit quòd gratia ſeu charitas infundatur pueris in baptiſmo. Verum quia
d.23.q.5. charitas neceſſario ſupponit fidem & ſpem (vt dictum fuit prius) neceſſarium eſt quòd fides & ſpes infundantur cum charitate. Item ſi aliquæ virtutes morales infunderentur cum charitate, illæ (vt videtur) eſſent æquè perfectæ vel perfectiores, ſicut virtutes morales acquiſitæ, ſicut vinum ex aqua factum per Chriſtum in nuptiis (vt dicitur Ioannis ſecundo) fuit æquè bonum, vel melius quàm vinum per naturam productum: & ſanitas data per Chriſtum infirmis, fuit æquè perfecta, vel perfectior quàm ſanitas beneficio naturæ vel per operationem medicinæ acquiſita: quum igitur perfectior virtus inclinet perfectius ad operationem virtuoſam, ſi virtutes morales infunderentur pueris in baptiſmo, ſequeretur quod quum venirent ad ætatem adultam ipſi æquè perfectè vel perfectius inclinarentur ad actus virtuoſos morales, ſicut illi qui habent virtutes morales acquiſitas ſine infuſis, ſicut eſt gentilis, qui per virtutes morales acquiſitas bene & ciuiliter conuerſatur. Hoc autem eſt falſum, quia experimur quòd pueri baptizati quum venerint ad ætatem adultam indigent tãtis perſuaſionibus & inſtructionibus, vt aſſueſcant virtuoſe viuere, ſicut ſi nunquam fuiſſent baptizati, ergo non videtur quòd infundantur aliquæ virtutes morales in baptiſmo: vnde illud quod dicit Clemens quòd pueris in baptiſmo infundantur gratia & virtutes ſecundum habitum, intelligendum eſt de virtutibus theologicis, & non de moralibus quibuſcunque.

9. Per idem patet quòd peccatoribus, qui conſueuerunt exerceri in operibus vitioſis quando conteruntur & conſequuntur remiſsionem peccatorum per gratiam, non infunduntur illis virtutes morales, quia ſi infunderentur, poſſent ſtatim per eas operari promptè & faciliter opera virtuoſa, ſicut illi qui habent virtutes morales acquiſitas: quod non eſt verum, immo tales de nouo contriti operantur opera virtuoſa cum magna difficultate & reniſu appetitus ſenſitiui. Item in talibus de nouo conuerſis remanent habitus morales vitioſi, ſed cum talibus (vt videtur) non poſſunt ſtare habitus morales virtuoſi, nec acquiſiti, neque infuſi, ergo &c. Et ſic patet quòd carentibus virtutibus moralibus acquiſitis non infunduntur virtutes morales, neque per baptiſmum pueris, neque per contritionem adultis.

10. Quòd etiam virtutes huiuſmodi non infundantur habẽtibus virtutes morales acquiſitas, puta ſi gentilis exercitatus in virtutibus moralibus conuertatur ad fidem, vel ſi fidelis virtuoſus peccet mortaliter, & poſtea conteratur patet faciliter, quia aut tales virtutes infuſæ eſſent eiuſdem ſpeciei cum acquiſitis, aut alterius. Non eiuſdem, quia diuerſa eiuſdem ſpeciei non poſſunt ſimul eſſe in eodem ſubiecto (vt patet quinto Metaphyſicæ.) Nec alterius, quia tunc virtutes infuſæ dicerentur æquiuocè virtutes morales, ſicut hoc nomen canis dicitur æquiuocè de animali latrabili, & de ſydere cæleſti, quod eſt inconueniens, quia nihil dicimus, nec ſcimus de virtutibus moralibus infuſis, niſi per manuductionem acquiſitarum, quod non eſſet ſi infuſæ dicerentur purè æquiuocè morales cum acquiſitis, facile etiam hoc modo eſſet vocare virtutes morales quicquid homo vellet: poſſum enim illud quod eſt album, æquiuocè vocare nigrum. Item prædictæ virtutes morales infuſæ ad nihil omnino eſſent neceſſariæ, vel etiã vtiles, quia non ad eliciendum ſubſtantiam actus boni moralis. Ad hoc enim ſufficit ſola potentia ſine quacunque virtute morali acquiſita vel infuſa, nam actus boni poſſunt præcedere & præcedunt quamcunque talem virtutem cum ex eis generentur virtutes acquiſitæ, nec ſunt neceſſariæ vel vtiles propter modum operandi faciliter & promptè, quia totum hoc faciunt virtutes acquiſitæ ſine infuſis, & infuſæ nihil faciunt ad hoc ſine acquiſitis: nec iterum ſunt neceſſariæ, quia dirigant actus ad vlteriorem finem quàm morales acquiſitæ, quia illud ſufficienter fit per fidem oſtendentem vltimum finem, & per charitatem inclinantem in eundem: vnde non propter hoc oportet ponere aliquas virtutes morales infuſas.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ſicut bene conuerſamur in vita ciuili per virtutes morales acquiſitas, ſic bene conuerſamur in vita ſpirituali per virtutes theologicas nobis infuſas, nec oportet ponere propter hoc virtutes morales infuſas. 12. Ad ſecundum dicendum per interemptionem minoris, quia per virtutes morales eodem modo mediant circa paſsiones fideles & infideles virtuoſi, quilibet enim eorum iudicat per temperantiã tantum eſſe ſumendũ de cibo quãtum expedit ad bonum regimen corporis, non ſolum quoad ſalutem corporis conſeruandam, ſed ne laſciuia corporis impellat ad actum contrarium virtuti, vel ponat difficultatem in opere vittutis, & ſi fidelis in aliquo caſu plus faciat, non facit hoc per aliquam virtutem moralem, ſed per theologicas, vel ſpeciali motione ſpiritus ſancti. 13. Ad tertium dicendum quòd pueris baptizatis infundũtur gratia & virtutes theologicæ, non autem morales: & omnino idem ſentiendum eſt de infidelibus, quando conuertuntur ad fidem, & de peccatoribus, quando conteruntur, quia gratia & charitas eis reſtituuntur, ſed virtutes morales non infunduntur.

Diſtinctio XXXIIII.

Sententia huius diſtinctionis in generali & ſpeciali.



VNc de ſeptem donis. Prius egit magiſter de virtutibus theologicis & cardinalibus. Hic agit de donis. Et primo abſolutè diſtinctione hac. Et ſecundo comparatiuè diſtinctione ſequẽte. Poſt præmiſſa. Prima in duas, quia primo agit de donis in communi. Et ſecundo de dono timoris in ſpeciali propter ſpecialem difficultatem, & eius multiplicem acceptionem, ibi, & quia de timore. Prima in duas, quia primo proponit triplicem quæſtionem, & ſubdit ſolutionem. Secundo opponit contrarium & ſoluit ibi, His autem. Illa pars, & quia de timore diuiditur in tres, quia primo agit de multiplici ſpecie timoris. Secundo de ipſarum perfectione & imperfectione ibi, de his eiſdem timoribus. Tertio ſpecialiter agit de timore Chriſti, ibi, quum autem fuerit in Chriſto timor. Prima adhuc diuiditur, quia primo diſtinguit quatuor ſpecies timoris. Secundo determinat quandam auctoritatem quæ videtur contraria præmiſsis ibi, & attende. Illa pars quæ incipit de his eiſdem diuiditur in quatuor, quia primo oſtendit imperfectionem timoris ſeruilis, ſecundo perfectionem timoris filialis ibi, eſt autem. Tertio explicando declarat differentiam vtriuſque ibi, non poteſt melius. Quarto oſtendit vtriuſque efficaciam ibi, ſciendum tamen eſt. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et primo proponit quòd poſt tractatum de virtutibus agendum eſt de donis, & circa hoc tria quęrit. Primo an ſint virtutes, ſecundo an ceſſent in patria. Tertio an fuerint in Chriſto. Et reſpondet ad primum & ad ſecundum ſimul per auctoritatem Ambroſij dicẽtis quòd ſunt virtutes, nec ceſſabunt in patria: ſunt enim in angelis beatis abũdantius quàm in nobis. Ad tertium reſpondet quòd ſeptem dona fuerunt in Chriſto, quod probat Auctoritate Iſidori ſuper illud Iſaiæ vndecimo, requieſcit ſuper eum ſpiritus domini, ſpiritus ſapientiæ & intellectus, &c. Poſtea obiicit contra illud quod dictum eſt, dona ſpiritus ſancti remanere in patria. Primo per auctoritatem Bedæ qui diſtinguit duplicem timorem, ſcilicet ſeruilem & filialem: & dicit quòd verque in futuro ceſſabit. Secundo per auctoritatem Auguſtini, qui dicit quòd in peruenientibus timor foras mittitur, ſed perficientibus auxilium præſtat ad ſalutem, & ita timor non manet in patria, ergo nec cætera dona. Et reſpondet quòd dona remanebunt in patria, ſed habebunt alios

vſus.

vſus. Quod declarat ſpecialiter in timore: timor enim filialis tria facit. Primo facit timere deum, ne offendamus, quem diligimus. Secũdo ne ab eo ſeparemur. Tertio facit nos ipſum reuereri quãtum ad duo prima, timor non remanebit in patria. Sed quantum ad tertium actum, qui eſt reuereri qui non eſt aliud quàm dilectio cum ſubiectione, & hic vſus timoris fuit in Chriſto. Et ſubdit q̃ quidam dixerunt quòd timor non fuit in Chriſto, nec eſt in angelis niſi ſecundum effectum, quia faciunt nos timere, & non ſecũdum habitum. Deinde diſtinguit quatuor timores, ſcilicet mundanum ſiue humanum, ſeruilem, initialem, & caſtum, mundanus ſiue humanus timor eſt quo timemus in tantum damnum corporis, vel amiſsionem bonorum mundanorum, quòd propter hoc peccamus: & hic timor eſt malus, & prohibetur in euangelio. Nolite timere eos qui occidunt corpus, &c. Secundus eſt timor ſeruilis, quo ceſſamus à peccatis timore gehennæ, & hic eſt bonus, ſed nõ ſufficit ad ſalutem. Tertius eſt timor initialis, quo timemus peccare partim timore gehennæ, partim amore patriæ, & hic ſtat cum charitate. Quartus eſt caſtus ſeu filialis, quo timemus peccare, ne à deo quem diligimus ſeparemur: & hic permanet in ſeculum ſeculi. Beda vero qui non poſuit niſi duos timores prætermiſit mũdanum, & ſub ſeruili comprehendit initialem, & ſic non poſuit niſi ſeruilem & caſtum. Poſtea oſtẽdit imperfectionem timoris ſeruilis, quia talis non eſt in charitate, timor vero initialis introducit charitatem ſicut ſeta filum, ſed perfecta charitas foras mittit hũc timorem. Deinde determinat quandam apparẽtem contrarietatem, quæ videtur eſſe inter beatum Ioannem, qui dicit in canonica ſua quòd timor non eſt in charitate. Et Dauid qui dicit quòd timor domini ſanctus permanet in ſeculũ ſeculi. Et dicit quòd iſti, qui eodem ſpiritu fuerunt inſpirati, non dicunt contraria, quia Ioannes loquitur de timore ſeruili, & Dauid de timore caſto. Primus non eſt cum charitate, ſed ſecundus. Et ponit exemplum de duabus vxoribus, quarum vna timet adulterari ne puniatur, alia timet adulterari ne amittat conſortium mariti quem diligit, & patet in litera. Poſtea comparat timorem ſeruilem & initialem, & dicit quòd vterque eſt initium ſapientiæ, ſed differenter, quia ſeruilis præparat locum ſapientiæ, ſed non ſtat cum charitate. Initialis vero introducit eam, & manet cum charitate imperfecta, ſed perfecta charitas foras mittit hunc timorem, quia habet annexam anxietatem pœnæ. Deinde dicit quòd ex quo timor caſtus permanet in ſeculum ſeculi, certum eſt quòd erit in patria ſecundum actum, qui eſt ſubtici deo cum reuerentia ſecundum quem modum fuit in Chriſto. Vltimo quærit qualis fuit timor quo Chriſtus timuit in ſua paſsione, & dicit quòd non fuit aliquis de prædictis, ſed fuit timor humanus, ſeu naturalis, quo quilibet homo timet mortem naturaliter: & hoc ineſt omni homini à natura non prout fuit à deo inſtituta, ſed prout eſt per peccatum corrupta: hic tamen timor non fuit per Chriſtum contractus, ſed voluntariè aſſumptus. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio I.

Vtrum dona ſint eadem cum virtutibus, an diſtincta ab eis.

Thom. 1.2.q.68.ar.1.

QIrca diſtinctionem iſtam quæritur primo, vtrum dona ſint eadem cum virtutibus, an diſtincta ab eis. Et arguitur quòd ſint idem cum virtutibus, quia illa ſunt idem, quorum vna eſt diffinitio, ſed virtutum & donorum eſt eadem diffinitio, ergo ipſa ſunt idem. Minor probatur, quia diffinitio quam dat Augu. de virtute competit donis, ſcilicet quòd virtus eſt bona qualitas mentis qua rectè viuitur, qua nullus malè vtitur, qua deus nobis & ſine nobis operatur.

2. Item inter dona nominatur ſapientia, intellectus, ſcientia, fortitudo, conſilium & prudentia: conſtat autẽ quòd hæc ſunt virtutes, vt patet. 6. &. 3. Ethicorum, ergo videtur quòd dona non diſtinguantur à virtutibus.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicit beatus Gregorius primo moralium, quòd dona data ſunt in adiutorium virtutum, ſed nihil in adiutorium ſui ipſius, ergo &c.

4. Item timor numeratur inter dona, qui, tamen non eſt virtus, ſed paſsio, quare &c.

5. RESPONSIO, Circà quæſtionem iſtam ſunt quatuor modi dicendi, quorum duo primi parum habent de probabilitate. Alij vero duo ſunt probabiliores. Primus modus eſt quòd virtutes & dona realiter diſtinguntur, quia virtutes dantur ad bene operandum, ſed dona ad reſiſtendum tentationibus. Sed iſtud ſatis conuenienter reprobatur, quia per idem datur alicui facultas ad bene operandum, & ad reſiſtendum malo contrario, ſicut enim per temperantiam aliquis habet temperatè viuere, ita per eandem habet reſiſtere oppoſitis temperantiæ, & ſic de aliis virtutibus, vnde de charitate quæ importat actus omnium virtutum dicitur, can. 8. quòd aquæ multæ, id eſt, tentationes qualeſcunque non potuerunt extinguere charitatem: ſi ergo virtutes perficiunt ad bene operandum non oportet præter eas ponere aliquos alios habitus, qui perficiant nos ad reſiſtendum contrariis tentationibus. 6. Secundus modus eſt quòd dona differunt à virtutibus, quia per virtutes euitantur peccata, per dona purgantur ſequelæ peccatorum, & iſtud confirmatur per verbum Greg. qui dicit quòd ſapientia datur contra ſtultitiam, intellectus contra hebetudinem, & ſic de aliis, quæ non ſunt peccata, ſed ſequelæ peccatorum. Sed nec iſtud valet, quia omnes huiuſmodi defectus tolluntur per virtutes, ſicut per dona, ſapientia enim & intellectus ſiue accipiãtur vt dona, ſiue vt virtutes æqualiter tollũt ſtultitiam & hebetudinem. Item pronitas ad peccandum eſt ſequela peccati: iſta autem pronitas tollitur per aſſuefactionem actibus virtuoſis, quare &c. 7. Tertius modus quòd dona & virtutes ſunt idem, ſed differunt ſicut ſuperius & inferius, ita q̃ omnis virtus eſt donum, ſed non omne donum eſt virtus. Differentia autem nominũ eſt, quòd id idem quod dicitur virtus prout perficit nos ad bene operandũ dicitur donum prout datur à deo, virtus enim ſortitur rationem doni non qualitercũque habita, ſed prout per infuſionem habetur, & non ex mera acquiſitione. Et videtur hæc differentia nominum haberi ex ipſa ſcriptura, ſapientia enim quæ ſecundum ſe eſt virtus quædam vocatur donũ, prout alicui diuinitus infunditur: & ſic loquitur beatus Ioannes in ſua canonica cap. primo dicens, Omne datum optimum, & omne donum perfectum deſurſum eſt, & ſtatim ſubiungit de ſapientia, ſi quis indiget ſapientia poſtulet à deo qui dat omnibus, &c. Simili modo loquitur Apoſtolus de fide, vocans eam donum hac ratione. Epheſ. ſecundo, Gratia ſaluati eſtis per fidem, & non ex vobis, dei enim donum eſt. 8. Obiicitur autem contra hunc modum ſic, ſi donum & virtutes ſint idem re, ſolum differẽtia ſecundum rationem, tunc quot eſſent virtutes, tot erunt dona: & ſic temperantia, quæ eſt virtus, erit etiam donum, & ſimiliter iuſtitia, necnon fides & ſpes, & charitas: hoc autem non dicitur cõmuniter, quare &c. Ad hoc reſpondent tenentes hunc modũ, concedendo quòd tot ſunt dona quot virtutes infuſæ, quia ex infuſione ſortiuntur rationem doni, & quando dicitur, quòd fides, iuſtitia, temperantia, & huiuſmodi non numerantur inter dona Eſaiæ 11. dicunt quòd immo ſi videatur non ſolum principium illius capituli, ſed proceſſus, dicitur enim conſequenter, erit iuſtitia cingulum lumborum eius, & fides cinctorium renum eius, & ſic habemus iuſtitiam & fidem: ſub fide autem comprehenduntur ſpes & charitas, de temperantia autem dicitur quòd intelligitur in dono timoris, quia per timorem potiſsimè retrahimur à delectationibus carnis, ſecundum illud Pſal. Confige timore tuo carnes meas, prudentia autem nomine conſilij, & ſecundum iſtum modum omnes virtutes intellectuales, vt ſunt ſapientia, ſcientia, & intellectus & omnes morales, prudentia, fortitudo, temperantia & iuſtitia, vt à deo dantur, dona dicuntur, necnon & virtutes theologicæ. Et ſi arguitur quia tunc erunt plura dona quàm ſeptem. Reſpondent iſti quòd non eſt inconueniens, quia in bonis quanto plura ſunt, tanto melius eſt. Modus autem communis loquendi, quo dicuntur eſſe ſeptem dona, & non plura, ortum habuit ab illis qui conſi derauerunt principium. 11. capituli Eſaiæ, & non proceſſum, ſed quia quædam ſunt quæ inclinant hominem ad bene operandum, & à contrariis retrahunt: quanuis non ſint virtutes, tamen talia quando à deo infunduntur, ſunt quædam dei dona, vt timor, ſiue accipiatur pro paſsione, ſiue pro affectione voluntatis actuali vel habituali, & ſecundum hoc donum eſt in plus quàm virtus, quia non omne donum eſt virtus, ſed omnis virtus eſt donum quando à deo infunditur. 9. Quartus modus eſt, quòd dona & virtutes differunt, quia dona perficiunt ad operandum altiori modo quàm virtutes. Ad quod ſciendum eſt aduertẽdum quòd habitus non requiruntur ad eliciendum ſubſtantiam operationis, ſed propter modum operandi. Modus autem operandi ad præſens eſt duplex humanus, & ſuperhumanus, & primum quidem experimur in nobis. De ſecũdo autem videtur loqui Philoſophus 7. Ethic. diuidens contra virtutem abſolutè, & ſimpliciter acceptam virtutem heroicam, quam vocat diuinam, eo quòd ſecundum eam homo quaſi diuino modo operatur, Ex quo poteſt ſic argui, vbi eſt alius & alius modus operandi, ibi eſt alius & alius habitus, ſed ſecundum virtutes & dona eſt alius & alius modus operandi, quia ſecundum virtutes operamur modo humano, ſecundum dona autem modo ſuperhumano, ſiue diuino, ergo virtutes & dona ſunt differentes habitus, & confirmatur hoc, quia cùm homo ſit quid medium inter bruta & ſubſtantias ſeparatas, quæ diuinæ dicuntur, ſicut in malitiis eſt inuenire modum humanum & modum ſuperhumanum vel beſtialem (ſicut ſunt peccata contra naturam quæ excedunt modum malitiæ humanæ) ſic

in bonis eſt inuenire humanum modum ad quē perficiunt virtutes & ſuperhumanum ſiue diuinum ad quem perficiunt dona. Vter iſtorum duorum modorum ſcilicet tertij & quarti ſit verior, neſcio an eſt alicui notum per certitudinem.

10. AD primum arg. dicendum ſecundum quartum modū quòd illa diffinitio ſic intelligenda eſt quòd virtus eſt bona qualitas mentis qua rectè viuit homo humano modo, & ſic non conuenit donis quibus viuitur modo diuino vel ſuperhumano, ſecundum autem tertium modum concederetur quòd omnis virtus ſit donum quanuis non econuerſo, propter timorem qui ſecundum aliam ſui acceptionem eſt donum & non virtus, ſed tunc iam non eſt habitus, ſed paſsio vel affectio, vel ſi ſit habitus non tamen ęquè perfectus vt virtus cum conſiſtat in fuga mali.

11. Ad ſecundum dicendum eſt ſecundum quartum modū quòd quia ea quæ ſunt ſuper nos non cognoſcimus niſi ex his quæ ſunt ſecundum nos, ideo nomina donorum ſumuntur ſecundum nomina aliquarum virtutum quanuis illa nomina non vniuoce virtutibus & donis conueniant, ſecundum autem tertium modum conceditur totum argumentum.

12. ARGVMENTVM in oppoſitum bene procedit ſecundum quartum modum, ſed ſecundum tertium dicendum quòd pro tanto dona dicuntur dari in adiutorium virtutum, quia habentes virtutes ex infuſione diuina (quæ vt ſic dicuntur dona) habent eas perfectius quàm illi qui habent eas ex ſola acquiſitione, & ſi prius habeantur per acquiſitionem & deinde augeantur per infuſionem ex tunc dona dicuntur in adiutorium virtutum, quia quod prius poterant facere minus perfectè, poſtea poſſunt perfectius.

Quæſtio. II.

Vtrum ſint præciſe ſeptem dona.

Th.1.2.q.68.ar.4.

SEcundo quæritur. vtrum ſint præciſe ſeptem dona. Et videtur quòd nō, quia dona vel ſunt virtutes, vel ſunt in adiutorium virtutum, ſed quicquid iſtorum dicetur ſemper ſequetur ꝙ ſint plura dona quàm ſeptem, quare &c. Maior patet ex præcedenti quæſtione. Minor declaratur, quia ſi dona ſint idem quod virtutes, quot ſunt virtutes tot erunt dona, ſunt autem plures virtutes quàm ſeptem, quare &c. Si vero ſint adiutorium virtutum idem ſequitur ſcilicet quòd cuilibet virtuti debet correſpondere aliquod donum datum in eius adiutorium.

2. Item videtur quòd non ſint ſeptem, quia donum eſt aliquid altius virtute, ſed timor non eſt aliquid altius quàm ſit virtus, ergo non eſt donum, & ſic de ſeptem ſubſtractum eſt vnum.

3. IN contrarium eſt magiſter in littera.

4. RESPONSIO. ſi dona & virtutes ſint idem, vel donum ſit in plus quàm virtus, vt dicit tertius modus in præcedenti quæſtione tactus, ſic non eſt dubium quin ſint plura dona quam ſeptem cum virtutes intellectuales, theologicę & morales, hūc numerum excedant, ſed quia hic modus quàmquam ſit probabilis tamē non tenetur communiter, ideo loquendo vt plures. Dicendum eſt quòd ſolum ſunt ſeptem dona & non plura, vel pauciora. Quorum numerus & ſufficientia poteſt haberi hoc modo, ſicut virtutes morales perficiunt vires appetitiuas ad obediendum rationi, ſic dona perficiunt hominem ad hoc vt promptè ſequatur inſtinctum ſpiritus ſancti, & ideo in omnibus viribus hominis quæ poſſunt eſſe plura principia malorū actuum ponuntur dona, ſcilicet in ratione & in vi appetitiua, ratio autem diuiditur in ſpeculatiuam & practicam non ſicut in duas potentias ſed in vnam diſtinctam ſolū per diuerſa officia, & in vtraque eſt conſiderare apprehenſionē veritatis & iudiciū de veritate apprehenſa, ad apprehenſionem ergo veritatis modo ſuperhumano vel diuino perficitur ſpeculatiua ratio per donum intellectus. Practica vero per donū concilij, ad rectè autem iudicandū perficitur ſpeculatiua ratio per ſapientiā, practica vero per ſcientiam, virtus autē appetitiua in his qui eſt ad alterū, perficitur per donum pietatis. In his autem quæ ſunt homines ad ſeipſum quantū ad paſsiones appetitus indigemus duplici perfectione, quia quædam paſsiones retrahunt à bono vt timor periculorū & reſpectu harum perficimur modo ſuperhumano per donum fortitudinis. Aliæ vero paſsiones inclinant ad malum vt delectationes & concupiſcentiæ carnales. Et contra iſtas perficimur per donum timoris, in timore enim domini declinat omnis à malo Prouerbiorum.16.

5. Aliter vero à quibuſdam accipitur diſtinctio prædictorum ſic. Dona perficiunt hominem in vita tam ſpeculatiua q̄ actiua. In ſpeculatiua quidē per modū viſus inſpicientis perficit donum intellectus: per modum vero guſtus experiētis perficit ſapientia. In actiua vero vita quantum ad receſſum à malo perficit donum timoris. Quantum autem ad operationem boni perficiūt quatuor alia dona, ſed differenter, quia quoddam eſt bonum neceſſarium & reſpectu iſtius perficit ſcientia vt dirigens, pietas vero vt exequens. Aliud eſt bonum ſupererogationis, ad quod non omnes tenentur, & reſpectu talis boni perficit donum conſilij per modum dirigentis, donum vero fortitudinis per modum exequentis.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ſi dona ſint idem quod virtutes, argumentum bene procederet, ſed ſi dona ſint quidam habitus dati in adiutorium virtutum perficientia ad altiorem modum operandi, non oportet quòd ſint tot dona quot virtutes, quia vnum donum ſufficeret ad dirigendum, reſpectu plurium virtutum habentium ordinem inter ſe, ſicut fides, ſpes, & charitas adinuicem ordinantur, & ad aliquid vnum tēdunt: & ideo charitati & ſpei non oportet quòd correſpondeat aliquod aliud donum, quàm illud quod correſpōdet fidei: & ſic poteſt eſſe circa alias virtutes habentes inter ſe ordinem, propter hoc non oportet hoc modo multiplicari dona iuxta numerum virtutum. 7. Ad ſecundum dicendum quòd timor eſt aliquid perfectius virtute, accipiendo timorem pro dono: ſic enim timor facit hominem ſubiectum deo per reuerentiam, vt reſiliat ab omni eo quod deo diſplicet, & hoc fit perfectius per dōnum timoris, quàm per quamcunque virtutem acquiſitam.

Quæſtio III.

Vtrum dona maneant in patria.

Tho.1.2.q.68.ar.6.

TErtio quæritur vtrum dona maneant in patria. Et videtur quòd ſic, quia Chriſtus fuit comprehenſor verus, ſed in Chriſto fuerunt dona: de ipſo enim ſpecialiter exponitur illud Eſaiæ. 11. Requieſcet ſuper eum ſpiritus domini, &c. ergo militer dona poſſunt eſſe in beatis. 2. Item dona ſunt perfectiora virtutibus, ſed aliquæ virtutes remanebunt in patria, ergo fortiori ratione & dona.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia donum pietatis eſt ad compatiēdum proximo, donum autem timoris ad retrahendum à malo. Donum conſilij ad conſulendum in dubiis, ſed in patria non erit compaſsio de miſeria cuiuſcunque, nec aliquis indigebit retractione à malo, nec erit aliqua dubitatio de ali quo agendo, ergo prædicta dona non erunt in patria.

4. RESPONSIO, Dicendum quòd de donis poſſumus loqui dupliciter, ſcilicet quātum ad habitum, & quantum ad actum, ſi quantum ad habitum, ſic omnia dona remanebunt in patria. Cuius ratio eſt, quia dona, vt prædictum eſt, ſunt quædam diſpoſitiones ſecundum quas ſumus bene mobiles ad inſtinctum ſpiritus ſancti, ſed iſtud maximè erit in patria, ergo &c. Quòd autem diſpoſitiones tales ſint in beatis patet, quia tanto mobile dicitur eſſe magis ſubiectum motori, quanto eſt magis diſpoſitum ad ſequentium impreſsionem eius, ſed in patria beati erunt maximè ſubiecti deo ſecundum illud quod habetur. 1.Cor.15. Cùm ſubiecta fuerint ei omnia, tunc ipſe filius erit ſubiectus ei q̄ ſibi ſubiecit omnia, vt ſit deus omnia in omnibus, ergo beati erūt maximè diſpoſiti ad ſequendum inſtinctum ſpiritus ſancti.

5. Si autem loquamur de donis quantum ad actum ſic dicēdum ꝙ conſilium, fortitudo, pietas & timor non remanebunt in patria. Cuius ratio eſt duplex, prima quia nulla potentia poteſt in aliquem actum, niſi ad præſentiam obiecti, ſed obiecta iſtorū donorum non erunt in patria ſicut in arguēdo tactum fuit, ergo nec actus iſtorum donorum. Secunda ratio eſt, quia prædicta dona perficiunt hominem in vita actiua, ſed illa euacuabitur in patria, ergo & hæc dona quantum ad actus. Alia vero dona quæ perficiunt hominem in vita contemplatiua remanebunt non ſolū quantum ad habitum, ſed etiam ad actū: cuius ratio eſt, quia illud donū quod dicit perfectionem, & nō repugnat gloriæ, & cuius obiectū manebit in patria, tale manebit in patria non ſolum quantum ad habitum, ſed quoad actum. Sed dona perficientia hominem in vita contemplatiua ſunt huiuſmodi, ergo &c.

6. AD primū arg. dicendum ꝙ non eſt ſimile de Chriſto & de beatis, quia Chriſtus non ſolum fuit comprehenſor. ſed viator: & ideo in ipſo potuerunt eſſe dona perficientia ipſum, non ſolum quantum ad vitam contēplatiuam, quæ ad beatitudinem pertinet ſed quoad vitam actiuam in qua degūt viatores. Beati autem ſimpliciter erunt comprehenſores, & nullo modo viatores: & ideo in ipſis non erunt dona perficientia in vita actiua, niſi quantum ad habitum, ſed ſolum illa quæ perficiunt in vita contemplatiua.

7. Ad

7. Ad ſecundum patet ratio, ſolum enim probat quòd omnia dona remanebunt quantum ad habitum,ſicut & virtutes,non autem quantum ad actum, niſi illa tantum quæ pertinent ad vitam contemplatiuam.

Quæſtio IIII.

Vtrum timor ſeruilis ſit bonus.

Thom.2.2.q.19.ar.4.

QVarto quæritur de timore ſeruili, vtrum ſit bonus.Et arguitur quòd non, quia ſicut deus eſt propter ſeipſum amandus,ita eſt propter ſeipſum timẽdus: ſed amor mercenarius quo quis amat deum propter bona tẽporalia non eſt bonus, ergo timor ſeruilis quo deus propter pœnam timetur,non eſt bonus.

2. Item cuius vſus malus eſt,ipſum quoque malum eſt,ſed vſus timoris malus eſt,igitur,&c.Minor probatur per gloſ.ſuper illud Rom. 8. Non accepiſtis ſpiritum ſeruitutis iterum in timore, quæ dicit quòd qui in timore facit aliquid & ſi bonum ſit quod facit,non tamen bene facit.

3. IN contrarium arguitur, quia quod eſt à ſpiritu ſancto eſt bonum, ſed timor ſeruilis eſt à ſpiritu ſan. ergo eſt bonus.Minor probatur per gloſ. ſuper illud idem, non accepiſtis, &c. quæ dicit quòd vnus eſt ſpiritus, qui facit duos timores, ſcilicet ſeruilem & caſtum.

4. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam dicenda ſunt duo. Primum eſt,qualiter timor diuiditur in caſtum, ſeu filialem & initialem,& ſeruilem. Secundum erit,an timor ſeruilis ſit bonus.

5. QVANTVM ad primum dicendum eſt quòd diuiſio timoris in caſtum, initialem & ſeruilem non accipitur omnino ſecundum rationes formales obiectorum, ſed accipitur ſecundum quòd per ipſam aliquo modo ad deum cõuertimur,vel à deo auertimur. Accipitur etiam hic timor non propriè ſolum & ſtrictè prout reſpicit malum difficile & arduũm, ſed largè prout reſpicit quodcunque malum, dato quòd non ſit difficile,nec arduum ad vincendum, & iſtud propriè loquendo pertinet ad odium magis quàm ad timorem. Omne malum odibile eſt,ſed non omne malum eſt timendum, ſed ſolum illud quod cum difficultate vincitur:& ſic malum culpæ ſecundum ſe propriè non eſt timendum, quia eſt in poteſtate noſtra, non eſt enim peccatum niſi ſit voluntariũ,timeri poteſt tamẽ nõ ſecundũ ſe, ſed propter occaſiones adiũctas,quas quãdoq; difficile eſt euitare,& quibus concurrẽtibus difficile eſt culpã euadere:ſic ergo accipiendo timorẽ largè timor diuiditur hoc modo. Quum enim timor conſiſtat in fuga mali,& malum ſit duplex,culpæ, ſcilicet & pœnæ, quidam timor conſiſtit in fuga mali culpæ, & per hunc timorem ad deum conuertũtur, & hic timor dicitur caſtus vel filialis,filialis quidẽ prout comparamur ad deum, vt ad patrem,ſecundum illud Roma.8. Accepiſtis ſpiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba pater, caſtus vero ſecundum ꝙ deus comparatur ad animas noſtras tanquam ſponſus,ſecundum illud.1.Corin.11.deſpondi enim vos vni viro,&c. 6. Alius autem timor conſiſtit in fuga mali pœnæ.Pœna autem eſt duplex,vna pro cuius vitatione peccatum quandoq; committitur,ſicut ſunt pœnæ temporales,& per hunc timorem homo à deo auertitur peccando,& dicitur mundanus & humanus,quo quis timet amittere bona exteriora,vel pati proprij corporis detrimentum,& ob hoc quandoque peccat: & licet alterius rationis ſint bona exteriora, & bona temporalia, tamen quia eadem ratione homo à deo auertitur propter vtrumq; timorem:ideo cadunt ſub vno & eodem membro timoris qui diſtinguitur,vt dictum eſt,ſecundum ꝙ à deo per ipſum auertimur, vel ad deum conuertimur.Alia autem eſt pœna pro cuius vitatione nunquam fit peccatum, ſed magis vitatur, ſicut eſt pœna gehennæ quæ erit poſt hanc vitam, & per hunc timorem ad deum conuertimur reſiliendo à peccato: & hanc pœnam reſpicit timor ſeruilis, qui pro tanto ſeruilis dicitur, quia ſicut aliquis dicitur liberè facere illud quod facit ſpontanea volũtate,ita dicitur facere aliquid ſeruiliter quando facit illud coactus violentia vel metu: propter quod vbi aliquis refugit culpam metu pœnæ dicitur hoc facere ſeruiliter. Ex quo patet quòd iſte timor dicitur ſeruilis ab effectu, inquantum ſcilicet inclinet aliquem ad aliquid faciẽdum, vel dimittendum:vnde ſeruilitas non intrat eius eſſentiam,ſed eſt denominatio ab effectu: ſi autem aliquis conuertatur ad deum propter vtrũq;,ſ.timore culpæ & pœnæ,ſic dicitur timor initialis.

7. Sed iſtud non videtur bene dictum quantum ad hoc ꝙ immediatum obiectum timoris prout hic diuiditur ſit malum culpæ, quia timor diuiditur hic prout per ipſum cõuertimur ad deũ, relinquendo ſeu fugiendo peccatum,vel ab ipſo auertimur committendo peccatum: & ideo peccare vel peccatũ fugere eſt actus timoris imperatus,&nõ ab ipſo immediatè elicitur,propter quod peccatum non eſt immediatum obiectum actus eliciti à timore.

8. Vnde poteſt aliter dici & melius,quòd obiectum timoris eſt malum pœnæ.Pœna autem eſt duplex,ſicut dictum fuit,vna pro cuius vitatione peccatũ cõmittitur,de qua dicit ſufficiẽter præcedẽs opinio. Alia eſt pœna,pro cuius vitatione peccatũ etiã vitatur:& hæc eſt duplex,vna eſt pœna damni pro futuro ſeculo, quæ conſiſtit in ſeparatione à deo à viſione & fruitione: & hanc reſpicit timor caſtus ſeu filialis. Alia eſt pœna ſeruilis ſeu gehennæ,quam reſpicit timor ſeruilis, prout benedicit præcedens opinio. Si autem aliquis fugiat peccatum propter vtramq; dictarum pœnarum, ſcilicet ſeparationis à deo & gehennæ, ſic eſt timor initialis: & ſic non oportet ponere quòd malum culpæ ſit immediatum obiectum alicuius timoris.

9. HOC ſuppoſito dicendum eſt de ſecundo quòd timor ſeruilis quantum ad habitum,& quantum ad actum eſt bonus,licet ſit imperfectus. Quod patet ſic, omnis actus qui cadit ſuper debitam materiam eſt bonus,niſi vicietur per malam circunſtantiam ipſum informãtem, ſed actus timoris ſeruilis cadit ſuper debitam materiam,nec habet neceſſario malam circunſtantiam ipſum informãtem:ergo talis timor eſt bonus.Maior patet, quia bonitas actus eſt ex ſolo obiecto & circunſtantiis non quibuſcunq;, ſed ex informantibus actum. Mala enim circunſtantia concomitans actum, & ipſum non informans non vitiat actum, vt ſi quis extra charitatem exiſtens dat eleemoſynam propter deum,actus iſte non eſt malus, quanuis habeat malã circunſtantiã concomitãtẽ.ſ.carẽtiam charitatis.Minor probatur, quia per timorẽ ſeruilẽ timetur pœna gehẽnę,quę verè eſt timẽda,nec eſt neceſſe ꝙ hũc timorem informet aliqua mala circunſtantia, puta defectus charitatis,quia habens charitatem poteſt timere hanc pœnam,& propter hoc vitare culpam,quanuis non ſolum: ſi autem ſolum vitetur culpa propter timorem huius pœnæ,hoc eſt,ex conditione timentis, & non ex natura timoris, cum talis timor quantum reſpicit ſuum obiectum propriũ poſsit eſſe cum charitate, & ad idẽ inclinare,ſcilicet ad vitationem culpæ:non eſt ergo neceſſe quòd illa mala circunſtantia informet actum huius timoris: & hæc eſt minor:ſequitur ergo concluſio.Secũdo patet idem ſic,ſicut ſe habet informitas ad fidem,ſic ſeruilitas ad timorem,quia ſicut informitas non eſt de eſſentia fidei, ſed eſt circunſtantia concomitãs. (Ex hoc enim dicitur fides informis,quia eſt in non habente charitatem)ſic ſeruilitas non eſt de eſſentia timoris gehennæ,ſed eſt denominatio ab effectu(vt dictum eſt) inquantum ſic timẽs metu pœnæ reſilit à culpa: quæ circunſtantia non eſt mala, quanuis quandoque habeat malam circunſtantiam adiunctam,ſcilicet carentiam charitatis, & in eo qui ſolo metu pœnæ refugit culpam, ſed fides informis & actus eius non eſt malus, immo bonus, ergo ſimiliter timor ſeruilis & actus eius eſt bonus, contingit tamen talem timorem eſſe malum, quando timens vitat culpam ſolum metu pœnæ, aliàs paratus culpam committere: tunc enim defectus charitatis eſt circunſtantia non ſolum concomitans actum, ſed ipſum informans,ideo vitiat actum. Quantumcunque autem ſeruilis timor ſit bonus,nunquã tamen eſt perfectus,vt poſsit habere rationem virtutis vel doni, quia proprium virtutis eſt agere propter amorem boni, vel vitationem turpis, & non ſolum propter vitationem triſtis,ſed timor ſeruilis ſolum inclinat ad fugiẽdum culpam,vel ad bene operandum propter vitationem pœnę, quæ triſtis eſt, & non propter amorem boni, vel vitationem turpis, quanuis iſta neceſſario non excludat: quare talis timor non poteſt eſſe virtus vel donum,prout donum eſt aliquid eminentius virtute. d.29.q.3. huius.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum eſt ꝙ obiectum timoris eſt malum quod fugitur:obiectum verò amoris eſt bonum. Et quia in deo eſt inuenire ſummam bonitatẽm, quæ non eſt ad alium ordinabilis vt ad finem,ideo deus eſt propter ſe ipſum diligendus, & diligere ipſum propter aliud tanquam propter finem eſt peruerſum,ſed in deo non eſt aliquod malum,ab ipſo tamen eſt malum pœnæ, & ideo propter ſe non eſt timendus, ſed propter aliud,ſcilicet propter pœnam. Propter quod non eſt ſimile de amore mercenario,& de timore ſeruili. 11. Ad ſecundum dicendum quòd illa gloſa intelligenda eſt de eo qui facit aliquid timore ſeruili, ſic vt non amet iuſtitiam, ſed ſolum timeat pœnam: tunc enim timor ſeruilis habet adiunctum defectũ charitatis, tanquam circunſtantiam non ſolum concomitantem, ſed informantem etiam.Propter quod tunc eſt malus:aliàs autem non oportet,vt viſum eſt.

Quæſtio V.

Quomodo differunt timor ſeruilis,initialis, & caſtus inter ſe.

Tho.2.2.q.19.ar.8.

QVinto quæritur de differentia prædictorum timorum adinuicem. Et videtur quòd timor ſeruilis non differt à timore caſto ſecundum eſſentiam, quia ſicut ſe habet fides informis ad fidem formatam, ſic ſe habet(vt videtur) timor ſeruilis, qui eſt informis ad timorem caſtum,qui eſt per charitatem formatus, ſed fides informis &formata eſt eadem fides per eſſentiam, ergo ſimiliter timor ſeruilis & caſtus eſt idem timor per eſſentiam. 2. Item videtur quòd timor initialis & caſtus non differant per eſſentiam, quia perfectum & imperfectum non variant eſſentiam,ſed timor caſtus & initialis differunt ſicut perfectum & imperfectum ſeu ſicut remiſſum & intẽſum,ergo non differunt per eſſentiam.

3. IN contrarium arguitur.quia idem non diſtinguitur contra ſeipſum, ſed iſti timores diſtinguũtur abinuicem per magiſtrũ in littera,ergo non ſunt idem,ſed differunt.

4. RESPONSIO. circa quæſtionem aliquid eſt ſatis clarũ, aliquid vero dubium, ſatis clarum eſt quòd timor caſtus ſeu filialis differat per eſſentiam à timore ſeruili, quia illi actus realiter differunt qui tendunt in obiecta principalia realiter diſtincta, ſed timor caſtus & ſeruilis ſunt huiuſmodi, ergo realiter differũt. Maior patet: quia differentia actuum eſt ſecundum differentiam obiectorum. Minor probatur,quia obiectum timoris caſti vel eſt malum culpæ vel malum ſeparationis à deo quem ex charitate diligimus. Obiectum vero timoris ſeruilis eſt pœna gehennæ & hæc ſunt diuerſa, ergo &c. Radix etiam caſti timoris per quem odimus culpam & timemus ſeparationem à deo eſt charitas per quam diligimus deum & odimus peccatũ per quod meremur ſeparari à deo. Radix autem timoris ſeruilis nõ eſt charitas, ideo &c.

5. Dubiũ autem eſt vtrũ timor caſtus & initialis differãt per eſſentiã. Et dicunt quidã ꝙ non:quia in quolibet dictorum timorũ eſt conſiderare duos actus,vnum principalem quem timor elicit ſcilicet refugere hoc malũ vel illud. Alius eſt ſecundarius quẽ timor importat.ſ.facere, aut dimittere hoc vel illud propter fugã mali illius cuius eſt timor. Timor igitur initialis quantum ad primum actum non differt à timore caſto, quia timere pœnas æternas non eſt actus timoris initialis,ſed compatitur ſecum actũ iſtũ ſicut etiã timor caſtus,ſed actus timoris initialis eſt timere ſeparationẽ ſicut & caſti,quãuis non ita perfectẽ,ſed in ſecundo actu differt timor caſtus ab initiali, quia initialis nõ ſolum importat actũ vel dimiſsionẽ propter ſeparationẽ,ſed etiã propter pœnã. Quod non cõtingit in timore caſto qui ad ſolam ſeparationẽ oculũ dirigit,actus autem imperati per accidens cõparantur ad habitus imperantes, & ideo timor initialis & caſtus ſunt idem in ſubſtantia habitus,differunt autem accidẽtaliter vt ex dictis patet. Sed iſtud non videtur bene dictum propter duo. Primum eſt, quia dicunt quòd timere pœnas æternas non eſt actus timoris initialis,ſed cõpatitur ſecum iſtum actum ſicut etiam timor caſtus,quia ſicut duo actus cognoſcendi non poſſunt ſimul eſſe in eadẽ potentia cognitiua ſicut alibi probatum eſt,ſic duo actus appetendi non poſſunt
d.38.q.2. primi. ſimul eſſe in eadem potentia appetitiua, impoſsibile eſt ergo ꝙ actus timoris initialis vel caſti compatiatur ſecum actum timoris ſeruilis qui eſt timere pœnas æternas, ſi ſint duo actus,ſi vero ſit vnicus actus quo timetur ſeparari à deo & pœna æterna cum talis actus non ſit præciſe à timore caſto nec à timore ſeruili, reſtat ꝙ ſit à timore initiali, ergo timor initialis reſpicit vtrumq; .ſ. ſeparationẽ à deo & pœnam gehennæ tanquam ſua propria obiecta. Secundo qnia in eorũ dictis videtur eſſe repugnantia,dicũt enim ꝙ timor initialis non ſolum imperat actum vel dimiſsionem propter ſeparationẽ,ſed etiam propter pœnam quod non contingit in timore caſto. Potentia enim nullum actum imperat niſi mediante actu illicito, ſi ergo timor initialis imperat dimiſsionem culpæ non ſolum propter ſeparationem à deo, ſed etiam propter pœnã æternam,ergo per actum elicitum à timore initiali non ſolum timetur ſeparatio à deo,ſed etiã pœna æterna. Quod eſt contrarium priori dicto. 6. Et ideo dicendum eſt aliter quòd quanuis ſecundum vim vocabuli timor initialis poſsit vocari timor caſtus prout de nouo incepit eſſe in aliquo, & ſimili modo poſſet dici timor ſeruilis eſſe timor initialis prout de nouo incepit eſſe in aliquo. Hoc enim vtrobiq; importat nomen initij tamen timor initialis prout cadit in diſtinctione timorum poſita per magiſtrũ in littera, Differt realiter à timore ſeruili & à timore caſto ſecundũ differentiam obiectorum,quia ſicut timor caſtus habet præciſe pro obiecto malum culpæ vel ſeparationem à deo timor autem ſeruilis habet præciſe pro obiecto pœnam gehennę,ſic timor initialis habet pro obiecto vtrumque & non alterum ſolum,& tamen eſt vnus timor per eſſentiã ſimplicẽ non compoſitus ex timore caſto & ſeruili, quia ſicut potentia cognitiua vno actu ſimplici poteſt ex duplici motiuo iudicare aliquid eſſe fugiendum, ſic appetitus vno actu ſimplici poteſt illud fugere ex duplici motiuo, & iſto modo timor initialis importat fugam peccati timore ſeparationis & gehennę.

7. AD primum arg.in oppoſitum dicendum ꝙ non eſt ſimile de fide formata & informata, & de timore caſto & ſeruili, quia fidei informis &formatę eſt idem obiectum formale,& ideo eſt idem habitus,ſed timoris caſti & ſeruilis timoris non eſt idem obiectum formale, vt dictum fuit prius:& ideo non eſt idem habitus,nec idem actus. 8. Ad ſecundum dicendum eſt ꝙ perfectum & imperfectum ſecundum ſolam intenſionem non variant ſpeciem, ſicut minus album, & magis album,ſed perfectũ & imperfectum in habitibus & actibus quæ habent obiecta diuerſa formalia variant eſſentiam habituum & actuum, ſic eſt de timore initiali & caſto.

Quæſtio VI.

Vtrum creſcente charitate decreſcat timor.

Thom.2.2.q.19.ar.10.

QVæſto quæritur vtrum creſcente charitate decreſcat timor. Et videtur quòd non, quia creſcente cauſa creſcit effectus, ſed timor ſaltem caſtus cauſatur ex amore,non enim timemus ſeparari niſi à bono quod diligimus, ergo creſcente charitate ſeu amore creſcit timor caſtus.

2. Item illa dona dei quæ non dantur cum charitate non videtur minui aucta charitate,ſed potius augeri, ſed timor caſtus & initialis ſunt dona dei, & dantur cum charitate, ergo non minuuntur,ſed potius augentur aucta charitate.

3. IN contrarium arguitur,quia illud quod exiſtens perfectũ tollit totaliter timorem quanto plus tendit ad perfectionem, tanto plus minuit ipſam,ſed perfecta charitas totaliter mittit timorem foras,vt dicitur.1.Ioan.4. ergo charitas quãto plus tendit ad perfectionem,tanto plus minuit timorem.

4. RESPONSIO, De diminutione timoris poſſumus loqui dupliciter, ſcilicet quantum ad habitum & quantum ad actum, ſi quantum ad habitum, ſic timor prout eſt donum à deo infuſum non augetur, nec minuitur niſi à deo, à quo infunditur, qui poteſt ipſum augere vel minuere prout vult, Si quantum ad actum, ſic dicendum eſt quòd duplex eſt actus timoris caſti,& initialis,& ſeruilis, ſcilicet vnus elicitus, & alius imperatus, elicitus eſt timere ſeparationem à deo,vel pœnam gehennæ, vel vtrumque: actus imperatus eſt vitare culpam propter prædictum timorem: ſi ergo loquamur de actu elicito à timore caſto, qui eſt timere ſeparationem à deo, & pro parte includitur in timore initiali: ſic dicendum eſt quòd creſcente charitate decreſcit actus talis timoris: cuius ratio eſt, quia quanto aliquis poteſt difficilius ſeparari à deo,tanto minuitur in eo timor ſeparationis, ſed quanto charitas plus creſcit in aliquo,tanto difficilius poteſt ſeparari à deo,quia perfectior charitas perfectius vnit cum deo, ergo creſcente charitate imminuitur in eo timor ſeparationis, & charitas perfecta & inamiſsibilis(ſicut eſt in patria)tollit totaliter hũc timorem. De actu autem timoris gehennæ idem dicendum eſt, quia principaliter habet oculum ad deum quem amat:& ideo diminuit aſpectum ad pœnam quamcunque, & quanto plus creſcit, tanto plus diminuit, & perfecta charitas totaliter eum mittit foras. Si autem loquamur de actu imperato,qui eſt vitare culpam,ſic creſcente charitate talis actus non minuitur, ſed potius augetur, quia ſicut perfectior charitas facit deum perfectius diligere,ſic facit peccatum perfectius odire,& perfectius vitare.

5. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd licet timor caſtus cauſetur ex amore,requirit tamen neceſſario tanquã obiectum poſsibilem ſeparationem à deo,quia timor non eſt,nec poteſt eſſe de impoſsibili,& quia creſcente charitate, talis ſeparatio eſt minus poſsibilis,ideo timetur,& facilius vitatur.

6. Ad ſecundum dicendum ꝙ illud argumentum ſolum procedit de habitu timoris, & non de actu.

Sententia huius diſtinctionis. xxxv. in generali & ſpeciali.

POſt præmiſſa diligenter conſiderandum. Superius magiſter determinauit de donis. Hic intendit oſtendere quorundam donorũ differentiam, quæ maximè conueniunt adinuicem,ſcilicet ſapientiæ, ſcientiæ & intellectus. Et diuiditur in duas. In prima aſsignat differentiam,in ſecundo reſpondet ad quædam dubitabilia ibi. Et notandum eſt ꝙ intellectus. Prima in duas. Primo aſsignat differentiam inter ſapientiam & ſcientiam. Secundo inter ſapientiam & intellectum oſtenſa differentia, tunc ſequitur illa pars in qua determinat dubia. Et primo circa ſcientiam. Secundo circa ſapientiam ibi,illud quoque ſciendum. Hæc eſt diuiſio &c.

2. IN

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et primo oſtendit differentiam inter ſapientiam & ſcientiam, quia ſapientia eſt rerum diuinarum & humanarum cognitio, ſcientia vero cognitio humanarum rerum, & ſecundum Aug. ſapientia de diuinis & humanis eſt: ſcientia autem de humanis tantum loquendo de ſapientia non ſecundum philoſophos, ſed ſecundum Apoſt.1.Cor. 12.vbi dicit q̃ alij datur ſapientiæ ſermo, alij ſermo ſcientiæ, &c. Nec ſcientia eſt de omnibus rebus humanis, ſed de humanis per quæ fides adiuuatur aliquo modo. Item ſecunda differẽtia eſt ſecundum Aug. q̃ ſapientia eſt de his quæ ad diuinum cultum & dilectionem pertinent, ſcientia vero de his quæ pertinent ad auerſionem quæ eſt in medio nationis prauę & peruerſę. Item alia ponitur differentia ſecundum Aug. Sapientia pertinet ad dei contemplationem, ſcientia vero ad actionem, ſapientia eſt de diuinis ſcientia de humanis, & ideo de Chriſto habemus ſcientiam & ſapientiam, quia deus eſt & homo. Conſequenter ponit differentiã inter ſapientiam & intellectum, dicens q̃ ſapiẽtia eſt propriè de æternis, intellectus de deo & rebus inuiſibilibus creatis indifferẽter. Item intellectus conſiſtit in ſola creatoris & creaturarum inuiſibilium cognitione, ſapientia vero in creatoris cognitione & delectatione. Ex his patet differentia inter illa tria, quia ſcientia valet ad bonam conuerſationem & temporalium rerum adminiſtrationem, intellectus valet ad creatoris & creaturarum inuiſibilium cognitionem: ſapientia vero ad dei cognitionem & dei dilectionem. Demum quia aliquis poſſet credere q̃ intellectus & ſcientia de quibus hic communicarentur homini, & q̃ naturalia eſſent dicit q̃ non, ſed à deo infundũtur animabus ſanctis, per quæ etiam in illis intellectus & mens reformantur. Vltimo dicit q̃ ſapientia iſta non eſt deus, ſed donũ eius, quia à deo infunditur homini, vt ſit particeps ſummæ ſapientiæ. Vnde ſicut dicitur iuſtitia quæ deus eſt, vel quæ deus dat homini, cùm ipſum iuſtificat ſic, & ſapientia dei dicitur, vel quia deus eſt, vel quam dat deus homini, vt ſit ſapiens. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio I.

Vtrum diuiſio vitæ per actiuam & contemplatiuam ſit ſufficiens.

1 hom.2.2.q.179.



Via donorum de quibus in hac diſt. agitur quædam perficiunt hominem in vita actiua, quædam vero in vita contemplatiua, ideo conſueuit hic quæri de vtraq; vita. Primo quæritur de diuiſione vitæ in actiuam & contemplatiuam, vtrum ſit bona. Et ſecundo quæritur de comparatione vnius ad alteram. Ad primum ſic proceditur. Et primo videtur q̃ illa diuiſio non ſit bona, quia prius non conuenienter diuiditur per differentias poſterioris, nec magis commune per differentias minus cõmunis, ſed actiuum & contẽplatiunm ſeu ſpeculatiuum & practicum ſunt differentiæ pertinentes ad intellectum & intelligere vt patet ex tertio de anima: viuere autem eſt prius & communius q̃ intelligere, ergo vita ſeu viuere non conuenienter diuiditur in actiuam & contemplatiuam. 2. Item Philoſophus.1.Eth. dicit q̃ tres ſunt vitæ maximè excellẽtes. ſ. voluptuoſa, ciuilis, quę videtur eſſe eadem cum actiua & contemplatiua: inconueniens eſt ergo diuiſio illa, quæ omittit primũ membrum. 3. Itẽ Aug. de ciui. dei. 19. ponit tertium membrum quod eſt compoſitũ ex ambobus, & ſic eſt idem quod prius.

4. IN contrarium arguitur, per illud quod dicit Greg. ſuper Ezech. qui dicit, duæ ſunt vitæ in quibus nos omnipotẽs deus per ſanctum eloquium erudit actiua. ſ. & contemplatiua, & Beda dicit in Homel. de aſsũptione beatæ virginis, q̃ duæ ſorores. ſ. Martha & Maria, ſignificant duas vitas quibus in præſenti exercetur S. ecclęſia, Martha quidẽ actiuã, Maria vero contẽplatiuam ſignificat.

5. RESPONSIO, Circa quæſt. iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt, qualiter & qua ratione vita diuiditur in actiuam & contemplatiuam. Secundum eſt an illa diuiſio ſit ſufficiens.

6. QVANTVM ad primum ſciendũ eſt q̃ vita abſolutè ſumpta non diuiditur per actiuam & contemplatiuam, ſed ſolum vita humana, nec omnis illa, ſed ſolum virtuoſa. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt q̃ licet non viuentia diſtinguantur à viuentibus motu & cognitione: perfectius tamẽ & magis propriè diſtinguuntur ab eis per cognitionem q̃ per motum. Cognitio autẽ eſt duplex in genere. ſ. ſenſitiua & intellectiua, & ſecundũ vtrãq; dicuntur aliqua viuere, vnumquodq; tamen magis propriè ſecundũ cognitionem quæ eſt in eo ſuprema. Bruta quidem ſecundum cognitionem ſenſitiuam: homines vero ſecũdum intellectiuam: vita enim voluptuoſa, quæ eſt ſecundum partem ſenſitiuam, quæ non eſt propria homini, ſed communis pecoribus non eſt propriè vita humana, ſed beſtialis, vnde dicitur vita pecundum.1.Eth. Sola ergo vita, quæ eſt ſecundum partem intellectiuam, quæ eſt ſuprema in homine dicitur vita huumana. Et quia intellectus diuiditur in ſpeculatiuum & practicum non ſicut in diſtinctas potentias, ſed ſicut in diſtincta officia per diſtinctos actus & diſtincta obiecta: ideo vita humana diſtinguitur in ſpeculatiuã & practicã ſeu actiuam per hunc modum. Vita enim vniuſcuiuſq; hominis dicitur conſiſtere in eo, in quo maximè delectatur, & cui maximè intendit, & in illo maximè vult conuiuere quiſq; amico, vt dicitur.9.ethic. Et qnia quidam maximè intẽdunt contemplationi veritatis, quæ propriè pertinet ad intellectum ſpeculatiuum, & in hoc maximè delectantur. Alij vero maximè intendunt paſsionibus moderandis, & actionibus regulandis: ideo primi dicuntur viuere ſecundum vitam contemplatiuam, alij vero ſecundum actiuam: vita ergo contemplatiua conſiſtit eſſentialiter in contemplatione ve ritatis, quæ pertinet ad intellectum, ſed accidentaliter, & conſequenter includit actum voluntatis. Intentio enim voluntatis mouet ad exercẽdam talem operationem. ſ. contẽplationem, & hoc multipliciter: quandoq; quidem propter amorem ſolius cognitionis: & hæc fuit vita cõtemplatiua philoſophorum, quandoq; vero propter amorem non ſolum cognitionis, ſed magis rei cognitę: & hæc eſt vel eſſe debet vita contemplatiua theologorum, ad quam mouet charitas dei, inquãtum aliquis ex dilectione dei inardeſcit in eius pulchritudinem contemplandam. Et quia vnuſquiſq; delectatur, quando adeptus eſt illud quod amat: ideo talis contemplatio terminatur ad delectationem, & ſic contemplatio ex amore incipit & ad delectationem terminatur: & ſic patet primum. Tho. 2.2. q.180. ar. 1.

7. QVANTVM ad ſecundum ſciendũ eſt q̃ viuere ſiue accipiatur pro eſſe viuentiũ, ſiue p̃ operatione vitæ ſemper eſt in viuente: propter quod vita tam contemplatiua q̃ actiua attẽditur ſecundum ea quę bene diſponunt hominem in ſeipſo, & hoc ſatis notũ eſt de vita contẽplatiua. De actiua etiã quatenus intẽdit paſsionibus moderandis idem eſt: quatenus autem intendit actionibus regulandis non eſt ita manifeſtum, quia quædã actiones ſunt ad alterũ, vt actiones iuſtitiæ quæ eſt ad alterũ. Sed iſtud non obſtat, quia licet iuſtitia particulariter bene diſponat hominẽ de his quæ ſunt ad alterũ, non tamen bene diſponit alterum, nec ad hoc ordinatur. Sed ſolum ordinatur ad bene diſponẽdum illũ in quo eſt: iuſtus enim bene viuit, & iuſtè in operationibus quæ ſunt ad alterum, etiã malè & iniuſtè viuentem. Patet ergo q̃ vita tam actiua q̃ contẽplatiua attenditur ſecũdum ea quæ bene diſponũt hominem in ſeipſo, nec ordinantur ad bene diſponendum alterum: & hæc fuit contẽplatiua Mariæ, & actiua Marthæ. Si ergo aliquis intendat bene diſponere alterũ ſeu alios in paſsionibus moderãdis, & operationibus regulandis, vel contemplatione in animo alterius ædificandi, hoc non pertinet ad vitam cõtemplatiuam, vel actiuam, prout ſunt ſuperius diſtinctæ, quia per hoc non viuit in ſeipſo, ſed intendit alios viuificare ſeu facere viuentes ſecundum vitam virtuoſam actiuam vel contemplatiuam. Si tamen vocetur vita, vel ſtatus, vel modus viuendi, ſicut & verè vocatur pro eo q̃ ordinantur ad regendũ vel docendũ alios virtuoſos viuere, ſic facit tertium membrum cum ſupradictis. Et ſi vocetur aliquo prædictorum nominum magis debet dici actiua quàm contemplatiua, ſed hoc eſt ęquiuocè cum vita actiua prius expoſita, quia illa ordinatur vt homo in ſeipſo bonus fiat, hęc autem ordinatur ad hoc vt homo in ſeipſo factus bonus bonitatem in alios diffundat verbo pariter & exemplo.

8. AD primum arg. patet reſponſio q̃ per actiuũ & contẽplatiuum non diuiditur vita abſolutè, ſed ſolũ vita humana virtuoſa, per quam aliquis in ſeipſo bene diſponitur. 9. Per idẽ patet ad ſecundum, quia vita voluptuoſa non eſt etiam virtuoſa, & ideo non cadit ſub prædicta diuiſione. 10. Ad tertiũ dicendum q̃ beatus Aug. fortè intendit ponere tertium modum viuendi, prout expoſuimus, qui pertinet ad rectores & paſtores aliorum qui debent non ſolum in ſeipſis eſſe perfecti in vita actiua & contemplatiua, ſed debent etiam alios perficere.

11. AVCTORITATES autem Bedæ & Gre. loquũtur de vita actiua & contemplatiua, per quas homo perficitur in ſeipſo ſolum.

Quæſtio II.

Vtrũ actiua vita ſit contẽplatiua melior, an contra.

Tho.2.2.q.182.



DEinde quæritur de comparatione vitæ actiuæ ad contemplatiuam, circa quod duo quęruntur. Primum eſt, quæ ſit nobilior, ſeu melior. Secundum eſt, quæ ſit maioris meriti, videlicet an actiua an contemplatiua. Ad primum ſic proceditur, & arguitur q̃ actiua ſit nobilior & perfectior quàm contemplatiua, quia bonum gentis diuinius eſt quàm bonũ vnius hominis, ſed vita cõtemplatiua eſt bonum vnius hominis, vita autem actiua eſt bonum gentis: ergo

vita actiua eſt melior quàm contemplatiua. 2. Item nihil eſt diuinius quàm dei cooperatorem fieri (vt dicit Dionyſius 3. cap. cæleſtis Hierarchiæ.) Sed homo efficitur cooperator dei per exercitium vitæ actiuę, per quod ſtudet homines in deum reducere, ergo illud eſt diuiniſsimum & nobiliſsimum.

3. Item maius bonum non eſt dimittendum propter minus, ſed econuerſo. Sed vita contemplatiua dimittitur propter actiuam, vt patet de religioſis, quum transferuntur adſtatum prælationis, ergo vita contemplatiua non eſt melior actiua, ſed econuerſo.

4. IN CONTRARIVM eſt, quod dicitur Lucæ decimo, Maria optimam partem elegit. Elegit autem contemplatiuam ſicut Martha actiuam, ergo cõtemplatiua eſt melior quàm actiua.

5. RESPONSIO, Vita actiua poteſt dupliciter accipi (vt patet ex dictis in præcedente quæſtione.) Vno modo dicitur vita actiua, per quam homo intendit paſsionibus moderandis in ſeipſo, & actibus regulandis. Alio modo dicitur vita illa per quam homo exiſtens in ſeipſo bonus nititur diffundere bonitatem in alios. Si ergo comparetur vita actiua primo modo dicta ad vitam contemplatiuam, aut comparantur ſecundum ſuum totum ambitum, aut ſolum prout homini conueniunt, ſi comparantur ſecundum ſuum totum ambitum, ſic clarum eſt quòd vita contemplatiua eſt perfectior & nobilior quàm actiua vita. Quia vita ſecundum quam deus & angeli beati viuunt eſt contemplatiua, & conſtat quòd illa eſt nobilior & perfectior quàm quęcunque vita actiua, per quam homo ſtudet eſſe bonus in ſeipſo moderando paſsiones, & regulando actiones, ergo &c. Si autem hæ duæ vitæ comparẽtur inter ſe prout ſoli homini conueniunt, adhuc poteſt eſſe dupliciter. Vno modo accipiendo hominem prout eſt, ſecundum quemlibet ſtatum, videlicet viæ & patriæ: & ſic adhuc clarum eſt quòd vita contemplatiua nobilior eſt & perfectior quàm vita actiua. Quia vita patriæ eſt ſolum contemplatiua ſecundum illud quod dicit beatus Augu. de ciuitate dei, aduocabimus & videbimus, videbimus & amabimus, amabimus & laudabimus, ecce quid erit in fine ſine fine: vita autem actiua non eſt niſi in præſenti: & conſtat quòd vita patriæ beata perfectior eſt & nobilior quàm vita præſens quum iſta ordinetur ad illam ſicut ad finem. In illa etiam ponitur ſumma beatitudo noſtra conſiſtere, quare &c. 6. Si autem comparentur ſolum ſecũdum ꝙ conueniunt homini in ſtatu præſentis vitæ mortalis, adhuc poteſt hoc eſſe dupliciter, quia vel poteſt attẽdi talis comparatio ſecundũ philoſophos qui ignorauerunt futuram vitã, aut ſecundũ fideles theologos, ſi primo modo ſic dicendum eſt ꝙ vita contemplatiua eſt nobilior & perfectior q̃ vita actiua. Vita tamen actiua eſt magis neceſſaria. Quod patet, quia illa operatio eſt nobilior & perfectior, quæ eſt circa nobilius obiectum, & certiori modo, vt patet ex principio libri de anima. Sed operatio intellectus ſpeculatiui, in qua conſiſtit vita contemplatiua, eſt circa nobilius obiectum, & nobiliori modo quàm operatio intellectus practici, in qua conſiſtit vita actiua. Nam obiecta operationis ſpeculatiui intellectus ſunt deus & ſubſtantiæ ſeparatæ, & res aliæ naturales, obiecta vero intellectus practici ſunt paſsiones & operationes humanæ, quæ non ſunt tantæ nobilitatis, nec tantam habent certitudinem, immo maximam varietatem & incertitudinem: vnde in eis fatuum eſt ponere certitudinem demonſtratiuam, ſed ſufficiunt perſuaſiones probabiles, vt patet ex .1. Eth. & aliis pluribus locis: ergo vita contemplatiua eſt nobilior & perfectior q̃ vita actiua. Verũtamẽ actiua eſt magis neceſſaria & magis debita, quia homo naturaliter eſt animal ciuile, vt dicitur .1. Poli. Et ideo magis eſt neceſſarium & debitum ꝙ homo bene ſe habeat ſecundũ vitam ciuilem ſeu actiuam q̃ ſecundum vitam contẽplatiuam, propter quòd peior eſt vitioſus in moribus exiſtens magnus philoſophus, q̃ virtuoſus in moribus ignarus, vel errans in contẽplatione philoſophiæ. 7. Loquendo autem ſecũdum theologos adhuc vita contẽplatiua eſt nobilior quã actiua, non ſolum propter rationem quę prius eſt adducta, ſed etiam quia vita contemplatiua eſt quædam prælibatio ſeu præguſtatio vitę futuræ beatę: vita tamen actiua eſt magis neceſſaria, ſuppoſita tamen fide, quia agibilia paſsim occurrunt homini, in quibus oportet eum virtuoſe agere, & mandata diuina ſeruare. Alioquin deuiat à ſtatu ſalutis æternæ, ad quam tota vita prę ſens ſiue practica, ſiue ſpeculatiua ordinatur: ſine contemplatione autem, aut cum modica contemplatione acquiritur ſalus, ſufficit enim Chriſtiano ad ſalutem obſeruatio mandatorum cum credulitate eorum quæ per fidem nobis tradita ſunt. 8. Si autem loquamur de vita actiua, quæ non conſiſtit ſolum in moderando proprias paſsiones, & regulando actiones proprias. Sed conſiſtit in hoc, quòd homo bonus in ſeipſo exiſtens ſecundum vtramque vitam iam dictam nititur bonitatem in alios diffundere, ſicut exigit ſtatus prælatorum & rectorum. Sic dicendum eſt quòd talis vita actiua eſt nobilior & perfectior quàm quæcunque contemplatiua huius vitæ. Quod patet tripliciter. Primo quia illa vita eſt perfectior & nobilior quæ nobilius ordinatur ad perfectionem. Sed vita actiua prædicto modo accepta nobilius ordinatur ad perfectionem quàm vita contẽplatiua, ergo eſt nobilior &, perfectior. Minor probatur quia ad effectum nobilius ordinatur agẽs quàm patiens tam ſecundum philoſophos quàm ſecundũ ſanctos ſed ad perfectionem ordinatur talis vita actiua per modum agentis & influentis, omnis autem alia vita ordinatur ad perfectionẽ per modum patientis & in ſe recipientis, ergo talis vita actiua eſt ſimpliciter perfectior & nobilior quàm quæcunque alia. Secundo ſic, illa vita eſt perfectior quæ ſupponit perſonam magis perfectã Sed vita actiua prædicto modo accepta ſupponit perſonã magis perfectam quàm quæcunque alia vita, ergo eſt perfectior & nobilior. Minor probatur, quia talis vita actiua præſupponit quantum eſt ex conditione ſua perſonam perfectam in vita contemplatiua & actiua ſingulari vt dicit Greg. in paſtorali ꝙ rector debet eſſe actione præcipuus & præ cunctis contemplatione ſuſpenſus. Nulla autem alia vita ſupponit ſic perfectam perſonam, ergo talis vita actiua eſt perfectior & nobilior quàm vita contemplatiua. Tertio ſic. ſtatus doctorum eſt perfectior & nobilior quàm ſtatus diſcipulorum ſecundũ illud Lucæ ſexto. Non eſt diſcipulus ſupra magiſtrum: vbi minus dicit & plus ſignificat quaſi, diceret diſcipulus debet eſſe ſub magiſtro ſicut imperfectus ſub perfecto. Sed vita actiua qualis dicta eſt, eſt vita docẽtium & regentiũ alios vita autem aliorum eſt vita diſcipulorum ſiue ſint contemplatiui ſiue actiui, ergo talis vita actiua eſt nobilior & perfectior quàm vita contemplatiua, vel actiua ſingularis.

9. A D primum arg. patet reſponſio ex iam dictis, procedit enim de vita actiua quæ ordinat ad diffundendum bonitatem in alios. Talis enim eſt bonum gentis, non autem vita actiua ſingularis per quam homo ſolum bene diſponitur in ſeipſo moderãdo proprias paſsiones, & regulando proprias actiones.

10. Ad ſecundum arg. patet per idem. 11. Ad tertiũ argumentum dicendum eſt quòd vita contemplatiua non dimittitur propter actiuam ſingularem quando religioſus efficitur prælatus, ſed propter actiuam quæ eſt aliorum regitiua & inſtructiua ſicut eſt de vita quam requirit ſtatus prælatorum, & ideo talis actiua eſt melior quàm ſimplex cõtemplatiua, nec tamen propter talem vitam actiuam dimittitur contemplatiua, immo viuens ſecundum hanc vitam debet eſſe perfectus in ſeipſo quantum ad vitam contemplatiuam & actiuam ſingularem, licet oporteat eũ quandoque intermittere actum contemplationis propter neceſsitates regiminis aliorum. d.30.q.2. huius.

12. ARGVMENTVM etiam illud non bene procedit quia magis bonũ minus neceſſarium eſt dimittendum propter minus bonum magis neceſſarium ſicut philoſophari cum ſit melius quàm ditari, tamen à paupere & egente victu dimittendum eſt philoſophari propter ditari. Et per hunc modum vita contemplatiua quanuis nobilior debet omitti propter neceſsitatem vitæ actiuæ etiam ſingularis.

13. AVCTORITAS domini Luc. 10. vbi præfertur vita contemplatiua Marię vitę actiuę ipſius Matth loquitur de vita actiua & contemplatiua ſingulari.

Quæſtio III.

Vtrum vita actiua ſit maioris meriti quã contemplatiua.

Tho. 2.2. q. 182. ar. 2.

AD tertium ſic proceditur. Et videtur quòd vita actiua ſit maioris meriti quàm contemplatiua, quia ſecundum Greg. ſuper Ezech. Nullum ſacrificiũ eſt magis deo acceptum quã zelus animarũ. Sed operatio vitæ actiuæ per quã aliquis ſtudet ſaluti proximorũ magis pertinet ad zelũ animarum q̃ opera vitę contemplatiuę, ergo ipſa ſunt deo magis accepta quare & magis meritoria. 2. Item illud eſt magis meritorium cui maior debetur merces, quia meritum correſpondet præmio & ecõuerſo. Sed vitæ actiuę debetur maior merces quàm cõtẽplatiuę, ergo &c. Probatio minoris, quia labori cõmenſuratur merces ſecundũ illud pri. ad Cor. 3. Vnuſquiſq; propriã mercedẽ accipiet ſecundũ ſuum laborem. Sed in operibus vitę actiuæ eſt maior labor quàm in operibus contemplatiuę vitę, quare &c. d.27.q.2. de merito. Et 3.d 20.q.2.

3. IN contrarium eſt quod dicit Grego. ſexto moraliũ magna ſunt vitæ actiuæ merita, ſed contemplatiuæ potiora.

4. RESPONSIO. Sicut dictum fuit in ſecundo libro meritũ proprie dictũ non eſt inter hominẽ & deum ſicut nec iuſtũ proprie acceptum, deus tamen ex liberalitate ſua remunerat noſtra bona opera, tã interiora q̃ exteriora. Ad rationẽ tamen meriti magis accedit opus per quod aliquid videtur redũdare ab homine in deum q̃ aliud opus quantuncumque ſit bonũ in ſe vt ibi- 2.d.42.q. 2. de remuneratione.

dem

dem declaratum fuit, diſtinctione. 42. Hoc ſuppoſito dicendum eſt quòd vita actiua per quam homo bonus in ſe exiſtens nititur bonitatem in alios diffundere eſt maioris meriti, quàm vita contemplatiua vel actiua ſingularis. Quod patet, quia illa opera apud deum ſunt magis meritoria, per quæ plus redundat ab homine in deum, quod cedit aliquo modo in bonum diuinum. Et hæc ſuppo nuntur ex dictis in ſecundo libro. Sed per opera vitæ actiuæ, per quam homo in ſe bonus exiſtens nititur bonitatem in alios diffundere, qualis eſt vita prælatorum plus redundat in deum, quod cedit aliquo modo in bonum diuinum, quàm per quæcunque alia opera, ergo opera talis vitæ actiuæ ſunt maximè meritoria. Minor probatur, quia ad talem vitam actiuam pertinet docere fidē, & eam cùm opus fuerit defendere non ſolum verbo, ſed facto, ſubeundo martyrium pro defenſione fidei & gregis: pertinet etiam ad eam inſtruere populum de mandatis diuinis, & obſeruantia eorum, & hæc aliquo modo cedunt in bonum diuinum, non quoad deum in ſeipſo, qui bonorum noſtrorum non indiget, ſed ſecundum illam interpretationem, qua dicitur quòd defenſio cauſæ alicuius, cedit in bonū illius cuius eſt cauſa, ſic enim fides Chriſti defenditur per prædicationem, & per martyrium quæ pertinent ad talem vitam actiuam: per nulla autem opera vitæ contēplatiuæ vel actiuæ ſingularis cedit aliquid ſic in bonum diuinum, quare &c. 5. Si autem comparetur vita contemplatiua ad vitam actiuam ſingularem. Sic dicendum eſt quòd duplex meritum eſt, quoddam reſpectu dimiſsionis pœnæ. Aliud reſpectu conſecutionis gloriæ. Primo modo actiua eſt maioris meriti, quàm contemplatiua. Cuius ratio eſt, quia pœna per pœnam recompenſatur. Sed vita actiua eſt pœnalior quàm contemplatiua: ergo per opera eius plus recompenſatur de pœna nobis debita, quàm per opera contemplatiuę. Minor probatur, quia opera actiuę conſiſtunt in moderatione paſsionum per ieiunia & abſtinentias, & ſimilia quæq; pœnoſa ſunt. Item in operibus miſericordiæ, veſtiendo nudos, viſitando infirmos, paſcendo famelicos, & conſimilibus quæ requirunt ſumptus & pœnam, à quibus omnibus vita contemplatiua libera eſt, & nihilominus habet dulcedinem adiunctam, quare &c. 6. Reſpectu autem conſecutionis gloriæ vita contemplatiua eſt maioris meriti quàm actiua, quantum eſt ex genere ſui actus. Cuius ratio eſt, quia meritum ex charitate penſatur: ſed diligere deum ſecundum ſe ex charitate eſt magis meritorium, quàm diligere proximum propter deum: ergo illud quod directius pertinet ad dilectionem dei, magis eſt meritorium ex ſuo genere quàm illud quod pertinet ad dilectionem proximi etiam propter deum. Vita autem contemplatiua directè & immediatè pertinet ad dilectionem dei, vita autem actiua ad dilectionem proximi, ergo ex ſuo genere vita contemplatiua eſt maioris meriti quàm actiua. Poteſt tamen contingere ex parte hominis quòd aliquis in operibus vitæ actiuæ plus meretur quàm alius in operibus vitæ contemplatiuæ, puta ſi aliquis tæpidè inſiſtat operibus contemplatiuę. Alius autem feruenter inſiſtat operibus actiuę, propter deum, ita quòd propter abundantiam diuini amoris, vt eius voluntas impleatur propter gloriā dei interdum ſuſtinet à dulcedine diuinæ contemplationis ad tēpus ſeparari.

In.2.d.42 quæſt.2.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd zelus animarum pertinet ex officio ad vitam actiuam prælatorum, quæ eſt perfectior quàm vita contemplatiua, & maioris meriti. Ad vitam autem actiuam ſingularem ſi pertineat ex zelo charitatis, per quē vnicuique mandauit deus de proximo ſuo non prę-fertur propter hoc meritum vitæ actiuæ merito vitæ contemplatiuæ. Sed præfertur quoad meritum zelus animarum omni ſacrificio, & omni dono exteriorum rerum, cùm enim ex charitate quilibet plus teneatur ſe diligere quàm alium, magis acceptū eſt deo quòd aliquis primo ipſi deo animam ſuam offerat, per opera contemplatiuę quàm animam alterius per opera vitæ actiuæ, ſed vtrunque ſimul eſt deo acceptabilius. 8. Ad aliud patet reſponſio ex iam dictis. Maior enim merces debetur operibus vitæ actiuæ quàm contemplatiuæ, quantum ad dimiſsionem pœnæ, ſed non quantum ad conſecutionem gloriæ, quantum eſt de genere actus vtriuſq; vitæ. Eodem modo eſt intelligenda auctoritas beati Greg. ſexto moralium in oppoſitum allegata.

Sententia huius diſtinctionis. xxxvi. in generali & ſpeciali.



OLet etiam quæri, vtrum virtutes. Prius egit magiſter de habitibus virtutum & donorum. Hic agit de connexione eorum. Et diuiditur in tres, quia primo oſtendit virtutum connexionem. Et ſecūdo earum æqualitatem, ibi, vtrum pariter. Tertio oſtendit charitatis excellentiam ſpecialem ibi, quum duo ſint præcepta. Secunda diuiditur in duas partes. Primo ponit opinionem ynam. Et ſecundo ponit aliam, quam reputat magis veram, & reſpondet ad rationem primæ opinionis. Secunda ibi, alij verius dicunt. Hæc eſt diuiſio & ſententia generaliter.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et primo quærit vtrum virtutes ſint adeo connexæ, quòd ſeparari non poſsint, ſed qui habeat vnam habeat omnes. Et reſpondet ſecundum Hieronymum quòd ſic, quia charitas mater eſt omnium virtutum. Et ideo in quocunque eſt charitas, in eo ſunt omnes virtutes, & vbi non eſt charitas, nulla virtus, quod iterum confirmat per Auguſtinum, vt patet in litera. Secundo quærit vtrum omnes virtutes ſint æquales. Et ponit opinionem quorundam dicentium quòd non, quia quidam ſancti commendantur excellenter ab vna virtute, & non ab alia, ſicut Iob commendatur à patientia, Dauid ab humilitate, Moyſes à manſuetudine, quod non eſſet ſi ille qui excellit in vna virtute, excelleret in omnibus. Vnde dicunt quòd vna virtus habetur excellētius, quàm alia, nulla tamen æquè ſicut charitas, quæ eſt mater omnium. Tunc ponit aliam opinionem quam dicit veriorem, quòd omnes virtutes ſunt pares, ſic tamen intelligendo, quòd ille qui excellit alium in vna virtute vel eſt ei par, ſimili modo ſe habet ad deum in cæteris virtutibus, vt ſi aliquis ſit æqualis alij in fortitudine, oportet quòd ſit æqualis in prudentia, alioquin fortitudo vnius eſſet minus prudens quàm fortitudo alterius: & ſic non eſſet æqualis fortitudo, & idem poteſt deduci in aliis virtutibus. Et reſpondet ad rationes primæ opinionis, quia cùm dicitur aliquis præeminere in aliqua virtute, vt Abrahā in fide, hoc intelligitur non quantum ad habitum virtutis, ſed quantum ad vſum eius, vel in comparatione ad alios homines qui non æquantur ei in aliqua virtute, & ſecundum hunc modum dicuntur eſſe intelligenda quædam verba Auguſti. quæ ponuntur in litera, per quæ videtur inſinuare quòd vna virtus perfectius habeatur quàm alia. Vltimo quærit quum in duobus præceptis charitatis tota lex pendeat, & prophetæ ſecundum dictum ſaluatoris in euangelio, qualiter præcepta cerimonialia quæ ceſſauerunt continentur ſub præceptis charitatis quæ ſemper durant. Et reſpondet quòd præcepta cerimonialia inquātum fuerunt figuratiua ceſſauerunt, ſed ſecundum ſpiritualem intellectum remanent: omnia enim præcepta reducuntur ad decem, & illa decem reducuntur ad duo præcepta, quæ ſunt dilectio dei & proximi. In his enim continetur plenitudo legis. Et in hoc terminatur diſtinctio, &c.

Quæſtio I.

Vtrum virtutes morales ſint connexæ cum theologicis.

Thom.1.2.q.65.



IRca diſtinctionem iſtam quæritur de tribus in generali. Primo de connexione virtutum, & ſecundo de earum æqualitate. Circa primum primo quæritur de connexione virtutum, & ſecundo de connexione vitiorum. Adhuc circa primum iſtorum quærūtur tria. Primum eſt, vtrum virtutes morales acquiſitæ ſint connexę cum theologicis. Secundum eſt, vtrum virtutes morales ſint connexæ intellectualibus. Tertiū eſt, vtrum virtutes morales ſint connexæ ſibi inuicem. Ad primū ſic proceditur. Et videtur quòd virtutes morales acquiſitæ ſint cōnexæ cum theologicis. Quia virtutes illæ ſunt connexæ, quarum vna non poteſt eſſe ſine alia. Sed virtutes morales acquiſitæ non poſſunt eſſe ſine theologicis, nec theologicæ ſine illis: ergo omnes iſtæ ſunt adinuicem connexæ. Maior de ſe patet, ſed minor probatur quoad duas eius partes. Et primo quòd theologicæ (& maximè charitas) nō poſsint haberi ſine moralibus, quia tota lex per charitatem impletur, ſecundum illud Romanorum decimotertio, Plenitudo legis eſt dilectio, ſed lex non poteſt impleri ſine actibus virtutum moralium. De illis enim dantur præcepta legis, actus autem præſupponunt habitus, ergo neceſſe eſt quòd charitas coexigat habitus virtutum moralium.

2. Item patet quoad ſecundum, ſcilicet quòd virtutes morales coexigant charitatem, quia ea quę ſunt ad finem habent cōnexionem cum fine, cùm ex eo ſumant rationem. Sed virtutes morales, & actus, & obiecta, & fines earum ordinantur ad finem charitatis, ergo coexigunt charitatem.

3. IN contrarium arguitur, primo quòd charitas poſsit haberi ſine virtutibus moralibus. Et hoc ſic, habens habitum virtutis moralis acquiſitæ operatur prōptè & faciliter ſecundū illū habitum, præſentato ſibi obiecto. Sed habens charitatem præſentato ſibi obiecto virtutum moralium non operatur promptè & faciliter, vt patet in illis qui ex conſuetudine malorum actuum de nouo conuertūtur ad deū, & tamen tales habēt charitatē, quare &c.

4. Item probatur quòd alię virtutes poſsint eſſe ſine charitate, quia virtutes morales acquiſitæ non amittuntur per vnicum actum, ſicut per vnicum actum non acquiruntur, ſed habens

charitatem,amittit eam per vnum actum vitioſum:ergo ea amiſſa remanent virtutes morales. Et ſic neceſſario non coexigunt charitatem.

5. RESPONSIO, Ad euidentiam huius quæſtionis & ſequentium, videndum eſt primo quot modis virtutes ſint adinuicem connexæ. Poſtea deducendum eſt in ſingulis modis quomodo ſe habent virtutes theologicæ ad morales, & econuerſo.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd duplex eſt modus connexionis in generali, ſcilicet eſſentialis,& diſpoſitiuus. Eſſentialis adhuc duplex eſt. Primus eſt,ſecundum quem vna virtus dependet ex alia,quantum ad id quod eſt in ſua quidditate & eſsẽtia, ſicut omnis virtus moralis acquiſita depẽdet à prudentia,& econuerſo. Secundus eſt,quum aliqua connectũtur inter ſe,& non immediatè,ſed mediante tertio, quod eſt cõnexum cum vtroque,& ſic virtutes morales connectuntur inter ſe mediante tertio,ſcilicet prudentia, vt patebit inferius. Alio modo aliqua connectuntur diſpoſitiuè, quæ quidem diſpoſitio attenditur inquantum ſubiectum per vnum eorum diſponitur ad melius ſe habendum in altero,vel in actu alterius. Et iſtud quantum ad virtutes contingit dupliciter. Vno modo,quia ſubiectum diſpoſitum per vnam virtutem poteſt magis perfectè & magis purè elicere actum alterius, quàm poſſet facere ſine ea. Et ſic virtutes morales diſponunt ad virtutes intellectuales, quia homo bene diſpoſitus per virtutes morales quæ ſedant motus paſsionum purius, & perfectius poſſunt in actum virtutum intellectualium. Alio modo attenditur iſta diſpoſitio, ſecundum quòd vna virtus magis firmatur,& magis reſiſtit actui ſibi contrario per hoc quòd coniungitur alij virtuti, ſicut temperantia cum fortitudine magis firmatur ad reſiſtendum actui intemperato quàm ſine fortitudine. Tẽperatus enim & fortis magis diſponitur vt per timorem terribilium non committat actum turpem intemperatum, quàm ſi non haberet fortitudinem:& ſic patet primum.

7. QVANTVM AD SECVNDVM DIcendum eſt quòd virtutes morales non dependent à theologicis primo modo, ſcilicet, quantum ad eſſentiam ſuam & quidditatem,quia ſine eis verè poſſint haberi. Et hoc patet dupliciter. Primo ſicut ſe habent ſtatus adinuicem, ita & perfectiones illis ſtatibus conuenientes. Sed ſtatus naturæ poteſt eſſe ſine ſtatu gratiæ,& ſtatus gratiæ ſine ſtatu gloriæ,ergo perfectiones iſtis ſtatibus conuenientes poſſunt eſſe ſine inuicem,ſed perfectio naturalis ad quam poteſt homo attingere ex naturalibus eſt virtus moralis acquiſita,ergo homo poteſt habere virtutes morales acquiſitas ſine theologicis pertinentibus ad ſtatum vitæ,viæ ſeu patrię. Et confirmatur,quia ſecũdum doctores primus homo potuit creari ſine gratia in puris naturalibus, in quo ſtatu potuit habere virtutes morales per eas, quanuis non poſſet in actum meritorium vitæ æternæ. Secundo patet idẽ ſic ratione,homo qui poteſt prõptè & faciliter tendere in obiectum conueniens potẽtiæ tam intellectiuæ quàm appetitiuę eſt verè virtuoſus ſecundum virtutes, tam intellectuales quàm morales. Sed ſine charitate ex puris naturalibus poteſt hic homo tendere perfectè & promptè in obiectum conueniens potentiæ intellectiuæ & appetitiuæ, ergo talis eſt verè virtuoſus quantum ad virtutes acquiſitas. Maior patet ex ſecundo Ethicorum,vbi dicitur quòd virtus habentem perficit,& ꝙ ſignum habitus generati eſt fieri in opere delectationem, per quam homo promptè & faciliter operatur. Minor probatur,quia obiectum conueniens intellectui humano ſecundum præſentem ſtatum eſt veritas rerum ſenſibilium, & quæ ex ſenſibilibus poteſt concludi. In hanc autem vel in eius cognitionem poteſt homo ſine charitate,vt de ſe patet,quia habens talem cognitionem non amittit eam per culpam per quam tantum amittit charitatem. Obiectum vero virtutis moralis eſt bonum ex genere, & circunſtantiis ordinatum ad debitum finem, & conſtat quòd in tale bonum poteſt appetitus tendere ſine charitate, vt ſi aliquis det ſuſtentationem alicui indigenti ſtudenti inquiſitioni veritatis,ergo ſine virtutibus theologicis, & maximè ſine charitate poteſt homo tendere promptè & perfectè in obiectum conueniens virtuti intellectiuæ & appetitiuę, hoc autem non eſſet niſi virtutes acquiſitæ, tam intellectuales quàm morales poſſent eſſe ſine theologicis,& maximè ſine charitate,quare &c.

8. Sed dicet aliquis quòd nullus actus appetitiuę partis eſt bonus & virtuoſus niſi ordnetur in finem vltimum quem reſpicit charitas, & ſic nullus poterit tendere virtuoſe in bonum morale, ſine charitate. Sed iſtud non valet, quia ſi iſtud totum ſcilicet bonum opus ex genere cum fine proximo non eſſet opus virtuoſum niſi includendo charitatis finem puta quòd hoc totum faciat propter vitã æternã. Tũc ſic ſe haberet actus ex genere cum ſuo fine proximo ad finem quẽ principaliter intendit charitas ſicut bonũ opus ex genere puta dare pauperi ſe habet ad finem proximum. Sed ita eſt quòd bonum opus ex genere non habet aliquam ſpecialem virtutem à qua eliciatur præter illam quæ reſpicit finem proximũ, ergo ſimiliter totum opus ex genere cum fine ſuo proximo non haberet aliquam aliam virtutem à charitate à qua eliceretur quod falſum eſt,quia tunc ſequeretur quòd non eſſet aliqua virtus alia quàm charitas,ergo opus bonum ex genere includens finem conuenientem proximum ex hoc eſt virtuoſum. Et hoc vt dictum eſt poteſt eſſe ſine charitate,quare &c. Item virtuoſum eſt attingere ad bonum ſibi conueniens ſecundum ſuam naturam. Sed bonum conueniens homini ſecundum quòd eſt homo. eſt operari ſecundum rectam rationem, cuius rectitudo poteſt eſſe ſine charitate quantum ad cognoſcibilia & agibilia naturaliter,ergo vera virtus acquiſita poteſt eſſe in homine ſine charitate. Sic ergo patet quòd virtutes acquiſitæ non ſunt connexę cum theologicis primo modo ſic ſcilicet quòd eſſentia vnius depẽdeat neceſſario ex eſſentia alterius.

9. Item nec ſecundo modo ſcilicet per connexionem earum in vno tertio, quia præter virtutes acquiſitas & theologicas non ſunt alij habitus niſi dona. Sed ratione donorum non poteſt eſſe connexio virtutum acquiſitarum cum theologicis,nec econuerſo,ergo virtutes acquiſitæ non connectuntur cum theologicis mediante tertio. Quod autem per dona non poſsint connecti virtutes acquiſitæ cum theologicis patet, quia per eaſdem rationes per quas probatum eſt ꝙ virtutes acquiſitæ non neceſſario dependent à theologicis poteſt probari quòd non dependent à donis, ergo ratione donorum non habent cum aliquo connexionem. d. 31. q. 1. huius.

10. Quantum vero ad tertium modum principalem ſcilicet quo virtutes aliquæ connectuntur ſeu exigunt ſe diſpoſitiue. Dicendum eſt quòd virtutes morales acquiſitæ & virtutes theologicę ſunt ad inuicẽ connexæ,ſed differenter, quia virtutes theologicæ exigunt morales acquiſitas vt purius & feruentius eliciãt actum ſuum, quia illi in quibus non ſunt ſedatę paſsiones appetitus ſenſitiui (quod fit per virtutes morales) non poſſunt ita purè tendere in cognitionem diuinæ veritatis, nec ita feruenter tendere in dilectionem diuinæ bonitatis ſicut ſi in eis eſſent paſsiones ſedatę, quia quanto vna potentia eſt intenſius intenta circa operationem ſuam,tanto magis alia potentia retrahitur à ſua operatione niſi vna operatio tendat in idem cum alia, vel iuuet diſpoſitiue ad aliam, ſed quantum ad firmitatem in operando & ad perfectius reſiſtendum omni actui vicioſo virtutes morales exigunt charitatem. Charitas enim quamdiu manet excludit omne peccatum mortale & per conſequens omnem actum vicioſum in quo poſſet tale peccatum contingere. De ratione autem virtutis acquiſitæ non eſt excludere omnem actum vicioſum etiam manente virtute. Sed ſolum facere quòd homo regulariter & communiter reſiſtat actui vitioſo. Et ideo aliquis qui per grauem motum timoris,vel alterius paſsionis caderet in peccatum intẽperãtiæ vel alterius generis non obſtante virtute morali, per charitatem firmiter ſtat & repellit omne peccatum. Et ſic patet quomodo virtutes morales acquiſitæ,& theælogicę coexigunt ſe diſpoſitiue.

11. AD primum arg. dicendum quòd quanuis charitas imperet actus omnium virtutum moralium, nõ oportet tamen quòd illi actus procedant ab habitibus acquiſitis,& nihilominus per actus tales lex impletur quæ ſolum præcepit actus quo ad eſſentiã actus & non quo ad modum qui eſt faciliter & delectabiliter operari quemadmodum ponunt habitus acquiſiti. Quod dicitur poſtea quòd ea quæ ſunt ad finem dependent à fine verum eſt, ſed obiectum charitatis non eſt finis proximus virtutum moralium, ſed ſolum remotus, & ideo actus virtutum moralium poteſt eſſe bonus bonitate morali ex ordine ad finem proximum ꝛ. to quòd actu non ordinetur ad finem vltimum quanuis non poſsit habere bonitatem meritoriam ad quam requiritur ordinatio eius in finem charitatis. 12. Aliud argumentum probat quòd virtutes morales non dependent quo ad eſſentiam ſuam à theologicis, nec econuerſo, quod eſt conceſſum.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum virtutes morales habeant connexionem cum intellectualibus.

SEcundo quæritur vtrũ virtutes morales habeãt connexionem cum intellectualibus & econuerſo. Et arguitur quòd ſic,quia ſicut ſe habet appetere & cognoſcere,ſic ſe habet virtus perficiens appetitum ad virtutem perficientem intellectum. Sed appetere ex neceſsitate præſupponit intelligere,ergo virtutes morales quæ perficiunt appetitum ſupponunt ex neceſsitate virtutes intellectuales quæ perficiunt intellectum. 2. Item probatur ꝙ virtutes intellectuales coexigãt morales quia ſine illo nõ poteſt haberi virt⁹ intellectualis

quòd

quòd ſedat paſsiones in viribus ſenſitiuis, ſed virtutes morales ſũt huiuſmodi,ergo &c.Maior patet, quia ſedendo & quieſcendo fit anima prudens & ſapiens vt dicitur.7.Phy.

3. IN contrarium arguitur quia illi habitus non ſunt cõnexi quorum vnius actus poteſt ſtare cum actu oppoſito alterius. Sed actus prudentiæ quæ inter virtutes intellectuales magis eſt connexa cum moralibus poteſt ſtare cum electione mala quæ eſt actus oppoſitus actui virtutis moralis &c.Maior patet,minor probatur per articulum qui dicit quòd ſtante ratione recta in vniuerſali & particulari quòd voluntas non poſsit in oppoſitum error eſt non poſſet autem in oppoſitum niſi praue eliciendo,ergo &c.

4. RESPONSIO, Dicendum quòd virtutes intellectuales tam ſcientiæ ſpeculatiuę quàm artes non habent eſſentialem connexionem cum virtutibus moralibus primo modo connexionis,prudentia tamen cum eis habet talem connexionem & econuerſo.Patet primum ſic,illa quæ ſic ſe habent quòd facta mutatione in eſſentia vnius nulla fit mutatio in eſſentia alterius non dependent ex ſe inuicem eſſentialiter, nec per conſequens ſunt eſſentialiter connexa,ſed ita eſt de virtutibus moralibus & intellectualibus quæ ſunt ſcientiæ ſpeculatiuæ,vel artes,ergo illę virtutes non dependent ex ſe inuicem nec ſunt eſſentialiter connexę. Maior patet,minor probatur, quia mutato aliquo ſecundum iram vel concupiſcẽtiam(quæ mutatio pertinet ad virtutem moralem) non oportet quòd mutetur in iudicando quo modo domus debet fieri vel aliquod artificiũ,nec iudicãdo an triãgulus hãbeat tres angulos æquales duobus rectis quæ iudiciæ pertinent ad artes & ſcientias ſpeculatiuas,ergo facta mutatione in eo quod pertinet eſſentialiter ad virtutem moralem non oportet fieri mutationem in eo quod eſſentialiter pertinet ad virtutem intellectiuam quæ eſt ars vel ſcientia ſpeculatiua. Cauſa autem huius eſt quia iudicium artis & ſcientiæ ſpeculatiuę in rebus factibilibus vel ſpeculabilibus non eſt ſecundum conformitatem earum ad appetitum,ſed ſecundum ſe,& prout cõſiderantur in natura ſua, mutatio autem alicuius ſecundum appetitum puta ſecundum iram, & concupiſcentiam non facit aliquam mutationem in rebus ſecundum ſe, & ſecundum naturas ſuas, & ideo non mutat iudicium artis vel ſcientiæ ſpeculatiuæ de talibus.Et ſic patet quòd artes & ſcientiæ ſpeculatiuæ non habent eſſentialem connexionem cum virtutibus moralibus nec econuerſo.

5. Prudentia tamen hoc modo dependet à virtute morali. & virtus moralis ab ipſa.De dependentia autem prudentiæ à virtute morali patet ſic.quia ab illo dependet virtus prudentiæ eſſentialiter à quo dependet recta exiſtimatio ſuorum principiorum. Sed à virtute morali,vel ab aliquo ad genus virtutis moralis pertinente dependet recta exiſtimatio de principiis prudentiæ, ergo &c.Maior patet, ſed minor probatur, quia principium ex quo ſyllogiſat prudentia eſt recta eſtimatio finis, habita enim recta eſtimatione de fine puta quòd bonum eſt temperate concupiſcere incipit prudentia ſillogiſare ex iſto principio per quæ media poſsit in hunc finem attingere,recta autẽ eſtimatio de fine accipitur ſecundum conformitatem ad appetitum ſeu inclinationem appetitus in finem quam conformitatem ſeu inclinationem facit virtus moralis,ſiue aliquid ad genus eius pertinens, quia qualis eſt vnuſquiſque ſecundum appetitum talis finis ſibi videtur vt dicitur in Ethic.libro, ergo recta eſtimatio prudentiæ de ſuis principiis quæ ſunt ipſi fines dependet à virtute morali & hæc fuit minor, ſequitur ergo concluſio.ſ. quod prudentia eſſentialiter depẽdet à virtute morali. Similiter virtus moralis dependet eſſentialiter à prudentia,quod patet ſic,electio eorum quæ ſunt ad finem dependet ex conſilio, quia electio eſt acceptatio alicuius præconſiliati,ſed electio pertinet ad virtutem moralem,conſilium autem eſt opus prudentiæ inquirentis de his quę ſunt ad finem & ſyllogiſantis de his quæ fini congruunt, ergo virtus moralis quantum ad electionem eorum quæ ſunt ad finem dependet ex prudentia, & ſic patet quomodo prudentia & moralis virtus ſunt ad inuicem eſſentialiter connexæ.

Tho.1.2. q.65.ar.1. & q.66. ar.3.22.q. 47.art.6.

6. Si autem loquamur de ſecundo modo connexionis ſic dicendum eſt quod virtutes intellectuales nõ ſunt connexæ cũ moralibus,nec econuerſo mediante tertia virtute,quia præter virtutes acquiſitas intellectuales & morales non ſunt alij habitus niſi virtutes theologicæ & dona,ſed in illis vel ratione eorum prædictæ virtutes non poſſunt habere connexionem , quia cum illis neceſſariam habent connexionem,ergo &c.

7. De tertio verò modo connexionis ſcilicet quo vna virtus coexigit aliam diſpoſitiue tenendum eſt quod virtutes morales connexę ſunt cum intellectualibus,ſed differenter , quia intellectuales dependent à moralibus ad hoc vt purius & perfectius exerceant actum ſuum. Cuius ratio eſt , quia omnis virtus intellectualis dependet quantum ad puritatem ſui actus ex bona diſpoſitione fantaſiæ , & ex eius ſedatione. Hoc autem faciunt virtutes morales quę moderantur paſsiones quarum exceſſus impedit bonam diſpoſitionem, & ſedationem fantaſiæ , ergo virtutes intellectuales dependent hoc modo à moralibus,ſed quantum ad maiorem firmitatem, & perfectionem morales dependent ab intellectualibus.Cuius ratio eſt,quia qui melius nouit naturas rerum melius ſcit vtilitatem rerum & maximè vitiorum carnalium, melius etiam ſcit excellentiam & eminentiam boni honeſti , ſed bonum perfectius & certius cognitum natũ eſt perfectius & certius mouere appetitum ad proſecutionem , malum autem ad fugam& deteſtationem,ergo cum per virtutes intellectuales melius & certius ſciantur naturæ rerum & per conſequens eminentia boni honeſti & vilitas vitiorum, patet quia ipſæ diſponunt ad hoc vt per virtutes morales firmius & perfectius proſequamur bonum virtutis quod eſt bonum honeſtum , & fugiatur vilitas vitiorum.

8. AD primum argumentum dicendum quòd appetere bonum depẽdet eſſentialiter ex cognitione intellectus practici quæ pertinet ad prudentiam. Et ideo virtutes morales dependent eſſentialiter à prudentia.Sed apperitus boni non dependent à cognitione ſpeculatiua,niſi à remotis & diſpoſitiue. Et hoc modo dependent virtutes à ſcientiis ſpeculatiuis.

9. Secundum argumentũ ſolum probat quòd virtutes intellectuales non dependeant à moralibus niſi ſolũ diſpoſitiue inquantum bona diſpoſitio fantaſmatis fit per ſedationem exceſſus paſsionum.

10. AD argumentum autem alterius partis quod videtur probare quòd virtutes morales non dependeant à prudentia poteſt dici ſine præiudicio articuli quòd ſtante iudicio rationis in vniuerſali & particulari de aliquo eligendo non quidem ſecundum actum, ſed ſecundum habitum voluntas poteſt in oppoſitum ſecundum actum , vel ſtante iudicio rationis ſecundum actum voluntatis poteſt in oppoſitum ſecundum habitum, quòd autem ſtante iudicio rationis ſecundum actum in vniuerſali & particulari voluntas ſecundum actum pro tunc poſsit ferri in oppſitum non video bene.

Quæſtio. III.

Vtrum virtutes morales ſint inter ſe connexæ.

Tho.1.2.q.65.ar.1.



Tertio quæritur vtrum virtutes morales ſint inter ſe connexæ. Et videtur quòd non,quia ſicut ſe habent ad inuicẽ virtutes intellectuales, ita & morales. Sed virtutes intellectuales non ſunt ad inuicem connexæ,non enim qui habet vnam ſcientiam habet omnes, ergo videtur ſimiliter quòd virtutes morales non ſunt connexæ ad inuicem.

2. Item virtutes morales cauſantur ex exercitio actuum vt probatur.2.Ethicorum .Sed aliquis poteſt exercitari in actibus vnius virtutis & non in actibus alterius , ergo aliquis poteſt habere vnam virtutem moralem ſine alia.

3. IN contrarium eſt Ariſto.5.Ethicorum& Auguſtinus qui dicit quòd virtutes in anima nõ poſsint ſeparari ab inuicem, quare &c.

4. RESPONSIO. Suppoſita diſtinctione de connexione virtutum prius poſita dicendum eſt , quòd virtutes morales nullam habent eſſentialem cõnexionem ſeu dependentiam quo ad primum modum qui ſuperius ponebatur , quia accipiendo virtutem moralem ſiue ſecundum eſſe perfectum ſiue imperfectum,vna non dependet ab alia immediate & eſſentialiter. Cuius ratio eſt quia illę virtutes quæ habent obiecta diuerſa in nullo à ſe depẽdentia,& diuerſos fines particulares& proprios qui dant ſpeciem virtuti , & actui eius non videntur eſſe connexæ eſſentialiter & immediate . Sed virtutes morales ſicut liberalitas,temperantia , & fortitudo, & aliæ ſunt huiuſmodi, habent enim diuerſa obiecta non connexa directè & eſſentialiter. Et diuerſos fines proprios , ergo tales virtutes non ſunt ad inuicẽ connexæ eſſentialiter & directè. 5. Loquendo autem de ſecundo modo connexionis quæ eſt aliquorum plurium in tertio Dicendum eſt quòd virtutes connectuntur in ſe ratione prudentiæ cui omnes virtutes morales ſunt eſſentialiter connexæ,niſi q̃ diſtinguendum eſt de virtute morali.Et ſimiliter de prudentia ſecundum eſſe perfectum & imperfectum. Virtus enim moralis ſecundum eſſe perfectum accepta non poteſt eſſe ſine alia virtute morali,ratione prudentiæ perfectæ quæ coexigit omnem virtutẽ moralem, & ſine qua nulla virtus moralis eſt perfecta , vnde poteſt ſic argui. Omnis virtus ſic perfecta requirit prudentiam perfectam , ſed prudentia perfecta requirit omnem virtutem moralem perfectam , ergo vna virtus moralis perfecta coexigit aliam. Maior patet ex dictis in præcedenti quæſtione,quia ſi virtus moralis coexigit prudentiã,& econuerſo & perfecta virtus moralis coexigit prudentiam perfectam & ecõuerſo. Minor probatur per

idem

idem,quia ſi prudentia coexigit virtutem moralem,perfecta prudentia coexigit omnem virtutẽ moralem perfectam. Hæc autem ratio ſatis concludit, niſi diceretur quòd non eſſet vna prudentia ſed diuerſę quæ correſpondent diuerſis virtutibus moralibus,quia ſic vna virtus poſſet eſſe perfecta cum prudentia ſibi correſpondente abſque hoc quòd alia virtus moralis eſſet perfecta vel prudentia ſibi correſpondens. Sed probatio quòd ſit vna prudentia tantum correſpondens omnibus virtutibus.Et hoc, ſic ille habitus cui correſpõdet obiectum vnum ſub vna formali ratione eſt vnus ſpecie, ſed prudentia cuicunque virtuti correſpondens habet vnũ obiectum ſub vna formali ratione, ergo eſt vnus habitus. Maior patet.Minor probatur,quia per ſe obiectum prudentiæ eſt bonum humanum ſecundum quòd humanum,illud autem eſt vnius rationis in generali circa quamcunque materiam irę,timoris, vel concupiſcentiæ,ſeu cuiuſcumque alterius,quare &c.Secundo ſic,ſicut eſt de ſanitate corporali ita eſt de ſpirituali quæ eſt per virtutes. Sed vna eſt medicina de ſanitate corporis hominis ſecundũ q̃ homo eſt quantũ ad omnes partes,& omnes infirmitates in ſingulis partibus contingentes,vel poſsibilibus contingere, ergo à ſimili eſt vna prudentia quæ eſt directiua, reſpectu ſanitatis ſpiritualis quæ fit per virtutes morales ſecundum quamlibet paſsionem irę, & concupiſcentiæ,timoris,& huiuſmodi,ergo &c.

6. Loquendo autem de tertio modo connexionis ſecundum quem vna virtus adminiculatiuè & diſpoſitiuè facit ad alteram. Sic adhuc virtutes morales ſecundum ſuum eſſe perfectum mutuo ſe exigunt, & maximè illę quarum frequenter materia occurrit vt temperantia,fortitudo,iuſtitia,liberalitas de quibus forte ſpecialius intelligit philoſophus illud quod dicit de connexione virtutum.Cuius ratio eſt,quia habitus qui non poteſt æque firmiter reſiſtere contrario actui ſine actu alterius dependet quantum ad ſuum perfectum eſſe & ſuum perfectum operari ſaltem adminiculatiue & diſpoſitiue ab illa alia virtute. Sed quælibet virtus moralis & maxime illæ quarum materia ſepius occurrit ſunt huiuſmodi,ergo dependent ad ſe inuicem ſecundum ſuum perfectũ eſſe adminiculatiuè ſeu diſpoſitiuè.Maior de ſe patet,minor probatur,quia ſi aliquis eſſet liberalis & non temperatus facilius ageret contra liberalitatem quàm ſi eſſet temperatus, quia intemperatus nolens exercere actum intemperantiæ neceſſe eſt quòd quãdoque det cui non oportet,puta meretrici. Et quia tales velociter deſerit ſubſtantia huius mũdi neceſſe eſt ad explendum actus intemperantiæ quòd quandoque accipiant vnde non oportet per furtum, rapinam, vel alio modo illicito. Si autem ſit liberalis ſimul & temperatus propter actum intemperantiæ exercendũ non aget aliquid contra liberalitatem,ſed vtrumque vitabit,igitur &c.

7. Quòd ſi aliquis dicat quòd vnus habitus ſufficit, quia ille idem habitus qui poteſt per ſe in operationem ſibi conuenientem poteſt etiam ex imperio omnia impedientia operationem ſuam refrenare,nec ad hoc indiget aliquo habitu adminiculante. Contrà.Quia omni virtuti non cõuenit per ſe actum alterius virtutis imperare niſi quando obiectum vnius ordinatur ad obiectũ alterius vt ad finem,ſicut obiectum liberalitatis ordinatur,vel ordinabile eſt ad obiectum charitatis ſ.in deum ſicut ad finem. Sed obiectum vnius virtutis particularis reſpicientis aliquod bonum particulare hominis ſicut eſt obiectum temperantiæ vel liberalitatis, non eſt finis obiecti alterius virtutis particularis reſpicientis aliquod bonum particulare hominis,ſicut obiectum temperantiæ vel liberalitatis non eſt finis obiecti alterius virtutis particularis, ergo vna virtus particularis non habet imperare per ſe actum alterius virtutis.Quod ſi verum eſt non poteſt æque efficaciter imperare actum contrarium ſicut faceret cum adminiculo illius virtutis,patet ergo quòd virtutes morales quantum ad ſuum eſſe perfectum coexigunt ſe adminiculatiuè,ſeu diſpoſitiuè,& maxime illæ quarum materia frequenter occurrit. Quantum verò ad eſſe earum imperfectum vna poteſt eſſe & acquiri ſine alia.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non eſt ſimile de virtutibus intellectualibus inter ſe & de moralibus, quia virtutes morales habent per ſe connexionem cum prudentia quæ ſi ſit perfecta requirit omnem virtutem moralem perfectam & per conſequens vna virtus moralis exigit aliam.Scientię autem ſpeculatiuæ & quęcunque virtutes intellectuales non habent aliquod tertium in quo connectantur.Quia quanuis ſit vna ſuperior ſcientia puta metaphyſica à qua omnes alię ſciętię dependent tamen illa non dependet ab aliis. Et ideo ratione illius aliæ non ſe exigunt mutuo neceſſario. 9. Ad ſecundum dicendum quòd virtutum moralium quædam perficiunt hominem reſpectu eorum quæ paſsim & communiter agenda occurrunt ſicut fortitudo,tẽperantia,iuſtitia,liberalitas,& huiuſmodi vnde oportet quod homo ſimul exercitetur circa materias taliũ virtutum.Et ſi quidem exerciteur circa eas bene operando acquiret habitus virtuoſos reſpectu omnium. Si autem bene operetur circa vnam materiam, non autem circa aliam non acquiret habitum perfectũ virtutum circa illud circa quod bene operatur, propter defectum perfectę prudentiæ quæ non dirigit ſolùm circa materiam virtutis vnius,ſed circa materiam cuiuſlibet. Et hoc modo .ſ. quantum ad eſſe perfectum & imperfectum non eſt inconueniens, vnam virtutem eſſe ſine alia.Aliæ verò ſunt virtutes morales quæ perficiunt hominem ſecundum quendam eminentem ſtatum, vt magnificentia, & magnanimitas. Et quia exercitium circa materiam iſtarum virtutum non occurrit cuilibet communiter. Ideo aliquis poteſt habere alias virtutes morales,etiã perfecte,dato quod non habeat has virtutes quantum ad exercitium actuum propter defectum materiæ,habet tamen eas in habitu, vel de propinqua diſpoſitione cum ſecundum aliquid hę virtutes nõ differant ab aliis niſi ſecũdum magnum & paruum,illud autem dicimur habere quod in promptu eſt vt habeamus ſecundum illud.2. phyſi.quod parum deeſt nihil vel parum deeſſe videtur. Et ideo habitis aliis virtutibus iſtę dicuntur in eis haberi.

Quæſtio.IIII.

Vtrum vicia ſint connexa.

Tho.1.2.q.73.ar.1.

QVærtur vtrum vicia ſint connexa. Et arguitur quòd ſic,quia pronior eſt homo pro ſtatu naturæ corruptę ad vicium quàm ad virtutem ſecundum illud Gen.10. Senſus & cogitatio hominis prona ſunt ad malum ab adoleſcentia ſua. Sed virtutes ſunt ad inuicẽ connexæ vt viſum eſt, ergo fortiori ratione & vicia. 2. Item Iacobi.2.dicitur qui offenderit in vno factus eſt omnium reus. Sed nullus efficitur reus omnium mandatorum niſi per omnia peccata, quia non eſt reatus niſi ex peccato,ergo qui habet vnum peccatũ habet omnia

3. IN contrarium eſt quia vnum vicium eſt alteri contrarium ſicut prodigalitas illiberalitati,ſed contraria non poſſunt eſſe ſimul,ergo fortiori ratione nec talia vicia. Et iterum.4. Ethi. dicitur malum ſi integrum ſit importabile fit & ſeipſum corrumpit.Sed ſi omnia peccata eſſent connexa in quocunque eſſet malitia mortalis peccati eſſet integra, ergo &c.

4. RESPONSIO. Dicendum eſt ſimpliciter quòd peccata adinuicem non habent connexionem. Quod patet ſic.in peccato ſunt duo.ſ.auerſio à bono rationis,& cõuerſio ad aliquod bonum apparens. Sed ratione nullius iſtorum poſſunt habere peccata connexionem,ergo nullo modo.Probatio minoris,& primo quod ratione auerſionis peccata non habent connexionem, quia ex hoc q̃ aliqua recedunt ab vno non connectuntur vt patet de lineis recedentibus & procedentibus ab eodem puncto,quanuis propter acceſſum ad vnum aliqua connectantur ſicut connectuntur lineæ quando concurrunt ad vnum punctum. Sed auerſio quæ eſt in peccatis eſt per receſſum ab vno.ſ.à rectitudine rationis,ergo per hoc peccata non connectuntur. Item nec ratione conuerſionis,quia conuerſio ad diſtincta & ſeparata non eſt ratio connexionis,ſed bona apparentia ad quæ eſt conuerſio in peccatis ſunt diſtincta & ſeparata vt in moderata ira, concupiſcentia, & ſic de aliis,ergo ratione conuerſionis peccata non habent connexionẽ. Contingit tamen inter aliqua peccata connexionem inueniri ex curſu obiectorum ita vt manens actualiter in vno neceſſario habeat incidere in aliud, vel reſilire à primo ſicut dicit beatus Aug. quod ſuperbus neceſſe habet alij inuidere iuxta modum qui fuit declaratus in ſecundo libro.

5. AD primum argumentum dicendum quod magis eſt ad propoſitum noſtrum quàm ad oppoſitũ,quia eo ipſo quod homo pronior eſt ad peccandum non requiruntur tot ad vnum peccatum ſicut ad vnam virtutem. Et ideo non eſt neceſſe quod habens peccatum vnum habeat omnia,ſicut habens vnam virtutem habeat omnes. 6. Ad ſecundum dicẽdum quod illud dictum beati Iacobi eſt ſolùm intelligendum de pœna damni & non de ipſis peccatis in ſe, vel de pœna ſenſus debita pro peccatis, quia per vnum peccatum mortale priuatur quis viſione dei ſicut per omnia, quanuis non mereatur tantam pœnam ſenſus. d.28.q.3.

Quæſtio.V.

Vtrum omnes virtutes habeantur æqualiter.

Tho.1.2.q.66.ar.2.

VInto quæritur vtrum omnes virtutes habeantur æqualiter.Et arguitur q̃ non, quia ſi omnes virtutes haberentur æqualiter tunc quicunque excederet aliquem in vna virtute excederet ipſum in omnibus.Conſequens eſt falſum,ergo & antecedens. Conſequentia per ſe patet, falſitas conſequentis probatur, quia diuerſi ſancti laudantur

dantur de virtutibus diuerſis tanquam in illis præeminentes & nō in aliis,ſicut Abraham commendatur de fide. Iob de patientia,& ſic de aliis. 2. Item ex actibus deuenimus in cognitionem habituum ſed experimento patet quòd vnus homo perfectius operatur actum vnius virtutis quàm actum alterius,ergo virtutes talibus actibus correſpondentes non ſunt in illo coęquales. 3. IN contrarium eſt quod dicit Aug.6. de trinitate,& habetur in littera,quod quicūque ſunt æquales in fortitudine ſunt æquales in prudentia,& temperantia & ſic de aliis.

4. RESPONSIO. Quæſtio iſta poteſt intelligi dupliciter.Vno modo cōparando vnam virtutem ad aliam in eodem homine vt fortitudinem ad temperātiā.vtrum.ſ.tales virtutes ſint inter ſe æquales & ſic quæritur de æqualitate quātitatis perfectionis virtutum.Alio modo cōparando diuerſas virtutes inter ſe numero differentes(ſicut duas temperantias in duobus hominibus) ad alias duas conſimiliter inter ſe differentes,ſed ſpecie differentes à primis, ſicut ad duas fortitudines in eiſdem hominibus vt ſit ſenſus queſtionis vtrum illi qui ſunt æquales in vna virtute ſecundum ſpeciem puta in temperantia,ſint æquales in omnibus virtutibus aliis puta in fortitudine, & prudentia, & ſic de aliis,& hoc modo quæritur de æqualitate proportionis, vtrum.ſ.qualem proportionem habent aliquæ virtutes vnius ſpeciei in diuerſis hominibus talem habeant omnes aliæ in eiſdem.Si ergo quæſtio intelligatur de æqualitate perfectionis quantitatis ſic dicendum eſt ꝙ non eſt æqualitas inter virtutes immo theologicę ſunt perfectiores virtutibus acquiſitis omnibus , & inter acquiſitas, intellectuales ſunt perfectiores moralibus, & inter morales vna eſt perfectior altera.quod theologicę ſunt perfectiores virtutes acquiſitis patet ſic.illę virtutes quæ ſunt circa nobilius obiectum & immediatius ordinantur ad nobiliorem finem ſunt nobiliores, ſed virtutes theologicæ reſpectu acquiſitarum ſunt huiuſmodi , ergo &c. Maior patet,quia nobilitas virtutum eſt ex nobilitate obiecti & finis.Minor declaratur,quia obiectum & finis virtutum theologicarum eſt deus, obiectum autem virtutum acquiſitarum eſt aliquod ens creatum, vt patet de virtutibus moralibus quarū obiectum eſt aliquid agibile à nobis. Et idem eſt de obiecto virtutū intellectualium ſeu ſciētiarum excepta metaphyſica quæ & ſi ſic de deo, deficit tamen à virtutibus theologicis ratione latitudinis . Quia aliqua tenemus fide de deo ad quæ non poteſt attingere aliqua metaphyſica ratio,quare manifeſtum eſt ꝙ virtutes theologicę excellunt omnes acquiſitas. 5. Quod autem inter virtutes acquiſitas intellectuales nobiliores ſint moralibus. Probatur ſic.perfectio virtutis conſiſtit in bono rationis.Tunc ſic.illa virtus eſt nobilior quæ eſt circa bonū virtutis rationis nobilioris & perfectiori modo.Sed virtutes intellectuales ſunt circa bonū rationis nobiliori & perfectiori modo quàm morales, quia virtutes intellectuales perficiunt id quod eſt rationale per eſſentiā.ſ.ipſum intellectum,& actus earū conſiſtit eſſentialiter in actu rationis.Morales autē perficiunt id quod eſt ſolùm rationale per participationē ſ.appetitum,ergo intellectuales ſunt perfectiores moralibus.

6. Quod autem inter morales vna ſit perfectior altera patet ſic.illa virtus moralis eſt perfectior in qua magis relucet bonum rationis. Sed inter virtutes morales iuſtitia eſt huiuſmodi,ergo ipſa eſt inter virtutes morales perfectior. Maior patet ex dictis Minor declaratur, quia illud quod perficit hominem non ſolū in ſeipſo,ſed in comparatione ad alterum perfectius continet bonū rationis quàm illud quod perficit ad ſeipſum tantum. Sed inter virtutes morales iuſtitia maxime perficit hominem non ſolū ad ſeipſum,ſed etiam ad alterum,quare &c.Vnde dicit philoſophus quinto Ethicorum quod ipſa eſt præclariſsima virtutum,& ſic patet ꝙ virtutes comparatę ad inuicem non ſunt æquales æqualitate perfectionis.Quod de omnibusvnico modo probari poteſt ſic,impoſſibile eſt diuerſas ſpecies habere eundem gradū perfectionis.Sed virtutes hoc modo accepte differunt inter ſe ſpecie,ergo non poſſunt eſſe æquales in perfectione. 7. Si autem quæſtio intelligatur ſecundo modo.ſ.de æqualitate proportionis modo quo fuit expoſitum adhuc diſtinguendum eſt quia virtutes duplicem habent perfectionem ſcilicet eſſentialem & adiunctam. Eſſentialem habent ex naturali habitudine inchoatiuè,& ex exercitio actuum compleriuè. Adiunctam autem habent ex diſpoſitione vel adminiculo quam vna virtus ſortitur ex altera ſibi adiuncta. Si ergo proportio aliquarum virtutum attendatur ſecundum perfectionem eſſentialem,ſic non omnes qui ſunt æquales in vna virtute ſunt æquales in alia. Quia ſicut ſtatim dictū eſt eſſentialis perfectio virtutis eſt initiatiuè à diſpoſitione naturali . Cōpletiuè autē per aſſuefactionē operū, ſi aliqui duo homines poſſunt æqualiter eſſe à natura diſpoſiti ad vnam virtutē puta temperantiam, & æqualiter aſſuefacti in operibus temperantiæ,qui non ſunt à natura æqualiter diſpoſiti ad fortitudinem nec æqualiter aſſuefacti ad opera fortitudinis,ergo non oportet ꝙ tales ſint æquales in fortitudine,quanuis ſint æquales in temperantia. Si autem proportio virtutum attendatur ſecundum perfectionem adiunctā vt quia fortitudo adiuncta eſt temperantiæ propter hoc temperatus poteſt magis reſiſtere actibus contrariis(vt dictum fuit prius) ſic dicendum eſt quòd qui ſunt æquales in vna virtute ſunt æquales in omnibus. Cuius ratio eſt,quia illæ virtutes ſunt æquales quo ad perfectionem adiunctam quæ ſunt ęquales ſecundum virtutes ſibi adiunctas. Si ergo virtutes adiunctæ nō ſunt æquales,nec primæ erunt æquales quo ad perfectionem adiunctā & in hoc ſenſu loquitur Auguſtinus vt habetur in littera dicens.Si dixeris iſtos eſſe æquales in fortitudine,ſed illum præſtare in prudentia,ſequitur quòd huiuſmodi fortitudo minus prudens ſit ac per hoc nec fortitudine æquales ſunt quoniam fortitudo illius eſt prudentior atque ita de cæteris virtutibus inuenies, ſi omnes eadem conſideratione percurras.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd nihil prohibet virtutem vnam perfectius perfectione eſſentiali eſſe in vno quā in alio & non aliam virtutem . Et ſecundum hoc vnus ſanctus laudatur ſuper ſanctos alios de vna virtute & non de alia Sed quantum ad perfectionem adiunctam ſeu adminiculatiuam quicunque ſunt æquales in vna ſunt æquales in alia.

9. Per idem patet ad ſecundum, quia perfectio actus poteſt contingere ex ſola perfectione eſſentiali ſecundum quam non eſt æqualitas proportionis in omnibus.

Sententia huius diſtinctionis .xxxvii. in generali & ſpeciali.

SEd iā diſtributio decalogi. Prius determinauit magiſter de habitibus virtutum & donorū,nūc agit de operibus mandatorū, per quæ in actibus virtutum dirigimur.Et diuiditur in tres.Quia primo agit de ſeptē mandatis quę partim conſiſtunt in animo,partim in verbo, partim in facto. Et ſecundo proſequitur diffuſius quædam pertinentia ad octauum mandatum quod conſiſtit in verbo diſt.38. Sciendum tamen tria eſſe genera mandatorum.Et tertio addit de duobus vltimis mandatis quæ conſiſtunt in animo diſtin.40.ſancta ſynodus decernit.Prima diuiditur in duas.Quia primo agit de præceptis primæ tabulæ.Et ſecundo de præceptis ſecundæ ibi.In ſecunda vero tabula . Prima diuiditur in quattuor.Quia primo aſsignat generaliter numerum præceptorum.Et ſecundo exemplificat primum . Tertio ſecundum.Quarto tertium.Secunda ibi.Primum in prima tabula Tertia ibi.Secundum præceptum eſt.Quarta ibi tertium vero eſt Secunda iſtarum diuiditur in duas . Quia primo ponit præcepti explicationem . Et ſecundo mouet & ſoluit dubitationem incidētem.Sed quæritur hic. Secunda pars quæ incipit ibi.In ſecunda vero diuiditur iu quinque partes ſecundum quinque partes quæ ibi explicantur & patet in littera.Hæc eſt diuiſio & ſententia in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit. Et primo dicit quòd ſunt decē præcepta quorum tria primæ tabulæ ordinant nos ad deum . Alia autem quæ ſunt in ſecunda tabula ordinant nos ad proximum.Et ſtatim ponit primum præceptum . Non adorabis deos alienos.Nō facies tibi ſculptile,vbi dicit Origenes quòd ſunt duo mandata.Sed Auguſt.dicit tantum eſſe vnum. Et ſecundum dictū eſt expoſitio primi.Et ponit differentiam inter ſimilitudinem & idolum,quia ſimilitudo habet aliquid ſimile in rerum natura,idolum vero nihil , vt ſi aliquis caput hominis fingat in corpore canis,Et ideo dicitur primo Corin.8. quòd idolum nihil eſt quia nihil eſt in rerum natura ſibi correſpondens,vel ſecundum Auguſt. idolum nihil eſt quia licet materiam idoli natura miniſtret , formam tamen fecit ſtultitia hominum.Et ideo nihil eſt ſicut & peccatum nihil eſt . Tunc obiicit contra hoc quia ſecundum eundem Auguſtinu momnis forma facta eſt per verbum , ergo vt videtur forma idoli bona eſt & perfecta per verbum . Et reſpondet quòd forma idoli inquantum eſt,à deo eſt.Sed non inquātum eſt forma idoli,id eſt,poſita ad adorandum ſic enim eſt peccatum.Secundū præceptum eſt non aſſumes nomen dei tui in vanum,& eſt ſenſus litteralis non iurabis pro nihilo & ſubdit allegoriam. Tertium mandatum eſt,memento vt diem ſubbati ſanctifices,& ad litteram præcipitur obſeruatio ſabbati, & ſubditur allegoria.Hæc ſunt tria præcepta primæ tabulæ.Primum autem prę ceptum ſecundę tabulę eſt honora patrē & matrem,per quod prę cipitur nobis reuereri parentes: & eis neceſſaria miniſtrare. Aliud eſt non occides. Aliud eſt non mechaberis, vbi nomine Mechiæ intelligitur omnis illicitus concubitus. Aliud eſt non furtū facies in quo prohibetur ſacrilegium rapina, & vſura ſicut declaratur in littera . Tunc quæritur vtrum filij iſrael qui acceperunt ab egyptiis vaſa aurea,& argentea,& veſtes,& illa aportauerunt commiſerint furtum,& reſpondet quòd illi qui hoc fecerunt obediendo iuſsioni diuinæ, non peccauerunt, quia deus eſt dominus omniū.

Illi

Illi autem qui hoc fecerunt ex cupiditate peccauerunt. Poſtea arguit quòd omnes peccauerunt, quia omnes fecerunt contra præceptum iuris naturalis, quod etiam exprimitur lege diuina, videlicet non facies alij quod tibi non vis fieri. Et reſpondet quod ſupplendum eſt, non facies alij iniuſte quod tibi non vis fieri. Vltimo ponit aliud præceptum quod eſt non loquaris contra proximum tuum falſum teſtimonium, vbi prohibetur expreſſe mendacium quod obeſt proximo. Sed quia demendacio & periurio agetur in ſequenti diſtinctione. Ideo magiſter breuiter tranſit. Hæc eſt ſententia &c.

Quæſtio. I.

Vtrum præcepta decalogi conuenienter enumerentur.

Tho. 1. 2. q. 100. ar. 5.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur primo. vtrum præcepta decalogi conuenienter enumerentur. Et videtur quod non quia in quolibet genere peccati contingit peccare corde & opere. Sed in quibuſdam generibus peccatorum, id eſt in furto & adulterio per aliud præceptum prohibetur peccatum cordis. Cum dicitur non concupiſces vxorẽ proximi tui, ergo idem debuit fieri in cæteris peccatis.

2. Item qui diligit proximum legem implet Ro. 13. Sed intentio legiſlatoris eſt in omnibus præceptis, vt lex impleatur, ergo ſufficiebat dare illud vnum præceptum de dilectione proximi.

3. Item ſicut contingit peccare in deum & in proximum ita & in ſeipſum, ſed aliqua præcepta dantur contra peccatum in deum & in proximum, ergo aliqua præcepta debent dari contra in peccatum ſeipſum, ſed nullum tale fuit datum, ergo male.

4. Item ſicut ad cultum dei pertinebat obſeruatio ſabbati ita & obſeruatio aliarum ſollennitatum. Sed inter pręcepta decalogi eſt vnum pertinens ad obſeruationem ſabbati, ergo debuerunt eſſe aliqua alia præcepta pertinẽtia ad obſeruationem aliarum ſolennitatum.

5. IN CONTRARIVM eſt quod habetur Exo. 20. vbi illa decem præcepta tantum enumerantur. Et deutero. 10. dicitur. Oſtendit vobis dominus pactum ſuum quod præcepit vt faceretis decem verba quæ ſcripſit in duabus tabulis lapideis.

6. RESPONSIO. Dicendum eſt quòd præcepta moralia ſufficienter enumerantur. Illa enim præcepta ad bonam vitam ſufficiunt per quę homo conuenienter ordinatur ad deum & ad proximum, ſed per illa decem præcepta conuenienter & ſufficienter homo ordinatur ad deum & ad proximum, igitur &c. Maior patet. quia ad hoc quòd aliquis in aliqua communitate bene commoretur duplex ordo requiritur & ſufficit. Primus eſt vt bene ſe habeat ad deum qui præeſt communitati. Secũdus eſt vt bene ſe habeat ad alios conſocios communitatis & cõparticipes. Primum fit in ciuilitate diuina per bonum ordinem hominis ad deũ Secundũ verò per bonum ordinem hominis ad proximum, & ſic patet maior. Minor declaratur ſimiliter diſtinguendo præcepta, & eorum ſufficientiam oſtendendo ſic, præceptorum quędam ordinant hominem ad deum vt ad principem cõmunitatis, quædam verò ad proximum vt ad conciuem, principi tria debent ſubditi. ſ. fidelitatem, reuerentiam, & famulatum, fidelitas in hoc cõſiſtit vt honor principatus ad alium non tranſferatur. Et quantum ad hoc datur primum præceptum. Non habebis deos alienos, reuerentia autem ad principem in hoc conſiſtit vt nihil vicioſum cõtra eum committatur, & quantum ad hoc datur ſecundũ præceptum. quod eſt. Non aſſumes nomen dei tui in vanum. Famulatus autẽ debetur principi in recompẽſationem beneficiorum quæ ab ipſo percipiunt ſubditi. Et ad hoc pertinet tertium præceptum de ſanctificatione ſabbati in recognitionem beneficij creationis, & illud præceptum quo ad aliquid fuit morale. quantum autem ad aliud fuit cerimoniale vel legale, morale quidem fuit quo ad reuerentiã quæ deo exhibebatur & ſecundum hoc manet omni tempore, cerimoniale vel figurale fuit quantum ad determinationem diei reſpectu ſignificationis futurorum. ſ. requiei corporis Chriſti in ſepulchro & ſanctorum in gloria, & quantum ad hoc mutatum eſt ſicut & cetera cęrimonialia, & ſic tria præcepta ſunt ſecundũ quæ homo ordinatur ad deum ſufficienter vt ad principem.

7. Ad proximum autem vt ad conciuem homo ordinatur dupliciter. vno modo ſpecialiter. alio modo generaliter. Speciaaliter quidem ad illos quorum eſt debitor vt eis debitum reddat & quantum ad hoc datur præceptum honora patrem & matrem. Generaliter autem ad omnes vt nulli nocumentum inferatur neque opere, neque ore, neque conſentiatur corde. Opere autem infertur nocumentum proximo tripliciter. Primo quantum ad conſiſtentiam proprię perſonę per homicidium. Et contra hoc datur præceptum, non occides. Alio modo in perſonam coniunctã quantum ad propagationem prolis. Et contra hoc datur præceptũ. non mechaberis. Tertio modo infertur nocumẽtum in rem poſſeſſam. Et iſtud prohibetur per illud præceptum, non furtum facies. Nocumentum autem quod infertur ore prohibetur per illud, non falſum teſtimonium dices. Nocumentum autem ſeu deordinatio cordis prohibetur cum dicitur non concupiſces. Et quia concupiſcentia eſt duplex. ſ. carnis, & oculorum, ideo per aliud præceptum prohibetur concupiſcentia carnis cum dicitur. Non concupiſces vxorem proximi tui. Et per aliud concupiſcentia oculorum cum dicitur non concupiſces rem proximi tui, non agrum, non ancillam, vbi prohibetur concupiſcentia ancillæ, non ad concubitum, quia ſic coincideret in aliud per quod prohibetur concupiſcentia carnis, ſed ad vſum manualem. Et ſic patet diſtinctio & ſufficientia præceptorum.

8. AD primum dicendum quòd delectatio adulterij & vtilitas diuitiarum ſunt de ſe quædam appetibilia, homicidium verò & falſitas & huiuſmodi non ſunt ſecũdum ſe delectabilia, quia proximus & veritas naturaliter amantur. Et ideo maior eſt pronitas & inclinatio ad adulterium, & furtũ quàm ad homicidium, vel falſum teſtimonium, propter quod illa prohibentur non ſolũ quo ad opus, ſed etiam quo ad interiorem concupiſcentiam. Alia verò non niſi prohibendo ſimul in peccato operis peccatum cordis.

9. Ad ſecundum dicendum quòd dilectio proximi eſt ſicut prima generalis radix obſeruandi præcepta, prout in dilectione proximi etiam dilectio dei includitur. Eſt enim finis præcepti dilectio Thi. primo. vnde ſicut in diſciplinis præter primum principium quod eſt de quolibet eſſe, vel nõ eſſe, oportet ponere quædam alia principia magis particularia per quæ illud cõmune determinatur, ita & fortius multo in operabilibus præter dilectionẽ dei & proximi oportuit ponere aliqua præcepta ſpecialia quæ iſtud commune determinarent & in particularibus operationibus dirigerent. 10. Ad tertium dicendum quòd non oportuit dare ſpeciale præceptum de dilectione ſui, quia vnuſquiſque ad hoc ſatis naturaliter inclinatur. Sed quantum ad dilectionem dei & proximi lex naturalis erat obſcurata propter peccatũ. Et ideo de illa datum fuit præceptum. Et iterum dilectio ſui in dilectione dei & proximi intelligitur, quia amicabilia ad alterũ venerunt ex his quæ ſunt hominis ad ſeipſum. 11. Ad quartum dicendũ q̃ omnes ſolẽnitates veteris legis fuerunt inſtitutę in cõmemorationẽ alicuius beneficij diuini, vel iam exhibiti, vel figurati. Et quia inter omnia beneficia mundo exhibita præcipuum & generaliſsimum fuit beneficium creationis, inter exhibenda autem præcipuum futurum erat beneficium redemptionis per paſsionem Chriſti. Ideo obſeruantia ſabbati in qua commemorabatur beneficium creationis, ſeu quies ab operibus creationis. & in quo præfigurabatur quies corporis Chriſti, in ſepulchro poſt opus redemptionis fuit potiſsima & præ aliis commemoranda. Aliæ verò ſolennitates celebrantur propter aliqua particularia beneficia, propter quod eis prætermiſsis fit mentio de ſolo ſabbato inter præcepta decalogi quæ dantur toti communitati.

Sup. d. 29. q. 2.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum tradere mutuum ſub vſura ſit licitum.

Tho. 22. q. 78. ar. 1.

DEinde quæritur de vſura. Et primo ſi rum tradere mutuum ſub vſura ſit licitum. Et videtur quòd ſic, quia cuilibet licitum eſt conſulere indemnitati ſuæ, contingit autem quòd aliquis concedens mutuum alteri recipit ex hoc dãnum quatenus ex pecunia ſua lucratus fuiſſet ſi eã habuiſſet, ergo videtur q̃ talis poſſit pro indẽnitate ſua aliquid recipere vltra ſortem. 2. Itẽ vnuſquiſque tenetur de debito honeſtatis aliquid compenſare ei qui ſibi gratiam facit vt dicitur .5. Ethi. ſed illæ qui præcium, aut mutuum dat gratiam facit ei, ergo recipiens mutuum tenetur tradenti aliquid recompenſare. Sed nõ videtur eſſe illicitum obligare aliquẽ ad illud ad quod ex iure naturali tenetur, ergo non videtur eſſe illicitum, ſi aliquis mutuans ſ...eri pecuniam deducat in obligatione aliquem recompenſationem.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Luc. 11. date mutuum nihil inde ſperantes, quarto er...m Ethi. dicitur hoc eſſe turpe lucrum. Et primo Poli. dicitur quòd vſura eſt præter naturam.

4. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt vtrum accipere vſuram pro quocunque mutuo ſit licitum. Secundum eſt vtrum aliquo modo poſsit eſſe licitum in mutuis aliquid recipere vltra ſortem.

5. QVANTVM ad primum dicendum quòd accipere vſuram

re vſuram pro pecunia mutuata eſt ſecundum ſe iuſtum,quod patet ſic, quia vendere vnum vt duo & recipere duo propter vnum eſt illicitum.Sed hoc fit in vſura,ergo &c.Maior patet, quia cum iuſtitia conſiſtat in quadam æqualitate (vt patet ex 5.ethi.)vendere ea quæ ſunt vnum tanquam duo & recipere pro eis præciũ qua ſi pro duobus diſtinctis eſt contra æqualitatem, & per conſequẽs contra iuſtitiam propter quod eſt illicitum. Minor enim ſic declaratur.Quædam enim res ſunt quarum vſus eſt ipſarum conſumptio,ſicut vinum conſumitur bibendo,& cibus comedendo. Et in talibus res vel vſus quo ad tranſlationem in alterum non poſſunt ſeorſum computari, quia vnum non poteſt ſine altero tranſferri. Si ergo quis velit ſeorſum talem rem vendere & ſeorſum vſum rei, vendit eandem rem bis, vel vendit eidem id quod eſt iam ſuum quod idem eſt. Quia per vnam venditionem totum tranſfertur.Et ideo talis manifeſte peccat contra iuſtitiam.Hoc autem fit in vſura in qua aliquis vltra pecuniam mutuam, vel vinum ſeu bladum,petit ſibi duas recompenſationes, vnam quidem recompenſationem æqualem.Aliam vero quaſi præcium vſus quod vſura dicitur. Alia vero ſunt quorum vſus non eſt ipſius rei conſumptio ſicut in domo,equo & huiuſmodi.Et in talibus ſeorſum poteſt vtrumque concedi pro determinato præcio, vt cum aliquis donat alicui domum reſeruato ſibi vſu,vel econuerſo quando concedit vſum rei ſeruato ſibi dominio,& in talibus recipere aliquid vltra rem traditam propter vſum rei non eſt illicitum nec in talibus eſt vſura. Et ſic patet primum ſcilicet quòd vſura eſt illicita de ſe, etiam ſecundum philoſophos morales. Prohibetur etiam iure diuino in veteri, & nouo teſtamento, propter quod Clemens quintus in concilio Vien. decreuit omnes dicentes vſuras eſſe licitas, tanquam hereticos puniendos. Capi. ex graui.

6. QVANTVM ad ſecundum aduertendum eſt quòd accipere aliquid in mutuis vltra ſortẽ poteſt eſſe dupliciter. Vno modo tanquam præcium mutui,vel rei mutuatę & ſic nũquam eſt licitum,ſed eſt vſura vt patet ex his quę dicta ſunt ſtatim.Alio modo tanquam ſtipendium laboris ſeu ſeruitij ipſius mutuantis,& ſic iſtud poſſet eſſe in caſu licitum. Verbi gratia ſi aliquis auctoritate illius qui præeſt rei publicę ordinaretur ſeu ſtatueretur ad tradendum mutuũ indigentibus,& de hoc ſeruiret rei publicæin qua ſunt quàm plures qui mutuis indigent & niſi inuenirẽt qui eis mutuũ traderent notabiliter damnificarentur,& per conſequens res publica in eis, ſi talis iuquam tradens gratis mutuum reciperet pro ſeruitio quod communitati exhibet aliquod certum ſalarium annuatim taxandum auctoritate illius qui præeſt rei publicæ non videretur eſſe illicitum, quia quilibet ſeruiens rei publicæ de ſeruitio licito & rei publicæ neceſſario meretur mercedem ſeu remunerationem.Sed talis de quo ſtatim dictum eſt ſeruiret rei publicæ de ſeruitio licito ex quo gratis mutuum traderet nec vltra ſortem aliquid peteret,ſeruitium etiam tale eſt rei publicæ neceſſarium, quia ſine mutuis multum deperiret de bono regimine & vtilitate ciuitatis,quia non ſolum ſingulares perſonæ notabiles,ſed etiam ipſa communitas in quàm plurimis partibus indigent mutuis pro certis & arduis,ac neceſſariis negociis expediendis, ergo ſeruientes & ſe ac ſua exponentes pro tali ſeruitio exhibendo rei publicæ à ſingularibus perſonis merentur mercedem ex tali labore & ſeruicio. Et ſi eis taxetur merces huiuſmodi auctoritate rei publicæ non videtur illicitum: quin potius iuſtum & debitum,ſed iſtum modũ non legi nec audiui alicubi ſtatutum vel ordinatũ.

7. AD primum argumentum dicendum quòd ille qui dat mutuum poteſt abſque peccato in pactum deducere recompenſationem damni per quod ſibi ſubſtrahitur aliquid quod debet habere,hoc enim non eſt vendere vſum pecuniæ, ſed damnum vitare, vt ſi aliquis mutuans pecuniam diceret ſe teneri alteri infra certum tempus ad illam ſummam pecuniæ quam ſi non ſolueret perderet pignus maioris valoris,talis poſſet ſine peccato ducere in pactum quòd recipiens ab ipſo mutuo talem pecuniam tenere tur ei de damno niſi ſolueret intra determinatum tempus,ſed recompenſationem damni quod poſſet prouenire ex eo quòd de pecunia ſua mercaretur non poteſt licite in pactum deduci, quia nõ debet vendere id quod non habet & quod poteſt multipliciter impediri. 8. Ad ſecundum dicendum per interemptionem minoris, ille enim qui tradit alteri mutuũ ſub vſura non facit ei gratiam, nec ex effectu beneficentię hoc procedit ſed ex affectu priuato quo quis quærit lucrum ſuum cum damno alterius propter quod recipiens non tenetur ad aliquam recompenſationem.

Quæſtio.III.

Vtrum vſurario non repetenti aliquid vltra ſortem vel ſi receperit poſtea reſtituit teneatur qui mutuum ab eo accepit facere aliquam recompenſationem.

Tho.22.q.78.ar.2.

SEcundo quæritur vtrũ vſurario non repetenti aliquid vltra ſortem, vel ſi recepit poſtea reſtituit, teneatur ille qui mutuum ab eo recepit facere aliquam recompenſationem.Et arguitur quòd ſic,quia idem videtur eſſe iudicium de illo qui gratis dedit mutuum & de vſurario qui vſuras non recepit,aut ſi recepit reſtituit.Sed danti gratis mutuum recipiens tenetur ad antidora,hoc eſt ad aliquam recompenſationem,ergo ſimiliter recipiens mutuum ab vſurario (qui nec vſuras recepit,& ſi recepit eas reſtituit)tenetur ei ad aliquam recompenſationem.

2. Item naturali æquitate recipiens beneficium obligatur ei qui dedit. Sed recipiẽs mutuum à tali vſurario recipit ab eo beneficium cum in aliquo iuuetur & in nullo ledatur, ergo tenetur ei ad aliquam recompenſationem.

3. IN contrarium arguitur,quia reddenti debitum recipiens non tenetur ad aliquam recompenſationem.Sed ſi vſurarius non repetat vſuras,aut ſi eas receperit.tamen eas reſtituit nihil facit niſi abſtinere ab indebito,vel reddere quod eſt alteri debitum,ergo nulla recompenſatio debet ei fieri.

4. RESPONSIO. Dicendum eſt ſimpliciter quòd vſurario tradenti mutuum vſuris non tamen vſuras repetenti aut non recipienti, aut ſi receperit reſtituit, recipiens mutuum à tali vſurario non tenetur facere aliquam recompenſationem. Quod patet ſic.quia aliquis poteſt teneri ad recõpenſationem alicui alteri dupliciter.Vno modo ex debito iuſtitiæ. Alio modo ex debito æquitatis naturalis amicitiæ quo homo tenetur ad alium & maxime ab beneficium amicabiliter conſerendum.Recõpenſatio quæ fit ex debito iuſtitiæ attenditur ſecundum quantitatem beneficij quod quis accepit.Et ad hanc poteſt quis certo pacto obligari,nec ad plus tenetur quã mutuo accepit de pecunia, vel quacunque alia re cuius vſus eſt conſumptio. Et ſi ad plus obligatur fit contra iuſtitiam cõmutatiuã quæ conſiſtit in ęqualitate,Recõpenſatio verò quæ eſt ex debito amicitiæ præter quantitatem rei quã in mutuis reſpicit iuſtitia conſiderat affectũ ex quo mutuũ procedit, puta quia ſponte tradidit,vt amicus,& ad vtilitatem recipientis. Et ideo proportionabiliter recompenſatio ad quam tenetur, debet eſſe ſpontanea. Nec poteſt cadere ſub aliqua ciuili obligatione, per quã inducitur quædam neceſsitas. Ex his dicendum eſt ad propoſitum. Si vſurario reſtituenti tenetur aliquis quoquomodo hoc eſſet vel ratione primi contractus vſurarij,vel ratione actus reſtituendi.Non ratione contractus vſurarij, quia illã tentio ſeu obligatio vel eſſet ex debito iuſtitiæ vel amicitiæ,non ex debito iuſtitię,quia hoc debito nullus tenetur in mutuis niſi ad illud quod accepit,nec ex debito amicitiæ, quia affectus vſurarij mutuantis ſub vſura non eſt affectus amicitiæ quærentis bonum alterius, ſed eſt affectus quærentis bonum proprium cum dãno alterius,quare &c. Nullo ergo modo ratione primi contractus vſurarij tenetur aliquis ad recompenſandum aliquid vſurario vltra ſortem.

5. Item nec ratione ſequẽtis reſtitutionis,quia vt prius hæc tentio ſeu obligatio,vel eſſet ex debito iuſtitię, vel amicitię. Non ex debito iuſtitię propter eandem rationẽ quæ prius facta eſt. Et iterũ ſi eſſet ex debito iuſtitię poſſet poni ſub pacto,& obligatione ciuili quod non eſt verũ,immo tales reſtitutiones factas ex pacto damnant iura,quare &c. 6. Item nec ex debito amicitiæ propter tria.Primo,quia hęc obligatio eſt ad beneficium cui debet beneficiatus nõ eſſe ingratus.Vnde & inter amicos duos ille qui recipit mutuum ſibi gratis traditũ tenetur ad recõpenſationẽ,non ſolùm mutui ex debito iuſtitię,ſed ad gratiarũ actionem,vel ad aliquid aliud ex debito amicitiæ. Ille autem qui tradidit alteri mutuũ non tenetur ad aliquã recompenſationem ei qui mutuũ ſibi reddit,quia talis non confert beneficiũ,ſed reddit debitum.Sic autẽ eſt in propoſito,quia vſurarius reſtituens quod iniuſte accepit non confert beneficiũ,ſed reddit debitũ. Et ideo in hac reſtitutione recipiens non tenetur in aliquo, nec etiã ad gratiarũ actionem Secundo,quia ſicut recõpenſatio quæ eſt ex debito amicitiæ eſt gratuita,ſic cauſa ex qua oritur debet eſſe gratuita nec poteſt cadere ſub ciuili obligatione. Sed reſtitutio vſurarũ nõ eſt gratuita illo modo quo loquimur de gratuito.ſ.q; eſt mere libe rale, poteſt etiam cadere ſub ciuili obligatione, quia danti vſuras conuenit reſtitutio in foro contentioſo,ergo &c. Tertio quia debitum amicitiæ in recõpenſante reſpõdet actui amicitiæ in eo cui fit recõpenſatio.Sed reſtitutio non eſt actus amicitiæ,ſed iuſtitiæ quę debet ęqualiter ſeruari ad inimicum ſicut ad amicum propter quod recipiens reſtitutionem vſurarũ ſibi debitã nullo modo obligatur vſurario reſtituenti ad quãcumque curialitatem modicam in verbo,vel facto, immo vſurarius qui iniuſte pecuniam alterius detinuit tenetur ei ad intereſſe ſecundum arbitrium boni viri.

7. AD PRIMVM argumentum dicendũ q; maior eſt falſa, quia dare mutuum gratis procedit ex affectu beniuolentię. Et ideo recipiens mutuũ tenetur ei ad aliquam recõpenſationem quęcunque ſit illa.Sed tradere mutuum ſub vſura non procedit ex affectu

affectu beniuolentiæ,ſed auariciæ per quam tradens quærit lucrū propriū cum damno recipientis.Et dato ꝙ tales vſuras non recipiat aut receptas reſtituat hoc non procedit ex affectu beniuolétiæ,ſed ex debito iuſtitiæ.Et ideo ex nulla parte debetur ei recōpenſatio,quamuis poſsit cōmendari vt pœnitens,vel vt iuſtus. Cū etiam dicitur in minore ꝙ recipiēs mutuū gratis traditū tenetur ad antidora.Verū eſt,quia ſi tradens alias indigeat mutuo ille qui recipit ab eo mutuū,tenetur ei gratis dare mutuum ſi poteſt ,ſicut gratis ab eo recepit,tenetur etiā ei ad gratiarū actionem,ſed non tenetur ad aliquā recōpenſationē pecuniariā. 8. Ad ſecundū patet reſponſio ex prædictis, quia affectus vſurarij tradentis mutuū non eſt affectus benefacientis,ſed potius intendentis lædere. Et quāuis poſtea pœniteat non recipiendo vſuras vel reſtituendo receptas,ex hoc tamen alius non obligatur ei vt declaratum fuit.

Quæſtio quarta.
Vtrū liceat accipere pecuniā mutuo ſub vſuris.

Thom.2.2.q.78.ar.4.

TErtio quæritur, vtrum liceat accipere pecuniam mutuo ſub vſuris.Et videtur ꝙ nō,quia nullus poteſt licitè petere quod alius non poteſt licitè dare,ſed vſurarius non poteſt dare mutuū ad vſurā, ergo nulli licet ab eo pecuniā accipere ſub vſura. 2. Et cōfirmatur per illud quod dicitur Rom.1. Digni ſunt morte nō ſolū qui faciunt ea, ſed qui cōſentiunt facientibus. Sed accipiens mutuū ſub vſuris conſentit vſurario tradenti mutuum ad vſuram , ergo ſicut tradens peccat ita & recipiens.

3. IN contrarium eſt,quia dicere ꝙ recipere mutuum ſub vſura ſit peccatum mortale eſt damnare totum mundum vel maiorem partem,quod eſt inconueniens.

4. RESPONSIO. Intelligendū eſt ꝙ in accipiente mutuū ſub vſura eſt duo cōſiderare.ſ.cauſam & modū.Cauſam ſi hoc faciat motus iuſta neceſsitate,vel motus ſola cupiditate augēdi pecunias ſicut faciūt aliqui mercatores ſperātes maius lucrū ex pecunia ſub vſuris accepta q̄ ſequatur damnū de vſura. & loquor de mercatoribus qui abſq; mercatione habent vnde decenter viuāt, ſed mercātur ſolū ex cupiditate lucri.Secus enim eſſet de mercatoribus illis qui non habent vnde decenter viuant niſi ex mercatione,quia tunc quod fit propter mercationē fit per iuſtā neceſsitatem.Ex parte verò modi accipiendi ſimiliter eſt diſtinguendū, quia aut talis petit mutuū abſolutè , puta centū tradi ſibi mutuo, aut petit cū determinatione vſurę ſuperexcreēſctis puta.ſ. ſibi tradipro.120.Hoc ſuppoſito dicendū eſt quòd accipiens mutuum ſub vſura abſque iuſta neceſsitate peccat,quia non ſolū peccat qui dat alij directe occaſionē peccandi, ſed etiā qui ſcienter & abſq; iuſta neceſsitate proponit alicui materiā vnde ſumit occaſionē peccandi maxime quando credit eum eſſe diſpoſitū ad tale peccatū.Verbi gratia ſi mulier credat aliquem virū diſpoſitum ad cōcupiſcendum eam ſi ſcienter & abſque neceſsitate iuſta vel debita vtilitate præſentet ſe ei peccat. vnicuique enim mandauit deus de proximo ſuo: non ſatis autē diſplicet alicui dānatio proximi qui ſcienter proponit ei materiā vnde proximus ſumit occaſionē peccandi,talis enim eſt qui abſque iuſta neceſsitate petit mutuū ſub vſuris,ergo &c. 5. Si autē hoc faciat motus iuſta neceſsitate,aut petit mutuū cum determinatione vſurę excreſcentis, puta centum pro.120. Et ſic credo quòd peccat, quia nullus poteſt abſque peccato aliquid ab alio petere , quem ſcit abſque peccato non poſſe illud dare.Et dico non poſſe, & non:nō velle ad remouendum multas inſtantias quæ poſſent fieri,ſed vſurarius non poteſt dare mutuum cum pacto ſuperexcreſcentiæ abſque peccato, ergo nec alius poteſt abſque peccato aliquid petere ſic,forte tamē excuſantur illi qui ſic petunt ex ignorantia, vel inaduertentia,vel quia firmiter tenent ꝙ alij abſque pacto ſuperexcreſcentiæ mutuum non traderent.Si autem petat mutuū abſolute,ſed vſurarius non vult tradere niſi ſub pacto ſuperexcreſcentiæ , puto ꝙ tunc nō peccat accipiens mutuū ſub vſura.Cuius ratio eſt , quia qui patitur iniuſtum non peccat vt dicitur.5.Ethicorū quod eſt verū niſi conſentiat iniuſtum facienti. Tunc enim non ſolum patitur,ſed coagit.Sed accipiens mutuū ſub vſuris prædicto modo patitur iniuſtum,nec conſentit facienti, ergo non peccat.Maior iam patet. Minor etiā manifeſta eſt quantū ad alterā partem.ſ.ꝙ talis patiatur iniuſtum.Obligatur enim ad plus quàm receperit,quod eſt cōtra iuſtitiam.Sed quantū ad alteram.ſ.ꝙ non conſentiat iniuſtum facienti non eſt manifeſta , ſed valde dubia,quia vſurarius non obligat recipientem mutuū ad aliquid vltra ſortem niſi de conſenſu eius,non enim vſurarius accipit vltra ſortem ab eo cui mutuum dedit per furtum vel rapinā in quibus ille cuius res accipitur nullo modo conſentit.Sed quicquid accipit,accipit de voluntate mutuum recipientis, & ideo videtur talis conſentire vſurario iniuſtū facienti. 6. Et ſi dicatur ꝙ talis non conſentit ſimpliciter,ſed coactus,ad euitandum maius dānum,hoc nō videtur valere,quia in tali conſenſu eſt voluntariū mixtum, ſicut cum aliquis proiicit merces in mare ne ſubmergatur tempore tempeſtatis,voluntarium autem mixtū & ſi excuſet à tanto,non tamen à toto,cō ſentiēs enim timore mortis in fornicationem ſui vel alterius,quæ non poteſt fieri ſine eius conſenſu peccat mortaliter,nec excuſatur, quia conſentit coactus metu mortis . Et multo minus videtur excuſari in propoſito qui metu maioris damni conſentit vſurario peccanti. Et dicendū quòd in dānis & pœnis incurrendis ſufficit ad excuſandū culpam metus maioris damni,vel pœnæ,quia ſecundum rectam rationem minus damnū,vel minor pœna ſunt eligenda ne incurrantur maiora quando neceſſe eſt,vel probabiliter timetur quòd neceſſe ſit alterā incurrere. Si igitur aliquis indigens mutuo ex iuſta cauſa recipit mutuū ſciens vel probabiliter timens quòd incurrerent maius damnū quàm ſit quantitas vſurarum, niſi ſub vſuris recipiat mutuū quod aliàs inuenire non poteſt.Certe talis patitur iniuſtum non volens tali voluntate quæ in prædictis excuſat eum quòd non eſt cōſentiens vſurario iniuſtum facienti. Quod patet in ſimili.Si enim aliquis inuentus à latronibus,qui velint eum ſpoliare certa quantitate bonorum ſuorum, Et niſi conſentiat ſpoliaretur maiori parte nunquid licitum eſt iſti conſentire ꝙ ſpolietur paucioribus vt plura conſeruet?vtique,nec dicetur conſentire rapinę aliorū , ſed conſulere ſibi ipſi ne maius dānum incurrat.Et multa alia ſimilia poſſent inueniri,& ſimile eſt in propoſito. 7. Nec obſtat illud quod additur quòd conſentiens in fornicationem ſui vel alterius timore mortis peccat mortaliter,nec excuſatur, quia conſentit metu mortis qui eſt maximus metus,quia quædam ſunt mala de ſe ex ſuo genere ſicut adulterari vel fornicari.Et in talibus nullus poteſt conſentire quocunque metu ſine peccato . Alia verò ſunt mala ex cauſa propter quam fiunt,& in talibus non eſt peccatū niſi conſenſus ſit non ſolum in factum , ſed in cauſam faciendi propter quam in facto eſt peccatum,& ſic eſt in propoſito.quòd enim tradens alicui mutuo pecuniam,bladum,vel vinū plus recipiat ab eodem quàm tradiderit non eſt de ſe malum,immo poteſt bene fieri,quia recipiens mutuum poteſt plus reddere ſicut ante mutuum poterat gratis dare. Sed peccatum eſt quando plus exigitur & accipitur tanquam prę cium rei mutuatę,tunc enim eſt vſura .Si ergo accipiēs mutuū conſentiat quòd tradens ipſum plus habeat quàm tradidit non quidē vt præcium mutui traditi,ſed vt euitet damnū quod credit ſe non poſſe euitare niſi accipiendo mutuum quod habere non poteſt ſine pluri,talis conſentit in factum ,ſed non in cauſam,propter quā eſt ibi peccatū,& ſic non conſentit in peccatū formaliter,nec peccat per conſequens , ſed peccato alterius vtitur ad id quod credit ſibi vtile & ſic in vnum factum quod de ſe non eſt malum conſentiunt duo.ſ.vſurarius , & ille qui accipit mutuum ſub vſura.Sed ex cauſa conſenſus quæ in vſurario eſt illicita & in alio licita vſurarius peccat & alius non peccat,propter quod poſſet dici quod vſurarius peccat mutuans ad vſuram propter cauſam vſurę quæ eſt in vno & non in alio.

8. AD primum argumentum dicendum quod bene probat quòd nullus poteſt licite petere mutuum ſub vſuris intenſione dandi aliquid vltra ſortem tanquā recōpenſationem mutui, quam intentionem habet vſurarius in accipiendo vſuras . Sed accipiens mutuum poteſt licite conſentire quòd aliquid de ſuo vltra ſortem tranſeat in poteſtatem ſeu in poſſeſsionem vſurarij propter euitationem maioris mali,& cum iure repetendi ab eo cum opus fuerit

9. Ad ſecundum patet reſponſio per idem quia accipiens mutuū non conſentit vſurario in eo propter quod eſt in mutuo ratio peccati,ſed conſentit in genus facti propter vitationem maioris mali & cum intentione repetendi,& ideo non peccat.

Sententia huius diſtinctionis xxxviii. in generali & ſpeciali

SCiendum tamen tria eſſe genera mandatorum. Prius determinauit magiſter de præceptis quæ conſiſtunt partim in animo , partim in verbo, & partim in facto. Hic proſequitur quædam pertinentia ad octauū præceptū quod conſiſtit in verbo.Et primo determinat de mandato,& ſecundo de periurio di.39.ibi.Nunc de periurio videamus.Prima diuiditur in tres,quia primo diſtinguit plura genera mandatorum.Secundo oſtendit quid ſit mendaciū ibi. Hic videndū eſt. Tertio probat ꝙ omne mendacium eſt peccatum.ibi,quod verò omne.Prima diuiditur in duas, quia primo diſtinguit tria genera mādatorū ad ſciendum quòd mendacium ſit mortale an veniale peccatū.Et ſecundo diſtinguit octo genera mēdaciorū ad ſciendū quod ſit maius, vel minus peccatum ibi.Sciendum eſt etiam. Secunda pars principalis quæ incipit ibi.Hic videndū eſt.Diuiditur in tres. Quia primo oſtendit quid ſit mendaciū. Secundo quid ſit mentiri ibi.Mentiri verò eſt.Tertio mouet & ſoluit dubitationem incidentem ibi.

Hic

Hic quæritur. Tertia pars principalis quæ incipit ibi. Quædã verò eſſe. Diuiditur in tres. Quia primo oſtendit quòd mendaciũ ſemper eſt peccatum. Secundo quòd falli vel errare nõ ſemper eſt malum ibi. Illud etiam ſciendum eſt. Tertio inquirit an Iacob dicendo ſe eſſe Eſau mentitus fuerit ibi. Solet quæri de Iacob. Hæc eſt diuiſio & ſententia in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit. Primo ponit tria eſſe genera mendaciorum. Primum eſt quando homo mentitur pro ſalute, vel cõmodo alterius. Secundũ eſt quod fit ioco. Tertiũ eſt quod fit ex malignitate ad nocendum alteri. Et iſtud eſt peccatũ mortale. Prima autem duo ſunt venialia niſi in viris perfectis in quibus magiſter innuit ex dicto beati Auguſt. quòd omne mendacium in viris perfectis eſt peccatum mortale. Primum iſtorũ mendaciorũ vocatur officioſum. Secundum iocoſum. Tertiũ pernicioſum. De mendacio autem obſtetricũ dicit quod fuit veniale, nec fuerunt remuneratę pro mendacio, ſed pro pietate. Poſtea diſtinguit octo genera mendaciorũ ſecundũ Auguſt. quæ plane patẽt in littera. Poſtea diffinit mendacium dicens quod mendacium ſecundũ Auguſt. eſt falſa vocis ſignificatio cum intentione fallendi. i. falſum dicendi. Mentiri verò eſt loqui contra illud quod homo in animo aſſentit. Et ideo omnis qui loquitur mendaciũ mentitur, quia loquitur contra mentem, ſed non omnis qui mentitur dicit mendacium. Ille enim qui dicit verũ quod credit eſſe falſum mentitur, quia dicit cõtra mentem, ſed non dicit mendaciũ, quia ſecundũ magiſtrum & Aug. in littera, Mendaciũ nõ eſt, niſi dicatur falſum, & per hoc reſpondet ad illã quæſtionem qua conſueuit quæri vtrũ iudeus dicẽs Chriſtum eſſe deum dicat mendacium. Et dicit quòd non, quia nõ dicit falſum. Mentitur tamẽ, quia dicit cõtra id quod credit. Tunc probat per Aug. quod omne mendacium eſt peccatum, quia hoc debet homo loqui quod animo gerit, verba enim inſtituta ſunt nõ ad fallendum, ſed vt homines cõceptus ſuos pandant, licet autem omne mendacium ſit peccatum non eſt tamen mortale niſi illud quod fit ex malignitate quod eſt pernicioſum de quo intelligitur illud Pſal. Perdes omnes qui loquuntur mendacium. Vltimo dicit quod falli vel errare non ſemper eſt peccatum, quia errare in his quæ nihil faciunt ad ſalutem ſiue ſciantur, ſiue ignorentur non eſt peccatum, immo errare quandoque profuit in via pedum non in via morum. Tunc quærit de Iacob qui dicit ſe eſſe Eſau vtrũ mentitus fuerit. Et reſpondet per Auguſt. quod illud dictum Iacob nõ fuit mendacium, ſed myſterium, intendebat enim matri obedire quæ per ſeipſum nouerat myſterium. Et in hoc terminatur &c.

Quæſtio. I.

Vtrum omne mendacium ſit peccatum.

Tho. 2. 2. q. 110.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur primo vtrum omne mendaciũ ſit peccatum. Et videtur quòd non, quia homicidium videtur eſſe grauius quàm mendaciũ, ſed nõ omne homicidium eſt peccatum, ergo nec omne mendacium. 2. Item omne peccatum eſt remunerabile, ſed aliquod mendaciũ legitur remuneratum à deo ſicut fuit mendacium obſtetricum de quo habetur Exo. 1. ergo illud non fuit peccatum. 3. Item plus eſt ſignificare aliquid facto quàm verbo, ſed falſa ſignificatio per actum non ſemper eſt peccatum vt patet de Chriſto qui finxit ſe longius ire vt dicitur Luc. 24. ergo multo fortius nec falſa ſignificatio per verbum. Et tamen iſtud communiter vocatur mendacium, ergo &c.

4. IN CONTRARIVM eſt quia omne illud quod opponitur virtuti eſt vicium, ſed mẽdacium opponitur virtuti veritatis de qua agitur. 4. Ethicorum, ergo &c. Ad idem eſt quod dicit Auguſt. ſiquis aliquod genus mendacij peccatum non eſſe putauerit ſeipſum decipit.

5. RESPONSIO. Circa quæſtionem videnda ſunt tria. Th.ar.1. Primũ eſt quid ſit mẽdacium. Secundum eſt qualiter diuidatur. Et tertium erit vtrum omne mendacium ſit peccatum.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt q̃ mendacium ſic deſcribitur. Mendaciũ eſt falſa vocis ſignificatio cum intenſione fallendi. i. falſum dicendi. Ad mendacium enim ſecundũ cõpletã rationem eius duo concurrunt, vnũ formale. ſ. intentio falſum dicendi. Vnde mentiri ſecundũ ſuũ nomen eſt cõtra mentem ire, quod fit dũ aliquis aſſerit eſſe quod credit nõ eſſe, vel negat eſſe quod credit eſſe, ſed quia voces ſunt ſigna intellectuũ & ad hoc inſtitutę ſunt vt exprimant cõceptus rerũ, ideo falſa vocis ſignificatio cõcurrens cũ intẽtione falſum dicendi materialiter facit ad rationem mẽdacij, dicens ergo verũ quod credit falſum mentitur formaliter, dicens autem falſum quod credit verũ mentitur materialiter, & hoc eſt minimũ in ratione mendacij propter defectum formalis rationis, dicens verò falſum quod credit falſum mentitur materialiter & formaliter de quo propriè verificatur dicta deſcriptio ſcilicet quòd eſt falſa vocis ſignificatio &c.

7. QVANTVM ad ſecundum notandũ eſt quòd mendacium dupliciter poteſt diuidi. Vno modo ſecundum propriam rationẽ ipſius & ſic cum mendacium opponatur veritati mendaciũ diuiditur ſicut & cætera vicia quæ opponuntur virtutibus ſcilicet in mendacium quod tranſcendit veritatẽ in maius, quod circa determinatam materiam pertinet ad iactantiam, & in mendaciũ quod deficit à veritate in minus quod pertinet ad ironiam vt patet ex quarto Eth. Alio modo poteſt diuidi mendacium inquantum habet rationem culpæ grauioris vel minus grauis & ſic diuiditur in mendacium pernicioſum, officioſum, & iocoſum, hoc modo ex parte finis intenti. Si enim per mendacium intendatur alterius nocumentum ſic eſt pernicioſum. Si autem intendatur aliquod bonum aut illud eſt delectabile, & tunc eſt mendaciũ iocoſum quod fit cauſa placendi, vel eſt bonũ vniuerſale & ſic eſt mendacium per quod intenditur iuuamentum alterius vel remotio nocumenti. Et hæc diſtinctio habetur in gloſa ſuper illud Pſal. Perdes omnes qui loquuntur mendaciũ. Vbi dicitur quòd ſunt tria genera mendaciorum, quoddam enim fit pro ſalute & commodo alterius. Aliud mendaciũ quod fit ioco. Tertiũ vero quod fit ex malignitate. Primum horum eſt officioſum. Secundum iocoſum. Tertium pernicioſum. Sub hac autem trimembri diuiſione continetur alia diuiſio octo membrorum, quæ ponitur in littera, quia ſub mendacio pernicioſo continentur tria genera mendaciorum. Finis enim damnoſus aut eſt vt noceatur in ſpiritualibus, & ſic eſt primũ genus mendacij quod fit in doctrina fidei, aut vt noceatur in tẽporalibus, aut ergo ita vt alicui noceat & nulli proſit & ſic eſt ſecundũ genus vt mendacium falſi teſtis in cauſa criminali, aut ita vt alicui noceat & alicui proſit vt mendacium falſi teſtis in cauſa ciuili vel pecuniaria, & ſic eſt tertium genus. Sub mendacio vero iocoſo continentur duo, quia finis illius eſt delectatio vana, aut ergo delectatio propria in ipſo loquente, & ſic eſt quartum genus quod fit ex ſola libidine mentiendi, aut delectatio aliena ſcilicet in audiente & ſic eſt quintum genus mendacij quod fit intentione placendi alteri. Sub mendacio vero officioſo cõtinentur tria, quia aut quis mentitur prò conſeruatione poſſeſsionis exterioris & ſic eſt ſextum genus, aut pro conſeruatione vitę corporalis, & ſic eſt ſeptimũ, aut pro conſeruatione animæ vel ſalutis & ſic eſt octauũ & ſic patet ſecundum. Th.

8. QVANTVM ad tertium dicendũ eſt quòd omne mendacium eſt peccatum. Et probatur communiter ſic, omnis actus voluntarius cadens ſuper indebitam materiam eſt malus ex ſuo genere, ſed omne mẽdatiũ eſt huiuſmodi, ergo &c. Maior de ſe patet. minor probatur. Cum enim voces ſint ſigna intellectuũ hoc eſt rerũ, prout intellectę ſunt vt dicitur. 1. perihermenias & ſecundũ Aug. in Ench. verba inſtituta ſunt non vt per eas homines ſe fallant, ſed vt cognitiones ſuas notificent, indebitũ eſt & abuſus quòd aliquis voce vtatur ad ſignificandũ id quod non tenet mente. Et ideo philoſophus dicit. 4. Ethicorum quòd omne mendacium eſt prauum & fugiendum. 9. Ad idem adducunt quidam nouam rationem talem, omne mendaciũ opponitur veritati, ſed deus eſt veritas, ergo omne mendacium opponitur primæ veritati quæ eſt deus, hoc autẽ non poteſt eſſe ſine peccato, quare &c. Sed iſtud nihil eſt, quia deus non eſt omnis veritas formaliter ſicut nec omnis bonitas. Et ideo non oportet quòd omnis veritas cui opponitur mendaciũ ſit veritas diuina. Et iterũ ſicut veritas interimitur per mendacium dicto, ſic bonitas interimitus facto per corruptionem cuiuſlibet rei cum quælibet res habeat aliquid bonitatis, ſi ergo eſſet peccatũ in mẽdacio per quod interimitur veritas, quia eſt contra diuinam veritatem, ita de deſtructione, vel corruptione cuiuſlibet rei per quã deſtruitur bonitas eſſet peccatũ, quia contrariaretur diuinæ bonitati quod eſt friuolum. Siſtendum eſt ergo in prima ratione quæ eſt communior & melior.

10. AD primũ arg. dicendũ quòd homicidiũ in caſu in quo eſt peccatum eſt grauius quàm mendacium, ſed quia homicidium ex ſuo genere non eſt peccatum cum aliquod homicidium poſsit eſſe iuſtum ſecundum illud Exodi. 22. Maleficos non patieris viuere, ideo non omne homicidium eſt peccatum. Mendacium autem ex ſuo genere eſt peccatum vt viſum eſt. Et ideo nullum mendacium poteſt excuſari à peccato. 11. Ad ſecundum dicendum quòd obſtetrices non fuerunt remuneratę pro mendacio, ſed pro timore dei & beniuolentia ex qua proceſſit illud mendacium, vnde ſignanter dicitur Exo. 1. Et quia timuerunt obſtetrices deum edificauit eis domos, non dicit quia mentitę ſunt, ſed quia timuerunt. 12. Ad tertium dicendũ quòd non eſt ſimile de verbo & de facto, quia verbum de ſe inſtitutum eſt ad ſignandum conceptum mentis, & ideo qui verbis vtitur ad oppoſitũ conceptus, abutitur, ſed facta non ſunt inſtituta ad ſignificandũ niſi figuratiue. Et ideo ſicut locutio figuratiua non eſt vera, vel falſa pro ſenſu quem facit, ſed in ſenſu pro

quo

quo fit, ſic illud quod fit in figura non eſt falſum dūmodo ſit in re, illud pro quo fit. Et ſic fuit de Chriſto qui finxit ſe longius ire per hoc volēs diſcipulos inſtruere ꝙ ipſi adhuc longe erāt à veritate.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum omne mendacium ſit peccatum mortale.

Tho. 2. 2. q. 110. ar. 4.



Secundo quæritur vtrū omne mendacium ſit peccatū mortale. Et arguitur ꝙ ſic, quia illud quod excludit à regno cœlorum & ducit in perditionem eſt peccatum mortale, ſed omne mendacium eſt huiuſmodi, igitur &cæt. Minor probatur per illud quod habetur Apoc. vltimo. Foris canes & venefici & omnis qui amat & facit mendacium. Et Sap. 1. os quod mētitur occidit animam. & in Pſal. Perdes omnes qui loquuntur mendacium. Item Auguſt. dicit in libro contra mendacium. quod perfectis præceptum eſt omnino non mentiri & non ſolum non mētiri, ſed nec mentiri velle. Sed facere contra præceptum eſt peccatum mortale, ergo omne mendacium in viris perfectis eſt peccatum mortale. 2. Item facere contra fidem ſeu fideli tatem videtur eſſe peccatum mortale. Sed omnis mētiens eſt huiuſmodi dicente Auguſt. de doctrina Chriſtiana quòd nemo mentiens in eo quod mentitur ſeruat fidem, ergo omnis mentiens videtur peccare mortaliter.

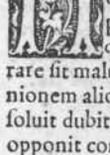
3. IN contrarium eſt quod dicit Augu. ſuper. 5. Pſal. quòd duo ſunt genera mendaciorum in quibus nō eſt magna culpa, ſed omnis culpa mortalis eſt magna, ergo non omne mendacium eſt peccatum mortale.

4. RESPONSIO. Dicendum quòd non omne mendacium eſt peccatum mortale quantum eſt de ſuo genere, ſed ſolum mendacium pernicioſum, quod probatur ſic, communiter illud ſolum eſt peccatum mortale quod contrariatur dilectioni dei, vel proximi, ſed ſolùm mendacium pernicioſum ex ſuo genere eſt huiuſmodi, non autē iocoſum, vel officioſum, igitur &c. Maior patet. quia ſicut vita ſpiritualis eſt per ſolam charitatem qua diligitur deus & proximus, ita nihil eſt peccatum mortale niſi contrarietur dilectioni dei vel proximi. Minor ſimiliter patet. Mendaciū enim pernicioſum quod ſit in doctrina fidei directe cōtrariatur dilectioni dei. Illud verò quod dicitur in nocumentum alterius ſpirituale, corporale, vel temporale contrariatur dilectioni proximi. Mendacium autem quod ordinatur ad bonū vtile ſicut eſt officioſum, vel ad bonum delectabile, ſicut eſt iocoſum non opponitur directe & ex ſuo genere, neque dilectioni dei, neque proximi. Et ideo non ſunt peccata mortalia, & hoc eſt quod dicit magiſter & quod dicit Auguſt. ſuper Pſal. quòd ſunt duo genera mendaciorum in quibus non eſt magna culpa & loquitur de mendacio officioſo & iocoſo. Grego. etiam dicit quòd mendacium officioſum facile credimus relaxari. Patet igitur quòd quantum eſt ex genere facti non omne mendacium eſt mortale peccatum & hoc communiter conceditur. 5. Quidam tamen dicunt quòd licet non omne mendaciū ex ſuo genere ſit mortale peccatum, tamen in viris perfectis ſiue perfectione perſonali, ſiue perfectione ſtatus eſt mortale peccatū. Quod probant ex perfectione perſonali ſic, perfecti perfectione perſonali perfecte deo adherent, ergo non poſſunt ab eo recedere niſi per contemptū, ſed contēptus eſt peccatū mortale, ergo &c. Confirmatur hoc, quia Adā in ſtatu innocentiæ ratione perfectionis perſonalis quā habuit nō potuit primo peccare venialiter, ergo nec iſti. De perfectione ſtatus probatur idem ſic, perfectis perfectione ſtatus vt ſunt religioſi & prælati creditur tanquā conſeruatoribus veritatis, & ſi mentiendo à veritate deuient de cetero eis nō creditur quod non eſt ſine magno præiudicio eccleſiæ & ſui ſtatus, ergo omne mendacium eſt eis graue ſeu mortale peccatum. Confirmatur hoc per Auguſtinum in libro de mendacio, qui dicit quòd perfectis præceptum eſt omnino, non ſolū non mentiri, ſed nec velle mentiri. Sed facere contra præceptum eſt peccatum mortale, ergo &c. 6. Sed iſtud non valet, quia facere illud quod non eſt contra præceptū, nec contra votū propriū non videtur eſſe mortale peccatū. Omnis enim obligatio ad peccatū mortale, vel eſt ex præcepto ſuperioris, vel ex obligatione proprij voti. Sed mentiri officioſe vel iocoſe non eſt contra præceptū generaliter factū omnibus, quia tunc ſic omnes mētientes peccarent mortaliter quod ipſimet non concedunt, nec eſt cōtra præceptū factū perfectis ſpecialiter, quia illud præceptū nunquam legitur, nec eſt cōtra votū perfectorū, quia nullus perfectus perfectione perſonali vel ſtatus vouet non mentiri. Et ſiqui vouēt caueant ſibi. ergo mentiri officioſe vel iocōſe non eſt viris perfectis peccatū mortale niſi fortè per accidens ratione ſcandali annexi. Ad hoc poteſt referri quod Auguſtinus dicit perfectis præceptū eſſe non ſolū mentiri, ſed nec velle mentiri, quāuis Auguſt. illud non dicat ſub aſſertione, ſed cū dubitatione præmittit enim niſi fortè, &c. 7. Næc rationes aliorū cogunt. Prima enim ratio æquè concludit de quolibet veniali peccato ꝙ non poſſit eſſe in perfectis viris, Sicut de mendacio, & cōſtat quòd illud eſt falſum, cū beatus Ioannes de ſe & aliis dicat, Ioa. 1. Si dixerimus quia peccatū non habemus, &c. Sancti enim viatores non ſic addicti ſunt veritati diuinæ, nec eius bonitati ſicut beati qui ab ea nō poſſunt recedere, nec ſic quòd ſemper de ea actu cogitent, vel actualiter omnia dicta & facta ſua in eum ordinent, ſed poſſunt ex cōſideratione vel ex alia cauſa ab ea diſcedere dicendo vel faciēdo contra eam per peccatū mortale & præter eam per peccatum veniale. Nec eſt ſimile de Adam in ſtatu innocentię qui non potuit primo peccare venialiter, quia illud fuit ex dono originalis iuſtitiæ per quā omnia inferiora ſubdebantur ſuis ſuperioribus vt non poſſet in eis aliqua deordinatio contingere, niſi prius deordinata voluntate à deo per peccatū mortale. In. 2. d. 21 q. 4. 8. Ad aliud dicendum quòd perfectis perfectione ſtatus non creditur tanquam conſeruatoribus veritatis in omnibus dictis vel factis eorū. Sed in illis tantum quæ ad officiū conſeruandę veritatis ſpectāt ſicut eſt doctrina & iudiciū in quibus ſi à veritate deuiarent non eſt dubiū quin peccarent mortaliter.

9. A D primū argumentū dicendū per interemptionē minoris. Ad auctoritates quæ videntur eam probare dicendū eſt quod omnes intelliguntur de mendacio pernicioſo, ſicut gloſa exponit ſuper illud Perdes omnes qui loquuntur mendacium.

10. Ad ſecundum argumentum patet reſponſio ex dictis in corpore ſolutionis. 11. Ad tertium dicendū quòd fides ſeu fidelitas non cōſueuit adhiberi niſi in his in quibus debet pector procurare magnum emolumentum alterius, vel damnū notabile euitare. Et in his mentiri eſt pernicioſum, & peccatum mortale, non autem in omnibus generaliter.

Sententia huius diſtinctionis xxxix. in generali & ſpeciali



Vnc de periurio videamus. Prius egit magiſter de mendacio. Hic agit de periurio. Diuiditur in duas, quia primo agit de periurio. Et ſecundo agit de iuramento quod eſt genus periurij ibi. Si autem quęritur vtrum iurare ſit malum. Prima diuiditur in quattuor. quia primo ponit opinionem aliorum, & ſecundo ſuā ibi. Sed melius. Tertio mouet & ſoluit dubitationem incidentem ibi. Cum verò quis iurat. Quarto opponit contra deſcriptionem ibi. hic opponitur. Secunda pars principalis quę incipit ibi. Si autem quęritur diuiditur in quattuor Quia primo quærit vtrū liceat iurare. Secundo per quid ſit iurandum ibi. Quæritur etiā. Tertio de obligatione iuramēti ibi. Nunc ſuper eſt. Quarto de peccato exigentis iuramentum ibi. Quęritur etiā ſi peccat &c. Secunda iſtarum diuiditur in quattuor. Quia primo querit an licitum ſit iurare per creaturam. Et ſecūdo quis plus obligatur, vtrum ille qui iurat creaturam, an ille qui iurat per deum ibi. Si autem quæritur. Tertio quid ſit iurare per deum & quid per creaturā ibi. Hic quæritur. Et quarto vtrum recipiendum ſit iuramentum factum per idolum ibi. Poſt hæc quæritur. Illa pars quę incipit ibi. Nunc ſupereſt, diuiditur in tres, quia primo oſtendit ꝙ iuramentum illicitum non eſt implendum. Et ſecundo inquirit an ſit periurus qui mutat huiuſmodi iuramentum ibi. Qui verò mutat. Et tertio inquirit ſecundum cuius intentionem iuramētum ſit interpretandum ibi. Hoc etiam ſciendum eſt. Vltima pars quæ incipit ibi. Quæritur etiam diuiditur in duas. Quia primo oſtendit quando peccat vel non peccat, qui exigit iuramētum. Et ſecundo quando ſit iurandum vel nō ibi. Sancta ſynodus decreuit. Hæc eſt ſententia in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit dicens, quod periuriū eſt mendacium iuramento firmatum. Et ſuper hoc quærit vtrum periuriū poſſit eſſe ſine mendacio. Et probat quod ſic auctoritate Hieron. qui dicit quod vbi deeſt iudicium, iuſtitia, vel veritas ibi eſt periurium. Sed veritas poteſt deeſſe vbi non eſt mendacium vt cum aliquis iurat illud quod credit eſſe, & tamen non eſt, ergo periurium poteſt eſſe ſine mendacio. Et ponit opinionem quorundam dicentium non eſſe periurium vbi non eſt mendacium, quia ſicut poteſt dici falſum ſine mēdacio ita poteſt dici falſum ſine periurio, quod declarat in littera. Tunc ponit aliam opinionem quòd periurium eſt ſiue quis iuret falſum intentione fallendi, ſiue quis iuret verum quod putat eſſe falſum, ſiue quis iuret falſum, quod putat eſſe verū, quod confirmat per Auguſt. de verbis apoſtoli. Talis enim reus eſt, quia preſumit iurare quod ſibi perſpicuum non eſt. Tunc quærit cum aliquis iurat quod verum eſt eſtimans eſſe falſum quid facit ibi rationem periurij. Et dicit quòd non facit hæc falſa vocis ſignificatio quæ non eſt ibi, ſed intentio falſum dicendi. Quærit iterum vtrum omnis qui falſum iurat peieret. Contingit enim ꝙ aliquis iurat ſe facturum aliquid quod poſtea non facit eſt ne talis

periurus

periurus ſtatim quando iurat? Et reſpondet quòd non, ſed ex quo mutat propoſitum faciendi illud quòd iurat. Poſtea quærit vtrum iurare ſit malum. Et reſpondet quòd non quando iuratur pro vtilitate debita vel iuſta neceſsitate. Aliàs malum eſt iurare propter timorem periurij, in quo faciliter lingua laborat. Et ideo dominus in euangelio prohibet iurare nõ tanquam ſimpliciter malum, ſed tanquam periculoſum. Tunc quærit vtrum licitum ſit iurare per creaturam & dicit quòd non venerando creaturam in ſeipſa. Et ſic dicit Chriſtus in euangelio. Nolite iurare neque per cœlum. neque per terram, venerando autem creatorem in creatura licitũ eſt iurare per creaturã. Et ſic iurauit per Ioſeph per ſalutem Pharaonis. Poſtea quærit quis plus tenetur ille qui iurat deũ an ille qui iurat per euangeliũ, vel per creaturam. Et dicit q̃ ille qui iurat per deũ ob cuius reuerentiã debet fieri omne iuramentũ. Quærit etiã quid eſt iurare. Et dicit q̃ eſt deum in teſtẽ vocare. Eſt etiã quoddam genus iuramenti quod vocatur execratio, vt cum aliquis iurat ſi ego feci, hoc vel illud malum tale mihi contingat. Deinde quærit vtrum vtendũ ſit iuramento illius qui iurat per falſos deos & dicit q̃ licet talis iurando peccet, licitum eſt tamen vti iuramẽto ſuo ad bonum. Poſtea quærit vtrum omne iuramentum ſit implendum. Et dicit quod iuramentum quod eſt contra fidem & charitatem, vel quod obſeruatum veniret in deteriorem exitum non eſt obſeruandum quod declarat per auctoritates & exempla. Et addit quod ille qui tale iuramentũ non implet ex hoc non eſt periurus, ſed quia temere iurauit. tunc dicit ex auctoritate Iſi. q̃ quecunque arte verborum iuretur deus ſic iuramentum accipit ſicut ille cui iuratur intelligit. Vltimo quærit. Si ille peccat qui cogit alium iurare. Et dicit quod ſi neſcit eum iraturum falſum non peccat. Si autem ſcit eum iraturũ falſum homicida eſt. De modo autem iurandi ſubdit quod debet fieri à ieiunis. Et in hoc terminatur ſententia &c.

Quæſtio I.

Vtrum iuramentum ſit licitum.

Tho. 2. 2. q. 89.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur primo de iuramento. Et ſecundo de periurio quanuis ordo magiſtri in littera ſit alius. Circa iuramentum primo quæritur. Vtrum iuramentũ ſit licitum. Et arguitur quòd non, quia illud quod procedit ex mala radice eſt malum ſecundum illud Mathei. 7. Non poteſt arbor mala fructus bonos facere, ſed iuramentum procedit ex mala radice ſecundum illud Math. 9. ſit autem ſermo veſter eſt, eſt, non, nõ. Quod autem his abundantius eſt à malo eſt ergo iuramentum eſt malum. 2. Item nullius rei voluntas prohibetur niſi mali, ſed voluntas iurandi prohibetur Ia. 5. Ante omnia fratres mei nolite iurare, ergo iuramentum eſt malum & illicitum.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicitur Deut. 6. Dominum deum tuum timebis. & per nomen eius iurabis.

4. Item dominus legitur iuraſſe. Gen. 22. Per memetipſum iurauí &c. Et apoſtolus Roma. 1. Teſtis eſt mihi deus &c. Et in pluribus locis aliis, ergo iuramentum non eſt illicitum.

5. RESPONSIO. circa quæſtionem iſtam videndũ eſt quid ſit iuramentum, & deinde an ſit licitum.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quod iurare eſt deum in teſtem vocare ad confirmationẽ veritatis, de qua audiens non eſt certus & cui non aſſentit ſimplici aſſertione, vnde de his quæ ſunt omnino neceſſaria & certa ſiue ſint præterita (vt quod dies heſterna tranſiit) ſiue præſentia (vt quod ſol lucet) ſiue futura (vt quod ſol cras orietur) nullus debet iurare, & ſi iurat fruſtra iurat, quia cuilibet talia certa ſunt nec indigent confirmatione, ſed facta particularia, præterita, præſentia vel futura cõtingentia cum ſint multis dubia, nec de ſe habeant certitudinem indigent confirmatione & atteſtatione. Sufficiens autem confirmatio talium non poteſt eſſe per hominem purum. Tum propter defectum cognitionis, tum propter malitiam voluntatis ratione cuius frequenter mentitur homo etiam de cognitis, ſed quia deus omnium rerum habet cognitionem infallibilem nec aliquem fallere poteſt eius bonitas & veritas, ideo conuenientiſsimus teſtis eſt prædictorum, adducitur autem in eorum teſtimonium per iuramentum non quod ipſe per ſe teſtificetur talia eſſe vera, ſed qua tenus creditur non ſolum habere notiam de rebus, ſed prouidentiam vt ſit vltor quorumcunque malorum & maxime delinquentium directe contra eum vt ſunt peierantes deum inuocantes in teſtimonium falſitatis, nec poteſt per deum de prædictis amplior certitudo haberi regulariter, & ideo hæc recipitur tanquam vltima.

7. HOC SVPPOSITO dicendum eſt quòd iuramentum de ſe non eſt illicitum, immo licitum eſt iurare, nihilominus tamen iuramentum non eſt de ſe appetendum. Primũ patet. quia actus qui poteſt cadere ſuper debitam materiam & procedit ex debito motiuo & ordinatur in debitum finem eſt bonus & licitus, ſed iurare adhibitis debitis circunſtãtiis cadit ſuper debita materia ſcilicet cum iuratur verũ quod eſt alteri dubiũ, procedit etiam ex bono motiuo & ordinatur ad bonũ finẽ, ergo eſt bonum & licitum. Maior videtur manifeſta, Minor probatur. quia iuramentum originaliter introductum eſt ex fide qua homines credunt deum habere infallibilem cognitionem de omnibus, & prouidentiam tam de bonis quàm de malis ad vlciſcendum vel præmiandum, finaliter autem inducitur iuramentum ad finiendum controuerſias vt dicit apoſtolus Hebre. ſexto, & hæc ſunt in iuramento non quolibet, ſed bene circunſtantionato per illas tres circunſtantias quæ ponuntur Hiere. quarto. Iurabis dicit dominus in veritate, in iudicio & iuſtitia, requiritur enim ad bonum vſum iuramenti. Primo quòd aliquis non leuiter iuret, ſed ex cauſa neceſſaria, & quantum ad hoc requiritur iudicium diſcretionis ex parte iurantis. Secundo. quod illud quod iuratur non ſit falſum & quantum ad hoc requiritur veritas. Tertio. quod non ſit illicitum, & quantum ad hoc requiritur iuſtitia, iudicio autem caret iuramentum incautum, veritate autem iuramentum mendax, iuſtitia autem iuramentum iniquum ſiue illicitum, quibus excluſis licitum eſt iurare, & ſic patet primum. Tho. ar. 3 Tho. ar. 5

8. Quantum ad ſecundum dicendum eſt quod iuramentum de ſe non eſt appetendum, ſed ſolum in caſu vel ex debita neceſsitate. Quod patet ſic. illud quod non quæritur niſi ad ſubueniendum alicui defectui non eſt propter ſe appetendum, ſicut patet de medicina quæ non quæritur niſi ad ſubueniendum contra infirmitatem. Sed non quæritur iuramentum niſi ad ſubueniendum alicui defectui ſcilicet incredulitati audientis propter fallibilem veritatem dicentis, ergo iuramentum non eſt propter ſe appetendum, vnde Auguſtinus in libro de ſermone domini in monte qui intelligit non in bonis per ſe appetendis, ſed in neceſſariis iurationem habendam refrenat ſe quantum poteſt vt non vtatur niſi neceſsitas cogat. Cum enim iuramentum ſit illicitum niſi concurrentibus prędictis conditionibus ſcilicet iuſtitia, iudicio & veritate quæ propter defectum noſtræ cognitionis & lubricitatem linguæ, & præcipitationem indeliberationis facillime omittuntur. ideo regulariter iuramentum eſt magis fugiendum quàm appetendum ſecundum illud. Eccle. decimotertio iurationi non aſſueſcat os tuum, multi ſunt enim caſus in illa.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd auctoritas illa intelligitur de actu exteriore qui procedit à malo actu interiore tanquam à mala radice, vnde vterque actus tam exterior quàm interior eſt malus malicia culpæ, ſed actus exterior vel interior qui procedit ex malo pœnæ vel cuiuſcunque alterius defectus vt ei ſubueniatur non oportet quòd ſit malus, ſed bonus adhibitis circunſtantiis, tale autem eſt ab incredulitate audientis cui per iuramentum ſubuenitur.

10. Ad ſecundum dicendum quod voluntas iurandi non prohibetur ſimpliciter & in omni caſu, ſed libido iurandi indifferenter & abſque neceſsitate, hoc enim prohibetur propter multa pericula quæ poſſunt circa eam contingere.

Quæſtio. II.

Vtrum iuramentum coactum ſit obligatorium.

Tho. 2. 2. q. 89. ar. 7. ad 3.

SEcundo quæritur. vtrum iuramentum coactum ſit obligatorium. Et arguitur quod non, quia maior eſt obligatio matrimonij quàm iuramẽti, ſed matrimonium coactum non obligat, ergo nec iuramentum. Maior patet ſcilicet, quod obligatio matrimonij ſit maior quàm iuramenti, quia matrimonium contractum poſt iuramentum de non contrahendo tenet. Minor ſupponitur, quia declarabitur quarto libro, quare &c.

2. Ad idem eſt quod dicitur extra de iure iurando capitulo verum. in ea. quæſtione. & ff. quod metus cauſa. vbi dicit iuris conſultus quod metus cauſa actum eſt ratum non habeo.

3. CONTRA, IVRAMENTVM licite factum eſt obſeruandum, ſed iuramentum coactum poteſt eſſe licite factum, ergo eſt obſeruandum. Maior patet. Minor probatur. quia iuramentum recte fit quando habet tres comites iudicium, iuſtitiam & veritatem, ſed iſta poſſunt eſſe in iuramento coacto, quare &c. Ad idem eſt Auguſt. vt habetur 22. q. vnde inter cętera ex conſilio beati Ambroſij.

4. RESPONSIO. circa quęſtionem iſtam pręmittẽ-

dę ſunt tres diſtinctiones, & deinde reſpõdendũ eſt ad queſtionẽ.

5. PRIMA diſtinctio eſt de iuramento, quod duplex eſt, iuramentum ſcilicet aſſertorium & promiſſorium, aſſertorium ſit mere ad confirmationem veritatis præſentis vel præteritę. Promiſſorium verò eſt quo quis ſe obligat ad aliquid in poſterum faciendum vel non faciendum. Secunda diſtinctio eſt de obligatione, & eſt minus propria quàm prima ſcilicet quod quædam eſt obligatio ad culpã & hoc eſt in iuramento aſſertorio, ſi ei non ſubeſſet veritas. Alia eſt obligatio ad aliquid faciendum vel non faciendum & hoc ſolum reſpicit iuramentum promiſſorium. Tertia diſtinctio eſt de coactione, quia quædam eſt coactio ſimpliciter, & non cadit in actum voluntatis elicitum, neque imperatum vt fiat à voluntate, quanuis poſsit cadere in actum imperatum vt non fiat etiam voluntate ad illud mouente, ſicut aliquis poteſt ſimpliciter cogi quod non iuret, quia poteſt ei lingua præſcindi, ſed non poteſt cogi vt iuret vel etiam vt ambulet voluntate imperante. Alia eſt coactio ſecundum quid quæ eſt per metum quę poteſt cadere in voluntatem quo ad actus tam elicitos quàm imperatos, tam in dictis quàm in factis, ſicut metu alicuius mali fit vel dicitur aliquid quod aliàs non fieret nec diceretur.

6. HIS præmiſsis. cum quæritur vtrũ iuramentum coactum obliget, nõ poteſt intelligi de coactione ſimpliciter, quia per talem nullus poteſt cogi ad iurandum, nec proprię poteſt intelligi de iuramento aſſertorio, quia obligatio propriè reſpicit futurum iuramentum autem aſſertorium ſimul dum eſt, vel eſt licitum, ſic ꝙ poſtea non poteſt eſſe illicitum, vel ſimul habet culpam annexã tota ergo dubitatio eſt de iuramento promiſſorio per quod homo dicitur obligari ad aliquid in poſterum. De quo dicendũ eſt ꝙ tale iuramentum, aut eſt coactum per metum qui cadit in conſtantem virum, aut eſt per metum qui non cadit in conſtantem virum, ſi primo modo ſic non eſt obligatorium in foro contentioſo, quia cogenti non competit actio contra coactum vt obſeruet iuramentum. Cuius ratio eſt, quia plus non debet patrocinari alicui violentia quàm facit fraus & dolus per quæ decipit, ſed fraus & dolus nemini patrocinantur contra deceptum, quia deceptis & non decipientibus iura ſubueniunt, ergo nec violentia patrocinatur alicui contra coactum. 7. Quantum autem ad forum conſcientiæ tale iuramentum eſt obligatorium, ſi illud quod promittitur eſt licitum & ſi ipſe conſenſit in promiſſum quantumcũque fuerit per metum coactus, quia pro nullo temporali debet aliquis facere in irreuerentiam dei, ſed hoc fieret niſi impleretur promiſſum, immo iurans conſenſit & iurando deum teſtem inuocauit, igitur tale iuramentum quantum ad forum conſcientiæ eſt implendum, nihilominus talis habet remedium, quia poteſt repetere in iudicio id quod coactus promiſit & ſoluit. quod ſi iurauit nõ repetere poteſt iudici denunciare, & ille ex officio alium compellere ad reſtituendum, ſi verò iurauit non denunciare tale iuramẽtum eſt illicitum, nec eſt obſeruandum cum vertat in deteriorem exitum vt pote exiſtens contra iuſtitiam publicam & communem vtilitatem, ſi autem iuramentum ſit coactum per metum qui non cadit in conſtantem virum, tunc tale iuramentum eſt obligatoriũ in foro conſcientiæ, fortiori ratione quàm ſit iuramentum coactum per metum cadentem in conſtantem virum. Et iterum. in foro contentioſo, quia ſecundum iura talis metus non iudicatur ſufficiens ad aliquid cum iuramento promittendum.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quando dicitur, quod maior eſt obligatio matrimonij quàm iuramenti, verum eſt, ſed iſtæ obligationes non ſunt eiuſdem rationis, quia obligatio matrimonij eſt de præſenti, obligatio autem iuramenti promiſſorij de quo nunc loquimur eſt de futuro, non ſolum autem in matrimonio, ſed in aliis contractibus obligatio de præſenti maior eſt quàm illa de futuro & eam tollit ſi ſit ei contraria, & quando dicitur in minori quòd coactio impedit matrimonium quo ad forum conſcientiæ, ſi tamen interueniat conſenſus interior licet quo ad forum eccleſiæ iudicaretur non eſſe matrimoniũ, quia præſumitur defuiſſe conſenſus vbi coactus intercidit. Alij verò dicũt quòd coactio per metum cadentem in conſtantem virum impedit matrimonium quantũcunque conſenſus interior interueniat propter hoc quòd matrimonium vt eſt ſacramentum requirit indiuiſibilitatem inter coniuges, & quia conſenſus coactus impetrat reſtitutionem in integrum ſecundum iura, ideo talis conſenſus contrariatur matrimonio vel idiuiſibilitati matrimonij propter quod impedit ipſum, non ſic autem eſt de iuramento promiſſorio, quia non eſt contra rationem promiſsi quòd nunquam retrahatur. In. 4. d. 29 q. 2.

9. Ad ſecundum dicendum eſt quòd omnia illa iura loquuntur de obligatione quo ad forum contentioſum in quo conſenſus coactus per metum cadentem in conſtantem virum impedit contractum. Argumenta verò in oppoſitum vel procedunt de obligatione quo ad forum conſcientiæ vel loquuntur de coactione per metum, qui non cadit in conſtantem virum.

Quæſtio III.

Vtrum iuramentum incautum ſit obligatorium.

Tho. ubi ſupra ad 2.

TErtio quęritur vtrum iuramentum incautum ſit obligatoriũ. Et videtur quòd ſic. quia iuramentum quod poteſt ſeruari ſine detrimento ſalutis eſt obligatorium, ſed iuramentum incautũ quandoq; eſt tale quod poteſt ſeruari ſine detrimẽto ſalutis, ergo &c. Minor probatur, quia qui iurat ſe non intraturum religionem, vel ſe non ſeruaturum virginitatem incaute iurat, & tamen tale iuramentum poteſt ſeruari ſine detrimento ſalutis, quia nõ eſt de neceſsitate ſalutis, nec virginitatẽ ſeruare, nec religionem intrare, quare &c. 2. Item plus debet vnicuique obeſſe culpa propria quàm aliena, ſed iuramentum incautum eſt ex culpa propria, iuramentum vero coactum eſt ex culpa aliena, cum ergo iuramentum coactum ſaltem per leuẽ metum ſit obligatorium, videtur multo magis quod iuramentum incautum ſit obligatorium.

3. IN contrarium arguitur, quia nulla res attingit propriam virtutem niſi cum eſt perfecta, ſed obligatio eſt virtus iuramenti obligatorij, ergo nullum iuramentum obligat niſi ſit perfectum, ſed iuramentum incautum non eſt perfectum cum non habeat tres comites ſaltem iudicium diſcretionis, ergo non eſt obligatorium.

4. RESPONSIO. dicendum quòd aliquod iuramentum poteſt eſſe incautum dupliciter. Vno modo ex parte obiecti vt cum aliquis iurat id quod eſt de ſe illicitum vel quod eſt impedimentum maioris boni, vt ſi aliquis iuret non intrare religionem. Alio modo poteſt eſſe incautũ ex parte motiui vt ſi aliquis iuret ire in aliquam peregrinationem ſub conditione inhoneſta puta ſi conſequatur voluntatẽ de muliere non ſua, de iuramẽto ſecũdo modo incauto dicetur in ſequenti quæſtione, ſed ſi iuramentum ſit primo modo incautum, quia iuratur aliquid illicitum vel quod eſt maioris boni impeditiuum, ſic dicendum eſt quòd tale iuramentum non eſt obligatorium. Cuius ratio eſt, quia iuramentũ non eſt vinculum iniquitatis, ſed ſi iuramentum prædicto modo incautũ eſſet obligatorium tunc eſſet vinculum iniquitatis, ergo &c. Minor probatur, ſi enim iuramentũ ſit de illicito, & obliget ligat ad aliquid iniquũ. Item idem eſt ſi ſit de licito quod tamen eſt impeditiuũ maioris boni, quia minus bonum vt eſt impeditiuum maioris boni habet rationem mali, ergo vt ſic ligari ad tale bonũ vt eſt maioris boni impeditiuũ eſt ligari ad malum. Eſt tamen aduertendũ, quia vbi iuramentum promiſſorium eſt de illicito ſecundum ſe, non tamen obligatur homo ad id faciendum, ſed tenetur nõ facere, vbi autẽ iuramentũ eſt de minori bono quod ſi fiat eſt impeditiuũ maioris boni non ligatur homo ad illud faciendum ſi vult tendere in maius bonum, ſi tamen nõ vult tendere nec intendit poteſt licitè minus bonũ facere, & ratione iuramenti tenetur, vt ſi aliquis iuret ſeducturum in vxorem aliquam ſi vult intrare in religionem, non tenetur eã ducere, ſi tamen ducit eã non peccat & ſi non intendit intrare religionem etiam tenetur eam ducere.

5. AD primum arg. dicendum ꝙ iuramentum incautum per quod vouetur illud quod de ſe eſt illicitũ & iuramentum per quod impeditur maius bonũ non poteſt ſeruari ſine detrimento ſalutis non enim eſt ſolum in detrimentum ſalutis actus quo promittitur illud quod directe eſt contra ſalutem, ſed omne illud quod eſt contra promotionem ſalutis, & ſic eſt iuramentum ne non intrando religionem, vel de non ſeruando virginitatem.

6. AD ſecundum dicendum quòd iuramentũ quatenus eſt incautum ſolum ex culpa propria, quia factum eſt ſine deliberatione digna dummodo ſit factum ex quacunque deliberatione obligat iurantem niſi natura rei promiſſę impediat quatenus eſt illicita vel impeditiua maioris boni.

Quæſtio. IIII.

Vtrum iuramentum promiſſoriũ factum ſub cõditione inhoneſta ſit obligatorium.

Th. 2. 2. q. 84. ar. 7. ad. 3.

QVarto quęritur. vtrum iuramentum promiſſorium factũ ſub conditione inhoneſta ſit obligatorium verbi gratia aliquis iurauit ſe peregrinaturũ ad ſanctum Iacobũ ſi proſperetur in furto vel homicidio, quæritur poſtquã furtum cõmiſit vel homicidiũ vtrũ teneatur peregrinari ad ſanctũ Iacobũ. Et videtur ꝙ ſic quia iuramentũ quod poteſt impleri ſine detrimento ſalutis eſt obligatorium, ſed tale iuramentum eſt huiuſmodi.

modi,ergo &c.Minor probatur, quia peregrinari ad ſanctum Iacobum poſtquam aliquis furtum commiſit,non eſt contra ſalutem nec contra promotionem ſalutis,immo eſt magis promotiuum ſalutis. 2. Item illud quod de ſe eſt bonum,nec impeditur à ſua bonitate dum impletur ſi ſit promiſſum eſt ſoluendum, ſed ire ad ſanctum Iacobum de ſe eſt bonum ſi ſit promiſſum ſub conditione inhoneſta.Illa tamen conditio quando iam eſt impleta non tollit bonitatem actus ſequentis, quia iam tranſiit malicia conditionis ſicut & ipſa, ergo tale promiſſum eſt ſoluendum. Et confirmatur, quia canon dicit decima quæſtione prima capitulo ſecundo, quòd ille qui dotauit eccleſiam & fecit eam conſecrari appoſita conditione quòd res eccleſiæ non eſſent ſub ordinatione epiſcopi tenetur reddere quod promiſit, quia promiſſum fuit bonum licet conditio non eſſet bona, nec illud quod eſt bonum vitiatur per malam conditionem appoſitam.

3. Item inhoneſta conditio habetur pro non adiecta in legatis & matrimonio,vt habetur inſtitutione. de legatis. paragrapho vltimo, & extra de conditionibus appoſitis in matrimonio ca. vltimo,ergo eodem modo in propoſito conditio inhoneſta debet haberi pro non adiecta & valebit votum ſicut ibi ſtat matrimonium vel legatum.

4. IN CONTRARIVM arguitur per Iſodorum qui dicit & habetur in canone vigeſima ſecunda quæſtione quarta in malis promiſsis reſcinde fidem, & in turpi voto muta decretum,ſed votum conditione inhoneſta eſt turpe,ergo eſt mutandum & non implendum.

5. RESPONSIO.QVESTIO iſta ſimilem dubitationem habet in voto & in iuramento promiſſorio,& ideo in eius proceſſu quicquid prædictorum exprimatur non eſt vis, quia quod de vno dicetur, de alio ſimiliter debet intelligi. Circa quæſtionem iſtam procedetur ſic. quia primo ponetur quædam opinio quæ non videtur vera, & ſecundo ponetur illud quod credo verius.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd quidam dicunt quod votum vel iuramentum promiſſorium factum ex motiuo illicito quod eſt conditio inhoneſta ſicut in propoſita quæſtione, ſtante conditione eſt obligatorium & implendum licet antequam conditio extet ille qui vouit vel iurauit debet mutare propoſitum & velle conditionem non impleri qua non impleta non tenetur ad votum, quia non ſimpliciter vouit, ſed ſub conditione. Probant autem concluſionem principalem ſic promittens aliquid bonum & licitum ſub conditione, illa conditione ſtante tenetur promiſſum implere,& ſic eſt in propoſito, quia promittitur peregrinatio quæ eſt de ſe bona & licita & nata fieri ad honorem dei,nec ad aliud promittitur,quia illa conditio inhoneſta quæ apponitur non cadit ſub voto, nec ſub iuramento,quia nõ promittitur,nec iuratur,quare & cætera.

7. Notandum tamen eſt (vt dicunt) quòd in implendo tale votum vel iuramentum eſt duo cõſiderare ſcilicet illud quod impletur & cauſam ſeu motiuum quare impletur,modo in propoſito illud quod impletur eſt bonum in ſe. Cauſa autem vel motiuum quare impletur, non debet eſſe illa conditio inhoneſta ſcilicet quia furtum commiſit vel adulterium, vel homicidium perpetrauit, quia nullum tale obtinetur à deo eo quòd deus non eſt author mali culpæ,ſed ſolum debet impleri,quia obligauit ſe ad id quod de ſe eſt bonum & natum fieri ad honorem dei quamuis conditio adiecta fuit inhoneſta. Et per hoc reſpondent ad argumentum in oppoſitum dicentes quòd turpe votum eſt mutandum, quia ſi ſit turpe ex eo quòd promittitur nullo modo eſt implendum vt quis voueret ſe facturum adulterium nullo modo deberet implere, ſi autem ſit turpe ex conditione appoſita tunc mutandum eſt, ſic quòd antequam conditio impleatur,homo debet velle & dare operam quòd non impleatur.Et ſi impleta fuerit non debet complere votum ex illo motiuo inhoneſto.quia illud quod vouit eſt licitum & ordinabile ad honorem dei.

8. Iſta autem reſponſio videtur implicare oppoſita & repugnantia ſibi inuicem in hoc quòd dicunt quod tale votum non eſt obligatoriũ non extante conditione,ſed ſolùm ea exſtante, & quòd impleta conditione votum non eſt implendum ex illo motiuo ſcilicet quia conditio extitit, hæc enim duo non ſtant ſimul vt videtur.Quod patet dupliciter. Primo.quia illud propter quod in nullo debet impleri votum nihil pœnitus facit ad hoc quòd votum ſit obligatorium, ſed propter conditionem inhoneſtam quòd extitit,nullo modo debet impleri votum vt dicunt iſti; ergo illa conditio extans nihil facit ad hoc quòd votum eſſet obligatorium cuius oppoſitum ipſi dicebant.Item refert facere peregrinationem & teneri ad eam faciendam ex præcedenti obligatione.Primum enim ſcilicet facere gratis peregrinationem aliquam licitum eſt ei qui prius fecit tale votum ſub conditione inhoneſta, quia impleta conditione poteſt, ſi vult gratis vel ex nouo voto facere peregrinationem ad honorem dei,Sed hoc non quæritur, ſed ſolum quæritur vtrũ ad eam faciendam teneatur ex obligatione præcedentis voti facti ſub conditione inhoneſta. Et ſi tenetur (vt iſti dicunt) impoſsibile eſt quòd impleat votum niſi faciat peregrinationem ex malo motiuo, ſcilicet quia proſperatus eſt in furto vel in aliquo tali.Quod patet.quia ſecundum iſtos tale votum non obligat niſi extante conditione, ergo non fit ex obligatione niſi quia conditio extitit, ſi ergo talis facit peregrinationem,quia obligatus eſt, ſequitur quòd faciat eam quia conditio extitit videlicet quia proſperatus eſt in furto ex cuius furti euentu tota obligatio conſurgit in promiſsione, & ſic patet quòd illa duo dicta non ſtant ſimul.

9. NVNC RESTAT dicendum illud quod videtur verius de quæſtione.Circa quod ſient tria, quia probabitur primo quòd nullum votum conditionatum, nulla etiam promiſſio conditionata eſt obligatoria niſi ſtante conditione quantum eſt ex natura voti vel promiſsionis. Secundo ponetur quædam conditio de conditione appoſita in promiſsione vel voto, & tertio reſpondebitur ad quæſtionem.Primum patet,ſic promiſsio vel obligatio quæ totaliter conſurgit ex mera voluntate promittentis,non excedit limites voluntatis, ſed votum & quæcunque promiſsio mere voluntaria in obligatione conſurgit totaliter ex mera voluntate promittentis, ergo non excedit limites voluntatis. Excederet autem ſi obligaret non extante conditione, quia non fuit voluntas promittentis ſe obligare niſi extante conditione, quare & cætera. Dico autem ex natura promiſsionis, quia in promiſsionibus,obligationibus,legatis,contractibus,quæ ſunt hominis ad hominem iura poſſunt ponere vel tollere obligationem in pœnam delinquentis & in fauorem innocentis ſeu in fauorem ſtatus vel contractus, verbi gratia de conditione impoſsibili vel inhoneſta quæ non eſt contra naturam matrimonij, quæ habetur pro non adiecta & ſtat matrimonium vt extra de conditionibus appoſitis in matrimonio capitulo vltimo. Et ſimiliter in legatis conditio mala habetur pro non adiecta vt allegatum eſt in arguendo, Sed hic occurrit vnum magnum dubium circa matrimonium, quia ſecundum iura matrimonium eſt nullum vbi deficit conſenſus, ſi ergo volens contrahere matrimonium cum aliqua addit conditionem inhoneſtam, nec aliquo modo intendit conſentire niſi conditione extante, tunc conditione nõ extante nullus eſt conſenſus,& ſi nullus eſt conſenſus nullum eſt matrimonium.Qualiter ergo potuit per ius poſitiuum determinari quòd talis conditio haberetur pro non adiecta & nihilominus quod ſtaret matrimonium? Item conditio impoſsibilis adiecta ſecundum communem modum loquendi conſueuit magis exprimere diſſenſum quàm conſenſum, ſicut volens negare alicui quod petit dicit dabo tibi quod petis, ſi cœlum tetigeris in quo magis innuit ſuum diſſenſum ad dandum quàm conſenſum, qualiter ergo contrahens cum aliqua conditione impoſsibili adiecta conſentit, & ſi non conſentit qualiter ſtabit vel valebit contractus matrimonij,ego non video. Et ideo peritioribus ſolutionem harum dubitationum dimitto,& ſic patet primum.

10. Quantum ad ſecundum notandum eſt quòd in quæſtione propoſita non eſt opus diſtinguendi inter votum ſimplex & votum conditionatum, quia termini queſtionis hoc excludunt eo quod quæſtio ſolum procedit de voto conditionato,nec eſt opus diſtinguendi de conditione honeſta, & inhoneſta propter eandem cauſam,ſed de conditione inhoneſta diſtinguendum eſt, quia quædam eſt contra naturam contractus, quædam vero non, ſicut contra naturam matrimonij eſt quod aliqua ſit vxor ad tempus & non ſemper eo quod matrimonium eſt vinculum perpetuum viri & vxoris quandiu viuunt,furtum autem vel aliquid huiuſmodi non eſt contra naturam matrimonij, & ideo contrahens cum aliqua ſub conditione vel modo quod poſsit eam dimittere quando voluerit addit conditionem vel modum contra naturam matrimonij, qui autem contrahit cum aliqua ſub conditione ſi furto eius conſentiat addit conditionem inhoneſtam quę tamen non eſt contra naturam matrimonij.Hoc autem generaliter eſt verum quod conditio quæ eſt contra naturam contractus tollit contractum & facit ipſum eſſe nullum, quia includit oppoſitionem ad contractum. Conditio autem inhoneſta quæ eſt contra naturam contractus promiſsionis vel obligationis poteſt eſſe inhoneſta dupliciter. Quia quandoque eſt inhoneſta & illicita nõ ſolum in ſe,ſed etiam in habitudine ad illud quod promittitur, verbi gratia ſi quis dicit ſic, promitto deo quod ſi poſſum perpetrare adulterium vel homicidium ego in gratiarum actionem faciam dici miſſam ſolennem, quandoque vero eſt inhoneſta in ſe, ſed non in habitudine ad promiſſum vt ſi quis dicat ſic, promitto deo quod ſi contingat me peccare ieiunabo vt dimittatur mihi peccatum commiſſum. Vide Caie.2.2.q. 88.arti.2.

11. His viſis dicendum eſt quantum ad ſecundum de quæſtione propoſita quod ſi conditio inhoneſta adiecta voto ſit contra naturam eius quod per votum promittitur votum non eſt obligatorium, quia vt dictum fuit conditio quæ eſt contra naturam promiſsionis vel contractus tollit obligationem propter oppoſitionem

poſitionem quam habet ad contractum, ſi autem conditio inhoneſta non ſit contra naturam contractus ſi ſit illicita & inhoneſta non ſolum in ſe, ſed in habitudine ad promiſſum tunc votum non eſt obligatorium, ſi verò ſit inhoneſta & illicita in ſe & non in habitudine ad promiſſum tunc extante conditione votum eſt obligatorium. Et hæc duo patent duabus rationibus. Prima talis eſt, votum vel iuramentum non poteſt obligare ad aliquid illicitum, quia nec votum, nec iuramentum poſſunt eſſe vinculum iniquitatis, nec aliquis poteſt obligari ad id quod eſt contra bonos mores, ſed vbi eſt conditio inhoneſta & illicita in ſe & in habitudine ad id quod promittitur tunc promiſſum eſt illicitum, quando autem conditio eſt inhoneſta in ſe non tamen in habitudine ad illud quod promittitur tunc promiſſum non eſt illicitum, ergo in primo caſu votum non eſt obligatorium, ſed ſolum in ſecundo. Maior de ſe patet. probatio minoris, quia actus quanuis de ſe ſit bonus redditur tamen illicitus & vitioſus ex mala circunſtantia ipſum informante, ſi autem ſit mala conditio, non tamen informet propter eam non redditur actus vitioſus ſi aliàs de ſe ſit bonus, verbi gratia dare elemoſynam propter vanam gloriam eſt actus malus propter malam circunſtantiam informantem ſcilicet propter malum finem propter quem fit, ſed dare elemoſynã ſuppoſito quòd homo ſit in peccato mortali non eſt malum, quia iſta circunſtantia eſt concomitans, ſed non eſt informans actum, quia ex peccato mortali in quo eſt non mouetur ad dandum elemoſynam vt amplius peccet, ſed ex pietate. Quando autem circunſtantia eſt mala in ſe & in ordine ad illud quod promittitur tunc eſt mala & informat vt mala, ſi autem ſit mala in ſe & ordo eius ad promiſſum non ſit malus tunc eſt ſolùm mala in ſe, ſed non informat actum, quia ordo eius ad actum eſt informatio actus, ergo in primo caſu actus eſt illicitus non autem in ſecundo, & ſic patet minor, ſequitur ergo concluſio.

12. Secunda ratio talis eſt nulla promiſsio obligat niſi ille cui fit promiſsio eam acceptet, quia obligatio cuiuſlibet contractus promiſſorij dependet ex mutua voluntate ſicut habetur.ff.de verbo.obliga.& in pluribus aliis locis. vbi autem eſt conditio illicita & ordo eius ad promiſſum illicitus certum eſt quòd non acceptatur à deo cui fit votum, deus enim odit iniquitatem vt habetur Iudith quinto capitulo, tale autem votum ſi ſit conditionatum iniquum eſt, & ideo tale votum deus non acceptat, ſed potius deteſtatur, ergo tale votum non eſt obligatorium, ſi autem ordo conditionis inhoneſtæ ad illud quod promittitur non ſit malus non reddit promiſſum illicitum, nec inacceptabile à deo in ſuo genere & ideo manet obligatorium.

13. AD RATIONES in oppoſitum dicendum eſt quòd votum factum ſub conditione inhoneſta in ſe & in ordine ad promiſſum non poteſt impleri ſine detrimento ſalutis, quia id quod promiſſum eſt reddit illicitum ex circunſtantia informante in vouendo & ſoluendo, quia ſi quis ſoluat vt obligatus ex conditione, & conditio vt informat ſit illicita oportet quòd ſoluat ex motiuo illicito ſicut patet in propoſita quæſtione, ſi quis voueat ſe peregrinaturum ad ſanctum Iacobum hoc motiuo vt proſperetur in furto, adulterio, vel homicidio & hoc motiuum ponit ſub conditione qua extante vult obligari & non alias, ſi faciat quod promiſit ex vi promiſsionis oportet quòd faciat ex motiuo illicito, & iſtud eſt illicitum & contra ſalutem, & ideo non eſt faciendum. 14. Ad ſecundum dicendum per interemptionem minoris, quia vbi eſt conditio inhoneſta in ſe & in habitudine ad promiſſum quanuis promiſſum ſit de ſe bonum, vitiatur tamen per conditionem inhoneſtã informantem modo quo dictum eſt. Et cum dicitur quòd ipſa tranſit & malitia eius antequam votum impleatur, non valet, quia dato quòd tranſierit in actu exteriore exercito, remanet tamen in voluntate ſi ex eã tanquam ex motiuo fiat actus ſequẽs, ſicut neceſſe eſt ſi ſolum ea extante votum ſit obligatorium, & ideo cauſat in actu maliciam moralem. 15. Quod autem additur tertio loco quòd conditio inhoneſta habetur pro non adiecta in donationibus & in matrimonio, & in legatis, illud eſt contra opinionem primam quæ dicit quòd conditione non extante votum non eſt obligatorium, niſi ipſi reſpondeant ſicut dictum eſt in corpore ſolutionis, ſcilicet quòd ex natura voti vel promiſsionis nullum votum conditionatum eſt obligatorium niſi extante conditione, quanuis in contractibus qui ſunt inter homines iura ſua auctoritate poſsint tollere vel ponere obligationem in fauorem eccleſiæ matrimonij & ſtatus quanuis de matrimonio ſuprà motæ ſint aliquę dubitationes, nos autem querimus de obligatione promiſsionis vel voti quæ fit deo quantum ad ea quæ pertinent ad meram naturam promiſsionis, & ideo nihil ad propoſitum de his quæ iura inter homines voluntarie ſtatuunt.

Quæſtio. V.

Vtrum periurium ſit peccatum mortale.

Tho.2.2.q.98.ar.2.& 3.

DEinde quæritur de periurio vtrum periurium ſit peccatum mortale. Et videtur quòd non quia ſicut iurare falſum ſine cauſa prohibetur ita iurare ſine cauſa, hoc enim videtur eſſe ſecundum præceptum decalogi non aſſumes nomen dei tui in vanum, ſed iurare ſine cauſa non ſemper eſt peccatũ mortale, ergo nec iurare falſum, & tamen iſtud eſt per periurium, ergo &c. 2. Item qui conſentit peccanti mortaliter peccat mortaliter: ſed iudex exigens iuramentũ ab eo quẽ credit falſum iuraturum conſentit vt periuret, ſed nullus dicit q̃ iudex peccet mortaliter, ergo nec alius periurans.

3. Item propter periurium incurrit aliquis infamiam ſecũdum iura vt habetur .6.q.prima.capit.infames, ſed propter periurium aſſertorium non incurritur infamia, ergo videtur quòd illud non ſit peccatum mortale.

4. IN contrariũ eſt, quia illud q̃ contrariatur diuino præcepto eſt peccatũ mortale, periuriũ eſt huiuſmodi, dicitur enim Lenit.19.non periurabis in nomine meo, & Aug.dicit in quodam ſermone quòd falſa iuratio perniciosa eſt, ſed nihil perniciosum eſt, niſi peccatum mortale, igitur &c.

5. RESPONSIO. circa quæſtionem iſtã videnda ſunt duo. Primum eſt an omne periurium ſit peccatum mortale. Secundum eſt de comparatione eius ad quædam alia peccata quo ad grauitatem.

6. QVANTVM ad primum dicendum eſt quòd duplex eſt iuramentum, vt prius dictum fuit .ſ. aſſertoriũ & promiſſorium, & ſecundum hoc duplex eſt periurium, vnum quo aſſeritur falſum, aliud quod promittitur aliquid quod poſtea non redditur. De primo periurio dicendum eſt q̃ ſi iurãs aduertit ſe falſum iurare ſiue ſerio, ſiue ioco peieret & peccat mortaliter. Cuius ratio eſt quia omne illud in quo directe dei contemptus includitur eſt peccatum mortalẽ, ſed periurium quo ſcienter falſum iuratur ſiue ſerio, ſiue ioco eſt directè in contemptũ dei quantum eſt ex genere dicti eo q̃ deus qui eſt veritas aſſumitur in teſtimoniũ falſitatis, ergo tale periurium eſt peccatũ mortale, nec excuſat conſuetudo quæ magis eſt dicenda illicita corruptela, nec iocus pluſquã ſerium. Si autẽ iurans nõ aduertat ſe iurare, ſed ex lubrico linguę iurat falſum, poteſt excuſari à periurio vt à peccato mortali, quia nihil imputatur homini ad peccatũ mortale niſi quod facit ſciẽs & volens, ergo &c. & ſic patet primum.

7. QVANTVM ad ſecundũ de grauitate periurij per comparationem ad alia peccata puta ad homicidium, eſt duplex modus dicendi. Vnus eſt quòd periurium eſt grauius ex ſuo genere quã ſit homicidiũ quod probatur ſic, tanto peccatum eſt grauius per ſe & ex ſuo genere quãto cadit ſuper materiã magis indebitã, quanuis enim grauitas per accidens attẽdatur in peccatis ex motiuo ad peccãdũ, grauius enim peccat in eodẽ genere peccati peccans ex electione quã peccans ex ignorantia vel infirmitate, tamen grauitas peccatorum per ſe attenditur ex proportione ad materiam ſiue ad obiectũ, ſed actus periurij magis cadit ſuper materiam indebitam quàm actus homicidij, ergo periurium eſt maius peccatum quàm homicidium. Maior iam patet, ſed minor probatur quia cum plus teneamur deo quàm proximo periuriũ quod eſt contra reuerentiã dei magis cadit ſuper indebitam materiam quàm homicidium quod eſt contra iniuriam proximi.

8. Alius eſt modus dicendi totaliter huic contrarius ſcilicet q̃ homicidiũ eſt grauius peccatum quã periurium. Quod probatur ſic. illud eſt grauius peccatũ quod opponitur maiori bono, ſed homicidiũ opponitur maiori bono quàm periuriũ, opponitur enim homicidiũ dilectioni dei & proximi, periuriũ autem opponitur latriæ quæ eſt minor charitate, ergo homicidiũ eſt grauius q̃ periurium. 9. Et reſpondẽt iſti ad rationem alterius partis dicentes quòd non oportet quòd ſicut ſe habet obiectum ad obiectum, ita ſe habeat actus ad actum quando actus ſunt diuerſarum rationum, verbi gratia grauius eſt iniuriari principi verbo quàm ciui, ſed ſi quis iniurietur principi verbo dicendo conuicium, Ciui autem facto occidendo eum, grauius eſt peccatum commiſſum in ciuem quàm in principem, & ſimiliter poteſt dici quòd ſimilis irreuerentia facta contra deum grauior eſt quã facta contra proximum ſicut cum dicitur irreuerentiæ verbũ contra vtrumque, ſed ſi verbum irreuerentiæ dicitur contra deũ ſicut fit in periurio, factum autem extremę iniuriæ contra proximũ vt fit in homicidio non eſt inconueniens quòd hoc ſit maius quàm illud, quanuis alia illi de opinione poſſent dicere quòd hoc eſſet verum vbi ciuis & princeps habent aliquam proportio-

portionem, ſed deus improportionabiliter excedit hominem omnem,& ideo omnis iniuria facta contra deum excedit omnem iniuriam factam contra proximum,ſed ſi iſtud eſſet verũ tunc poſſet dici quòd omnia peccata quæcunque poſſunt committi contra proximum in homicidiis,adulteriis:furtis & rapinis etiam ſi poſſibile eſſet quòd vnus homo occideret totum mũdum non æquaretur vnico periurio quod eſt ſatis improbabile, propter quod ſecundus modus videtur rationabilior.

10. AD primum argumentum dicendum quòd iurare ſine cauſa non directe prohibetur præcepto decalogi, quia vana iuriatio eſt quę realiter confirmari non poteſt, quod autem iuratur ſine cauſa poteſt confirmari vere, ſed non quod falſe iuratur.

11. Ad ſecundum dicendum quòd iudex exigens iuramentum ad partis petitionem & ſecundum quòd ordo iuris exigit nõ conſentit peieranti etiam ſi probabiliter credat ipſum peieraturũ quia hæc exactio non eſt iudicis,ſed partis,& legis.

12. Ad tertium dicendũ quòd non propter quodlibet mortale peccatum efficitur quis infamis ipſo iure vt patet de fornicatione & multis aliis peccatis mortalibus:vnde nullum argumentũ eſt quòd non omne periurium ſit peccatum mortale,quia ex quolibet periurio non redditur homo infamis: veruntamen cauſa quare ex periurio aſſertorio nõ redditur aliquis infamis ipſo iure,ſed ſolùm poſt diffinitiuam ſententiam latam contra ipſum in cauſa aſſertionis(reputatur autem infamis ipſo iure qui frangit iuramẽtum promiſſorium ſolenniter factum)eſt quia in poteſtate promittentis remanet poſtquam iurauit vt det ſuo iuramento veritatem quod non contingit in iuramento aſſertorio.

Sententia huius diſtinctionis xl. in generali & ſpeciali

SExtum præceptum eſt.Prius egit magiſter de præceptis quæ cõſiſtunt in verbo & facto,Hic agit de duobus quæ conſiſtunt in animo,& diuiditur in duas quia primo ponit illorũ præceptorum explicationem. Et ſecundo determinat quęſtionem incidentẽ ibi.Si verò quæritur.Prima diuiditur in quattuor,quia primo explicat ſextum præceptum. Secundo ſeptimum ibi.ſeptimum eſt. Tertio opponit contra diſtinctionem eorum ibi.Sed videtur. Quarto ſoluit oppoſitionem ibi, ſed in iſtis duobus præceptis.Secunda pars principalis quæ incipit ibi.Si verò quæritur.Diuiditur in tres Quia primo mouet quæſtionem de neceſsitate legis veteris. Secundo aſsignat differentiam inter legem & euangelium ibi.diſtat autem.Tertio recapitulat de decem præceptis & ponit cõtinuationem huius libri ad quartum ibi, audiſtis decem chordas.Hæc eſt diuiſio in generali.

2. IN ſpeciali ſic procedit magiſter & dicit quòd ſextũ præceptũ inter præcepta ſecundę tabulę eſt, non deſiderabis vxorem proximi tui. Septimum eſt non concupiſces domum proximi tui,non ſeruum non ancillam,tunc opponit contra hoc,quia præceptum de non concupiſcenda vxore proximi videtur eſſe idem cum illo præcepto non mechaberis,& præceptum de non concupiſcenda re proximi ſui videtur eſſe idem cum illo præcepto non furtum facies,& ſic non videtur diſtingui bene ab eis. Et reſpondet quod in illis duobus præceptis non mechaberis, & non furtum facies prohibentur opera exteriora. In aliis autẽ duobus prohibetur interior concupiſcentia, quare lex dicitur cõprimere manum & non animam. Et dicit quòd illud intelligitur de lege quantum ad cerimonialia & non quantum ad moralia, vel quia in lege non prohibetur omnis mala concupiſcentia ſicut in euangelio, tunc quærit quare apoſtolus dicit litteram eſſe occidentem, & de qua intelligitur, & reſpondet quòd de littera decalogi, non quia lex mala ſit,ſed quia prohibendo peccatum augebat concupiſcentiam & non conferebat gratiam adiutricem,tunc ponit duplicem differentiam inter legem & euangelium, vna eſt quia lex promittebat temporalia,euãgelium verò promittit æterna. Alia eſt quia ſacramenta veteris legis non conferebant gratiam ſicut ſacramẽta euangelica.Tunc recapitulat de decem præceptis,vt apparet in littera.Et in hoc terminatur &c.

Quæſtio I.

Vtrum hæc duo præcepta non concupiſces vxorem,& nõ deſiderabis rem proximi tui conuenienter diſtinguantur ab illis nõ mechaberis & non furtum facies.

Th.12.q.100.ar.4.

CIrca diſtinctionem iſtã quæritur de duobus.Primum eſt de diſtinctione illorum duorum præceptorum.Secundum eſt de differentia legis & euangelij.Ad primum ſic proceditur. Et arguitur quòd illa præcepta nõ bene diſtinguantur, quia præcepta negatiua ordinantur ad prohibitionẽ peccatorum, ſed vnum eſt peccatũ cordis & operis ſicut in ſecundo libro diſtin.42.dictum eſt,ergo non debuit alio præcepto prohiberi cõcupiſcentia mechandi vel furandi quã ipſa mechia, vel furtum. q.1.

2. Præterea ſicut in furto, & mechia cõtingit peccare corde & opere, ita in homicidio & in aliis peccatis,ſed alia præcepta non variantur per concupiſcentiã & opus,nec affirmatiua nec negatiua,ergo nec præceptum de furto & mechia debuit hoc modo variari.

3. IN contrarium eſt ſacra ſcriptura.Exo.20.

4. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtã videnda ſunt duo.Primũ eſt quòd illis duobus præceptis nõ mœchaberis & non furtum facies conuenienter ſuperaddita ſunt alia duo .ſ.non concupiſces vxoré proximi tui, & illud nõ deſiderabis ré proximi tui.Secundũ eſt quod non ſecundũ eandem rationẽ diſtinguuntur hæc duo præcepta vltima à duobus aliis & alia præcepta abinuicẽ.

5. PRIMVM perſuadetur ſic.vbi eſt maior pronitas ad peccãdũ ibi requiritur ampliusretractatiuũ,ſed maior eſt pronitas in hominibus ad peccandũ peccato luxurię & auaricię quã in materia aliorũ præceptorũ,quia venerea & bona exteriora circa quę ſunt illa præcepta non mechaberis, non furtũ facies habent ſecũdum ſe apparentem quandã bonitatem natã vehementer mouere concupiſcentiã ad illicita,nõ ſic autem eſt de homicidio quod ſecundum ſe habet quandã horrorem, & irreuerentia etiã erga parentes habet quandã indecentiam quaſi contrariam inclinationi naturæ, & ſuo modo eſt in aliis, ergo reſpectu primorum præceptorum debet eſſe amplior prohibitio retractatiua, hoc autem fit cum per aliud præceptum prohibetur interior concupiſcentia etiã ſine exteriore opere. Per aliud autem prohibetur concupiſcentia prorumpens in opus exterius. Sup.d.37 q.1. nu. 8

6. EX HOC patet ſecundum, quia alia præcepta diſtinguuntur ſecundũ diſtinctionem ſpecificã actuum qui præcipiuntur vel prohibentur,hæc autem diſtinguuntur ſolum ſecundum minorem vel maiorem progreſſum in idem peccatũ,quanuis enim interior actus per ſe ſolus & alius exterior cõiunctus differant ſpecie in eſſe naturæ ratione actus exterioris, tamen in eſſe morali & ſecundum rationem peccati ſunt eiuſdem ſpeciei, & ideo prohibitio eorum non eſt prohibitio diuerſorum peccatorum ſecundum ſpecié,ſed eiuſdem peccati ſecundum maiorem vel minorem progreſſum propter maiorem pronitatem ad peccandum tam in materia iſtorum peccatorum quàm aliorum.

7. AD primum argumentũ dicendũ quòd actus interior coniunctus exteriori eſt vnum peccatũ cum ipſo ſecundum genus moris & prohibetur vnico præcepto.ſ.non mechaberis vel nõ furtum facies & ſic de aliis,actus autem interior ſeparatus ab exteriore eſt ſecundũ ſe peccatũ aliud à priore. Et ideo prohibetur alio præcepto in illa materia in qua eſt maior pronitas ad peccandum

8. Per idem patet ad ſecundum argumentum, quia licet in aliis contingat peccare quandoque ſolo conſenſu interiore,tamen non eſt in nobis tanta pronitas ad illa ſicut ad mechiam & furtum. Et ideo non oportuit dari ſpeciale præceptum de prohibitione concupiſcentiæ,ſed vnico præcepto prohibetur vtrumque ſ.concupiſcentia & opus exterius.

Quæſtio.I I.

Vtrum lex vetus cohiberet ſolum manum an & animum.

Th.12.q.98.ar.1 & 4.& q.107.ar.1.ad ſecundum.

CIrca ſecundum videlicet de differentia legis & euangelij.Primo quæritur vtrum lex vetus cohiberet ſolum manum an & animũ. Et arguitur quòd cohibet etiã animum, quia illud quod prohibet concupiſcentiã prohibet animũ,ſed lex vetus prohibet concupiſcentiam, vt patet per duo præcepta decalogi,ergo cohibet animum.

2. Item lex vetus cũ gratia conſeruata introducebat ad vitã ſaltem meritorie quantuis adhuc impedimentum reſtaret de ſolutione generalis debiti ſienda per Chriſtum, ſed cohibitio exteriorum actuum ſine cohibitione animi non ſuffeciſſet ad meritum,ergo &c.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicitur. Exo. 20.in glo.vbi dicitur quòd lex vetus prohibebat manũ:nõ animũ.

4. Et arguitur per rationem,quia lex vetus neminem conducit ad perfectum vt dicitur Heb.ſeptimo. Sed perfectus eſt

qui eſt ordinatus in actibus interioribus, ergo lex vetus cohibebat ſolum actus exteriores & non interiores & ſic cohibebat manum & non animum.

5. RESPONSIO. aduertendum eſt quòd per manum intelliguntur hic opera exteriora, per animũ vero voluntas ſeu interior operatio, differt etiam prohibitio & cohibitio, quia prohibitio fit ſolo verbo & abſque pœnæ comminatione, cohibitio autem eſt per factum vel per metum ex pœnæ comminatione. Dicendum eſt ergo ad quæſtionem quòd lex vetus prohibebat non ſolum manum, ſed & animum, hoc eſt non ſolum malam operationem exteriorem, ſed & malam voluntatem interiorem. Non tamen cohibebat niſi manum hoc eſt operationem exteriorem. Primum patet quia eiuſdẽ eſt ordinare animum ad bonum & prohibere à malo, ſed lex vetus ordinabat animum ad bonum, ſcilicet ad dilectionem dei & proximi, ergo prohibebat ipſum à malo. Itẽ intentio legiſlatoris & cuiuſlibet legis rectè poſitæ eſt facere ciues bonos & virtuoſos operatores bonorum vt dicitur. 2. ethicorũ, ſed nullus poteſt eſſe bonus & virtuoſus niſi operetur bona ex animo & deſiſtat à malis non ſolum opere ſed & voluntate, ergo lex vetus tanquam diuina & rectius poſita quàm quæcunque lex ciuilis prohibebat non ſolum opus exterius ſed & interius ſcilicet animum. 6. Secundum patet quia tantum extendit ſe cohibitio ſeu coactio legis quantum extendit ſe inflictio pœnarum determinatarum per legem, nulla enim lex habet virtutem coactiuam niſi propter pœnas quas infligit vel comminatur, ſed lex vetus non infligebat nec comminabatur niſi pœnas temporales infligendas per hominem & pro factis exterioribus quorũ homo eſt cognitor, de interioribus enim non eſt hominis iudicare, nec pœnam infligere, ergo lex vetus non cohibebat expreſſe & litteraliter animum ſed tantum manum, veruntamen tam pœnæ temporales quàm præmia veteris legis erant figura præmiorum & pœnarum ęternarum & ſpiritualium quas lex noua promittit expreſſe & cõminatur nec poſſunt infligi niſi per deum qui eſt cordis cognitor, ideo ipſa cohibet non ſolum manũ ſed & animum.

7. AD primum argumentũ patet reſponſio, quia ſolum probat ꝙ lex vetus prohibebat animũ ſed non cohibebat.

8. Per illud patet ad ſecundum, quia lex vetus non obſeruaretur ſufficienter niſi obſeruarentur præcepta legis quæ prohibebant non ſolum manum ſed & animum quanuis cohibitio pœnarum non ſe extenderet ad animum ſeu ad peccata interiora.

9. Ad argumentum alterius partis dicendum quòd gloſa illa intelligitur de cohibitione. 10. Ad aliud dicendum quòd lex neminem adduxiſſet ad perfectum, non quia non prohiberet animum, ſed quia non erat tempus plenitudinis gratiæ quæ in incarnatione Ieſu Chriſti incepit per quam gratia & veritas facta eſt de cuius plenitudine omnes accepimus gratiam pro gratia.

Quæſtio III.

Vtrum lex vetus occideret an iuſtificaret.

Th. 1.2.q.98.ar.1.& q.114.ar.10.ad.1.

SEcundo quæritur, vtrum lex vetus occideret an iuſtificaret. Et arguitur quòd occideret, quia. 2. ad Corin. 3. dicitur quòd littera occidit ſpiritus autem viuificat, & loquitur de littera veteris legis, ergo lex vetus occidebat ſpiritualiter.

2. Item timor non ſufficit ad ſalutẽ, quia ſecundum Aug. quòd aliquis facit ex timore & ſi bonũ eſt quod facit non tamen bene fit, ſed lex vetus fuit lex timoris: vnde ſecũ cundum eundem Aug. breuis differentia legis & euangelij timor & amor, ergo facta legis non ſufficiebant ad ſalutem, lex ergo vetus occidebat & non iuſtificabat. 3. Ad idem eſt quod dicit glo. Roma. 10. ſuper illud quoniam iuſtitiam, quæ ex lege eſt, qui ex operibus legis iuſtificatur tẽporalem habet mercedem non apud deum.

4. IN contrariũ arguitur quia ſi lex vetus occidebat hoc erat per cauſam vel per occaſionem, ſi per cauſam ergo erat mala quod eſt erroneũ & contra apoſt. Rom. 7. vbi dicitur lex quidem ſancta & mandatũ ſanctũ & iuſtũ, ſi vero per occaſionem eodẽ modo lex noua per occaſionẽ occidit ſecundũ illud quod dicit apoſt. 2. Cor. 2. cap. Aliis ſumus odor mortis in morte, ergo in hoc non differunt lex vetus & lex noua. 5. Itẽ timor ſeruilis eſt timor gehennę, ſed pœna gehennę non erat nota in veteri lege, igitur non erat lex timoris, nec per hoc occidebat.

Sup. d. 34. quæſt. 4.

6. RESPONSIO. hic eſt opus duplici diſtinctione. Prima eſt de lege, & ſecũda eſt de iuſtitia. Quantũ ad primã diſtinctionẽ quæ eſt de lege, ſciendũ eſt ꝙ lex vetus poteſt cõſiderari ſecundũ ſtatũ quẽ habuit ante aduentũ Chriſti, vel ſecundũ ſtatum quẽ habet nunc poſt aduentũ Chriſti & diuulgationẽ euangelij. Et in hoc ſecundo ſtatu adhuc poteſt conſiderari dupliciter. Vno ſ. quantũ ad præcepta moralia vel quantũ ad præcepta cerimonialia. De iuſtitia enim diſtinguẽdum eſt, quia quædam acquiritur ex operibus per quę homo viuit iuſte in vita ciuili. Alia verò eſt infuſa per quam iuſtificamur apud deũ à peccatis, & hoc eſt per gratiam per quã eſt vita ſpiritualis, & ſine qua homo dicitur ſpiritualiter mortuus. 7. Hoc ſuppoſito dicendum eſt ꝙ ſi loquamur de lege pro ſtatu quem habuit ante aduentum Chriſti & de iuſtitia acquiſita ſic lex vetus bene obſeruata iuſtificabat & nõ occidebat, immo viuificabat. Cuius ratio eſt quia omnis lex quę bene ordinat hominem ad deũ, & ad proximum obſeruatorem ſuũ reddit iuſtũ & immunẽ à pœnis legis, ſed lex vetus data à deo per moyſen ordinabat obſeruatorem ſuũ ad deum & ad proximũ per præcepta moralia cerimonialia & iudicialia multo melius quàm quæcunque lex ciuilis data per hominem, ergo lex vetus reddebat obſeruatorẽ ſuum iuſtum reſpectu dei & hominum, & immunem à pœnis legis quæ erant quandoque pœnæ mortis quæ ſecundum legem debebant infligi tranſgreſſoribus & ſic non occidebat, ſed potius viuificabat, ſi autem loquamur de iuſtitia infuſa ſic adhuc dicendum eſt ꝙ lex vetus tẽpore ſuo bene obſeruata iuſtificabat meritorie, ſed non effectiuè. ꝙ iuſtificaret meritorie, non quidem de condigno quia ſic nullus poteſt mereri gratiã ex operibus. Alioquin gratia nõ eſſet gratia vt dicit apoſtolus ad Roma. 10. cap. 8. In. 2. d. 27 q. 2. & in. 4. d. 20. q. 2.

Sed de congruo patet ſic. qui bene vtitur actibus liberi arbitrij in his quæ ſunt ad deum & ad proximum meretur ſaltem de congruo diuinum adiutorium ſibi neceſſarium ad ſalutem: facit enim quod in ſe eſt & deus talibus non deficit, ſed boni obſeruatores legis erant huiuſmodi, ergo merebantur de congruo conferri ſibi gratiam à deo ſine qua non eſt ſalus & hoc eſt quod dicit dominus Leuitici. 8. cuſtodite leges meas atque iudicia quæ faciẽs homo viuet in eis, ꝙ autem lex vetus non iuſtificaret effectiue. Patet per illud quod communiter tenent ſancti & doctores ꝙ lex vetus per ſacramenta ſua ſeu ſacrificia non conferebat gratiam de quo plenius patebit in quarto libro: loquendo autem de veteri lege poſt aduentum Chriſti maxime pro tempore euangelij diuulgati, ſic lex quo ad cerimonialia occidit, quo ad iudicialia verò nec obeſt, nec prodeſt, ſed quo ad præcepta pure moralia prodeſt quã tum olim profuit nõ propter legem, ſed propter naturalem æquitatem quam præcepta continent ſecundum ſe. Primum patet quia cerimonialia erant figura futurorum, igitur ſeruare ea eſt credere & facto oſtendere ꝙ illa nõ eſſent per Chriſtum exhibita quæ figurabantur per cerimonialia. Hoc autem eſt hæreticum, ergo ſeruare nunc cerimonialia eſt mortiferum, & in hoc ſenſu loquitur apoſtolus quando dicit littera occidit. Secundum patet. quia iudicialia cum eſſent data illi populo ſolum ad interimendum lites & cauſas inter eos totaliter ceſſauerunt. Tertium patet, quia præcepta moralia quatenus continent naturalem æquitatem ſemper & vbique ſunt eiuſdem efficaciæ quantum in ipſis eſt.

9. AD PRIMVM argumentum iam patet reſponſio. quia illud littera occidit intelligitur quantum ad cerimonialia legis obſeruata tẽpore euangelij diuulgati, vel ſi intelligitur de moralibus & pro tempore ante incarnationem Chriſti pro tanto dicitur quòd lex per præcepta moralia oſtendebat culpam & non conferebat gratiam adiutricem. 10. Ad ſecundum dicendum quòd lex vetus nõ dicitur lex timoris quin poſſet & deberet ſeruari ex amore, ſed quia fuit data in oſtenſione diuinæ poteſtatis quæ ducit in timorem. vnde populus in datione legis timuit vt habetur. Exo. 2. lex autem noua exordium ſumpſit ex ſignis amoris, quia ſic deus dilexit mundum vt filium ſuum vnigenitum daret in fratrem & in redemptorem per paſſionem ſuam quę fuerunt ſigna maximi amoris. 11. Ad tertium dicendũ quòd illa gloſa eſt intelligenda de obſeruatione legis quo ad cerimonialia pro tempore euangelij.

12. AD PRIMVM argumentum alterius partis dicendum eſt quòd lex vetus pro tẽpore ſuo non occidebat per cauſam, nec per occaſionem datam, ſed per occaſionem acceptam. Et quia non conferebat gratiam ſicut confertur in noua lege.

13. Ad aliud dicendum quòd lex vetus dicitur lex timoris ex cauſa prius aſsignata & non ex illa ex qua procedit argumentum. Et in hoc terminatur Tertius liber qui eſt de incarnatione verbi principaliter. In quo ſi quid digne dictum eſt laus ſit Chriſto per quem gratia & veritas facta eſt, ſi verò ſit ibi aliquid reprehenſibile corrigatur per benignum lectorem pie, & per ſanctæ romanę eccleſiæ auctoritatem cuius correctioni ſubieci à principio & adhuc ſubiicio omnia ſcripta mea.

Expliciunt quæſtiones ſuper tertium librum magiſtri ſententiarum à magiſtro Durando de ſancto portiano reſolutè atque ſolide diſputatæ. Deo agantur gratiæ.

EIVSDEM

EIVSDEM
MAGISTRI DVRANDI
de ſancto Portiano Theologi doctiſſimi, in quartum librum Sententiarum,

Præfatio.

EST deus in cœlo reuelans myſteria. Quanuis nomine myſterij inſinuetur totius ſcripturæ materia generaliter ſicut dictum fuit in principio primi libri: Specialiter tamen materia quarti libri, quod patet ſic. Eſt enim myſteriũ idem quod ſacrum ſecretũ quod occultã habet intelligentiã. Aliquid autem eſt nobis occultum ſiue incognitũ duplici de cauſa. ſ. propter aliquid interpoſitũ, aut quia longe poſitum. Propter primum ſacramenta dicuntur myſteria, quia gratiæ ſacramentales proponuntur nobis interpoſito velamine rerum ſenſibilium. Propter ſecundũ reſurrectio dicitur myſteriũ, quia longe poſita & ideo magis occulta, pertinet enim ad futurũ ſtatum. De his autem duobus ſ. de ſacramentis & gloria reſurrectionis agit magiſter in quarto libro. Quantũ ad primum eſt aduertendũ ꝙ ſicut mundus ſenſibilis recipit influentiã à corporibus celeſtibus, Maxime autem à ſeptẽ ſtellis quæ planetæ dicuntur, ſic corpus eccleſiæ militantis recipit influentiam vitæ ſpiritualis à Chriſto mediantibus ſeptẽ ſacramentis, & myſtice ſtellæ vocãtur Apo. primo. vt ſit verbũ Chriſti loquentis ad magiſtrum ſententiarũ. Scribe myſterium ſeptem ſtellarum quas vidiſti in dextera mea. Et merito cõparantur ſtellis propter tria, habent enim ſtellę claritatem in aſpectu, velocitatem in motu, fortuoſitatẽ in effectu. Sic & ſacramẽta inſtituta ſunt propter noſtram eruditionẽ, quo ad primum, propter noſtrã exercitationem, quo ad ſecũdum, propter noſtram iuſtificationem, quo ad tertium, quia etiam eis munimur contra inſidias diaboli ideo figurantur per ſeptẽ cornua agni, quia verò per eadem dirigimur in vita ſpirituali figuratur per ſeptẽ oculos agni, de quibus Apoca. 5. vidi agnum ſtantem tanquã occiſum habentem cornua ſeptem, & oculos ſeptem, ſed quia omnia nobis proponuntur ſub velamine rerum ſenſibiliũ, ideo figurantur per ſeptem ſignacula libri quæ ſolus Chriſtus agnus occiſus dignus fuit aperire vt præberet gentibus ingreſſum in eccleſiam per fidem mediantibus ſacramẽtis, iudeis propter ſuam cęcitatem & incredulitatem foris manentibus Vnde Roma. 11. dicitur Nolo vos ignorare fratres mei myſterium hoc vt non ſitis vobiſipſis ſapientes, quia cęcitas ex parte contingit in Iſrael donec plenitudo gentium intraret. De hoc autẽ myſterio agitur vſque ad. 41. diſt. quarti libri. Quantum ad ſecundum ſciendum eſt ꝙ reſurrectio finalis myſterium dicitur, vel ſacrũ ſecretũ, quia nobis eſt occulta eo ꝙ longe poſita, pertinet enim ad ſtatum futuri ſeculi vt dictum fuit, hoc eſt myſterium, de quo magiſter agit à. 43. diſt. vſque ad finem libri de quo dicitur Apocal. 10. ꝙ angelus ſtans ſuper terram & mare iurauit per viuentem in ſecula ſeculorum quòd tempus nõ erit amplius. Sed in diebus vocis ſeptimi angeli cùm ceperit tuba canere conſummabitur myſterium dei illud ſcilicet ꝙ mortale hoc induet immortalitatẽ, & corruptibile hoc incorruptionem quod erit in reſurrectione beata, quam nobis, &c.

Sententia literæ magiſtri ſententiarum in generali & ſpeciali valde ingenioſa & vtilis. Et primo primæ diſtinctionis libri quarti.

SAmaritanus vulnerato appropians, &c. In præcedentibus libris magiſter determinauit de rebus: in quarto verò libro determinat de ſignis ſacramentalibus. Et diuiditur totus liber principaliter in partes duas. In quarum prima determinat de ſacramentis. In ſecunda de reſurrectione & gloria reſurgentium ad quam ſacramenta perducũt. Secunda pars incipit in principio. 43. diſtin. Poſtremo de conditione reſurrectionis & modo reſurgendi. Prima in duas. Primo determinat cõmuniter de ſacramentis, tam vet. leg. quàm nouæ. Secundo ſpecialiter deſcendit ad ſacramenta nouæ leg. diſtinctione ſecunda ibi. Iam ad ſacramenta nouę leg. Prima in duas. Quia primo oſtendit differentiam inter ſacramenta nouæ leg. & vet. leg. Secundo agit ſpecialiter de ſacramento circunciſionis quod inter ſacramenta veteris leg. magis cum ſacramẽtis nouæ leg. communicat. Secunda ibi. Fuit autem inter iſta ſacramenta. Prima eſt principalis lectio. Et diuidirur in duas partes. Primo enim in proœmio determinat ſeu præmittit intentionem in generali de ſacramẽtis. Secundo de ipſis exequitur ibi. ſacramẽtũ eſt ſacræ rei ſignũ. Et iſta diuiditur in partes quatuor. Primo inquirit ſacramenti diffinitionem. Secundo inſtitutionẽ ſacramentorum, cauſam, ſiue neceſsitatem. Tertio ſacramenti integritatem. Quarto verò ſacramentorum diſtinctionem. Secunda ibi. triplici ex cauſa inſtituta. Tertia ibi. duo autem ſunt in quibus. Quarta ibi. Iam reſtat videre diſtinctionem inter &c. Et hæc eſt diuiſio & ſententia lectionis in generali.

2. IN ſpeciali autẽ ſic procedit. Primo magiſter proponit ſub parabola Samaritani quòd ſaluator humano generi per incarnationem appropinquans ſacramentalem medicinam adhibuit & contra peccati vulnera inſtituit ſacramentorum remedia. Circa quæ ſacramenta quatuor conſiderare intendit, ſcilicet ſacramenti diffinitionem, inſtitutionem, integritatem & diſtinctionem. Poſtea diffinit ſacramentum, dicens quòd eſt ſacræ rei ſignum, quamuis etiam poſſet dici ſacramentum ſacrum ſecretum, & ſic poteſt accipi pro ſignificato, intendit tamen magiſter nunc de eo ſecundum quod eſt ſignum, diffinit & aliter ſacramentum dicens quòd ſacramentum eſt inuiſibilis gratiæ viſibilis forma. Ad declarationem autem primæ diffinitionis oſtendit quid eſt ſignum, dicens quòd eſt res quæ præter ſpeciẽ quam ſenſibus ingerit facit aliud in cognitionem venire. Ad complementum etiam huius diuiditur ſignum, quia quoddam eſt naturale, ſcilicet ſignificans naturaliter, quoddam autem eſt datum, ſcilicet ex inſtitutione repræſentans, & tale ſignum eſt ſacramentum. Item ſignum datũ aliud eſt quòd gerit ſui ſignificati ſimilitudinẽ, id eſt illius cuius eſt ſignũ. Aliud quod non gerit ſimilitudinem ſui ſignificati. Aliud eſt ſignum & cauſa, & tale eſt ſacramentum. Ex quibus omnibus habetur perfecta diffinitio ſacramenti, ſcilicet quòd eſt inuiſibilis gratiæ viſibilis forma vt eius imaginem gerat & cauſa exiſtat. Poſtea dicit ꝙ triplex fuit ratio inſtitutionis ſacramentorum. Prima quidem humiliatio hominis qui per ſacramenta rebus corporalibus quæ natura infra ipſum ſunt ſubditur. Secunda eſt eruditio, quia de inuiſibilibus per ea docemur. Tertia exercitatio, vt ocioſitas & occupatio noxia vitentur. Vbi ſubdit quòd quædam exercitatio valet ad bonum corporis, quædam ad bonum animæ, quædã ad vtriuſque iuuamen ordinatur. Subditur etiã quòd ſine ſacramentis poterat deus hominem ſaluare, quia eis ſuam potentiam non alligauit, tamen ex dictis cauſis ſacramenta inſtituit. Poſtea ponit integritatem ſacramẽtorum dicens ꝙ ſacramenta ex duobus conſtãt, ſcilicet ex rebus & verbis. Vltimo diſtinguit ſacramentum, dicens quòd quædam ſunt vetera quæ ſignificant & promittunt ſolum: quædam verò ſunt noua quæ ſignificant & cauſant, &c.

Quæſtio prima.

Vtrum diffinitio ſactamenti bene aſsignetur à doctoribus.

Thom. 3. q. 60. a. 2.

CIrca diſtinctionem iſtam quæruntur quinque Primum quid ſit ſacramentum. Et ſecũdo de neceſsitate ſacramẽtorum. Tertio in quibus conſiſtit ſacramentum. Quarto de efficacia ſacramentorũ nouæ leg. Quinto de efficatia ſacramentorũ veteris legis. Quantũ ad primũ videtur ꝙ ſacramẽtum non bene diffiniatur ſeu deſcribatur, quia vnius rei debet eſſe vna diffinitio ſeu deſcriptio, ſed de ſacramento dantur plures diffinitiones ſeu deſcriptiones, ergo male. 2. Item prima deſcriptio quæ aſsignatur de ſacramento eſt, quòd ſacramentũ eſt ſacræ rei ſignum, nec videtur eſſe conueniens, quia ſerpens æneus de quo habetur Num. 21. Et imagines Chriſti crucifixi, beatæ virginis & ſanctorum ſunt ſigna ſacræ rei vel ſacrarum rerum, & tamen non dicuntur ſacramenta, ergo illa non eſt bona diffinitio ſeu deſcriptio ſacramenti, cum deſcriptio vel diffinitio debeat eſſe conuertibilis cum diffinito ſeu deſcripto. 3. Item diffinitio ſeu deſcriptio quam Aug. ponit de ſacramento eſt quòd ſacramẽtum eſt in quo ſub tegumento rerũ viſibiliũ diuina virtus ſalutem noſtram operatur ſecretius. Et arguitur ꝙ non ſit conueniens, quia contraria contrariis curantur: ſed damnatio humana ortũ habuit ex ſenſibilibus, vt patet Gen. 3. cap. ergo ſalus & curatio humana non debet eſſe per ſenſibilia, nec ſub tegumento rerũ ſenſibilium ſeu viſibilium. 4. Hugo autẽ de ſancto Victore de ſacramentis lib. 1. par. 9. ca. 2. dicit ꝙ ſacramẽtũ eſt materiale elementũ extrinſecus oculis ſuppoſitum ex inſtitutione ſignificans ex ſimilitudine repræſentans, ex ſanctificatione inuiſibilem gratiã continens. Contra quem arguitur, quia in nullo ſacramento eſt elementum niſi in baptiſmo (videlicet aqua) inconueniens eſt enim attribuere omni ſacramento illud quod conuenit vni ſoli.

5. Item illud quod repreſentat ex ſimilitudine repreſentat ex ſua natura & non ex inſtitutione, ſi ergo ſacramentū eſt ex ſimilitudine repræſentans, videtur quòd non ſit ex inſtitutione ſignificans, & ſic illa duo membra deſcriptionis videntur ad inuicē eſſe oppoſita. 6. Magiſter autem deſcribit aliter ſacramentū dicens quòd ſacramentum eſt inuiſibilis gratiæ viſibilis forma, ita vt imaginem gerat & cauſa exiſtat. Contra quam arguitur, quia forma non videtur ſumi pro ſimilitudine, quod patet ex hoc quod ſubditur infra vt imaginem (hoc eſt ſimilitudinē gerat) ſed nulla ſimilitudo poteſt eſſe rei viſibilis ad gratiā inuiſibilē cū non ſint eiuſdem ſpeciei, nec generis ſaltem proximi, ergo non bene dicitur gratiæ inuiſibilis viſibilis forma.

7. RESPONSIO. quia principium in omni diſputatione & inquiſitione veritatis eſt ſcire quid importatur per nomen, ideo videbitur primo quid ſignificet nomen ſacramenti, & ſecundo reſpondebitur ad quæſtionem.

8. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd ſignificatū cuiuſlibet nominis potiſsime conuincitur ex vſu communi, quia cum nomina ſignificent ab humana inſtitutione quam vſus approbat & confirmat, & ſine quo non valet inſtitutio, ideo potiſsimus modus conuincendi quid importatur per nomen debet ſumi ex vſu cōmuni. Nomen autem ſacramenti vtitur ſacra ſcriptura, & poſtmodū vſi ſunt ſacri doctores & alij, quantum autem apparet ex vſu ſacrę ſcripturæ ſacramentū dupliciter accipitur. Vno modo pro re ſecreta ſecundū illud Tho. 12. ſacramentū regis. i. ſecretum abſcondere bonū eſt, & in quibuſdā aliis locis ſimile reperitur. Alio modo pro ſigno occultę & ſecretę rei & maxime ſacræ & à deo pręiſæ ſeu ordinatę, ſicut ſomniū Nabuchodo. de ſtatua quam vidit dicitur ſacramentum Danielis. 2. vbi dicitur quòd Daniel hortatus eſt ſocios ſuos vt peterent miſericordiā dei cœli ſuper ſacramento iſto, quia illud ſomnium ſignificabat occultam dei ordinationem de progreſſu quattuor regnorū & eorū deſtructione per regnū Chriſti, & ſimile habetur in aliis locis ſcripturæ. Magis autem propriè nomen ſacramenti dicitur tam de ſigno quàm de re ſignificata, quia res ſignificata non dicitur ſacramentum niſi quia repræſentatur per ſignum occultū vel occulte repræſentatū vt per hoc ſit res ſecreta. Et quicquid ſit de hoc magiſter tamē ſententiarū intendit in quarto lib. determinare ſolū de ſacramento vt eſt ſignum, & ſic accipiendo ſacramentū ſecundū generalem rationē nominis & prout extendit ſe ad omne illud quod dicitur ſacramentū in lege veteri & noua, ſacramentum dicitur ſacrę rei ſignū non quodcunq;, ſed occultū. 9. Sacramentorum autem ſic acceptorū quædam fuerunt ſolū ſigna gratiæ per Chriſtum exhibendę, vt fuerunt ſacramanta veteris legis. Quædā verò ſunt ſigna gratię per Chriſtum exhibitę pro omnibus quo ad ſufficientiā, & pro ſuſcipiētibus quo ad efficaciam niſi ſit impedimētum ex parte ſuſcipientis, & hæc ſunt ſacramenta no. le. quæ dicūtur ſacramenta: non ſolum quia ſunt ſigna rei ſacræ, ſed quia ſunt quædam adhibita ad effectum ſacrationis vel ſanctificationis ſpiritualis, ſicut enim medicamentum dicitur à medicando (eſt enim medicamentum quo aliquis medicatur) ſic ſacramentum hoc modo ſumptum dicitur à ſacrando, eſt enim ſacramentum quo aliquis homo ſacratur vel ſanctificatur. Quo autē aliquis ſanatur dupliciter dicitur. Vno modo ſanatur quandoq; aliquis ſola virtute interioris naturæ nullo extrinſeco adhibito, & qui ſic ſanatur non dicitur ſanari per medicamentū, alio modo ſanatur aliquis adhibito aliquo extrinſeco quod eſt confortatiuū naturæ & expulſiuū morbi, & illud habet rationem medicamenti, eſt enim medicamentū aliquid extrinſecus adhibitū ad effectum curationis corporalis, ſi militer ſacratur vel ſanctificatur homo dupliciter. Vno modo per ſolum motū contritionis non excludendo actionē dei remittentis culpā & conferentis gratiā, ſed excludendo omne extrinſecū ad ſanctificationē hominis appoſitū, & qui ſic ſanctificatur non ſanctificatur per ſacramentū, ſed ſolū quando ad eius ſanctificationē aliquid extrinſecum adhibetur non ſpirituale, quia lateret, ſed corporale. Eſt igitur ſacramētū aliquid corporale vel ſenſibile extrinſecus homini appoſitū ad effectū ſactificationis, & ſic patet primū

10. SECVNDVM patet ex prædictis faciliter. ſ. qualiter deſcribatur vel notificetur ſacramentum, quia iuxta ea quæ dicta ſunt de ſacramentis nouę legis ſacramentum veriſsime & ſine calumnia deſcribitur ſeu notificatur per beatum Auguſtinū cum dicit, Sacramentū eſt in quo ſub tegumento viſibiliū rerum virtus diuina ſalutem noſtrā ſecretius operatur. Et accipitur ibi viſibile pro omni ſenſibili, quia vilus eſt potiſsimus inter omnes ſenſus, & ideo quandoq; accipitur pro omni ſenſu, & viſibile pro omni ſenſibili. Et in hac deſcriptione tangitur illud quod pertinet ad ſignificationem cuiuſlibet ſacramenti generaliter. Et illud quod pertinet ad efficaciam ſacramentorum nouę legis ſpecialiter, generaliter enim in omni ſacramento res ſenſibiles ſunt ſigna, quod innuitur per hoc quod dicitur ſub tegumento rerum viſibilium, id eſt ſenſibilium, ſpecialiter autem efficacia ſacramentorum nouæ legis innuitur per hoc quod dicit, quòd ſub eis virtus diuina ſalutem noſtram ſecretius operatur. 11. Deſcriptiones autem datę per Hugonem de ſancto Victore, & per magiſtrum ſententiarum quæ in arguendo poſitę ſunt colorantur ſic, de ratione enim ſacramenti nouę legis ſunt tria, ſcilicet naturalis ſimilitudo, actualis inſtitutio & ſpiritualis ſanctificatio vt dicit Hugo de ſacramentis lib. 1. par. 9. cap. 2. Non enim omne elementum eſt materia cuiuſlibet ſacramēti, ſed illud quod ex natura ſua habet aliquam ſimilitudinem cum effectu ſacramenti ſicut aqua, quia eſt ſummè mundatiua habet naturalem ſimilitudinem cum effectu baptiſmi qui eſt emundatio ab omni culpa, nec ſufficit naturalis ſimilitudo, ſed requiritur diuina inſtitutio, quia res corporales de ſe non habent ordinem ad ſpiritualem ſanctificationem. Sed oportet quòd à deo diuinitus ordinentur, requiritur nihilominus ſpiritualis ſanctificatio, quia materia ſacramēti quod conſiſtit in vſu quod dico propter euchariſtiam quæ conſiſtit in conſecratione materiæ ſanctificatur in ſe (vt in ordine & confirmatione & extrema vnctione) vel in ſuo ſimili vt in aqua baptiſmi quæ tota ſanctificata fuit in illa quæ in baptiſmo Chriſti tetigit corpus eius, quoniam ſecundum Bedam Chriſtus tactu ſuæ mundiſsimę carnis vim regeneratiuam contulit aquis, & hæc tria tanguntur in deſcriptione Hug. dicit enim q; ſacramentū eſt materiale elementum (accipiendo elementū large pro omni re corporali) extrinſecus oculis ſuppoſita ex inſtitutione ſignificans (quantum ad ſecundam conditionem) ex ſimlitudine repræſentans (quantum ad primam) ex ſanctificatione inuiſibilem gratiam co..tinens (quātū ad tertiā) & magiſter ſententiarū dicit q; ſacramentū eſt inuiſibilis gratiæ viſibilis forma (id eſt, ſimilitudo quātum ad primam conditionem) ita vt imaginem gerat, (ex diuina inſtitutione quantum ad ſecundam) & cauſa exiſtat (ex ſanctificatione quantum ad tertium). 12. Hæc autē quāuis ſint probabiliter dicta tamen patiuntur calūniam. Primo enim quia in ſacramento matrimonij nulla prædictarum trium conditionum reperitur, ſufficiunt enim ad verum matrimonium ſola verba exprimentia conſenſum in quibus illę tres conditiones reperiri non poſſunt. Itē de neceſsitate ſacramenti ordinis nōeſt cō ſecratio materiæ, nec in ſe, necin ſuo ſimili ſaltem quantū ad quatuor minores ordines & quantum ad diaconatum, & tamen ſunt ſacramenta Item tertia conditio, ſcilicet quòd ſacramenta contineant inuiſibilem gratiam ſecundū Hug. vel quòd ſint cauſa gratiæ ſecundum magiſtrum calumniam habet apud multos vt patebit inferius, vnde deſcriptio Auguſt. inter cætera præacceptanda videtur.

13. AD primum arg. dicendum quòd de ſacramento prout eſt ſignum & ſecundum generalem rationem nominis ſumptum non eſt data niſi vna deſcriptio, videlicet quòd ſacramentum eſt ſacræ rei ſignum, de nomine autem ſacramenti prout reſtringitur ad ſacramentum no. le. datur vna ſimiliter ab Auguſt. Et omnes aliæ ſunt intelligendæ prout idem cum ea important & ſic ſunt vna realiter & non plures. 14. Ad ſecundum dicendum quòd ſerpens æneus potuit dici ſacramentum veter. leg. hoc eſt ſacræ rei ſignum, imago autem crucifixi, beatæ virginis & ſanctorū non fuerunt in ve. le. In noua autem lege & ſi ſint tamen non ſunt ſacramenta no. le. quia non adhibentur ex diuina inſtitutione vt medicamenta curationis ſpiritualis. q. 4. hu. d.

15. Ad tertium dicendum quòd non ſolum contraria cōtrariis curantur, ſed eiſdem contrario modo acceptis, per eadē enim contrario modo facta fit virtus & corrumpitur vt docetur. 2. eth. & ideo ſicut homo peccauit adherēdo ſenſibilibus propter ſe, ſic curatur in ſacramentis ſubiiciendo ſe ſenſibilibus propter deum

16. Ad quartum dicendum quòd elementum accipitur ibi pro omni re corporali, id eſt, pro elemento & elementato.

17. Ad quintum dicendum eſt quòd repreſentatio quæ eſt ex naturali ſimilitudine eſt ſecundum proportionem vt dicetur in ſolutione ſequentis argumenti, ſed ſignificatio quæ eſt ex inſtitutione diuina eſt ex directa repræſentatione, & ſic differt vnum ab altero, nec ſibiinuicem opponuntur.

18. Ad ſextum dicendum quod ſimilitudo accipitur ibi non pro participatione eiuſdem formæ ſecundum ſpeciem quæ non poteſt eſſe inter rem corporalem & ſpiritualem, ſed pro proportione, quia ſicut ſe habet aqua quæ eſt materia baptiſmi ad diluendum ſordes corporis, ſic proportionabiliter ſe habet gratia baptiſmalis ad diluendum ſordes omnium vitiorum, vnde quantum ad prædicta quæ oppoſita ſunt contra prædictas deſcriptiones patet reſponſio, quanuis in aliis vt ſupra dictum eſt ſint defectuoſę.

Quæſtio. I I.

Vtrum genus humanum indiguerit ſacramentis.

Th. 3. q. 61.

Secun-

SEcundo quęritur,vtrum genus humanum indiguerit ſacramentis. Et arguitur quòd non quia ſecundum apoſtolum.1. ad Thi.4. Corporalis exercitatio ad modicũ eſt vtilis. Sed vſus ſacramentorũ conſiſtit in corporali exercitatione,ergo ad modicum eſt vtilis,& talibus nullus indiget,ergo &c.

2. Item obſeruatio mandatorũ quæ ſunt de dictamine rationis naturalis ſufficit(vt videtur) ad ſalutẽ conſequendam,vnde cuidam petenti à Chriſto quid faciendo vitam ęternam habebo.Reſpondit ſi vis ad vitam ingredi ſerua mãdata,ergo præter obſeruantiam mandatorum fruſtra ponitur inſtitutio ſacramentorum. matt. 9.

3. Item ſi genus humanum indiguit ſacramentis, aut hoc fuit pro ſtatu innocentiæ,aut legis Et ſi pro ſtatu legis aut naturalis,vel ſcriptæ, aut euangelij,ſed in nullo iſtorum temporum indiguit ſacramentis genus humanum ergo nunquam. Minor probatur,quod enim non indiguerit in ſtatu innocentiæ clarum eſt:quia pro illo ſtatu homo fuit præuentus gratia vt dictum fuit ſecundo libro,fuit etiam præditus originali iuſtitia per quam poterat facillime vitare omne peccatum,ſed ad ſalutem hęc ſufficiunt,ergo &c.Item nec pro ſtatu legis naturalis vel ſcriptę indiguit homo ſacramẽtis vt videtur,quia infirmis pauciora ſunt imponenda onera quàm ſanis, quia pauciora poſſunt portare,ſed poſt peccatum tempore legis naturalis vel ſcriptæ,homines fuerunt infirmiores quàm tempore innocentiæ, ergo pauciora fuerunt tunc hominibus imponenda, ſed in ſtatu innocentiæ non fuerunt ſacramenta vt probatũ eſt,ergo multominus poſt Item nec in ſtatu euangelij vt videtur, quia ſecundum apoſtolum lex noua ſeu euangelium liberat nos ab oneribus ve. le. ergo non debet imponere noua onera ſacramentorum, alioquin oneraret ſicut lex vetus. d.29.q.1.

4. IN contrarium arguitur,quia ſecundum Aug. 19.contra Fauſtũ in nullum nomen religionis ſeu verum ſeu falſum coaduuari homines poſſunt niſi aliquo ſignaculorum vel ſacramentorum viſibiliũ conſortio colligentur,ſed in eccleſia dei eſt veriſſima religio,ergo oportet in ea eſſe huiuſmodi ſigna,& hæc ſunt ſacramenta. 5. Item ſecundum Hug.de ſacramentis quandocunque morbus fuit fuit remediũ contra morbũ,ſed poſt peccatum ſemper fuit morbus peccati: ergo & ſacramenta quæ ſunt remedium contra peccatum.

6. RESPONSIO.circa quæſtionẽ iſtam videnda ſunt duo.Primum eſt an genus humanum indiguerit ſacramentis. Secundum eſt pro quo tempore indiguerit.

7. QVANTVM ad primũ dicendum quòd genus humanum nunquam indiguit ſic ſacramentis quòd ſine ſacramentis non poſſet eſſe vel ſaluari,quia deus virtutem ſuam qua nos conſeruat & ſaluat in eſſe naturæ & gratiæ & perducit ad ſtatum gloriæ non alligauit ſacramentis quin ſine eis poſſet facere quicquid facit mediantibus illis.Congruum tamen fuit & expediens humano generi ad ſalutem ſacramenta inſtitui, quod patet ex duobus. Primo,quia omni tempore fuerunt neceſſaria ad ſalutem fides & opera proteſtantia fidem in his ſaltem in quibus inerat facultas operandi,& de fide quidem patet hoc quia ſola cognitio naturalis non poteſt hominem ſufficienter dirigere reſpectu finis ſuper naturalis in quo ſalus eius conſiſtit propter quod requiritur fides ſine qua impoſsibile eſt placere deo Heb.11.de operibus etiam patet,quia fides ſine operibus mortua eſt Ia.2.ca.ergo ſemper neceſſaria fuit fides de ſaluatore,&remuneratore,& opera proteſtantia talem fidem, & hoc expreſſe dicit apoſtolus ad Heb. 11. Credere oportet accedentem ad deum quia eſt, & quòd inquirentibus ſe remunerator ſit. Opera autem proteſtantia talem fidem ſiue eſſent ſacrificia, ſiue oblationes potuerunt dici ſacramenta ſecundum largam acceptionem ſacramenti ſecundum quam omne ſignum rei ſacræ poteſt dici ſacramentum,quare &c. Sup.3.lib. d.25.

8. Secundo,quia congruum fuit & expediens ad ſalutem illa inſtitui per quæ homo dirigitur in deum quantum ad intellectũ & affectum & exteriorem effectum, non enim eſt via ad ſalutem ſaltem adultis niſi per illa tria vel aliqua ex illis,ſed per ſacramenta dirigitur homo in deũ quantum ad illa tria,ergo &c.Minor declaratur. Primo quantũ ad eruditionem intellectus, quia ſicut ex creaturis naturalibus ducimur in cognitionem creatoris quantum ad conditiones quæ ex creaturis concluduntur neceſſario de creatore, ſic ex ſacramentis quatenus ſunt opera proteſtantia fidem erudimur de creatore quantum ad conditiones ſupernaturales videlicet quòd eſt ſaluator, redemptor, remunerator & huiuſmodi, quanuis hæc eruditio* noſtri intellectus indigeat reuelatione ſeu doctrina ſicut cætera quæ ſunt fidei.Quantum vero ad affectum dirigimur in deum cum ob reuerentiam diuinam eis ſubiicimur,quantum autem ad exteriorem actum cum circa ea ad honorem dei exercitamur. Et iſtæ ſunt tres cauſę quas ponit magiſter in littera quare ſacramenta fuerunt inſtituta, ſcilicet cauſa eruditionis quo ad intellectum,cauſa humiliationis quo ad affectum, & exercitationis quoad exteriorem actum, & ſumuntur hæ cauſæ ab hugone, libro primo de ſacramentis, par.9.ca.5. Et ſic patet primum. Tho.ar.1. *aliàs quãuis hęc eruditio excedat capacitatẽ noſtri intellectus cum indigeat.

.9 QVANTVM ad ſecundum, videlicet pro quo tẽpore humanum genus ſacramẽtis indiguerit. Dicendum eſt quòd ſi ſacramenta vocentur quæque ſacra ſigna proteſtantia fidem de deo ſaluatore & remuneratore conferente in præſenti ſanctitatem,& in futuro ſalutem,ſic ſacramenta fuerunt homini expedientia pro omni tempore tam innocentiæ quàm naturæ lapſæ, ſicut ſufficienter declaratum eſt per duas prædictas rationes,ſi autem ſacramenta ſolum vocentur ſacra ſigna curationis ſpiritualis ſic homo non indiguit ſacramentis in ſtatu innocentiæ,ſed ſolum poſt peccatum,quod patet,quia vbi non eſt timendum de morbo, non eſt opus medicamento, non eſt enim opus valentibus medicus,ſed malè habentibus,vt habetur Matthæi nono.Sed ante peccatum non erat morbus, nec erat timendum de morbo,quin ſufficienter & faciliter poſſet ei reſiſti abſque adminiculo exteriori: ſic enim ſecundum omnes fuit inſtituta natura in ſtatu innocentiæ, quòd poterat non ſolum ſufficienter, immo faciliter vitare quòdcunque peccatum: ergo tunc non fuit opus aliquo medicamento,ſed ſacramenta ſic accepta ſunt quædam medicamenta vt dictum eſt,ergo &c. Th. ar. 2.

10. Nec obſtat de matrimonio quod tunc inſtitutum fuit,quia quum tunc non fuiſſet durante ſtatu illo in remedium concupiſcentiæ,quia nulla fuiſſet,ſed ſolum in officium,non fuiſſet medicamentum, quare nec ſacramentum.Et ſi dicatur quòd erat ſignum ſacræ rei,ergo ſacramentum. Dicendum quòd ſi ſtatus ille ſemper duraſſet,matrimonium non fuiſſet ſignum coniunctionis Chriſti & eccleſiæ per aſſumptam humanitatem, quia ſi homo non peccaſſet filius dei incarnatus non fuiſſet, vt communius tenetur.

11. Iuxta quod notandum eſt,quòd quum ſacramenta ſint quædam opera proteſtantia fidem de reparatore, vt dictum eſt, ſecundum incrementa fidei creuerunt ſacramenta. Creuit autem fides proceſſu temporum quantum ad explicationem articulorum, & primo, tempore Abrahæ,qui & pater fidei dicitur, & hic adhuc exiſtens in tempore legis naturæ accepit ſacramentum nouum, ſiue ſignaculum fidei, ſcilicet circunciſionẽ,vt patet Geneſ.decimoſeptimo.Et hoc fuit neceſsitatis quantum ad maſculos poſt octauum diem. Cætera autem quæ præceſſerunt,vt ſacrificia, decimæ,& oblationes, fuerunt voluntatis & neceſsitatis, neceſsitatis in communi,vt ſcilicet aliquid facerent in proteſtationem fidei ſuæ, ſed in ſpeciali erant volũtatis.Poterãt enim eligere hoc vel illud pro libito ſuo. Deinde tempore Moyſi fides tantum creuit, vt non ſolum in vna familia eſſet,ſed in tota vna gente cui data fuit lex, quæ non niſi populo dari poteſt.quia lex poſitiua pars eſt politicæ,,ppter quod tunc addita ſunt multa ſacramenta,vt patet in Exod. Leuiti.in libro Numerorum vltimo,poſt aduẽtum Chriſti fides perfectè declarata eſt,& exhibitũ eſt per Chriſtum quod in lege fuerat promiſſum,& quia aliis ſignis oportet ſignari præſentia,præterita & futura,vt dicit Auguſtinus contra Fauſtũ decimonono. Ideo prẽter ſacramenta veteris legis, quibus pronunciabantur futura de Chriſto, oportuit quòd eſſent alia quibus ſignificarentur illa quæ fuerunt exhibita per Chriſtum.Et hęc euacuauerunt alia,ſicut euacuatur vmbra per veritatem. Th.3.p.q.1.ar.3.

12. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd Apoſtolus loquitur de exercitatione,quæ eſt purè corporalis. Exercitatio autem quæ eſt in ſacramentis non eſt purè corporalis quum requirat ſpiritualem præparationem, & in eis quæratur ſpiritualis effectus.

13. Ad ſecundum dicendum q̃ obſeruatio mandatorum ſufficit ad ſalutem, præſuppoſita tamen fide & gratia: & ſic loquitur Chriſtus Matthæi decimonono. Sed ex quo homo incurrit peccatum quod priuat gratiam, requiruntur ſacramenta quæ eam reſtituant.

14. Ad tertium dicendum quòd ſi ſacramenta ſumantur generaliter pro ſignis ſacris proteſtantibus fidem,ſic omni tempore indiguit homo ſacramentis etiam in ſtatu innocentiæ.Si autem ſacramenta vocentur ſolum ſigna ſacræ curationis morbi peccati, ſic homo non indiguit ſacramentis in ſtatu innocentiæ, ſed ſolum poſt peccatum tempore legis naturalis ſcriptæ, & euangelij.Et quando arguitur quòd infirmioribus pauciora onera ſunt inmponenda quàm ſanis verum eſt,niſi pertineant ad eorum curationem,ſicut ſunt ſacramenta, quæ ſunt medicina peccati. Quod arguitur vltimo, quòd lex noua liberat ab oneribus veteris legis verum eſt, tum quia imponit onera pauciora, tum etiam leuiora, & quæ pertinẽt ad curationem morbi peccati, & ad conſeruationem ſanitatis ſpiritualis.

De forma ſacramentorum vide infra, diſtinctione vigeſimaſecunda, quæſtione ſecunda.

Quæſtio

Quæſtio I I I.

Vtrum ſacramenta conſiſtant in rebus & verbis.

Tho.3.p.q.60.



Ertio quæritur vtrum ſacramenta conſiſtãt in rebus & verbis. Et videtur quòd non, quia ſacramenta nouæ legis ſuccedunt ſacramentis veteris legis, illis enim ablatis iſta ſunt inſtituta, vt dicit Auguſtinus contra Fauſtum 19. Sed in ſacramentis veteris legis non requirebatur aliqua forma verborum vt videtur, ergo nec in ſacramentis nouæ legis.

2. Item in quibuſdam ſacramentis ſunt verba ſine elementis corporalibus, ſicut in pœnitẽtia, & matrimonio, ergo ſimiliter in aliquibus ſacramentis debent ſufficere elementa, vel res corporales ſine verbis.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicit Auguſtinus ſuper Ioannem, Homel. 80. Accedit verbum ad elementum, & fit ſacramentum. Et Apoſtolus Epheſ. 5. Chriſtus dilexit eccleſiam, & tradidit ſemetipſum pro ea, vt eam ſanctificaret, mundãs eam lauacro aquæ in verbo vitæ.

4. RESPONSIO, Principalis cauſa quare ſacramenta conſiſtũt in his vel illis eſt inſtitutio diuina, quia ſicut deus qui non alligauit virtutem ſuam ſacramentis, potuit abſque ſacramẽtis reparare genus humanum, ſic reparando genus humanum per ſacramenta potuit ea inſtituere in quibus voluit. Poteſt tamen aſſignari quędam congruitas quare inſtituta ſunt in quibuſdam magis quàm in aliis, & ſecundum hoc videnda ſunt duo. Primum eſt in quibus conſiſtebant ſacramenta veteris legis. Et ſecundum eſt, in quibus conſiſtunt ſacramenta nouæ legis.

5. QVANTVM ad primum dicendum eſt quòd ſacramenta veteris legis, vt communiter conſiſtebant in rebus abſque verbis, quia ſicut lex vetus fuit vmbra legis nouæ, vt dicit Apoſtolus Hebr. decimo, ſic ſacramenta veteris legis fuerunt vmbra & figura ſacramentorum nouæ legis, vt dicit Hugo de ſancto Victore, libro primo, parte vndecima, capitulo decimo: ſed obſcuritas repræſentationis magis fit per ſigna, vel per res ſenſibiles, quàm per voces, quæ inter ſigna obtinent principatum ſecundum Auguſtinum: quare rationabile fuit, ſacramenta veteris legis conſiſtere in rebus abſque verbis, nec recordor quòd in aliquo ſacramento vterentur verbis, excepto ſacrificio Zelotypiæ de quo habetur Num. 5. Cuius fortè ratio eſt, quia non tantum fiebat ad figurandum futura, ſicut ad exhibendum aliqua prętentialiter, non quidem ſpiritualia, vt ſacramenta nouæ legis, ſed corporalia quæ ſignabantur per verba ibidem expreſſa. Veruntamen in orationibus, & benedictionibus, gratiarum actionibus erat vſus verborum in veteri legę ſicut in noua, propter eandem rationem.

Th.art.6. 6. QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt quòd omnia ſacramenta nouæ legis conſiſtunt in verbis, nõ omnia tamen conſiſtunt in verbis & rebus, ſed quædam ſic, & quædam non. Primum patet ex duobus. Primo ex eo quòd ſunt inſtrumenta noſtræ ſanctificationis, quia inſtrumentum debet congruere principali agenti, ſed ſacramenta ſunt inſtrumenta Chriſti ſanctificantis hominem, ergo debẽt ei congruere: hoc autem fit per hoc q̃ conſiſtunt in verbis, igitur, &c. Minor declaratur, Chriſtus enim ſanctificat nos effectiuè inquantum deus, ſed meritoriè inquantum homo: quãtum autem ad vtrumque congruit quòd ſacramentum, quia eſt inſtrumentum Chriſti nos ſanctificantis conſiſtat in verbis vocalibus, quia quum ſit triplex verbum, mentis, imaginationis, & vocis. Primum aſſimilatur verbo in diuinis. Secundum

In primo, d.27.q.2. Cõfer cũ his quę ſu prà i 3. d. d.6.q. vlt. dicit. Thom. in ſcripto.

aſſimilatur ei, vt diſpoſitum fuit incarnari. Tertium aſſimilatur, vt iam incarnato: ſicut enim humanitas eſt habitus circundans diuinitatem, ſic verbum vocis eſt quaſi inuoluens verbum mentis. Sunt enim ea quæ ſunt in voce earum quæ ſunt in anima paſſionum notæ: & ita verbo incarnato (quod eſt principalis cauſa noſtræ ſanctificationis) maximè congruit vt inſtrumentum verbum vocis. 7. Secundo patet idem ex hoc quòd ſunt ſigna, quia ſigna præſentium & exhibitorum debent eſſe expreſsiua (ſicut & præſentia certius poſſunt cognoſci) ſed ſacramenta nouæ legis ſunt ſigna eorum quæ ſunt per Chriſtum exhibita, & eorum quæ præſentialiter exhibentur in adminiſtratione eorum, niſi ſuſcipiens ponat obicem, ergo debent eſſe expreſsiua, ſed inter ſigna voces tenent principatum ſecuudum Auguſtinum: ergo omnia ſacramenta nouæ legis debent conſiſtere in verbis. Hoc autẽ eſt intelligendũ de illis quæ purè & præciſe ſunt ſacramenta nouæ legis. Ad excludendum matrimonium, quod poteſt verè contrahi ſine verbis, puta per literas inter abſentes vel per nutus, & ſigna inter mutos vel verecundos, præſuppoſito interiori conſenſu: & æquè verè eſt ſacramentum, ſicut matrimonium per verba contractum, quod pro tanto eſt, quia matrimonium fuit in veteri lege, ſicut in noua, nec aliquid reale additum eſt ad matrimonium nouæ legis ſupra id quod erat de ratione eius in veteri, niſi fortè indiſſolubilitas, & ideo ſicut tunc poterat contrahi ſine verbis, ita & nunc, nec valet quod ab aliquibus dicitur, quòd matrimonium ſecundum quòd eſt ſacramentum in diſpenſatione miniſtrorum conſiſtens habet aliqua verba, ſcilicet benedictionem ab eccleſia conſtitutam, quia benedictio nubentium non eſt de eſſentia matrimonij, ſed ſolum de ſolennitate, nec omne matrimonium bene dicitur, ſed ſolum primum: & tamen ſecundum eſt ſacramentum, ſicut & primum, nec eccleſia poteſt ſtatuere aliqua quæ ſint eſſentialia ſacramento. 8. Quòd autem non omnia ſacramenta nouæ legis cõſiſtant in verbis & rebus, ſed ſolum quædam patet, ſacramentum enim matrimonij, de quo ſtatim dictum eſt, conſiſtit ſecundum ſuum potiſsimum ſtatum, in verbis exprimentibus conſenſum de præſenti: ſacramentum autem pœnitentiæ, prout eſt ſacramentum nouæ legis, hoc eſt, prout includit cõfeſsionem pœnitentis & abſolutionem ſacerdotis, conſiſtit in ſolis verbis, nec requiritur in aliquo prædictorum ſacramentorum aliqua res præter verba, ergo prædicta ſacramenta non conſiſtũt in verbis & rebus. Et ſi dicatur quòd in matrimonio verba vnius coniugum tenent locum formæ, & verba alterius locum materiæ, & ſimiliter in ſacramento confeſsionis verba confitentis tenent locum materiæ, & verba ſacerdotis abſoluentis tenent locum formæ. Non valet, quia nos non dicimus quin in quolibet ſacramento ſit aliquid pro forma, & aliquid pro materia, quanuis in matrimonio ſit hoc difficile aſsignare, quia quilibet coniugum de pari ſe habet ad matrimonium, & ideo verba vnius cenſenda ſunt, ſicut verba alterius: ſed quærimus an omnia ſacramenta nouæ legis conſiſtant in verbis & rebus, & conſtat quòd non, quantum ad prædicta duo ſacramenta. Quia quum dicitur ſacramentum conſtare ex rebus & verbis, res & verba ſunt duo ſeparata: ita q̃ nec verba poſſunt accipi pro rebus, nec res pro verbis, ſi dictum illud debeat verificari. Et ideo quanuis in matrimonio & pœnitentia ſint verba, & verba, non eſt propter hoc dicendum quòd conſiſtat in rebus & verbis. Nec perſonæ concurrentes ad matrimonium, aut ad ſacramẽtum pœnitentiæ poſſunt dici res, prout nũc loquimur, quia ſuſcipientes ſacramentum non ſunt de intrinſeca ratione ſacramenti: & ſic patet quòd non omnia ſacramenta nouæ legis conſiſtunt in rebus & verbis, ſa[illegible]n pœnitentia & matrimonium. Cætera autem ſacramenta nouæ legis conſiſtunt in rebus & verbis. Cuius cauſa principalis eſt ordinatio diuina, quæ ſic inſtituit, & nihilominus de quibuſdam poteſt aſsignari congruitas. Sacramenta enim omnia conſiſtunt in vſu præter ſacramentum euchariſtiæ, quod conſiſtit in conſecratione materiæ: & iſtud congruum fuit conſiſtere in verbis, per quæ ſolum fit conſecratio ſeu benedictio, vt ipſum nomen benedictionis ſonat, & in rebus conſecratis ſeu benedictis, quæ non debuerunt eſſe verba, ſed aliæ res à verbis, quia ex quo ſacramentum iſtud conſiſtit non in vſu, ſed in conſecratione materiæ, congruum fuit quod materia eſſet permanens, & non tranſiens, vt ſunt verba. De cæteris autem ſacramentis quæ conſiſtunt in vſu, poteſt talis congruitas aſsignari: ſunt enim quædam ſacramenta quæ ſolum conferunt ſanctitatem ſuſcipienti, vt ſunt pœnitentia & matrimonium. Alia vero conferunt ſanctitatem, & vltra hoc mancipationem ad aliquid ſacrum. Baptiſmus enim mancipat hominem ad ſuſceptionem ſacramentorum, ordo autem ad adminiſtrationem ipſorum: Confirmatio facit pugilem viæ. Ex hoc ſic arguitur, ſacramenta quę ſunt perfectiora in efficiẽdo debent eſſe perfectiora in ſignificando (efficiunt enim quod ſignificant) ſed ſacramenta quæ cõferunt non ſolum ſanctitatem, ſed mancipationem ad aliquid ſacrum ſunt ſacramenta perfectiora in efficiendo quàm alia quę ſolum conferunt ſanctitatem, vt de ſe patet: ergo & in ſignificando ſed hoc non eſſet niſi præter verba quæ ſunt communia omnibus ſacramentis nouæ legis includerent aliquod aliud ſignum, ſcilicet rem elementarem vel corporalem, quare &c. In cuius ſignũ videmus quòd res corporalis, quæ exigitur in talibus ſacramentis congruit officio ad quod mancipantur, vt patet in inſtrumentis, quæ traduntur ordinatis, & in vnctione quæ fit confirmatis: vnguntur enim pugiles, vt ab hoſte minus poſsint teneri. Dubium autem reſtat de extrema vnctione, quæ non mancipat homines ad aliquod ſacrum, ſed ſolum confert ſanctitatem, & tamen conſiſtit in rebus & verbis. Ad quod dicendum eſt quòd ſpecialis ratio eſt de ipſa quæ eſt ſacramentum exeuntium, ſicut baptiſmus eſt ſacramentum intrantium: & ideo ſibi correſpondent, vt ſicut baptiſmus lauat intrantes in ſignum remiſsionis originalis peccati, ſic extrema vnctio vngit exeuntes in ſignũ curationis à peccato veniali, contra quæ videtur ſpecialiter conferri pro ſtatu periculi mortis naturalis.

Cõfer cũ his quę dicit infr. q. 8. ar. 3. huius diſt. Inf. d. 26. quæſt. 3.

Hęc contra Tho. art. 4.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd licet ſacramenta nouæ legis ſuccedant ſacramentis veteris legis, non debent tamen conſiſtere ſolum in eiſdem, quia perfectiora

ſunt.

ſunt. 11. Ad ſecundum patet ſolutio ex dictis.

12. A D auctoritates Apoſtoli & Auguſtini dicendum eſt quòd ſolum loquuntur de ſacramento baptiſmi, de quo omnes cõcedunt quòd conſiſtit in rebus & verbis, ſed non eſt ſimilis ratio dẽ omnibus aliis.

Quæſtio IIII.

Vtrum in ſacramentis nouæ legis ſit aliqua virtus inhærens cauſatiua gratiæ, characteris, ornatus, vel cuiuſcunque alterius diſpoſitionis.

Thom.3.q.62.ar.1.& 4.

QVatto quæritur de efficatia ſacramentorum nouæ legis, Vtrum in eis ſit aliqua virtus inhærẽs cauſatiua gratiæ, characteris, ſeu ornatus, vel cuiuſcunque diſpoſitionis ad gratiam Et arguitur quòd ſic. Primo per auctoritatem beati Auguſtini ſuper Ioannem, tractatu. 80. qui dicit quòd aqua baptiſmi corpus tangit, & cor abluit, ſed corpus non abluitur à macula culpæ niſi per gratiam, igitur aqua baptiſmi habet virtutem cauſandi gratiam, & per eandem rationem alia ſacramenta. 2. Secundo per auctoritatem Bedæ, qui dicit in Homelia ſuper illud Ioannis decimo, Venit Ieſus à Galilæa in Iordanem quòd Chriſtus tactu mundiſsimæ carnis ſuæ vim regeneratiuam contulit aquis. 3. Tertio quia diffiniendo ſacramentum magiſter dicit quòd eſt inuiſibilis gratiæ viſibilis forma, ita vt eius imaginem gerat, & cauſa exiſtat, ſed non eſſet cauſa, niſi eſſet in ea aliqua virtus cauſatiua, ergo &c.

4. Quarto quia non minus poteſt corpus agens, vt inſtrumentum diuinæ ioſtitiæ punientis, quàm ſacramentum agens vt inſtrumentum diuinæ miſericordiæ iuſtificantis: ſed primo modo corpus agit in ſpiritum, vt patet de ſpiritibus damnatis, qui affliguntur igne corporeo, ergo & ſecundo modo ſacramenta poſſunt in animas agere, cauſando in eis diuinam gratiam iuſtificantem. 5. Quinto ſic quia non minus poteſt ſecundus Adam, ſcilicet Chriſtus, quàm primus Adam, ſicut dicitur Romanorum .5. Sed primus Adam potuit transfundere in poſteros iuſtitiam originalem per virtutem ſeminis, ergo & ſecundus Adam, ſcilicet Chriſtus potuit dare iuſtitiam ſpiritualem mediantibus ſacramẽtis: hoc autem eſſe non poſſet niſi in eis eſſet aliqua virtus cauſatiua gratiæ, ergo &c. 6. Sexto quia ſacramenta ſunt quædam medicamenta: ſed omne medicamentum corporale habet aliquam virtutem per quam agit vel diſponit ad ſanitatẽ corporalem, ergo ſacramentum quod eſt medicamentum ſpirituale, habet aliquam virtutem per quam agit vel diſponit ad ſanitatem ſpiritualem, quæ eſt per gratiam. 7. Septimo, quia inconueniens videtur quòd deus non agat aliter in ſacramentis ad iuſtificandum quàm agat dæmon in ſortilegiis & maleficiis ad nocendum, ſed ſi in ſacramentis non eſſet aliqua virtus per quam aliquid agerent, dæmon tunc ageret eodem modo in maleficiis & ſortilegiis, ſicut deus in ſacramentis, quare &c. Minor declaratur, quia in maleficiis & ſortilegiis ſolum eſt pactio dæmonis, vt ſuppoſita herba vel charta ſub tecto vel limine domus ſequatur aliquod maleficium non eſt per aliquam virtutẽ exiſtentem in charta vel herba, ſed per operationem dæmonis, & ſimiliter eſſet in ſacramentis ſi non haberent aliquam virtutem, quia nihil agerent, ſed ſolum deus. 8. Octauo, quia ſacramenta nouæ legis differunt à ſacramentis vet.le. quia efficiunt quod figurant, ſed ſi non haberent aliquam virtutem, nihil efficerent, ergo &c.

9. IN contrarium arguitur, quia in ſacramento altaris trãſubſtantiatur panis in corpus Chriſti, ſed ad hoc nihil videtur poſſe facere quæcunque virtus creata: ergo in illis ſacramentis non eſt aliqua virtus creata inhærens verbis ſacramentalibus: & per eandẽ rationẽ nec in aliis ſacramentis vt videtur. 10. Item nullum corporale poteſt agere in rem ſpiritualem, quia agens eſt nobilius patiente, vt dicit Aug.22. ſuper Gen. & idem habetur.3. de anima, ſed ſubiectum gratiæ eſt anima quæ eſt res ſpiritualis, ergo ſacramenta quæ ſunt quædam corporalia non poſſunt cauſare in anima gratiam, vel quamcunq; diſpoſitionem ad gratiam.

11. RESPONSIO, Hic eſt duplex modus dicendi. Vnus eſt, quòd ex ſacramentis ſequuntur duo effectus in anima. Primus effectus eſt character in ſacramentis imprimentibus characterem, vel aliquis alius ornatus animæ in ſacramentis non imprimentibus characterem. Secundus eſt gratia. Reſpectu primi effectus (ſcilicet characteris, vel alterius ornatus) eſt in ſacramentis quædam virtus à deo influxa, quæ eſt cauſa effectiua per modum agentis inſtrumentalis, ſed reſpectu gratiæ ſolum eſt cauſa diſpoſitiua diſpoſitione, quæ eſt neceſsitatis niſi ſit impedimentum ex parte recipientis. Modus autem huius poſitionis talis eſt, dicunt iſti quòd omne inſtrumentũ dum mouetur à principali agente recipit ab eo virturem aliquã per quã producit aliquid vltra illud quod ſecundũ ſuam naturam produceret, & illud quandoque eſt vltima forma, ſicut qualitates elementares inſtrumentaliter agentes in virtute formarũ ſubſtãtialiũ pertingunt ad educendum formas ſubſtantiales materiales de potentia materiæ, quandoque vero non eſt vltima forma, ſed diſpoſitio ad formam ſicut virtus quæ eſt in ſemine hominis pertingit ad diſpoſitiones neceſsitatis reſpectu animæ rationalis & non ad ipſam animã rationalẽ quod non poſſet niſi in virtute animæ ageret omnino, ſic eſt in ſacramentis vt ſunt inſtrumenta mota à deo, quia in eis eſt virtus à deo influxa quæ inſtrumentaliter pertingit ad cauſandum characterem vel aliquã diſpoſitionẽ, ſed non attingit ad gratiam propter eius perfectionem niſi diſpoſitiue, ſicut virtus ſeminis hominis non attingit ad animam ſed ad diſpoſitionem animæ. rationes autem huius opinionis poſitæ ſunt in argumentando ad quæſtionem.

12. Hic autem modus adinuentus per quẽdam ſolennem doctorem contra antiquã opinionem continet multas difficultates quibus vix poteſt rationabiliter ſatisfieri. Ponit enim hęc opinio tria. Primo quòd ad eſſentiã gratiæ producendam ſolus deus pertingit immediate & non ſacramenta etiam inſtrumentaliter. Secundo quòd præter gratiam ſit in anima character vel alia diſpoſitio ſeu ornatus. Tertio quòd in ſacramentis eſt quædam virtus ſpiritualis cauſatiua talis characteris, ornatus vel diſpoſitionis Primũ conceditur, ſecundũ & tertiũ non videntur eſſe vera. Et de ſecundo patet ſic, Conſtat enim quod ſine diſpoſitione vel ornatu quã iſti ponunt poteſt haberi gratia vt in illis qui ſanctificantur in vtero, vel in adultis qui ſanctificantur ante ſuſceptionem baptiſmi, & in illis qui vere conteruntur ante confeſsionem & abſolutionem, gratia etiam habita ſine illis ſufficientiſsime ornat animas, ponere ergo talem diſpoſitionem vel ornatum videtur eſſe pura adinuentio ad palliandum quòd ſacramenta aliquid cauſant in anima, de nullo enim alio ſeruit prædicta diſpoſitio vel ornatus, vel dicas de quo? Et non erit facile fingere, hic autem non includimus characterem, quia de eo fiet inferius mentio ſpecialis. Item matrimoniũ verũ & ratum poteſt contrahi inter abſentes quantuncũque diſtantes. Si ergo per tale matrimoniũ confertur contrahentibus bene diſpoſitis gratia quę eſt à ſolo deo qui præſens eſt omnibus quantuncunque inter ſe diſtantibus, qualiter tamen per verba matrimonij prolata in Hiſpania poteſt conferri alteri coniugium exiſtenti in francia aliquis ornatus vel diſpoſitio ad gratiã non apparet probabile. Item vere contritus habet gratiã antequã confiteatur vel abſoluatur. Si ergo per ſacramentalẽ abſolutionem cauſatur aliquis ornatus in eo ille non poterit eſſe diſpoſitio ad gratiã quæ præceſsit, nec ad augmentũ gratiæ, quia ſicut oſtenſum fuit libro primo di. 17. Forma augmentabilis poteſt augeri ex parte ſolius agentis ſine noua diſpoſitione ſubiecti, ergo nulla neceſsitas eſt quòd per ſacramentũ imprimatur talis diſpoſitio vel ornatus. Nec apparet talis vtilitas vel congruitas, quare nec probabilitas. Item per ſacramenta quæ dicuntur imprimere characterẽ non ponitur cauſari talis diſpoſitio vel ornatus, character ergo excludit neceſsitatem, & etiã congruitatem cuiuſcunque alterius diſpoſitionis ad gratiã. Cum ergo baptiſmus, confirmatio, & ordo, dicantur imprimere characterem in delebilem ſequitur (vt videtur) quòd in baptiſatis, confirmatis, & ordinatis recipientibus alia ſacramenta non imprimatur per ea aliqua diſpoſitio, vel ornatus, & ſic illa ſacramenta nihil cauſabũt.

13. Et ſi dicatur quòd character baptiſmi non excludit neceſſitatem nec congruitatem diſpoſitionis ad gratiã abſolutè ſed ſolũ reſpectu gratiæ baptiſmalis. Et conſimiliter eſt de charactere confirmationis, & ordinis. Non valet, quia eadem eſt gratia ſecundũ ſpeciem per quam in baptiſmo tollitur culpa originalis, & in pœnitentia culpa actualis, & per quam meritorie exercemus actus ad quos deputamur per confirmationem, & ordinem & alia ſacramenta. Et ideo ſi character tollit neceſsitatem, vel congruitatem diſpoſitionis vel ornatus reſpectu vnius tollit & reſpectu alterius cuiuſcunque. Et ſic non videtur quod ſit ponenda talis diſpoſitio vel ornatus. Minus etiã apparet quod in rebus & in verbis ſacramentalibus ſit ponenda aliqua virtus ſpiritualis à deo influxa quæ cauſet inſtrumentaliter talem diſpoſitionẽ vel ornatũ in anima, q̃ enim in re ſpirituali ſicut eſt anima rationalis cum ſuis potentiis ſeparabilibus poſsit eſſe aliqua diſpoſitio ſpiritualis cõ ſonũ eſt rationi. Sed quòd in rebus pure corporalibus quales ſunt res ſacramentales poſsit eſſe virtus ſeu qualitas ſpiritualis non videtur rationi conſonũ, non enim quodlibet accidens natum eſt eſſe in quolibet ſubiecto, ſed determinatũ in determinato. Actus enim actiuorũ ſunt in patiente diſpoſito, ſubiectum autem receptiuũ virtutis ſpiritualis non eſt res corporalis ſicut ſubiectũ ſuſceptiuũ accidentalis corporalis non eſt res ſpiritualis, vnde ſicut angelus non poteſt eſſe ſubiectum quantitatis corporalis, vel coloris,

ris,ſic res corporales ſicut ſunt res ſacramentales,non ſunt ſuſceptiuę accidentis,ſeu virtutis ſpiritualis. 14. Ad hoc dicunt quidam quòd licet res ſpiritualis,vt angelus non poſsit eſſe ſubiectum quantitatis,vel albedinis,vel alterius qualitatis corporalis, denominatur tamen à conditione corporali ratione effectus quem facit in corpore:dicimus enim angelum eſſe in loco ratione effectus quem facit circa corpus exiſtens in loco,& ſimiliter,vt dicunt, quanuis virtus quæ eſt in ſacramentis non ſit ſpiritualis per eſſentiam,nec ratione ſubiecti,poteſt tamen dici ſpiritualis ratione effectus quem facit in anima quæ eſt ſpiritualis: ſicut etiã herba dicitur ſana, ratione ſanitatis quam facit. Sed hoc non valet, quia licet rationi bene conſonat quod corpus agat in corpus, & ſpiritus in corpus, & quòd denominentur ab effectu quem faciunt, non conſonat tamen rationi, quòd corpus agat in ſpiritum: & per conſequens nec habet ibi locum denominatio ab effectu. Item qua ratione eſſet aliqua virtus in verbis,eadem ratione eſſet in aliis rebus ſacramentalibus,& in miniſtro,quia hæc omnia ſunt de neceſsitate ſacramẽti,ſed hoc non poteſt eſſe,quia ſi in quodlibet prædictorum ſit aliqua virtus,tunc multiplicabuntur virtutes ſecundum multiplicationem eorum:hoc autem eſt in conueniens, quia in genere cauſæ efficientis plura non concurrunt immediatè ad vnum effectum, niſi propter imperfectionem cuiuſlibet eorum: ſupplent enim omnia vicem vnius perfecti agẽtis : ſi ergo ſunt plures virtutes ſecundum pluralitatem quæ concurrunt ad neceſsitatem ſacramenti, ſequitur ꝙ quælibet ſit imperfecta & inſufficiens de ſe ad producendum effectum ſacramenti:& ſic deus daret plures virtutes rebus ſacramẽtalibus, quia non poſſet eſſe vnica quæ totum produceret, quod eſt fictitium, vel ſi poſſet eſſe aliqua vna talis melius eſſet ꝙ illa daretur ſacramentis,quàm ꝙ aliæ imperfectæ multiplicarentur.

15. Item nec in ipſis verbis videtur eſſe talis virtus,quia cùm oratio ſit quantitas diſcreta, impoſsibile eſt vnam virtutem numero eſſe in tota vna oratiõe: oportet igitur quòd vel ſint tot virtutes quot ſunt ſyllabæ in oratione,vel ꝙ ſolum in vltima ſyllaba ſit virtus illa, non poteſt dici ꝙ in qualibet ſyllaba ſit ſpecialis virtus, quia cùm ſacramenta non habeant efficaciam ſuam niſi in vltimo inſtanti quo verba complentur,ante quod inſtans præcedentes ſyllabę deſierunt,& per conſequens virtutes exiſtentes in eis, ſequitur ꝙ illæ virtutes nihil faciunt ad effectum ſacramenti non inducendo ipſum,quia tunc non ſunt,nec in diſponendo,ſicut dicitur de guttis præcedentibus cauationem lapidum,quę diſponunt ad id quod vltima perficit,quia ante characterem vel ornatum quem ſacramenta efficiunt nulla diſpoſitio præcedit in anima quæ fiat per ſacramenta. Item nec talis virtus ſolum eſt in vltima ſyllaba, quæ per eandem rationem virtus quæ eſt in aqua baptiſmi eſſet ſolum in vltima parte aquæ,quæ tangit corpus baptizati,quod ſatis aſsimilatur fictioni. 16. Quarto patet idem ſic,quia ſicut nullum inſtrumentum agit in virtute alterius circa aliquam materiam, niſi exercendo circa eandem ſuã actionem propriam, licet enim deus poſſet immediatè facere lectum, Si tamen faciat mediante dolabra vt inſtrumento neceſſe eſt ꝙ dolabra ſuam actionem propriam exerceat circa materiam de qua fit lectus,ſed res ſacramentales quum ſint corporales ſuam propriam actionem non poſſunt habere circa animam, in qua recipitur effectus ſacramenti,vt probat Aug.6.muſicæ, ergo impoſsibile eſt ꝙ res ſacramentales in virtute alterius agant aliquid in anima noſtra. 17. Ad hoc reſpondent aliqui quòd res ſacramentales agunt de ſe circa totum compoſitum,ſicut aqua baptiſmi corpus animatum abluit, & oleum vngit: & per conſequẽs agunt in quamlibet partem, propter quod vt inſtrumentum dei poſſunt agere in animã,quę eſt pars totius cõpoſiti. Sed iſtud nõ valet, quia id quòd agit in totum compoſitum non poteſt agere in quamlibet partem, niſi quantum ad id in quo partes ſibi inuicẽ communicant in compoſito,quia actio & paſsio communis requirit cauſam communem,ſed anima vt eſt ſuſceptiua gratię.vel characteris,vel alterius diſpoſitionis cauſatæ per ſacramentũ in nullo communicat cum corpore, quantum ad aliquam conditionem pertinentem ad compoſitum:ergo res ſacramentalis quæ agit in totum compoſitum, non propter hoc agit in animam vt eſt ſuſceptiua gratiæ,vel alterius ſpiritualis effectus,& ſic idem quod prius. Ad hoc autem dantur quædam euaſiones adeo fictæ & friuolæ, quòd non ſunt dignæ recitatione. 18. Quod autem dicitur ad declarationem opinionis,quòd omne inſtrumentum dum mouetur a principali agente recipit ab eo aliquam virtutem. Aduertendum eſt ꝙ aliquid vocatur inſtrumentum dupliciter. Vno modo illud quod nõ agit niſi motum localiter,ſicut eſt inſtrumentum artis,vt dolabra,vel ſecuris reſpectu artificis: & in talibus recipitur propriè nomen inſtrumenti,& tale inſtrumẽtum non agit niſi motum,& per virtutem receptam à principali agẽte vocando virtutem receptam motum localem in eo cauſatum, & non aliquid aliud, quia per motum localem nulla forma fit in mobili,vt dicitur.8.Phyſic. ipſe tamen motus localis poteſt dici virtus,quia motus localis vnius eſt ratio mouendi aliud, ſicut motus localis baculi eſt cauſa motus localis lapidis vel aeris,& qa forma purè artificialis vt eſt forma domus vel ſcamni poteſt acquiri per ſolũ motum localem,cùm nõ ſit aliud q̃ ordo,vel diſpoſitio. Ideo in talibus inſtrumentum agit per motum localem,& per virtutem receptam, quæ eſt ipſemet motus, nec eſt quærenda alia, ratione iam dicta:talis autem virtus, quæ eſt motus localis, vel per talem motum acquiſita non eſt in ſacramentis à deo influxa, quia omnis motus localis,qui eſt in rebus ſacramentalibus fit præciſe à virtute purè naturali ipſius miniſtri. Alio modo accipitur inſtrumentũ minus propriè pro agente ſecundario,ſiue coniuncto,ſicut calor naturalis dicitur inſtrumentum animæ: & omnis qualitas actiua naturalis dicitur inſtrumentum formæ ſubſtantialis,ſiue ſeparatę,ſicut agentia inferiora naturalia dicuntur inſtrumenta ſuperiorum agentium, à quibus habent formas ſuas & virtutes operandi. Inſtrumentum coniunctum vt calor animæ,non mouetur localiter à principali agente(vt de ſe patet) nec recipit ab eo aliquam virtutem, quia eadem ratione virtus illa reciperet quãdam aliam ad hoc vt attingeret ad adductionem formæ ſubſtantialis, quum ipſa ſit accidens,ſicut & prima,nec agat vltra ſuam ſpeciem niſi in virtute alterius,& ſic eſſet proceſſus in infinitum in virtutibus receptis,quod eſt inconueniens. Dicitur ergo iſtud inſtrumentum agere in virtute alterius,quatenus eſt ei coniunctum, & actus eius ordinatur ſub actione principalis agentis vt diſponens. Inſtrumentum autem ſeparatum quod eſt ſecundarium agens recipit à principali agente formam & virtutem operandi,non oportet tamen quando de nouo agit, quòd recipiat nouam virtutem, ſed agit per virtutem primo receptam ſecundum curſum naturæ. Et per hoc non poteſt dici quòd res ſacramentales recipiant aliquam virtutem a deo,quando applicantur ad vſum,non eſt tamen negandum,quin deus poſsit eis aliquam virtutem influere,ſed illam duntaxat cuius ſunt capaces. Sed nulla neceſsitas vel congruitas apparet quòd ita ſit de facto. 19. Alia opinio eſt antiqua,& ſine calũnia,& magis,vt mihi videtur,conſonat dictis ſanctorum, videlicet quòd in ſacramentis non eſt aliqua virtus cauſatiua gratiæ,characteris, vel cuiuſcũque diſpoſitionis,ſeu ornatus exiſtentis in anima, ſed ſunt cauſa ſine qua non conferuntur gratis,quia ex diuina pactione vel ordinatione ſic fit ꝙ recipiens ſacramentum recipit gratiam niſi ponat obicem. Et recipit gratiam non à ſacramento,ſed à deo, qui ſolum pertingit ad characterem,gratiam, vel quemcunque ornatum ſi quis ſit in anima: hoc autem declaratur per ſimile per auctoritatem, & per rationes. Simile eſt de illo qui recipit denarium plumbeum facta tali ordinatione, vt qui recipit vnum de illis recipiat eleemoſynam regis,non ꝙ denarius ſit cauſa eleemoſynæ,ſed ſolum rex. Denarius autem eſt ſignum & cauſa ſine qua non . Sic eſt in propoſito de ſacramentis reſpectu gratiæ,characteris,vel cuiuſcunque alterius effectus ſpiritualis. 20. Ad idem eſt auctoritas beati Bernardi,in ſermone de cœna domini,qui dicit ſic,Sicut canonicus inueſtitur per librum,abbas per baculum, epiſcopus per baculum & anulum ſimul, ſic diuerſæ gratiæ diuerſis ſunt traditæ ſacramentis, nec fit ibi comparatio ſolum quantum ad ſignificationem(vt quidam dicunt)ſed quantum ad omnem habitudinem, quam habent ſacramenta reſpectu gratiæ, vt patet diligenter intuenti verba beati Bernardi, in illo ſermone.

21. Ad hoc etiam ſunt aliquæ rationes. Prima talis eſt,ſacramenta nouæ legis debent eſſe ſigna & cauſæ,& quòd ſint ſigna non habet calumniam. Sed de cauſalitate, vel de modo cauſalitatis dubitatur. Arguatur ergo ſic,ſicut rebus ſacramentalibus competit ratio ſigni, ſic & ratio cauſæ,& non plus. Sed res ſacramẽtales non ſunt ſigna gratiæ,niſi ex pactione ordinationis, ſeu inſtitutione diuina,ſicut apparet ex prima quæſtione huius diſtinctionis,& ex dictis Hugonis de ſancto Victore,qui dicit ꝙ ſacramenta ex inſtitutione ſignificant,ergo non ſunt cauſa gratiæ,niſi ex pactione, & ordinatione, & inſtitutione diuina, & non per aliquam virtutem eis inhærentem,vel in eis exiſtentem.

22. Alia ratio talis eſt, quia ſecundum omnes circunciſio in veteri lege cõferebat gratiam. Sed hoc fuit ſolum ex quadam pactione diuinæ ordinationis,ſicut habetur Gen.17. Hoc eſt pactum meum quod obſeruabitis. Circuncidetur ex vobis omne maſculinum. Et ibidem,maſculus cuius præputij caro circunciſa non fuerit,delebitur anima eius de populo ſuo,quia pactum meum irritum fecit. Et ſimiliter videtur quòd in aliis ſacramentis nõ conferatur gratia niſi ex pactione diuina. Et cõfirmatur per Bedam, qui dicit in homelia de circunciſione domini, quòd idem ſalutiferæ curationis auxilium circunciſio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod nunc baptiſmus agere reuelatæ gratiæ tempore conſueuit, ecce ꝙ ſimilem actionem attribuit circunciſioni & baptiſmo. Si ergo circunciſio nihil agebat niſi ex pactione,& vt cauſa ſine qua non,ſequitur ꝙ nec baptiſmus,nec per cõſequens alia ſacramenta. 23. Tertia ratio talis eſt, ſicut ſe habet lex vetus ad legem nouam,ſic ſacramenta nouæ legis

Cõfer cũ his quę dicit in.2.d. 25.q.3.

gis ad sacramenta veteris legis. Sed lex vetus sic se habet ad nouã legem quòd illud quod promittebatur in veteri lege soluitur in noua non per legem, sed à deo in lege, ergo similiter est in sacramentis quòd gratia in sacramentis veteris legis promissa vel figurata exhibetur in sacramentis nouæ legis non quidem per ipsa, sed à deo in ipsis. Et in hoc sufficienter excellunt sacramenta nouæ legis sacramenta veteris sicut lex noua veterem legem, nec est quærenda maior excellentia, quia ista sufficit.

24. Huic autem positioni videtur obuiare vnum in quo præcipuè fundant se illi qui tenent contrarium, quia causa sine qua non si nihil faciat ad effectum inducendo, disponendo, vel meliorando quantum ad rationem causandi nihil habet super causas per accidens sicut albedo domificatoris non est causa domus nisi per accidens, nec pactio dat aliquid de ratione causę sed solum de ratione signi vt patet in exemplo de denario plumbeo. Quod autem est per accidens omittitur ab arte, nec ponitur in diffinione vt dicitur. sexto Meta. vnde dicunt quòd si sacramenta non essent nisi causa sine qua non in diffinitione sacramenti non poneretur ista causalitas, nec sancti fuissent ita soliciti ponere istam causalitatem in diffinione sacramenti. nume.14.

25. Ad quod dicendum quòd nullus sanctus posuit in diffinione sacramenti quòd esset causa gratiæ. Sed solum magister sententiarum qui accepit ab Augustino ex libro secundo de doctrina Christiana quòd sacramentũ est inuisibilis gratiæ visibilis forma. Et addidit de suo quòd sequitur, videlicet vt imaginem gerat & causa existat, nullus autem potest melius exponere magistrum quàm ipse seipsum. Ipse autem exponit seipsum in littera dicens quòd homo non quærit salutem in sacramentis quasi ab eis, Sed per illa à deo. Nec videtur valere illud quod aliqui dicunt quòd in illis verbis magistri hæc præpositio à denotat principale agens sed hæc præpositio per denotat causam instrumentalem. Quia talis causa instrumentalis accipienda est de causa sine qua non secundum descriptionem beati Augustini dicentis quòd sacramentum est in quo sub tegumento rerum sensibilium diuina virtus salutem nostram secretius operatur. 26. Quod autẽ dicitur quòd illud quod est per accidẽs dimittitur ab arte, nec debet poni in diffinitione vel descriptione. Dicendum est quòd duplex est accidens. Vnum est accidens per accidens, quod est separabile & nihil penitus facit, nec ad operationem rei, nec ad eius notificationem sicut est de albedine respectu ędificatoris de quo accidente procedit argumentum. Aliud est accidens proprium vel ex natura rei sicut risibile est proprium homini, vel ex ordinatione humana sicut denarius plumbeus accipit rationem signi & causæ sine qua non respectu elemosynę regis, vel ex ordinatione diuina sicut res naturales accipiunt rationẽ signi & causæ sine qua non respectu gratiæ, & tale accidens multum facit ad notificationem rei, & ideo debet poni in descriptione notificante rem præcipue quantum ad quid nominis sicut est descriptio sacramenti.

27. AD primum argumentum dicendum est quòd non est intentio beati Augustini quòd in aqua baptismi sit aliqua virtus inherens, sed est ibi sola virtus diuina assistens, sicut ipse dicit in notificatione sacramenti quòd sub tegumento rerum sensibilium virtus diuina salutem nostram secretius operatur, vnde verba eius sunt ista, vnde est hæc tanta vis aquę vt corpus tangat & cor ablu at, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur. Ecce ℘ non dicit aliquam virtutem esse in aqua nisi quam facit fides verbi quo baptismus confertur, hæc est fides qua credimus patrem & filium & spiritum sanctum (In quorũ inuocatione confertur baptismus) remittere peccata in baptismo & sic virtus dicitur esse in aqua per verbum, quia vere credimus quòd virtus patris & filij & spiritus sancti inuocata per verbum sanctificabat baptizatum in aqua, nec oportet ibi ponere aliquam virtutem inherentem, nec vnquã hoc intellexit Augustin. 28. Ad secundum dicendum quòd illa obiectio est contra tenentes opinionem oppositã dicunt enim quod illa virtus est à deo tanquam à principali agente & à passione Christi sicut à causa meritoria, & ex fide ecclesiæ sicut ex cõtinuante instrumentũ principali agenti. Sed caro Christi vel eius contactus neutrũ prædictorũ ergo ex est, eius cõtactu cum aquis in suo baptismo nulla vis data est aquis. Item si ex tactu carnis Christi esset data aliqua vis aquis, esset data tunc & illis aquis quas caro Christi tetigit, & ex tunc illę aquæ habuissent in se talem virtutem. quòd iterum est contra eos, quia dicunt ℘ illa virtus non est in sacramentis, nisi quando applicatur per vsum ad illum qui recipit sacramentum. Et ideo dicendũ est quòd Beda non intelligit quod aliqua virtus aquis inheserit ex tactu carnis Christi, Cum ipse expresse dicat quòd idem agebat circuncisio quòd nunc baptismus Christi agit, & tamen nullus tenet ℘ circuncisio habuerit aliquam virtutem inhærentem, sed de baptismo Christi intelligit ℘ baptismus Christi in quo caro Christi aquam tetigit fuit signum & repræsentatio ℘ per Christũ effectiue inquantum est deus & meritorie inquantum homo baptismus per Christum institutus esset sacramentũ regenerationis spiritualis quæ fit per aquam sub præscripta forma verborum, tanquã per sacramentum, & per solum deum tanquam per causam immediatè efficientem quicquid ad spiritualem regenerationem pertinet. Et istud satis insinuatur Ioannis. 3. cap. vbi Christus loquens de baptismo dicit, nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto, non potest intrare in regnum dei, vbi postquam fecit mentionem de sacramento baptismi, nomine aquæ. Postea totam eius efficaciam attribuit spiritui sancto, & nullam aquæ, dicens, quod natum est ex carne caro est, & quod natum est ex spiritu sancto spiritus est.

29. Ad tertium patet responsio ex supradictis in corpore solutionis. 30. Ad quartum dicendum ℘ in igne inferni non est aliqua virtus inhærens detinens spiritum, vel affligens ipsum per detentionẽ, vel immissionẽ. Sed detinetur vel affligitur in igne per virtutem diuinam, vel per virtutem alicuius superioris spiritus qualiscunque sit illa afflictio. Et proportionabiliter sola virtus diuina operatur in sacramentis omnem effectum spiritualem, qui confertur suscipienti sacramentum.

31. Ad quintum dicendum ℘ si iustitia originalis erat perfectio aliquarum virium corporalium poterat per virtutem seminis transfundi. Et tunc non esset simile de iustitia originali, & de charactere, vel gratia quæ ponuntur perfectiones animæ, vel virium spiritualium. Si vero iustitia originalis non erat perfectio corporis, sed habitus mentis non poterat transfundi, sed transfuso corpore deus illam infudisset, sicut nunc dicitur de charactere vel gratia, quòd suscepto sacramento deus talia infundit.

32. Ad sextum dicendum quòd non est simile de medicamento corporali, & de medicamento spirituali, quia res naturales ex natura sua sunt medicinales cõtra aliquas infirmitates, & ideo ex natura sua habent virtutem inducendi sanitatem, vel præseruandi ab infirmitate, quia effectus quem faciunt est proportionatus naturæ eorum. Sed res naturales ex sua natura non sunt medicinales contra aliquam infirmitatem, vel defectum spiritualem sed hoc habent solum ex ordinatione diuina. Effectus etiam spiritualis excedit naturam & virtutem rerum corporalium. Et ideo in eis non est aliqua virtus ad producendum quemcunque effectum spiritualem, sed adhibentur ex sola ordinatione diuina, & deus per seipsum totum facit. 33. Ad septimum dicendum quòd illud argumentum multipliciter deficit. Primo quia maior potest rationabiliter negari, quia nullum inconueniens est quòd deus simili modo faciat aliqua ad nostram salutem, sicut dęmon facit aliqua ad hominum perniciem. Secundo quia minor similiter est falsa: dæmon enim per seipsum non potest causare motum ad formam, vt declaratum fuit in secũdo libro. Sed quicquid facit, facit coniungendo actiua passiuis, ex quibus sequitur effectus quem dæmon vult fieri, & fit per virtutem inhęrentem rebus naturalibus quas coniungit. Nos autem dicimus totum contrarium, videlicet ℘ res sacramentales nihil faciunt ad productionem cuiuscunque effectus spiritualis, sed deus totum facit. d.7.q.1.

37. Ad vltimum dicendum ℘ differentia sacramentorum nouæ legis à sacramentis veteris non est vniuersalis per hoc ℘ sacramenta nouæ legis efficiant quod figurant, non autem sacramenta veteris legis, quia circuncisio quæ fuit sacramentum in veteri lege, quanuis fuerit ante legẽ instituta, efficiebat tamen quod figurabat eo modo quo baptismus efficit. Et fortè idem faciebant quædam alia sacramenta veteris legis, vt patebit in sequẽti quæstione, sed differebat, quia omnia sacramenta nouæ legis efficiũt quod figurant tanquam causa sine qua non, sed hoc non faciebãt omnia sactamenta veteris legis. Sed solum quædam, quod est rationabile satis, quia quum lex noua sit tempus plenitudinis gratię (vt dicitur Gal. 7. Rationabile est ℘ gratia in quibusdam sacramentis veteris legis inchoata plenius detur in omnibus sacramentis nouæ legis.

Quæstio V.

Vtrum sacramenta veteris legis conferebant gratiam.

Tho.3.q.62.ar.6. vide eundem.1.2.q.103.ar.2.

QVinto quæritur de efficacia sacramentorum veteris legis, Vtrum conferrent gratiam. Et videtur quòd sic, quia sanctificatio non fit nisi per gratiam. Sed per sacramenta veteris legis homines sanctificabantur: dicitur enim Leuiti. 8. Cúmque sanctificasset nos Moyses (Aaron scilicet, & filios eius in vestitu suo, &c.) ergo videtur quòd sacramenta illa conferrent gratiam. 2. Item quanto sacramenta sunt propinquiora tẽpori gratiæ, tanto videntur esse efficaciora & perfectiora. Sed sacramenta veteris legis fuerunt propinquiora tempori gratiæ quàm sacramentum circuncisionis, quod fuit ante legem

gem inſtitutum, ergo ſunt perfectiora quàm circunciſio. Sed circunciſio conferebat gratiam vt omnes dicunt, & vt habetur in litera, ergo fortiori ratione alia.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Hebræorum. 10. Impoſſibile eſt ſanguine hyrcorum aut taurorum auferri peccata.

4. Item Romanorum tertio dicitur ꝙ ex operibus legis non iuſtificabatur omnis caro, vbi dicit gloſa, Illa vocat opera legis quæ cum lege inſtituta ſunt, & terminata, quæ nunquam iuſtificare potuerunt.

5. RESPONSIO, In ſacramentis veteris legis, & quibuſcunque aliis eſt duo conſiderare, ſcilicet ipſum ſacramentum, quod vocatur communiter opus operatum. Et vſum ſacramenti tam ex parte conferentis quàm ex parte ſuſcipientis, qui vocatur operans. Si loquamur de ſacramento quantum ad eius vſum qui dicitur opus operans, ſic tenetur communiter quòd talis vſus fuit meritorius, ſuppoſito quòd vtens eſſet in charitate & gratia. Cuius ratio eſt, qnia omnis actus virtuoſus charitate informatus eſt meritorius. Sed actus conferentis vel ſuſcipientis ſacra-
in. 3. d. 9. q. 1. menta veteris legis fuit actus virtuoſus, quia actus latriæ, quæ eſt pars iuſtitiæ, ergo ſuppoſito quòd conferens vel ſuſcipiens, eſſet in gratia vel charitate, ſequitur quòd talis vſus erat meritorius, quanuis magiſter videatur ſentire contrarium in litera dicens ꝙ nunquam ex operibus legis aliquis iuſtificatus eſt, & ſi in fide & charitate fierent, quia impoſuit ea deus in ſeruitutem, & non in iuſtificationem. Hoc enim non eſt ſufficienter dictum, quia ſeruire voluntariè illi qui ſeruitutem poteſt imponere, meritorium eſt quum ſit actus iuſtitiæ. 6. Si autem loquamur de ſacramento ſecundum ſe, quod dicitur opus operatum, ſic quæſtio poteſt intelligi dupliciter. Vno modo vtrum ſacramenta veteris legis virtute propria conferrent gratiam. Secundo modo vtrum in virtute alterius. Si primo modo, dicendum eſt quòd non, non ſolum de ſacramentis veteris legis, ſed etiam nouæ. Quia principalis cauſa gratiæ & infuſionis eſt Chriſtus inquantum deus per auctoritatem, & inquantum homo per meritum paſsionis. Et ſi quid aliud inſtrumentaliter iuſtificat, non eſt hoc in virtute propria, ſed in virtute Chriſti. Si autem ſecundo modo, adhuc poteſt intelligi dupliciter. Vno modo enim poteſt aliquid agere in virtute alterius, quia agit per virtutem in ſe receptam ab altero, ſecundum quem modum aliqui ponunt ſacramenta nouæ legis agere in animam, vt dictum fuit prius. Et iſto modo ſacramenta veteris legis non cauſabant gratiam per aliquam virtutem in ſe receptam, quia & ſacramenta nouæ legis non conferunt gratiam iſto modo quæ ſunt perfectiora, ſicut probatum fuit in præſenti quæſtione. Alio modo poſſunt dici ſacramenta agere in virtute alterius, quia in eis datur gratia, non quidem per virtutem aliquã exiſtentem in ipſis, ſed à deo immediatè per ordinationem & pactionem diuinam. 7. Et ſecundum hoc eſt duplex opinio. Vna Hugonis de ſancto Victore, ꝙ ſacramenta veteris legis, quantum ad opus operatum conferebant gratiam, non tamen ita immediatè & per ſe, ſicut ſacramenta noſtra. Sed mediatè & per accidens, inquantum ſigna erant Chriſti. Vnde eorum ſuſceptio erat quædam Chriſti profeſsio, & veneratio: erat ergo hoc potius per modum ſigni excitantis intellectum ad cognitionem veri ſacrificij, quàm per modum cauſæ. Hoc autem apparet ex multis dictis illius Hugonis, præcipuè libro primo de ſacramentis, parte. 11. vbi dicit ſic, ſacramentorum alia fuerunt ante legem, alia ſub lege, alia ſub gratia, ſpecie quidem differentia, ſed eundem ſanctificationis effectum habentia. Item in eodem, ex quo homo ęgrotare cœpit, deus homini in ſacramentis medicinam præparauit. Item quicunque ſacramenta priora effectum ſanctificationis habuiſſe negauerit, non mihi rectè ſentire videtur.

8. Alia eſt quæ communius tenetur, quòd ſacramenta veteris legis non conferebant gratiam ex opere operato, quia inſtituta fuerũt magis ob ſignificationem, quàm ob ſanctificationem. Alij autem aſsignant talem rationem, ꝙ collatio gratiæ non habitæ, vel augmentatio habitæ poteſt fieri tripliciter. Vno modo, per modum ſacramenti ſolum, ſicut eſt de circunciſione & baptiſmo paruulorum. Alio modo per modum meriti tantum. Tertio modo per modum vtriuſque, ſcilicet ſacramenti & meriti., ſicut eſt in adultis ſuſcipientibus ſacramenta ſaltem nouæ legis. His ſuppoſitis poteſt formari talis ratio probabilis, in illa lege ſolum debet eſſe collatio gratiæ regulariter per omnem modum, quæ ſola eſt lex plenitudinis gratiæ, ſed talis lex eſt noua, ergo, &c. Minor ſupponitur. Maior probatur, illud dicitur plenè haberi quod per omnem modum habetur. Et ideo in illa ſola lege debet eſſe collatio gratiæ per omnem modum, quæ ſola eſt lex plenitudinis gratiæ. Et ex hoc vlterius arguitur ſic, In lege veteri ſi alia ſacramenta à circunciſione conferrent gratiã, eſſet collatio gratiæ per omnem modum, ſcilicet per modũ ſacramenti, & per modum meriti, & per vtrumque modum ſimul. Sed hoc eſt falſum, vt patet ex dictis, quia in ſola lege plenitudinis gratiæ debet hoc inueniri, & hoc regulariter, ergo &c. 9. Sed iſtud non valet, quia aut iſti intelligunt ꝙ in veteri lege nunquam conferebatur gratia per modum ſacramenti, & ſic circunciſio non contuliſſet gratiam, quod falſum eſt, & contra dictum omnium ſanctorum & doctorum. Aut intelligunt ꝙ non conferebatur gratia tũc alicui per modum meriti, quod eſt æquè falſum. Quum in veteri lege fuerint multi ſancti, qui per opera meruerunt magnam gratiam apud deum. Aut intelligunt ꝙ in eodem facto non conferebatur gratia in veteri lege per vtrumque modum ſimul, ſcilicet, per modum ſacramenti, & per modum meriti. Quod iterum eſt falſum, quia adulti de populo Iſrael, quibus collata eſt circunciſio (vt legitur Ioſue. 5. cap.) & Proſeliti, qui adiungebantur populo Iſraelitico, ſicut Achior (de quo habetur Iudicum. 14.) recipiebãt gratiam ex circunciſione per modum ſacramenti: & nihilominus propria deuotione poterant eam recipere per modum meriti. Si autem iſti intelligant quòd in veteri lege non cõferebatur gratia regulariter in quolibet ſacramento, & per modum ſacramenti, verum dicunt, vt patebit inferius, ſed nullam rationem ſufficientem aſsignant. Quum enim dicũt quòd in ſola lege, quæ eſt lex plenitudinis gratiæ confertur gratia per modum ſacramenti & meriti, quia hic eſt omnis modus per quem gratia acquiritur. Dicendum eſt per interemptionem, quia ad hoc, quòd lex noua dicatur lex plenitudinis gratiæ, ſufficit quòd in ea plenius conferatur gratia tam per modum ſacramenti, quàm per modum meriti, quã in veteri lege: non oportet tamen propter hoc excludere à veteri lege, quin per vtrumque modum conferretur in ea gratia, quanuis non æquè plenè. Aut quia in omnibus ſacramentis nouæ legis confertur gratia, non autem in omnibus ſacramentis veteris legis ſed in quibuſdam ſic, in quibuſdam vero non.

10. Propter quod poteſt tertia via teneri, ſcilicet quòd eorum quæ dicebantur ſacramenta in veteri lege, quædam dicebantur ſacramenta largè, ſicut illa quæ à populo offerebantur miniſtris, vt decimæ & primitiæ, vel deo mediantibus miniſtris, vt ſacrificia, id eſt, animalia ad ſacrificandum, & cæteræ oblationes. Alia dicebantur magis propriè ſacramenta, quæ miniſtrabantur populo per ſacerdotes & leuitas & miniſtros legis, ſicut per aquam luſtrationis purificabantur leuitæ & alij, vt habetur Num. 8. & ſacerdotes in ſua conſecratione tingebantur ſanguine arietis in extremo auriculæ & pollice manus dextræ, ac pedis, vt dicitur Leui. 8. & in pluribus aliis. Loquendo ergo de ſacramentis largè ſumptis, dicendum eſt quòd in eis non conferebatur gratia ex opere operato. Cuius ratio eſt, quia in ſacramentis non confertur gratia niſi ſuſcipienti ſacramentum (licet conferẽti vſus poſsit eſſe meritorius.) Sed ſacramenta primo modo dicta non ſuſcipiebantur ab aliquo propriè per modũ ſacramenti, ſed erant oblationes deo factæ à populo per manus miniſtrorum legis, ergo per talia ſacramenta nulli conferebatur gratia. 11. Si autem loquamur de ſacramentis ſtrictius ſumptis, ſic in quibuſdam conferebatur gratia, in quibuſdam non, quia quum ſacramenta efficaciam habeant ex inſtitutione diuina, illa ſacramenta veteris legis quæ à deo inſtituta ſunt ad effectum qui non poteſt haberi ſine gratia, aut ad officium quod non poteſt bene exerceri ſine gratia conferebant gratiam ex pactione & ordinatione diuina: non enim deficit deus in neceſſariis, & talia videntur fuiſſe circunciſio, quæ ordinabatur ad deletionem peccati originalis, quæ non poteſt fieri ſine gratia, & vnctio ſacerdotalis, quæ ordinabatur ad ſacramentorum adminiſtrationem, quæ non poterat bene fieri ſine gratia, vt infra patebit. Alia autem ſacramenta quæ ordinata ſunt ad effectum, propter quem non requirebatur gratia, non conferebant gratiam, ſicut fuit in emundatione leproſi, qui aſpergebatur cum ligno cedrino, & yſopo intincto ſanguine paſſeris immolati, & cum cæteris quæ tanguntur Leuitici nono, & in ſimilibus, quia hæc ſi ſignificabant aliquid ſacrum in noua lege futurum, tamen pro tunc non exhibebantur niſi propter corporalem effectum. ſ. ad tollendum aliquam irregularitatem legis, propter quam arcebantur ab ingreſſu caſtrorum, vel templi.

12. AD rationes patet reſponſio. Ad primam, conceſſum enim eſt quòd vnctio ſacerdotalis conferebat gratiã de qua procedit illa obiectio. 13. Ad ſecundum dicendum ꝙ ſacramenta propinquiora nouæ legi fuerunt perfectiora cæteris paribus, vt fiat comparatio eorum inter ſe, quæ in lege & ante legem inſtituta fuerunt ſolum ad ſignificandum. Et aliorum inter ſe, quę inſtituta fuerunt ad ſanctificandum. Et ideo ſi ſub lege fuiſſet aliquod ſacramentum inſtitutum contra originale peccatum fuiſſet perfectius & efficacius quàm circunciſio. Et forte dici poſſet quòd vnctio ſacerdotalis fuit perfectior. Ad minorem etiam poſſet dici quòd circũciſio fuit ęquè propinqua, ſacramentis nouæ legis ſicut fuerunt ſacramenta veteris legis, quantum ad durationem, quia ſimul ceſſauit cum legalibus, licet quantum ad ſuam inſtitutionem præceſſerit legalia.

14. ARGVMENTA in oppoſitum probant, quòd ſacramenta largè ſumpta non conferebant gratiam, quod conceſſum eſt.

Sententia

Sententia ſeu diuiſio ſecundæ partis diſtinctionis primæ in generali & ſpeciali.

EVit autem inter ſacramenta. Superius determinauit magiſter de ſacramentis in communi. Hic determinat ſpecialiter de quodam ſacramento veteris legis, ſcilicet de circunciſione, quæ cum ſacramentis no. le. aliquam ſimilitudinē habebat. Et diuiditur ī duas partes. Quia primo determinat de circunciſione quæ fiebat octaua die. Et ſecundo mouet quæſtionem de pueris qui moriebantur ante octauam diem. Secunda ibi, Si vero quæratur. Prima diuiditur in partes quatuor. Primo oſtendit eius efficaciam. Secundo, inſtitutionem. Tertio, inſtitutionis rationem. Quarto, mutationem. Secunda ibi, Hic eſt dicendum. Tertia ibi, Data autem fuit. Quarta ibi, Ideo autem mutata eſt. Prima in duas. Primo tangit efficaciam circunciſionis. Secundo oſtendit quòd iidem habebant quædam remedia ante præceptum de circunciſione datum ibi. Quæritur autem de viris qui fuerunt. Et hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI autem ſic procedit magiſter, & proponit quòd ſacramentum circunciſionis, quanuis ſit de ſacramentis veteris legis, tamen antiquis idem remedium conferebat contra peccata quod modo baptiſmus, tamen non aperiebat ianuam regni cæleſtis, quod auctoritatibus confirmat. Poſtea quærit quod remedium habebant contra peccatum viri ante circunciſionem, & fœminæ ante & poſt. Et reſpondet q̄ illi qui ex ſtirpe Abrahæ deſcendebant, per circunciſionem iuſtificabantur. Qui vero ante circunciſionem fuerunt paruuli quidam in fide parentum, parentes vero virtute ſacrificiorum, mulieres vero ante circunciſionem & poſt, per fidem & operationem bonam, vel ſuam, ſi erant adultæ, vel parentum ſi erant paruulæ: quod auctoritatibus confirmat. Poſtea determinat de inſtitutione circunciſionis quantum ad quatuor, oſtendens primo cui data ſit, ſcilicet Abrahæ primò, & conſequenter ſemini eius. Secundo quare data eſt ipſi. ſ. propter duo. Primo propter meritum obedientiæ in ſignū fidei magnæ. Et in diſtinctionem populi Iudaici à cæteris populis. Secundo in qua parte fiebat, quia in carne præputij, & hoc duplici ratione. Primo quia concupiſcentia per quam peccatum originale contrahitur à parentibus, in cuius remedium inſtituta eſt circunciſio, dominatur in illa parte magis. Secundo vt in illa parte homo ſignum obediētiæ reciperet, in qua primus homo primò inobedientiam ſenſit. Quarto dicit quo tēpore, & quo inſtrumēto, quia octauo die, & cultro lapideo. Et hoc ad deſignandum duo Primo reſurrectionem carnis octaua ætate facienda, in qua corruptio carnis ab electis tolletur. Secundo oſtendit reſurrectionem Chriſti tertia die factam, per quā anima cuiuſlibet in ipſum credentis circuncidetur à peccatis. Poſtea dicit quòd ideo per baptiſmum circunciſio fuit mutata, quia ſacramentum baptiſmi cōmunius eſt & perfectius: in circunciſione enim ſolum peccata remittebantur, ſed gratia non conferebatur. In baptiſmo vero gratia non habenti confertur, & habenti augetur. Vltimo quæritur vtrum paruuli qui moriebantur ante octauam diem, qua ſecundū legem debebat fieri circunciſio ſaluarentur. Et dicit q̄ non, ſicut modo non ſaluantur pueri qui moriuntur ante baptiſmum. Subdit tamen q̄ propter neceſſitatem licebat pueros circuncidere ante octauam diem. Et in hoc terminatur ſententia, &c.

Quæſtio VI.

Vtrum circunciſio fuerit conuenienter inſtituta.

Thom. 3. q. 70. ar. 2.

CIrca lectionem iſtam queruntur tria. Primum eſt de circunciſione. Secundum eſt de remedio paruulorum ante circunciſionem. Tertium eſt de ceſſatione circunciſionis & legalium. Adhuc circa primum quæruntur duo. Primum eſt de inſtitutione circunciſionis. Secundum eſt de eius efficacia. Quantum ad primum queritur vtrum circunciſio fuerit cōuenienter inſtituta. Et arguitur q̄ non, quia peccato originali nō debetur pœna ſenſibilis, ſed ſolum pœna damni. Sed in circunciſione fuit magna pœna ſenſibilis, ergo circunciſio non fuit conueniens remediū peccati originalis. 2. Item medicina debet proportionari morbo, ſed peccatum originale fuit commu nis morbꝰ, omni populo, & omni ſexui, ergo medicina eius debuit eſſe cōmunis omnibus quod non fuit circūciſio, quæ data fuit ſoli populo Iſraelitico, & tantum viris, & non mulieribus.

3. IN contrarium eſt quod fuit inſtituta à deo à quo nihil fit niſi conuenientiſsime.

4. RESPONSIO. Circa circunciſionem eſt tria conſiderare. tempus quando deus eam inſtituit, populū cui data fuit & ritum qui ſeruari debuit. Et quantum ad hæc tria fuit circunciſio conuenienter inſtituta. Quod patet quantum ad primum, data enim fuit ante legem ſcriptam, & conuenienter quia lex ſcripta non fuit danda niſi populo fideliꝭ. Fides enim eſt fundamentum diuinę legis. Ex hoc ſic arguitur populus fidelis recepturus legem debuit diſtingui priꝰ ab infidelibus aliquo ſigno fidei. Sed ad hoc data fuit circunciſio, ergo ipſa dari debuit ante legem. Et quia Abraam primus ſegregauit ſe à ſocietate infidelium & familiam ſuam ſecundum mandatum dei dicentis egredere de terra tua & cognatione. Ideo merito ipſi & ſemini eius data fuit primo circunciſio & hoc eſt quod dicitur Romanorum quarto quòd ſignū accepit circunciſionis ſignaculum iuſtitiæ fidei.

5. Secundum patet ſcilicet quòd ſolum debuit dari populo Iſraelitico, & ſolis viris non mulieribus, de populo patet ex iā dictis, quia illi populo dari debuit circunciſio qui debuit ab aliis diſtingui ob ſuſceptionem legis, ſed ille fuit ſolus populus filiorū Iſrael, licet enim in aliquibus aliis perſonis eſſet fides vt in Iob, & forte in pluribus aliis, in nullo tamen populo vno fuit fides ni ſi in illo, ergo illi ſoli populo debuit dari circunciſio, vnde & ſi Abrahæ fuit data circunciſio & ſemini eius Gen. 17. tamen per diuinam electionem ſeparatus eſt Iſmael à ſemine Gen. 21. In Iſaac vocabitur tibi ſemen non in Iſmael. Item Eſau ſeparatus eſt à Iacob, ſicut ſcribitur Malac. 1. Iacob dilexi Eſau odio habui, quod recitat Apoſtolus Rom. 9: In filiis autem Iacob non eſt facta aliqua ſegregatio. Et ideo omnibus illis & ſolis circunciſio competebat, ſucceſſores autem Iſmael & Eſau ad circunciſionem tenebantur quandiu fuerunt de familia Abraam & Iſaac, non autem poſt receſſum ab eis. vide tho. ar. 2. ad 3.

6. Quod autem ſolis maſculis dari debuerit patet, quia circunciſio inſtituta fuit contra originale peccatum non ſolum ad effectum remiſsionis, ſed in ſignum traductionis. Sed cauſa traductionis originalis peccati eſt ſolus maſculus, ſi enim Adam peccaſſet & non Eua nihilominus peccatum originale traductū fuiſſet. Si vero Eua peccaſſet & non Adam, non fuiſſet propter hoc traductum vt fuit vitium in libro ſecundo, ergo ſolis maſculis debuit dari circunciſio & ſic patet ſecundum. vide tho. ar. 2. ad 4. d. 31. q. 2.

7. Quantum ad tertium notandum eſt quòd circa ritum circunciſionis quædam fuerunt de neceſsitate ſacramenti. Aliqua de præcepti neceſsitate. Alia vero ſolum de ſolennitate. De neceſsitate ſacramenti fuerunt determinatio membri, & modus circuncidendi, ſcilicet ſecundum figuram circularem, de neceſsitate præcepti fuit quòd circunciſio paruulorum non differretur vltra octauam diem, de ſolennitate vero fuit quòd cum cultro lapideo fieret. Ratio primi eſt iſta: quia illa ſunt de neceſsitate ſacramenti quæ directè ſignificant interiorem effectum ſacramenti, quia ſacramenta illud efficiunt quod figurant. Sed interior effectus circūciſionis fuit purgatio originalis peccati, ſcilicet cuius ſignum fuit determinatio membri. Et modus circuncidendi, ergo iſta fuerunt de neceſsitate circunciſionis Maior patet, Minor probatur, quia originale peccatum eſt vitium traductum per generationē & circulariter eo quòd perſona primo infecit naturam, & deinde natura perſonam, ſignum autem manifeſtum huius infectionis eſt ablatio circularis præputij à membro generationis, quare &c. vide tho. ar. 3. ad 1.

8. Secundum patet ſcilicet quòd dies octauus eſſet ſolum de neceſsitate præcepti, non autem de neceſsitate ſacramenti. De die enim octauo datum eſt præceptum Gene. 17. quod extendebatur ſolum ad paruulos, Proſelitis enim & aduenis accedentibus ad fidem & ritum iudæorum, ſicut Achior de quo habetur Iudith. 9. Non erat determinatus dies ad circuncidendum. Et Abraham ipſo die circunciſus eſt quo accepit præceptum, vt habetur Geneſis decimo ſeptimo. Ex quo patet quòd determinatio diei non fuit de neceſsitate ſacramenti quia quod eſt de neceſsitate ſacramenti reſpicit æqualiter omnes, ſed determinatio diei non reſpiciebat æqualiter omnes, ergo &c. Et quia circa ſacramēta omiſsio illorum quæ ſunt de neceſsitate ſolum præcepti non euacuat ſacramentum, licet ſcienter id omittens peccet, ideo circunciſio facta poſt octauum diem valebat, ſed differens peccabat, ſcilicet pater & illi quibus incumbebat circuncidere puerum. Excuſantur tamen à peccato illi qui non circunciderunt filios ſuos in deſerto propter neceſsitatem quæ tangitur Ioſue. 5. ſcilicet quia neſciebant quando caſtra mouenda erant quæ iudicio columnę nubis mouebantur. De illis autem qui ex ſola negligentia vel cōtēptu prætermittebant dicit Aug. quòd inobedientiam incurrebant. Tho. ar. Thom. ar 4. ad 3.

9. De præueniendo autem diem octauum videtur magiſter ſentire in littera quòd licitū erat imminente mortis articulo. Alij vero dicunt contrarium quod etiam ſentit Hugo de ſancto Victore, & probatur per ritum quem adhuc obſeruant iudei qui ante octauum diem nullum paruulum circūcidūt. Et per gloſam quæ habetur Prouer. 4. ſuper illud quod dicit Salomon

alius

de ſeipſo vnigenitus eram coram matre mea quæ dicit quòd alius filius Berſabeę non computabatur, quia ante octauum diem fuit mortuus, & ideo non fuit nominatus, quia nec circunciſus, eo q̃ in circunciſione imponebatur nomen, vt apparet Luc. 1. de Io. & Luc. 2. de Chriſto. Item patet per ſimile, quia nullum animal offerebatur domino ante octauum diem, vt habetur Exod. 22: ſaluabantur autem in fide parentum, ſicut pueri ante datam circunciſionem, & poſt datam circunciſionem mulieres quibus non erat datum circunciſionis remedium. 10. Tertium apparet, ſcilicet quòd cultellus lapideus ſolum erat de ſolennitate ſacramenti, quia ea quæ ſunt de neceſsitate ſacramenti vel præcepti in ipſa inſtitutione ſacramenti traduntur: obligant enim quotienſcunque imminet ſacramentum miniſtrare, ſed in inſtitutione circunciſionis Gene. 17. nulla fuit facta mentio de cultello lapideo, ergo non fuit de neceſsitate ſacramenti vel præcepti: vnde nec Iudæi modo cultello lapideo circuncidunt. Fuit enim de neceſsitate ad ſignificandum quod per petram Chriſtum ſcilicet, omnis ſuperfluitas auferretur ab electis. Et ideo in principalibus circunciſionibus adhibitus fuit cultellus lapideus, vt patet Ioſue 5. & de Sephora, & Exod. 4. licet fortè illa adhibuerit petram ad circunciſionem filij magis ex neceſsitate, quàm pro ſolennitate.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd pœna ſenſibilis quæ eſt in circunciſione eſt ex natura actus, & nõ pro ſatisfactione culpæ, ſicut & in baptiſmo eſt pœna ſenſibilis, cum aqua eſt nimis frigida. 12. Ad ſecundum patet reſpõſio, per ea quæ dicta ſunt in ſecundo articulo quæſtionis. quia circunciſio non fuit ſolum generale remedium contra originale peccatum, ſed vt ſignificans cauſam traductionis eius, quæ eſt in ſolis maſculis, ideo &c.

Quæſtio VII.

Vtrum circunciſio auferebat culpam, & conferebat gratiam.

Thom. 3. q. 70. ar. 4.

SEcundo quæritur vtrum circunciſio auferrebat culpam originalem, & cõferebat gratiã quia ſacramenta ſolum illud efficiunt quod figurant. Sed circunciſio ſolũ ſignificabat ablationem non collationem, fiebat enim ſola ablatione præputij, ergo ſolum auferebat culpam, & non conferebat gratiam.

2. Item poterat contingere quòd circuncidendus haberet peccatum actuale mortale, ſed gratia non ſtat cum peccato actuali mortali, ergo ſi circunciſio in adulto cõferebat gratiam, ſequitur quòd circunciſio auferebat peccatum actuale quod nuſquam legitur.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicit Auguſti. & habetur in litera. Et legitur de conſecratione, diſtinctione quarta, capitulo ex quo inſtituta eſt circunciſio, vbi dicit ſic, ex quo inſtituta eſt circunciſio in populo dei, quæ erat tunc ſignaculum iuſtitiæ fidei ad purgationem valebat magnis & paruis originalis, veteríſque peccati, ſicut baptiſmus ex illo tempore valere incepit ad innouationem mentis, ex quo inſtitutus eſt. Sed baptiſmus nũc aufert culpam, & confert gratiam, ergo circunciſio tunc.

4. IDEM expreſsius dicit Beda in homil. ſuper Luc. 2. ſuper illo verbo, poſtquam conſummati ſunt dies octo, & habetur in litera.

5. RESPONSIO, Videnda ſunt duo. Primum eſt, an circunciſio auferret culpam. Secundum, vtrum conferret gratiam.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd hoc, ſcilicet quòd circunciſio auferret culpam, non poſſumus conuincere niſi vel ex eius ſignificatione, vel ex inſtitutione. Ex primo non, quia multa fuerunt legalia, quæ expreſsius, vel æquè expreſſe figurabant mundationem à culpa, ſicut circunciſio, vtpote lotio in aquis viuentibus, de qua habetur Leuitici. 15. & expiatio per aquam luſtrationis, de qua habetur Numerorum octauo, & decimonono cap. & tamen hæc non auferebant culpam. Reſtat ergo quòd hoc conuincatur ex eius inſtitutione. Inſtitutionem autem eius ad hoc, ſcilicet ad auferendum culpam originalem probare non poſſumus, niſi ex dictis ſcripturæ. Et iſto modo Beda probare conatur vbi ſupra, dicens ſic, qui nunc per euangelium terribiliter, & ſalubriter clamat, niſi quis renatus fuerit ex aqua & ſpiritu ſancto, non poteſt intrare in regnum dei. Ipſe dudum clamabat per legem ſuam, anima cuius præputij caro circunciſa non fuerit, peribit de populo ſuo, quia pactum meum irritum fecit. Ex quo videtur quòd ſimilis ſit comminatio non baptiſatis, ſicut non circunciſis, quòd ſit propter ſimilem cauſam, vt ſicut non baptizati prohibentur ab ingreſſu regni cælorum propter culpam originalem quam auferebat baptiſmus, ſic incircunciſi propter eandem culpam quam auferebat circunciſio. 7. Sed contra hoc poſſet ſic argui, quia ſimilis comminatio ſit in lege de obſeruatione ſabbati, Leuit. 23. Anima quæ quippiã operis fecerit delebo eam de populo ſuo. Et Exod. 22. de eſu fermentati, & tamen iſta non erant ſacramenta auferentia culpam, ſed ſolũ erant quędam præcepta. Ex illo ergo verbo dicto de circunciſione non poteſt concludi quòd ſit ſacramentum neceſsitatis propter ablationem culpæ, ſed ſolum quòd ſit præceptum neceſſarium ad obſeruandum. Et dicendum eſt ad hoc, quòd immo vt bene concludit prima ratio, quia præceptum non fit, niſi his qui ſunt capaces præcepti. Sed illa comminatio fit non ſolum adultis, ſed vniuerſis etiam paruulis, qui non ſunt capaces præcepti. Alia autem de quibus arguitur fiunt ſolum adultis, ergo non eſt comminatio præcepti, ſed potius inſtitutio ſacramenti, quod concedendum eſt: & ſic patet primum.

8. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd magiſter videtur ſentire in litera, quòd circunciſio licet culpam auferret, non tamen conferebat gratiam. Tamen in hoc non tenetur communiter propter duas rationes. Prima eſt, quia priuatiuè oppoſitorum neceſſe eſt alterum ineſſe ſubiecto, ſed gratia & culpa ſe habent vt priuatiuè oppoſita. Culpa enim eſt priuatio gratiæ: ergo ſi per circunciſionem auferebatur culpa, neceſſarium erat gratiam ineſſe. Secunda eſt iſta, Circunciſus decedens ſi erat ſine gratia, non ibat ad paradiſum, quia erat ſine gratia, per quam itur ad vitam æternam, Romanorum ſexto. Gratia dei vita æterna, nec in infernũ, quia erat ſine culpa, nec in purgatorium, quia non erat dignus pœna ſenſus, quæ eſt in purgatorio, & ſecundum fidem non ſunt plures habitationes animarum poſt mortem, ergo non eſt conueniens dicere, quòd circunciſio auferret culpam, & non conferret gratiam. 9. Hæ autem rationes, quanuis ſint ad veram cõcluſionem, non tamen probant eam ſufficienter. Prima non, quia culpa originalis vel actiua non eſt priuatio gratiæ formaliter & directè, ſed ſolum meritoria, quia propter meritum culpæ, vel potius demeritum deus aufert gratiam, ſi peccãs prius eam habebat: propter demeritum etiam Adæ deus abſtulit gratiam ab omnibus de ſtirpe eius deſcendentibus per viam naturalis generationis, quam gratiam deus omnibus infudiſſet, ſi Adam non peccaſſet. Sed ipſa culpa originalis vel actualis non eſt formaliter priuatio gratiæ, quia vt prædicta ratio aſſumit neceſſe eſt alterum priuatiuè oppoſitorum ineſſe ſubiecto apto nato, ſed deus poſſet facere quòd aliquis eſſet ſine culpa originali & actuali, & ſine gratia, ſicut ſi aliquis miraculoſe formaretur de limo terræ (vt Adam.) Talis enim non haberet culpam originalem, nec actualem. Nec eſſet neceſſe quòd deus daret ei gratiam, quod etiam aliqui eſtimauerunt de Adam in ſua creatione, ergo gratia & culpa originalis, vel actualis non opponuntur priuatiuè, vt neceſſe ſit alterum ſemper ineſſe animæ.

10. Alia etiam ratio minus valet, quia ſi deus ordinaſſet q̃ homines naſcerentur ſine culpa, & ſine gratia, & in tali ſtatu aliqui paruuli morerentur: ordinaſſet etiam de manſione quam habuiſſent, ſed quia non ordinauit primum, ideo non ordinauit ſecundum. Non quin vtrumque ſit poſsibile, ſed quia de facto non placuit deo. 11. Et ideo aliter poteſt probari prædicta concluſio dupliciter. Primo ſic, quia culpam remitti eſt eam non imputari ad pœnam, ſed quandiu gratia non redditur adhuc culpa imputatur ad pœnam, quia carentia gratiæ eſt pœna communis peccato originali & actuali mortali: propter vtrumque enim deus priuat hominem gratia, ſi eam prius habuit, vel habere debuit, ſicut eſt de pueris qui habuiſſent, & habere debuiſſent gratiam, quantum fuit ex prima inſtitutione hominis, ergo culpa originalis, vel actualis mortalis non eſt dimiſſa, quandiu homo caret gratia: igitur ſi circunciſio auferebat culpam, ſequitur quòd cõferebat gratiam. 12. Et ſi aliquis diceret quòd priuatio iuſtitiæ originalis eſt pœna peccati originalis, ſicut priuatio gratiæ, & tamen dimiſſo peccato originali non reſtituitur originalis iuſtitia, quare (vt videtur) non oportet quod reſtituatur gratia. Ideo eſt addenda ſecunda ratio quæ ſoluit hanc obiectionem. Et nihilominus probat principalem concluſionem. Et eſt talis, ſacramenta quæ auferunt culpam ponunt vel reponunt homi nem in ſtatu ſalutis (alioquin eſſent imperfecta. Sunt enim medicamenta ſalutis) non reponunt tamen in ſtatu dignitatis priſtinæ, ſicut virgo per fornicationem corrupta reparatur per pœnitentiam ad gratiam ſaluti neceſſariam, ſed non ad virginitatem. Quum igitur iuſtitia originalis pertineret ad quandam dignitatem ſuperadditam naturæ, grati autem ſemper ſit neceſſaria ad ſalutem: idcirco circunciſio quę auferebat culpam conferebat gratiam, ſed non reparabat originalem iuſtitiam.

13. AD rationes in oppoſitum dicendum ad primam, quòd ſacramenta non ſolum efficiunt id quod figurant, ſed omne illud quod infallibiliter concomitatur effectum figuratum: ablationem autem

autem culpæ infallibiliter concomitatur collatio gratiæ.

14. AD secundum dicendū ꝙ per circūcisionem in adulto auferebatur culpa non solū originalis, sed etiā actualis mortalis nisi circuncisus poneret obicem gratiæ. quòd autem hoc non legatur pro tanto est, quia circuncisio non ordinabatur principaliter ad remissionem actualis, sed originalis.

Infr. d.4. q.2. nu.7

Quæstio. VIII.

Vtrum sola fides parentum sufficeret paruulis ad salutem sine signo exteriori.

DEinde quæritur de remedio paruulorū ante circuncisionem eorū. Vtrum sufficeret ad salutem eorū sola fides interior parētum, vel requireretur aliquod signū exterius. Et videtur ꝙ sufficeret sola fides interior sine exteriori signo. Primo sic per auctoritatem Gregorij. 4. lib. moralium, & habetur de conse. di. 4. cap. quod apud. di. sic. Quod apud nos valet aqua baptismi hoc egit apud veteres pro paruulis sola fides. 2. Item si requirebatur aliquod signū exterius requirebatur propter sacramētū, aut propter pręceptū, sed neutro modo requirebatur cū nō essent instituta aliqua sacramēta, nec de exteriorib⁹ actib⁹ aliqua pręcepta data, quare &c

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia fides nō fuit tunc efficacior quàm nunc. Sed nunc non sufficit ad iustitiam paruuli fides interior sine signo exteriori, ergo nec tunc.

4. RESPONSIO. Dicenda sunt quattuor per ordinem. Primū est ꝙ post lapsum hominis in peccatū fides mediatoris fuit necessaria ad iustificationem. Secundū est ꝙ ad iustificationem paruuli nō fuit necessaria fides propria, sed sufficiebat fides aliena. Tertium est quòd non sufficiebat fides aliena vt erat per se, sed vt erat ecclesiæ. Quartum est quòd nō sufficiebat fides interior sine signo exteriori.

5. PRIMVM patet quia nullus potest iustificari nisi per vnionem ad Christum, qui est principalis causa nostræ iustificationis. Sed prima vnio ad Christū est per fidem sine qua nulla alia esse potest, ergo fides Christi siue mediatoris semper fuit necessaria ad salutē. Per idem patet ꝙ requirebatur fides secundū actū & nō solum secundū habitū, quia actualis vnio ad Christū nō potest esse secundū habitū, sed secūdū actū. Cū ergo actualis iustificatio fit per actualem vnionem nō sufficiebat ad iustificationē fides secundū habitū, sed requirebatur secundū actum. Idem patet, quia fides operabatur ad iustificationē per modū meriti vt patebit in tertio membro: sed meritū cōsistit in actu, nō autem in habitu, ergo &c.

6. SECVNDVM patet, quia vicium cōtractum per alium, debet habere remedium per alium. Sed peccatum originale fuit viciū cōtractū per alium, ergo debuit habere remediū per aliū Cum igitur fides operatur ad eius emundationem (vt dictum est) patet quòd non requirebatur fides propria, sed sufficiebat aliena.

7. TERTIVM patet, quia actus vnius nō potest valere alteri ad iustificationem nisi per modū meriti vel per modū suffragij quod idem est, vel per modum sacramenti. Sed fides aliena nō poterat alteri valere per modum sacramenti, quia nōdum erāt instituta aliqua sacramenta, quia licet esset pœnitentia prout est virtus, vel actus virtutis, & matrimonium prout est quidam cōtractus in officium naturę. Neutrum tamen istorum erat sacramentū ergo valebat per modum suffragij vel meriti. Hoc autem nō poterat fides aliena, vt erat per se quia frequenter erat informis, fides autem informis vnius non meretur aliquid alteri, nec de condigno, nec de congruo licet per fidem informem aliquis possit mereri sibi ipsi de congruo, ergo oportebat quòd fides illa mereretur paruulo iustificationem vt erat fides ecclesiæ quæ semper est formata, quare &c.

Vide inf. d.26.q.3.

8. QVARTVM patet sic, fides aliena non sufficit ad iustificationem nisi vt est fides ecclesiæ, sed nullus gerit personam ecclesiæ vt sic per solum actum interiorem nisi cōcomitetur actus exterior, vt patet etiam nunc, sacerdos enim quicunque vtens mētali oratione solum, nullo signo exteriori adhibito factis vel dictis non gerit vicem ministri ecclesiæ. Vnde tales orationes sunt eius vt persona priuata est & non vt publica, ergo oportebat quòd fidei interiori adhiberetur aliquis motus exterior facto vel dicto. Probabile enim est quòd parētes fideles pro paruulis natis & maximè existentibus in periculo deo aliquas præces funderent, vel aliquam benedictionem adhiberent. Ex eodem patet quòd adulti poterant iustificari per interiorem motum fidei suæ absque signo exteriore, quia fides propria licet informis meretur propriam iustificationem sine quocunque exteriori sicut scriptum allegat apostolus Rom. 4. Credidit Abraham deo & reputatum est ei ad iustitiam, ipsa tamen fides hominem instigabat vt se aliquibus signis quando tempus erat demonstraret, quando tamen illa signa adhibebantur, non erat ex eis efficacia remissionis, sed ex interiori fide, sicut de charitate dicimus cum exigit in actum quando est tempus & tamen meritum non est ex exteriori opere, sed ex charitate.

Tho. 3. q. 76. ar. 4. ad. 2.

9. AD primum arg. dicendum ꝙ Greg. fuit huius opinionis & non oportet eum in hoc tenere, vel dicendū ꝙ Greg. non intēdit excludere omne extrinsecum, Sed solum illud quod habet rationem sacramenti vel sacrificij vt patet ex consequentibus verbis. 10. Ad secundum dicendū ꝙ signum exterius nō adhibebatur ratione sacramenti aut præcepti, sed vt motus fide esset non personæ vt persona priuata est, sed vt gerens vicem ecclesiæ, vt dictum est.

11. AD arg. in oppositū potest responderi ꝙ fides modernorum est æquè efficax sicut fides antiquorū, quod autem præter eā requiratur aliquid extrinsecum ad iustificationem nō est propter eius inefficaciam. Sed quia aliquid additū est à deo, quod necesse est obseruari sicut obseruantia præceptorum in religioso est æquè efficax sicut in seculari & tamen in seculari sufficit ad salutem, in religioso autem non, quia ex voto religionis aliquid additum est quod necesse est obseruari ad salutem eorum.

Quæstio IX.

Vtrum legalia debuerint cessare in aduentu Christi.

Th. 1. 2. q. 103. ar. 4. & latius in secundum. cap. epist. ad Galathas.

POstea quæritur vtrum legalia debuerint cessare in aduentu Christi. Et videtur quòd non, quia secundum Hug. de sancto. Victore libro de Sapi. sacramenta legalia fuerunt decimæ, oblationes, & sacrificia, sed adhuc manent decimæ & oblationes, ergo sacramenta legalia non cessauerunt.

2. Item Christus non venit soluere legem, sed adimplere vt dicitur Mat. 5. Sed hoc nō esset nisi in noua lege manerēt ea quæ sunt ve. le. inter quæ præcipua fuerūt sacramenta, ergo &c.

3. Item nos tenemur ad seruandum præcepta noui testamenti & statuta ecclesiæ. Sed præceptum apostolorum in nouo testamento fuit de quibusdam legalibus obseruandis. Act. 15. vbi dicitur visum est spiritui sancto & nobis vt abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, & sanguine, & sufficato & fornicatione, ergo tenemur ad legalia obseruanda.

4. IN contrariū arguitur quia secundū Apostolū Heb. 7 Translatio enim sacerdotio necesse est vt legis translatio fiat. Sed in aduentu Christi translatum est sacerdotium ve. le. quod fuit secundum ordinationem Aaron, in sacerdotium Christi quod est secundum ordinem Melchisedech, ergo in aduētu Christi facta est translato legis, sed lex potissime constitit in sacramentis, ergo & cætera.

5. RESPONSIO. IN VETER I lege fuerunt tria genera præceptorum, scilicet moralia, iudicialia & cerimonialia. Moralia continebant æquitatem rationis naturalis. Et hæc sunt præcepta decalogi quanuis in obseruantia sabbati esset aliquid cerimoniale. Et quia ratio & æquitas naturalis semper locum habet, ideo præcepta moralia pro omni tempore scilicet ante legem & sub lege, & post legem debuerunt manere & debent. Iudicialia vero fuerunt ad decidendum causas & lites inter homines. Et quia non omnibus eadem expediunt, nec omni tempore, ideo iudicialia legis veteris quandoque mutata sunt etiam lege durante, & fortiori ratione mutata sunt lege cessante. Si tamen aliqua ex eis expedirent regimini alicuius terrę vel populi non esset inconueniens vti eis non quatenus essent ex veteri lege, sed quia essent vtilia pro regimine rei publicę Cerimonialia vero fuerunt instituta in veteri lege ad significandum aliqua quæ futura erant in noua. Et inter hæc præcipua fuerunt sacrificia, & sacramenta de quibus solum procedit quæstio. Circa quam videnda sunt duo. Primū est de causa cessationis sacramentorum veteris legis. Secundum est de tempore cessationis.

6. De primo sciendum est quòd causam cessationis sacramentorum legalium possumus ex tribus accipere quæ fuerunt in sacramentis veteris legis, fuerūt enim quantū ad significantiā obscura ꝙ inerat eis ex eo quod erant signa futurorū sicut ait Apo. He. 10. Vmbrā habens lex futurorū bonorū. Item fuerunt quantū ad efficaciam imperfecta, quia non conferebant gratiā, vel si cōferebant imperfectā tamen, vnde Apo. He. 7. Nihil ad perfectū adducit lex, fuerunt etiā quantū ad obseruātiā onerosa, vnde Act. 15. dicit Petrus quid temptatis imponere iugū super ceruicē discipulorū quod nec nos, nec patres nostri portare potuimus. Econtrario tempus gratiæ his contrariatur. Est enim tempus veritatis clare exhibitæ, contra futurorum obscuram significantiam Ioa. 1. Veritas per Iesum Christum facta est. Item est tempus plenitudinis contra imperfectam efficaciam, Galatas quarto vbi venit

nit plenitudo temporis &c. Eſt etiã nihilominus tempus manſuetudinis cõtra oneroſam obſeruantiã, Mat. 11. Iugum meũ ſuaue eſt & onus meũ leue. Ex his formari poteſt talis ratio. Contraria non poſſunt eſſe ſimul, ſed mutuo ſe expellunt, ſed ſacramenta vet. le. habuerunt contrarias conditiones ad tempus gratiæ vt declaratũ eſt, ergo adueniente gratiæ tempore ſacramenta ve. le. debuerunt ceſſare, vt ſic veritas præſentialiter exhibita expelleret futurorum ſignificantiã obſcurã, vnde Aug. contra Fauſt. 19. dicit ſic, ſi iſta ſacramenta adhuc ſeruarentur nihil aliud eſſet niſi q̃ ille qui iã venit pronunciaretur venturus, quod enim pronunciatur futurũ, aut fruſtra pronunciatur, aut nondũ venit. Itẽ vt plenitudo euacuaret inefficaciam & benignitas onus excluderet, & ſic patet primum.

7. QVANTVM ad ſecundum ſciendũ eſt q̃ de tempore ceſſationis legalium fuit inter Hie. & Aug. diuerſa ſententia volebat enim Hiero. quòd ſtatim poſt paſsionẽ Chriſti legalia fuiſſent mortifera illis quibus gratia noui teſtamẽti diuulgata fuerat, hoc eſt quòd ſine peccato mortali non poterãt obſeruari, dicit tamen apoſtolos quadam pia diſpenſatione his vſos fuiſſe ad vitandum ſcandalũ iudeorũ. Et ideo Petrus iudaiſans non peccauit diſpenſatiuè illud faciens concordans ei quod dicitur pri. Corinth. 8. Omnibus omnia factus ſum &c. Et ſimiliter Paulus diſpenſatiuè ipſum redarguit ne gentiles quorũ Paulus erat apoſtolus exemplo Petri illa ſacramenta quaſi neceſſaria quærerent. Nã & Paulus inuenitur eadem pia ſimulatione ſeruaſſe vt habetur Act. 21. Et ſic vterq; excuſatur & Petrus à culpa. Et Paulus à procaci repræhenſione. 8. Sed quia non videtur cõueniens quod apoſtoli contra veritatẽ doctrinę fecíſſent aliquid ad vitandũ ſcandalum vtilius enim naſci ſcandalũ permittitur quã veritas relinquatur vt di. Beda. Nec videtur conueniens q̃ Paulus Gal. 2. aliquid ſimulate diceret vbi dicit Petrũ repræhenſibilem fuiſſe. Ideo Augu. dicit aliter & melius q̃ ante paſsionem Chriſti ſacramenta legalia fuerunt à iudęis ex neceſsitate obſeruanda propter inſtitutionem diuinã, ſed poſt paſsionem Chriſti & ante diuulgationem euangelij obſeruari poterant à iudęis ad fidem conuerſis nõ ponendo ſpem in ipſis quaſi eſſent alicuius virtutis, aut quaſi ſine eis gratia Chriſti nõ ſufficeret ad ſalutem, ſed ne omnino videretur lex vetus reprobãda tanquã per ſe mala vt idololatria. Erat enim mater ſynagoga ſic cum honore deducenda ad tumulum. Sed poſt diuulgationem euangelij legalia fuerunt mortifera, medio ergo tẽpore Petrus & Paulus & alij apoſtoli legalia obſeruauerunt, non ſimulatorie, ſed vere non ponendo tamen in eis ſpem. Petrus tamen incaute ſe habuit in obſeruatione legalium nimis cõdeſcendens iudęis qui legalia obſeruanda dicebant ita vt aliqui eius exemplo inducerentur ad ea obſeruanda quaſi neceſſaria. Et ideo vere repræhenſibilis erat, quia aliquã culpam licet leuem incurrit. Alij dicũt quod grauem, quia non ibat ad veritatem euãgelij (vt dicitur Gal. 2.) Paulus verò ipſum vere repræhendit & ſic patet ſecundum.

9. AD argumenta in oppoſitũ. Ad pri. dicendũ q̃ decimę & oblationes non pertinebant ad ſacramenta ve. le. niſi quatenus aliquid figurabant. Et ſecundũ hoc non remanſerunt in no. le. ſed ſolum quantũ ad illud quod morale eſt in eis .ſ. inquantũ decimę ſunt ad ſuſtentationem miniſtrorũ eccleſiæ. Oblationes verò ſunt opus deuotionis fideliũ. 10. Ad ſecundum dicendũ q̃ Chriſtus impleuit legem quo ad præcepta moralia ſuper addendo conſilia, quo ad figuralia verò exhibendo prętẽtialiter quod figurabant futurum, quo facto ceſſare debuerunt vt oſtenſum eſt.

11. Ad tertiũ dicendum quòd ſententia apoſtolorũ Act. 15. non fuit præceptũ in poſterum obſeruandum quantum ad aliqua quæ ibi continentur, ſed fuit partim ad ſeruandã conſcientiã, partim verò ad ſeruandã pacem iudęorũ & gentiliũ ad fidem nouiter conuerſorũ, prohibebatur ergo fornicatio tanquã per ſe mala propter conſcientiã quæ prius apud gentiles non reputabatur peccatũ, imolata autem idolis prohibebantur tanquã illa quæ poterant in cordibus iudęorũ generare ſuſpitionem idololatriæ de gẽtibus ad fidem conuerſis. Sanguis autem ſuffocatus prohibebatur, quia abominatio erat iudęis propter diſſuetudinem, ſicut etiam hodie oportet ſi aliquis vult cum alio ſocialiter viuere vt abſtineat ab his quæ alius abominatur. Et inſtitutum fuit propter pacem quouſque plene diuulgatum eſſet euangelium.

Sententia huius diſtinctionis .iii. in generali & ſpeciali.

HAm ad ſacramenta nouæ legis. Prius determinauit magiſter de ſacramentis in cõmuni. Hic deſcendit ad ſacramenta no. legis circa quæ principaliter verſatur intẽtio. Et diuiditur in duas partes. Primo prẽmittit quædam cõmunia quæ exiguntur ad ſacramenta nouę legis. Secundo proſequitur de ipſis ſacramentis in principio diſtin. 3. ibi. Poſt hoc videndum eſt quid eſt baptiſmus. Prima eſt principalis lectionis. Et diuiditur in duas. Primo determinat de quibuſdam qui præexigũtur ad ſacramenta no. le. ordine doctrinæ. Secundo proſequitur ſpiritualiter de quodam .ſ. de baptiſmo Io. qui præexigebatur ad ea vt diſpoſitio, vel præparatio & maxime ad baptiſmum Chriſti. Secunda ibi. Nunc vero de baptiſmi ſacramento. Prima diuiditur in tres. Primo ponit ſacramentorum no. le. diſtinctionẽ quantum ad numerum & effectum. Secundo ponit ipſorum inſtitutionem & inſtitutionis tempus. Tertio excipit modũ quantum ad aliquid. Secunda ibi. Si vero quęritur quare. Tertia ibi. Fuit tamen coniugium. Secũda pars principalis in qua determinat de baptiſmo Io. diuiditur in tres partes. Primo oſtendit differentiam ipſius ad baptiſmum Chriſti. Secundo oſtendit quaſdam conditiones eius. Tertio quo modo ipſum ſuſcipientes ſe haberẽt. Secunda ibi. Ad quid ergo vtilis erat. Tertia ibi. Hic conſideretur. Et hæc eſt ſententia lectionis in generali.

2. IN ſpeciali autẽ ſic procedit magiſter & proponit primo q̃ ſeptem ſunt ſacramenta no. le. & ea enumerat quorum quædã dicit principaliter ad remedia inſtituta, quędam principaliter ad gratiæ collationẽ, quædam vero ad vtrunque. Poſtea vero dicit q̃ iſta ſacramenta, quia ſunt ſalutis collatiua non debuerunt ante tẽpus ſalutis (.ſ. ante aduentũ Chriſti) inſtituta fuiſſe à cuius paſsione & morte virtutem ſortita ſunt. Subdit autem quòd Chriſtus venire diſtulit donec homo de inſufficientia legis naturæ & legis ſcriptæ conuinceretur q̃ eum iuuare non poſſet. Poſtea addit q̃ coniugium ante peccatum non fuit inſtitutum niſi in officium & ſacramentum, poſt peccatum autem cum his in remedium. Poſtea dicit q̃ baptiſmus Ioannis qui prænunciauit baptiſmũ Chriſti, in hoc differebat, quia baptiſmus Io. erat in aqua ſolum ad pœnitentiam præparans, non autem remiſsionem peccatorum dabat. Poſtea ponit huius baptiſmi conditiones. Et primo quantũ ad vtilitatẽ, vtilitas enim eius erat præparatio ad baptiſmum Chriſti. Secundo quantum ad nominationem, quia dictus eſt baptiſmus Io. eo quòd nihil fiebat in eo quod Io. non faceret. Tertio quantum ad genus, quia poteſt large dici ſacramentum eo quòd rem ſacrã (ſcilicet baptiſmũ Chriſti) ſignabat. Vltimo quærit vtrum babtizati baptiſmo Io. fuerint iterum baptizandi baptiſmo Chriſti, Et ſub qua forma verborum baptizabat Io. Et reſpondet ad primum quòd qui ponebant ſpem in baptiſmo Io. & perfectam fidem non erant rebaptizandi baptiſmo Chriſti. Ad ſecundum vero reſpondet quòd Io. baptizabat in nomine venturi. Et in hoc &c.

Quæſtio. I.

Vtrum omnia ſacramenta nouę legis fuerint immediate à deo inſtituta.

Tho. 3. q. 64. ar. 2.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur de duobus. Primum eſt de ſacramentis no. le. in generali. Secundum eſt de baptiſmo Io. qui fuit præparatiuus ad baptiſmũ Chriſti. Circa primũ quæruntur duo. Primũ de ſacramentorũ no. le. inſtitutione. Secundum eſt de eorũ ſufficientia, & ordine. Quantũ ad primum quæritur vtrum omnia ſacramenta no. le. fuerint à deo immediate inſtituta. Et videtur quòd non, quia ea quæ inſtituta ſunt à Chriſto expreſſe traduntur in ſcriptura, quia per nihil aliud ſcimus aliquid de factis Chriſti, ſed de inſtitutione multorum ſacramentorum nihil legitur in ſcriptura Chriſti dixiſſe, vt de confirmatione & extrema vnctione, ergo videtur quòd talia non fuerunt à Chriſto inſtituta. 2. Item apoſtoli geſſerunt vicem Chriſti in terris, ſicut ergo Chriſtus potuit aliqua ſacramenta inſtituere (vt dominus) ita apoſtoli vt vicarij.

3. INCONTRARIVM arguitur, quia digniora ſunt ſacramenta nouæ legis quàm veteris, ſed ſacramenta ve. le. fuerũt inſtituta à deo, ergo fortiori ratione ſacramenta no. le.

4. RESPONSIO. Sciendum eſt quòd ſi quæſtio iſta eſſet de poſsibili videlicet quis potuerit ſacramenta inſtituere, dicendũ eſſet q̃ ſolus deus per primariam auctoritatem, Sed per auctoritatem commiſſam potuiſſent homines quantum ad aliquid ſi eis cõmiſſum fuiſſet. Primum apparet quia ſicut per primariã auctoritatẽ nullus poteſt legẽ condere niſi qui poteſt tribuere legi virtutẽ ſubditos obligandi, Sic ille ſolus poteſt ſacramenta inſtituere qui poteſt ipſis dare virtutẽ iuſtificandi, quia ſicut lex auctoritate legiſlatoris obligat, ſic ſacramentum ex virtute inſtituentis non ex ſe iuſtificat, ſed ſolus deus poteſt tribuere virtutem ſacramentis iuſtificandi, ergo ſolus deus per primariam auctoritatem ſacramenta inſtituere poteſt. 5. Secundũ patet quia omne illud poteſt deus conferre hominibus cuius homines ſunt capaces, quia de⁹ poteſt facere quicquid creatura poteſt ſuſcipere ſed homines ſunt capaces huiuſmodi auctoritatis inſtituendi ſacramenta per poteſtatem commiſſam vt vicarij, ergo &c. Minor decla

declaratur,quia ſicut nihil repugnat naturæ rei quod homo ſit miniſter diſpenſationis ſacramenti, ſic etiam nõ repugnat q̃ ſit miniſter inſtitutionis quantum ad aliquid.ſ.quantum ad determinationem rerum,& verborum,in quibus ſacramenta conſiſtunt (potuiſſet enim deus committere homini quod eligeret res & verba in quibus ſacramentum baptiſmi vel aliud quodcunque conſiſteret)ſed quantum ad virtutem ſacramentorum ſiue eis inherentem ſiue per pactionem dei aſsiſtentẽ non potuit homo eſſe capax inſtitutionis ſacramentorũ, quia nec poterat talem virtutem ſacramentis conferre, nec per pactionem diuinam eis adhibere quanuis poſſet promulgare.Et ideo quantum ad hoc non potuit purus homo eſſe inſtitutor ſacramentorum etiam vt vicarius, ſed ſolum quo ad primũ.Et quia vicarius vel miniſter non habet poteſtatem niſi ſecundum formã ſibi traditam,hinc eſt quod potuit committi homini q̃ ſacramenta inſtitueret abſque hoc q̃ inſtituta mutaret vel in eis diſpenſaret ſicut & nunc miniſtri qui ſunt ſolum diſpenſatores ſacramentorum mediantibus ſacramentis ſpiritualem effectum conferunt quem auferre non poſſunt, poſſet nihilominus deus cõferre vtramque auctoritatem homini.ſ. vt ſacramenta inſtitueret,& inſtituta mutaret,vel in inſtitutis diſpenſaret.

6. Si verò quæſtio ſit de facto.ſ.an omnia ſacramenta fuerint à deo immediate inſtituta quanuis aliqui cenſuerint q̃ non, ſed ſolum illa quæ ſunt maioris neceſsitatis, aut dignitatis, vt baptiſmus,pœnitẽtia,euchariſtia, & ordo,de quorum inſtitutione expreſſe habetur in euangelio.Confirmatio verò & extrema vnctio inſtituta fuerunt ab ipſis apoſtolis (vt dicunt) eo q̃ ſunt minoris auctoritatis & neceſsitatis. 7. Tamen probabiliter tenetur q̃ omnia fuerunt à deo immediatè inſtituta. Cuius ratio eſt,quia fundamentũ eccleſiæ ſunt fides & ſacramenta.vnde Aug. tractans illud Iohan.19.Vnus militum lancea latus eius aperuit & continuo exiuit ſanguis & aqua. Dicit q̃ ſicut de latere Adã dormientis formata eſt Eua, ſic de latere Chriſti in cruce morientis formata eſt eccleſia,quia inde fluxerunt eccleſiæ ſacramenta. Cũ ergo nullum ſacramentorum ſit quod non pertineat ad fundamẽtum eccleſiæ,probabile eſt q̃ non ſolum quædam,ſed omnia fuerunt à Chriſto fundatore eccleſiæ inſtituta.In hoc tamen vera eſt prima opinio quod ſi inſtitutio ſacramentorum vocetur promulgatio eorum, ſic illa quæ ſunt maioris neceſsitatis, vel dignitatis fuerunt à Chriſto inſtituta & immediatè promulgata. Quæ verò non ſunt tantę dignitatis, aut neceſsitatis fuerunt promulgata ab apoſtolis proceſſu temporis. 8. Ex dictis ſequitur q̃ omnia quæ per eccleſiam poſt Chriſtũ inſtituta ſunt non ſunt ſacramenta ſed ſacramentalia,vt benedictiones abbatum, abbatiſſarum,virginũ,veſtimentorum,& aquę benedictę,vnctiones regũ, conſecrationes altariũ.eccleſiarum,vaſorum,& huiuſmodi,in quibus ſicut eccleſia potuit inſtituere ſic poteſt deſtituere.& diſpenſare,& mutare. Vnde Papa qui præeſt toti eccleſiæ poteſt de plenitudine poteſtatis ſuæ cõmittere conſecrationẽ altaris,virginum vel abbatum,& alia quę prædicta ſunt ſimplici ſacerdoti,licet non deceat, nec forte fieri poſſet ſine ſcandalo. probabile eſt enim q̃ ea quæ per eccleſiam maxime tempore apoſtolorum & diſcipulorum ordinata ſunt proceſſerunt à ſpiritu ſancto.

9. AD rationes in oppoſitum.Ad primam dicendũ q̃ ſicut dicitur Io. 20. multa ſigna fecit Ieſus quæ non ſunt ſcripta in libro hoc. vnde eſto quod nihil legeretur expreſſe in ſcriptura de inſtitutione aliquorum ſacramentorũ, tamen nõ ſequitur quin ea Chriſtus inſtituerit, & quia multa fecit quæ non ſcripta ſunt, ſed deriuata ſunt ad poſteros ex familiari traditione apoſtolorum ſicut dicit Apoſtolus pri.Corin.11.Cætera cum venero diſponã.Poſſet tamen dici quod Chriſtus ſacramentũ confirmationis inſtituit quando manus impoſuit pueris. Extremã verò vnctionem quãdo apoſtolos miſit ad prędicandum qui vngebãt oleo infirmos vt legitur Mar.6. 10. Ad ſecundum dicendum quod apoſtoli & eorum ſucceſſores ſunt vicarij dei quantum ad regnum & regimen inſtitutę eccleſiæ per fidem & ſacramenta, vnde ſicut eis non licet conſtituere aliam eccleſiam ita non licet eis tradere aliam fidem nec inſtituere alia ſacramenta. Sunt enim miniſtri & diſpenſatores Chriſti vt dicitur pri.Cor.4.ſic nos exiſtimet homo vt miniſtr os Chriſti & diſpenſatores miniſtrorum dei.

Quæſtio. II.

Vtrum ſint plura ſacramenta quàm ſeptem & an bene ordinentur.

Tho.3.q.65.ar.1.



D ſecundum ſic proceditur.Et arguitur quod ſint plura ſacramenta quàm ſeptem, quia eccleſia fundata eſt ſuper articulos fidei & ſuper ſacramenta vt dictum fuit ſupra, ſed articuli ſunt plures quàm ſeptem,ergo & ſacramenta. 2. Item Dionyſius determinans de ſacramentis in eccleſiaſtica Hierarchia non poſuit pœnitentiam , nec matrimonium, ergo nõ ſunt niſi quinque. 3. Item ſacramenta no. le.figurabantur in ſacramentis ve.le. ſed ſacramenta confirmationis & extremę vnctionis non præceſsit in veteri lege aliquod ſignum, ergo confirmatio & extrema vnctio non ſunt ſacramenta & ſic non ſunt niſi quinque ſacramenta vt videtur.

4. IN contrariũ eſt doctrina eccleſię & magiſter in litera

5. RESPONSIO. Videndum eſt primo de numero & ſufficientia ſacramentorum,& ſecundo de ordine eorum.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd numerus & ſufficientia ſacramẽtorũ poteſt haberi dupliciter. Vno modo ſic,ſacramenta enim perficiunt nos in vita ſpirituali quę aliquo modo conformitatem habet ad vitã corporalẽ, & ideo per cõparationem ad ea quę ſunt in vita corporali, ſic ſumenda eſt eorum ſufficientia.In vita enim corporali perficitur aliquis dupliciter. Vno modo quo ad ſe vt eſt perſona priuata.Alio modo per reſpectum ad cõmunitatẽ cuius eſt pars,quia homo eſt naturaliter animal ſociale. Primo modo perficitur aliquis in vita corporali tripliciter.Primo acquirendo eſſe per generationẽ. Secundo modo acquirendo perfectam quantitatẽ & virtutẽ per augmentum.Tertio modo continuando vtrũq; per nutritionem. Similiter in vita ſpirituali.Primo acquiritur eſſe ſpirituale per baptiſmũ qui eſt ſpiritualis regeneratio ſecũdũ illud ad Tit.3.Per lauacrũ regenerationis &c. Secundo acquiritur perfectio virtutis cuiuſdam ſpiritualis quantitatis per confirmationem quę eſt quaſi ſpirituale quoddam augmẽtũ, quia in ea datur ſpiritus ſanctus ad robur,ideo dictũ eſt apoſtolis. Luc.vltimo.Sedete in ciuitate donec induamini virtute ex alto. Tertio vtrũq; conſeruatur per euchariſtiam tanquam per quoddã alimentum ſpirituale,vnde dicitur Io.6.Niſi manducaueritis carnẽ filij hominis & biberitis eius ſanguinẽ &c. Et hæc quidem ſufficerent homini tã in vita ſpirituali quã etiam corporali ſi haberet vitã impaſsibilem,ſed quia homo incurrit quandoq; infirmitatẽ corporalẽ & ſpiritualem.ſ.peccatũ,ideo neceſſaria eſt homini curatio ab infirmitate,quę quidẽ curatio eſt duplex,vna quæ ſanitatẽ reſtituit & loco huius in vita ſpirituali eſt pœnitentia.Alia eſt quę priſtinã valitudinem reddit. Et loco huius in ſpirituali vita eſt extrema vnctio quæ remouet peccatorũ reliquias & hominem paratum reddit ad finalem gloriam . In ordine autem ad totam communitatẽ perficitur totus homo dupliciter. Vno modo in ſtatu prælati accipiendo gradũ regendi totã multitudinẽ & ad hoc perficit ſacramentum ordinis.Alio modo in ſtatu ſubditi multiplicando cõmunitatẽ per actũ propagationis,ad quod ordinatur ſacramentum matrimonij.Et ita ſunt in vniuerſo ſeptẽ ſacramẽta

7. Alio modo poteſt ſumi breuius eorũ ſufficientia ex parte adiutorij quod cõferũt,ſacramẽta enim expediũt nos ad actus virtutũ quę ſunt ſeptẽ,tres theologicę,& quattuor cardinales. Ad actus ergo fidei expedit nos baptiſmus . Ad actũ ſpei extrema vnctio.Ad actum charitatis euchariſtia. Ad actum verò fortitudinis confirmatio.Ad actum iuſtitiæ pœnitentia. Ad prudentiæ actum ordo. Ad actum temperantiæ matrimonium.

8. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quod ordo iſtorum ſacramentorum prout de ipſis determinat magiſter eſt ordo ſecundum viam generationis & quo ad nos,ſecundum quẽ modum bonum priuatum perſonę ſingularis prius eſt quàm bonum commune eccleſiæ ſicut pars eſt prior ſuo toto.Et ideo ſacramenta quæ pertinent ad bonum priuatum perſonę præordinantur illis quæ pertinent ad bonũ cõmune eccleſiæ.ſ.ordini,& matrimonio,inter illa verò quæ pertinent ad bonum priuatũ perſonæ primum eſt ſacramentum intrantium.ſ.baptiſmus.Vltimum verò eſt ſacramentum exeuntium quod eſt extrema vnctio, media autem ſacramenta progredientium inter quæ primo eſt illud quod pertinet ad gratiæ collatę roborationem(.ſ.confirmatio) deinde illud quod pertinet ad gratiæ conſeruationem.ſ. euchariſtia.vltimo illud quod pertinet ad eius reparationem ſi eam contingat amitti, & hæc eſt pœnitentia.Inter verò ſacramenta quæ reſpiciunt bonum commune eccleſiæ illud eſt prius quod ordinat & diſpenſat (ſ.ordo)quàm illud quod ordinatur & diſpenſatur vt matrimoniũ

9. AD pri. arg.dicendũ q̃ articuli & ſacramenta nõ correſpondent ſibi inuicem.immo vnũ continetur ſub altero,quia fides ſacramentorum pertinet ad ſpecialem articulum.ſ.ſanctorum communionem remiſsionem peccatorum.Et ideo non oportet ſacramenta multiplicari ſecundum multiplicationem articulorum.

10. Ad ſecundũ dicendũ q̃ Diony.non prętendit in prælle gato loco determinare de ſacramentis,ſed de actionibus Hierarchicis quæ conſiſtunt in conſecratione per miniſtros eccleſiæ facta, & quia matrimonium & pœnitentia poſſunt habere ſuũ effectum ſine tali conſecratione,ideo de eis non determinat.

11. Ad tertium dicendum quòd in ve.le.non præceſsit figura extremæ vnctionis, quia extrema vnctio eſt præparatoria ad gloriam quã tunc ſtatim poſt mortẽ conſequi non poterant ſicut modo,ſimiliter in cõfirmatione datur plenitudo ſpi.ſan.ad robur & ideo non debuit præfigurari ante tempus plenitudinis gratiæ.

Quæſtio. III.

Vtrum baptiſmus Ioannis fuerit ſacramentum à deo inſtitutum.

Th.3.q.38.ar.2.

DEinde quæritur de baptiſmo Ioannis qui fuit prę uius baptiſmo Chriſti de quo quæruntur duo. Primum eſt vtrum fuerit ſacramentum à deo inſtitutum. Secundū eſt de eius efficacia, videlicet vtrū baptizati baptiſmo Io. indigerent baptizari baptiſmo Chriſti. Quantū ad primū arguitur ꝙ baptiſmus Io. non fuerit ſacramentum à deo inſtitutum, quia omne ſacramentum inſtitutum à deo fuit ſacramentum ve.le. aut nouæ, ſed baptiſmus Io. non fuit ſacramentum ve. le. quia in ve. le. nihil inuenitur de baptiſmo Io. nec fuit ſacramentū no.le. quia omnia illa fuerunt per Chriſtū inſtituta, quod non videtur de baptiſmo Io. Cum Io. Chriſtum baptizauerit & non econuerſo, ergo baptiſmus Io. non fuit ſacramentum à deo inſtitutum.

2. Item ſi baptiſmus io. fuiſſet ſacramētum à deo inſtitutū non diceretur baptiſmus io. quia denominatio debet fieri à principali inſtituente & non à miniſtro, ſed ille baptiſmus dicebatur baptiſmus Io. & non baptiſmus dei vel Chriſti, ergo &c.

3. IN contrarium arguitur, quia ſacramentum eſt ſacrę rei ſignum, ſed baptiſmus Io. erat ſignum ſacræ rei, quia præfigurabat baptiſmum Chriſti, ergo erat ſacramentum.

4. Item Io. 1. cap. dicit Ioa. baptiſta qui miſit me baptizare &c. ergo Io. fuit miſſus à deo ad baptizandum, & ſic baptiſmus eius fuit à deo inſtitutus.

5. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt qualis fuit ille baptiſmus. Secundū eſt à quo fuit inſtitutus.

6. QVANTVM ad primum .ſ. qualis fuerit ille baptiſmus, dicendum quòd ſi quæratur de materia dico quòd fuit in aqua ſicut ipſe Io. dicit Mat. 3. Ego baptizo vos in aqua, ſi vero quę ratur de forma ſic communiter dicitur quòd forma fuit hæc. Ego baptizo te in nomine vēturi. Probatur etiam hoc per illud quod dicit Paulus Act. 19. ad illos qui erant baptizati baptiſmo Io. Ioannes baptizauit baptiſmo pœnitentiæ populum dicens in eū qui venturus eſſet poſt ipſum vt crederent hoc eſt in Ieſum. Ex hoc fuit motus beatus Hier. ad idem opinandum, vnde ipſe dicit ſuper ,Ioel & recitatur in littera qui dicit ſe in Chriſtum credere & non credit in ſpiritum ſan. nondū habet claros oculos, vnde baptizati à Io. in nomine venturi. i. domini Ieſu (quia dixerunt, ſed neque ſi ſpi. ſan. eſt audiuimus) iterum baptizabantur. Ecce quòd expreſſe dicit quòd baptizati à Io. baptizabantur ſub nomine venturi. Item Amb. in lib. de ſpiritu ſan. dicit quidam negauerunt ſe ſcire ſpi. ſan. Cum baptizatos ſe dicerent Io. baptiſmo qui in aduenientis, Ieſu non in ſuo, nomine baptizauit, & ſic idem quod prius.

7. Sed ex hoc non videtur ſufficiēter probari quòd illa verba ſint forma baptiſmi Io. videtur enim intētio Pauli fuiſſe quòd illa eſſent verba Io. docentis non forma baptizantis, quod patet ex ipſo contextu verborum, dicit enim primo quòd baptizabat baptiſmo pœnitentiæ, deinde quod dicebat vt crederent in Chriſtum venturum. Conſtat autem ꝙ de forma baptiſmi non erat pœnitentia, ſed ſolum de doctrina. ergo eodem modo de forma baptiſmi non erat quòd crederent, ſed ſolum de doctrina. Item Io. baptizauit Chriſtum & conſtat quòd non in nomine venturi Cum ergo ad vnitatem & integritatem ſacramenti habentis formam & materiam requiratur vnitas formæ & materiæ ſequitur quòd baptiſmus Io. non fuit vnicus. ſed duplex. Si in alia forma fuit Chriſtus baptizatus à Io. & in alia forma reliqui homines quod nullus dicit, aut Chriſtus non fuit baptizatus baptiſmo Io. quod eſt erroneum & cōtra textum euangelij. 8. Poſſet igitur probabiliter dici ꝙ Io. non baptizabat ſub aliqua determinata forma verborum, quia baptiſmus Io. fuit medius inter ſacramenta vet. le. & nouę. Conueniebat enim cum ſacramentis nouæ legis & maxime cum baptiſmo Chriſti in materia vel in expreſſa ſignificantia. Cum ſacramentis vero ve. le. in inſufficientia quia non conferebat gratiam vt dicetur, cum ergo efficacia ſacramenti, formæ attribuatur, ſicut in rebus naturalibus tota virtus & actio eſt à forma, poteſt probabiliter teneri ꝙ Io. in baptiſmo ſuo nō vtebatur aliqua forma verborum, Immo ſicut oblatio Melchi ſedech præfigurabat ſacramentum euchariſtiæ quantum ad materiam & non quantum ad aliquam formam verborum, ſic baptiſmus Io. præfigurauit baptiſmum Chriſti quantū ad ſolā materiam & non quantum ad aliquam formam verborū, nec habebat aliquam formā, Tamen quęſtio iſta eſt de facto de quo ſacra ſcriptura nihil expreſſe determinat. Ideo vtraque opinio poteſt probabiliter teneri ſine aliquo præiudicio fidei, & ſic patet primum.

9. QVANTVM ad ſecundum ſciendū eſt quod cauſa primaria inſtitutionis talis baptiſmi fuit deus inſpirans Iohan. inſtitutionem baptiſmi: Miniſterialis verò & ſecundaria fuit ipſe Iohannes vt tangitur Iohannis primo vbi dicitur ſic ex perſona Io. qui miſit me baptizare in aqua ille mihi dixit &c. Quanuis autem principalis inſtitutor fuerit deus, Io. verò ſolum miniſter, tamen baptiſmus denominatur à Iohan. Et dicitur baptiſmus Ioh. propter tria. Primo quia fuit miniſter primarię inſtitutionis quod non fuit Petrus vel Paulus, nec aliquis apoſtolus reſpectu baptiſmi Chriſti quo baptizabant. Et ideo non dicitur baptiſmus Petri vel Pauli immo repræhenditur iſte modus loquendi primæ Corinthi. 1. Ego quidem ſum Pauli &c. Secundo, quia fuit miniſter ſingularis executionis, nullus enim baptizauit baptiſmo ſuo, niſi ipſe ſimpliciter, non ſic autem de baptiſmo Chriſti. Tertio quia fuit author totius quod fiebat in illo baptiſmo, quia nihil fiebat interius, ſed totū exterius. Non ſic autem eſt de miniſtris ſacramentorum no. le. 10. Fuit autem baptiſmus Io. inſtitutus triplici de cauſa. Primo ad prefigurandū baptiſmū Chriſti & ſic fuit ſacramentum eo modo quo ſacramenta veteris legis, ſcilicet per modum ſigni. Secundo ad præparandum & aſſuefaciendum homines ad baptiſmum Chriſti, & ſic fuit quaſi quoddam ſacramentale baptiſmi Chriſti, maximè quantum ad doctrinam baptiſmò Iohannis annexam. Et ſic loquitur gloſa ſuper illud Iohannis primo erat Iohannes baptizans, ſic dicens, quantum prodeſt cathecuminis ante baptiſmum doctrina fidei tantum profuit baptiſmus Io. ante baptiſmum Chriſti. Tertio fuit inſtitutus ad præparandū materiam baptiſmo Chriſti per ſanctificationem aquarum ex cōtactu carnis Chriſti quem baptizauit ſicut Beda dicit in homelia ſuper illud Mat. 3. Venit Ieſus à galilea ad Ioh. in Iordanem & cæ. Chriſtus tactu mundiſimę carnis. ſ. &c. Iſtę ergo ſunt cauſæ inſtitutionis baptiſmi Iohannis.

11. AD primum argumentum dicendum quod baptiſmus Iohannis fuit ſacramentum ve. le. nec obſtat quod de eo non fit mentio in ve. te. quia in nouo teſtamento quod eodem ſpiritu cōſcriptum eſt, fit mentio de ipſo pro tempore quod præceſsit prædicationem Chriſti quo tempore no. lex primo incepit.

12. Ad ſecundum patet ſolutio ex prædictis, quia quanuis dicatur baptiſmus Io. ex cauſis prius aſſignatis, deus tamē fuit cauſa principalis & primaria inſtitutionis illius baptiſmi.

Quæſtio IIII.

Vtrum baptizati baptiſmo Io. debuerint rebaptizari baptiſmo Chriſti.

Tho.3.q.38.ar.6.

SEcundo quæritur vtrum baptizati baptiſmo Ioh. debuerint baptizari poſtea baptiſmo Chriſti. Et videtur quòd non, quia non plus valet baptiſmus Chriſti ficte accedenti quàm baptiſmus Iohannis deuote accedenti, ſed baptiſmus Chriſti ſufficit ad ſalutem ficte accedenti cum datione ſpiritus ſancti recedente fictione, ergo & baptiſmus Iohannis ſufficiebat deuote accedenti cum impoſitione manus apoſtolorum in qua dabatur ſpiritus ſanctus. 2. Item omnis Chriſti actio noſtra eſt inſtructio, ſed Chriſtus baptizatus baptiſmo Iohannis non fuit poſtea baptizatus alio baptiſmo, ergo ſimiliter cæteri baptiſmo Iohannis baptizati non debuerunt alio baptiſmo baptizari.

3. IN CONTRARIVM eſt ꝙ dicit ipſem. Io. baptiſta. Ego baptizo vos in aqua in pœnitentiam, ipſe baptizabit vos in ſpiritu ſancto, vt habetur Mat. 3. in quo innuit ipſe Io. quòd baptizati ab ipſo erant baptizandi à Chriſto.

4. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam ſunt duo videnda. Primum eſt vtrum baptiſmus Io. conferret gratiam. Secundum eſt ſuppoſito quòd non, an baptizati baptiſmo Io. deberent poſtea baptizari baptiſmo Chriſti.

5. QVANTVM ad primum tenetur communiter quod baptiſmus Io. non conferebat gratiam. Quod probatur auctoritate ſacrę ſcripturę, & ex determinatione eccleſiæ, & probabili ratione. Auctoritas ſacræ ſcripturæ habetur Mat. 3. vbi dicit Io. ſicut iam allegatum eſt. Ego baptizo vos in aqua, ipſe baptizabit vos in ſpiritu ſancto, & Act. 1. dicit Chriſtus, Io. quidā baptizauit aqua, vos autem baptizabimini ſpiritu ſan. non poſt multos hos dies. Ex quo arguitur ꝙ gratia per quam eſt remiſsio peccatorū non datur niſi per ſpiritum ſan. ſed baptiſmus Ioh. erat in aqua & non in ſpiritu ſancto, vt patet ex differentia quæ ponitur inter ipſum & baptiſmū Chriſti, ergo baptiſmus Io. non cōferebat gratiā. Sed ſi quis diligenter aduertat ſenſum ſcripturæ prædictę auctoritates non loquuntur de baptiſmo Chriſti qui erat in aqua cū determinata forma verborū. Sed loquuntur de miſsione ſpiritus ſan. facta in ſpecie ignis in die penthecoſtes, quæ dicitur baptiſmus, quia per ſpūm ſanctum abluitur immunditia quarūcunq; ſordiū ſpiritualium. Et hoc idē patet ex auctoritate Act. apoſtolorū quę de hoc ſpeciali-

Tho.ar.3

ter

ter loquitur, dictum etiã Iohannis tertio ad idem refertur, quod patet, quia cum dixiſſet baptizabit vos ſpiritu ſancto addidit & igni. Ex quo patet quod auctoritates illę ſunt extra ſenſum ſuum adductę, nihilominus quantũ pertinent ad propoſitum ſatis concluditur ex parte auctoritatis, quia vtraque tantummodo dicit ꝙ Io. baptizabat aqua, per ſolam autem aquam nõ confertur gratia, nec fit remiſſio peccatorum. Idem patet ex determinatione eccleſiæ, quæ habetur de conſecra. diſt. 4. Non regenerabantur. Et eſt Aug. & ſumitur de Enchiridio vbi expreſſe dicitur quod nõ regenerabantur vel renaſcebantur qui baptizabantur baptiſmo Ioh. per gratiam autẽ renaſcimur ſpiritualiter, quare &c. Eſt etiam ad hoc probabilis ratio, quod ſacramenta nõ efficiunt niſi id ad quod inſtituta ſunt, ſed baptiſmus Ioh. non fuit inſtitutus niſi ad præfigurandum baptiſmum Chriſti, & præparandum homines ad ipſum, & ad diſponendum materiam pro baptiſmo Chriſti, vt fuit dictum prius, & ipſe Iohannes teſtatur Ioh. 1. dicens. Ego vox clamantis in deſerto dirigite viam domini, ſicut dicit Eſa. propheta & Marci 1. Vox clamantis in deſerto parate viam domini, ergo baptiſmus eius non conferebat gratiam, ſed ſolum ad baptiſmum Chriſti diſponebat.

6. QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt quod opinio magiſtri fuit vt patet in littera quod recipiens baptiſmum Ioh. ſi in eo ſpem poneret non referens ipſum ad baptiſmũ Chriſti, aut non habens perfectam fidem trinitatis vt illi qui dixerunt Act. 19. neque ſi ſpiritus ſanctus eſt audiuimus, tales erãt baptizandi. Illi verò qui non ſiſtebant in baptiſmo Ioh. ſed referebant ipſum ad Chriſtum & habebant perfectam fidem trinitatis, non erant rebaptiſandi, ſed ſufficiebat impoſitio manuum apoſtolorum per quam recipiebant ſpiritum ſanctum, ita quod ex baptiſmo Io. præaccepto & gratia Chriſti per manuũ impoſitionẽ ſubſequuta fiebat vnum perfectum ſacramentum quod non erat iterandum.

7. Sed iſtud non videtur verum quantum ad ſecundam partem, qui ſacramenta nouæ legis habent efficaciam ex opere operato. Et ideo ſpes & deuotio ſuſcipientis non facit ſacramentum niſi concurrant illa quæ ſunt de neceſsitate ſacramenti, & econtrario abſque deuotione perſonæ recipientis recipitur verum ſacramentum ſi concurrant illa quæ ſunt de neceſsitate ſacramenti. Vnde indeuotus recipit baptiſmũ licet nihil ſperet vtilitatis de baptiſmo, ſi tamen intendat recipere quod eccleſia intendit conferre, Et quantumcunque aliquis ſit deuotus ad baptiſmum, tamen non recipit ſacramentum baptiſmi niſi fiant circa eum quæ ſunt de neceſsitate ſacramenti, propter quod cum baptiſmus Iohannis ex ſe non eſſet ſacramentum no. le. fides, ſpes, & deuotio ſuſcipientis non potuit facere quod reciperet verum ſacramentum baptiſmi. Erant ergo omnes tales baptizandi baptiſmo Chriſti. Cum baptiſmus ſit ſacramentum neceſsitatis ſicut patet Iohannis tertio. niſi quis renatus fuerit ex aqua & ſpiritu ſancto. Ad idem eſt auctoritas beati Auguſtini ſuper Iohannem vbi dicit ſic (& habetur de conſecratione diſtinctio. quarta. Aliud eſt) per verba quæ ſunt magis ad propoſitum baptizat Iudas & eſt baptizatus, baptizat Iohannes & non eſt baptizatus, quia baptiſmus Chriſti quo baptizauit Iudas (licet malus) fuit ſacramentum nouæ legis, baptiſmus verò quo baptizauit Iohannes (licet bonus) fuit ſolum præparatorius ad baptiſmum Chriſti.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quod baptiſmus Iohannis plus valuit deuote ſuſcipienti per modũ meriti. Sed baptiſmus Chriſti plus valuit ficte ſuſcipienti per modum ſacramenti. 9. Ad ſecundum dicendum quod actio Chriſti non eſt ſemper noſtra inſtructio vt ſimiliter faciamus neque enim ex miraculis eius inſtruimur ad miracula facienda. Eſt tamen inſtructio noſtra quo ad aliqua, & ſic inſtruimur de baptiſmo Chriſti quo baptizatus eſt à Ioh. de humilitate Chriſti qui voluit à minori baptizari, & de virtute quam tunc contulit aquis, ꝙ autem non fuit baptizatus baptiſmo alio cauſa eſt, quia ſicut nullus generatur à ſeipſo in eſſe naturæ, ſic nullus regeneratur à ſeipſo in eſſe gratiæ. Cum ergo baptiſmus ſit ſpiritualis regeneratio Chriſtus non debuit baptizari ſuo proprio baptiſmo quod nõ habet locum in nobis, ſed potius oppoſitum.

Sententia huius diſtinctionis. iii. in generali & ſpeciali.

POſt hoc videndum eſt. Superius determinauit magiſter de quibuſdam præambulis ad ſacramenta nouæ legis. Hic proſequitur de eis. Et quia numerus & ordo ſacramentorum prius expoſitus eſt. Ideo iſta pars diuiditur abſque alio artificio in ſeptem partes ſecundum numerum ſeptem ſacramentorum. In prima determinat de baptiſmo. In ſecunda de confirmatione diſtinctione ſeptima ibi nunc de ſacramento cõfirmationis. In tertia de ſacramento euchariſtiæ diſtin. 8. ibi. nunc poſt ſacramentum baptiſmi. In quarta de ſacramẽto pœnitentiæ diſtinctione quarta ibi. poſt hoc de pœnitentia agendum eſt. In quinta de ſacramento extremæ vnctionis diſtinctio. 23. ibi. præter præmiſſa eſt aliud ſacramentum. In ſexta de ſacramento ordinis diſtin. 24. ibi. nunc ad conſiderationem ſacræ ordinationis. In ſeptima agit de matrimonio diſtinctione 26. cum alia ſacramenta. Prima diuiditur in tres. Primo determinat de baptiſmo ſecundum ſe. Secundo per comparationem ad ſuſcipientes. Tertio per comparationem ad miniſtrantes. Secunda incipit in quarta diſtin. ibi. Hic dicendum eſt. Tertia in quinta diſt. ibi. Poſt hæc ſciendum eſt ſacramentum baptiſmi. Prima eſt præſentis lectionis, Et diuiditur in duas partes, quia primo determinat de baptiſmo ſecundum ſe, & ſecundo per comparationem ad circũciſionem ibi. Solet etiam quæri ſi circunciſio. Prima diuiditur in ſex partes. Primo enim proponit intentum. Secundo proſequitur & oſtendit quid ſit baptiſmus. Tertio determinat de eius forma. Quarto de eius inſtitutione. Quinto de eius materia. Sexto de eius vſu. Secunda ibi baptiſmus dicitur intentio. Tertia ibi. ſed quod eſt illud verbum. Quarta ibi. de inſtitutione baptiſmi. Quinta ibidem celebratur autem. Sexta ibi. de immerſione verò. Secunda pars principalis in qua determinat de baptiſmo per comparationem ad circunciſionem diuiditur in tres. In prima determinat de euacuatione circunciſionis. In ſecunda de inſtitutione baptiſmi. ibi. cauſa verò inſtitutionis. In tertia de effectu vtriuſque ibi. Si quæritur vtrum baptiſmus. Hæc eſt diuiſio & ſententia lectionis in generali.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et proponit primo intentionem ſuam verſari circa baptiſmi deffinitionem, formam, & inſtitutionem. Poſtea oſtendit quid eſt baptiſmus dicens quòd eſt ablutio corporis exterior facta ſub forma præſcripta verborum. Acceſſus enim verbi ad elementum facit ſacramentum, vt ait Auguſtinus. Cętera verò ad decorem & honeſtatem pertinent. Deinde dicit quòd forma eius eſt inuocatio trinitatis quam formam tradidit Chriſtus in euangelio Mat. cũ dicit. Ite docete omnes gentes baptizãtes eas in nomine patris &c. Tamen legitur in actibus apoſtolorum quoſdam baptizatos in nomine Chriſti tantum fuiſſe. Et reſpondet quòd ſecundum Ambroſium. In nomine Chriſti qui idem eſt quod vnctus tota trinitas importatur, quia pater vngens, filius vnctus, & ſpiritus ſanctus vnctio, vnde huiuſmodi occaſione quæritur vtrum ſi tantum vna perſona nominetur ſit verus baptiſmus. Et dicit quod Ambroſius dicere videtur quòd ſi vna perſona nominetur tantum & fides trinitatis incorrupte teneatur verus eſt baptiſmus. & èconuerſo ſi tres perſonæ nominẽtur & de aliqua earum non recte ſentiatur, non eſt verus baptiſmus. Magiſter tamen dicit hoc eſſe intelligendum de illo qui nec recte ſentit. nec baptizare intendit, datur autem baptiſmus in nomine id eſt inuocatione & confeſsione trinitatis, non in nominibus & ſi ſic diceretur non eſſet baptiſmus. Tunc quærit de inſtitutione baptiſmi. Et dicit quòd aliqui dicunt baptiſmum fuiſſe inſtitutum quando Chriſtus dixit Nichodemo. Niſi quis renatus fuerit ex aqua &c. Iohãnis tertio. Alij dicunt fuiſſe inſtitutum quando Chriſtus dixit apoſtolis poſt reſurrectionem, ite docete omnes gentes baptizantes eas Mathei vltimo, quod magiſter non approbat, quia conſtat diſcipulos Chriſti baptiſaſſe ante paſsionem qui vt ipſe dicit, baptizauerũt in eadem forma in qua & nos, tunc magiſter ponit opinionem ſuam dicens baptiſmum inſtitutum fuiſſe quando Chriſtus fuit baptizatus à Iohanne. Tunc determinat de materia baptiſmi dicens quòd baptiſmus ſit in aqua propter ſignificationem, quia ipſa eſt maxime ablutiua ſordium, & baptiſmus eſt ablutiuus peccatorum. Et propter eius communitatem ne quis excuſaretur à baptiſmo ſi fieret in alio liquore & hoc ſignificauit aqua quæ de latere Chriſti fluxit. Et addit quòd baptiſmus poteſt fieri immergendo ſemel vel tertio ſecundum variam cõſuetudinem regionum, quod declarat in litera. Tunc quærit quando circunciſio ceſſauit, & dicit quòd in morte Chriſti ſicut cætera legalia. Et addit quòd cauſa inſtitutionis baptiſmi eſt inuocatio mentis per depoſitionem viciorũ & appoſitionem virtutum. Vltimo quærit ſi baptiſmus aperuit cœlum. Et dicit quòd non, ſed paſsio Chriſti per quam ſolutum eſt debitum naturæ. Et in hoc terminatur ſententia &c.

Quæſtio. I.

Vtrum hæc forma ego te baptizo in nomine patris & filii & ſpiritus ſancti ſit vera forma baptiſmi.

Tho. 3. q. 66. ar. 5.

CIrca diſtinctionem iſtam quęritur de duobus in generali. Primo de forma baptiſmi. Et ſecundo de materia. Circa primum quæruntur tria. Primum eſt de forma baptiſmi qua vtitur eccleſia vtrum .ſ. ſit conueniens, Ego te baptiſo in nomine patris & filij, & ſpiri. ſan. Et videtur q̃ non, quia eodem præcepto mãdatum eſt apoſtolis docere & baptizare Mat. vltimo. Ite docete omnes gentes baptizãtes eas &c. Sed docentẽ non oportet dicere ego te doceo, ergo nec baptizantẽ ego te baptizo. 2. Item effectus baptiſmi eſt à virtute trinitatis, Sed tanta eſt virtus vnius perſonæ ſicut trium, ergo tantum valet expreſsio vnius ſicut trium.

3. IN contrarium eſt traditio eccleſiæ.

4. RESPONSIO. dicendum quòd tria ſunt in forma iam dicta baptiſmi. Vnum eſt expreſſa nominatio perſonarum in trinitate. Secundum eſt ordine retrogrado expreſsio actus baptizandi & perſonæ ſuſcipientis baptiſmum, cũ dicitur baptizo te. Tertium eſt expreſsio perſonæ baptizantis cum dicitur ego. Secũdum hæc, dicenda ſunt tria. Primum eſt q̃ expreſsio triũ perſonarũ in trinitate eſt de neceſsitate baptiſmi. Secundum eſt q̃ expreſsio actus & perſonæ ſuſcipientis, ſimiliter eſt de neceſsitate ſacramenti. Tertium eſt q̃ expreſsio perſonæ baptizantis non eſt de neceſsitate ſacramenti, ſed ſolum de inſtitutione eccleſiæ.

5. PRIMVM patet tripliciter. Primo ex Chriſti traditione quæ habetur Matt. vltimo vt allegatum eſt. ite docete &c.

6. Secundo ex ratione, quia cum baptiſmus ſit ſpecialiter ſacramentum fidei (per baptiſmũ enim aſcribitur quis primo cetui fidelium) in ipſo debet eſſe fidei proteſtatio vel inſinuatio maior & expreſsior quàm in cæteris ſacramentis. Ex hoc ſic arguitur. Exterior fidei proteſtatio debet correſpondere actui interiori, ſed non eſt ſufficiens fides interior quę creditur in vnam perſonam ſine alia, ergo non eſt ſufficiens exterior proteſtatio qua exprimitur vna perſona ſine alia. Cum ergo ad baptiſmũ requiratur proteſtatio fidei expreſſa, maxime articuli trinitatis qui eſt primus, patet quòd non ſufficit expreſsio vnius perſonæ niſi omnes exprimantur. 7. Tertio patet idem ex expreſſa determinatione eccleſiæ quæ habetur in littera, & allegatur de cõſecra. di. 4. In ſynodo angelorum vbi dicitur ſic. In ſupradicta ſynodo ſacerdotes voluerunt vt qui vnam perſonam de trinitate in baptiſmo non nominaret id verũ baptiſma eſſe non poſſet quod pro certo verum eſt. 8. Quod autem in primitiua eccleſia baptizabatur ſolum in nomine Chriſti vt legitur Act. 9. factum eſt ex ſpeciali reuelatione, & diſpenſatione ſpiritus ſancti ſine qua non potuiſſet fieri. Cauſa autem fuit vt nomen Chriſti amabilius redderetur quod valde odioſum erat incredulis, ſicut dicit Apoſtolus primæ Corinth. 1. Nos prædicamus Chriſtum crucifixum, Iudæis quidem ſcandalum, gentibus autem ſtultitiam Et quia in baptiſmo dabatur viſibiliter ſpiritus ſanctus ex hoc reditum eſt nomen Chriſti amabilius ratione baptiſmi talis quod conferebatur in nomine ipſius, ceſſante autem cauſa ceſſauit diſpenſatio, vnde nunc non eſſet baptiſmus ſi baptizaretur ſolum in nomine Chriſti. 9. In prędicto igitur articulo intelligenda eſt reſponſio Nicolai papæ ad conſulta bulgarorum de conſecra. diſtin. 4 cap. à quodam Iudæo, aliter non, vnde Ioan. errauit in apparatu illius capituli. Et Bern. illo cap. Si quis puerum, de baptiſmo & eius effectu cap. 1. qui dixerunt quòd ſi baptizaretur in nomine Chriſti verus baptiſmus eſſet quod non eſt verum vt patet ex dictis, quia licet in nomine Chriſti poſsit intelligi trinitas ſcilicet pater vngens, filius vnctus, & ſpiritus ſanctio, tamen hoc non ſufficit, quia formæ verborum ſacramentalium debeat eſſe vocaliter & ſenſibiliter expreſſę, ſicut & materia eſt res ſenſibilis, nec ſufficit intellectualis æquipollentia.

Th. ar. 6.

10. SECVNDVM principale patet dupliciter. Primo per rationem quæ talis eſt, illud eſt directè de forma baptiſmi quod directe repræſentat interiorem effectum baptiſmi, ſed expreſsio actus baptizandi, & perſonæ baptizatę directe repræſentat effectum baptiſmi, ergo eſt de neceſsitate ſacramenti. Maior patet, quia ſacramenta illud efficiunt quod figurant, & tam efficientia quàm ſignificantia potiſsime attribuitur formæ. Minor ſimiliter patet, quia interior effectus baptiſmi eſt ablutio ſuſcipientis à peccato originali, quam directè ſignat expreſsio actus baptizandi cum perſona bapatizata cum dicitur baptizo te, quod idem eſt q̃ abluo te. Secundo patet idẽ ex determinatione eccleſiæ quæ habetur extra de baptiſmo & eius effectu ca. 1. vbi dicitur ſic, ſiquis puerum etiam in aqua immerſerit in nomine patris & filij & ſpiritus ſancti & non dixerit ego te baptizo non eſt puer baptizatus.

11. TERTIVM principale patet ſic, illud quod eſt de neceſsitate baptiſmi eſt idem apud omnes conferentes verum baptiſmum, quia omiſsio alicuius quod eſt de neceſsitate ſacramenti euacuat ſacramentum, ſed expreſsio perſonæ baptizantis non obſeruatur apud græcos, baptizant enim ſic, baptiſetur ſeruus Chriſti in nomine patris &c. Et tamen conferunt verũ baptiſmũ, quia reuertentes ex eis ad obedientiam eccleſiæ non rebaptizantur, ergo expreſsio perſonæ baptizantis non eſt de neceſsitate ſacramenti. Cauſa autem, quare græci non exprimunt perſonam baptizantis eſt error qui tangitur primę Corinth. 1. quia quidam eorum attribuebãt baptiſmum miniſtro baptiſmi dicentes. Ego quidem ſum pauli, ego autem apollô &c. Ad quod excludendum non exprimunt nomen miniſtri quod tamen non eſt de neceſsitate ſacramenti ſicut dictum eſt, ſed de ſtatuto eccleſiæ. Et quia ſtatutum eccleſiæ poteſt ligare miniſtrum, ſed non euacuare ſacramentum, ideo ſcienter omittens peccat, tamen vere baptizat.

12. AD PRIMVM argumentum dicendum quod non eſt ſimile de verbis ſacramentalibus quæ efficiunt quod ſignificant (propter quod vt efficiant oportet quod exprimantur, quia quod non eſt nihil efficere poteſt. Et per eandem rationem diriguntur ad non intelligentem vt factiua, non vt inſtructiua) Et de verbis doctrinæ quæ ſolum ſunt inſtructiua, non enim per hoc docetur aliquis, quia dicitur ego doceo te. Et ideo non oportet hæc in doctrina exprimere. 13. Ad ſecundum dicendum quod licet ſit tanta virtus vnius perſonæ ſicut trium, non tamen eſt ita ſufficiens proteſtatio fidei expreſſa vna perſona tantum, ſicut omnibus expreſsis, vocalis autem expreſsio requiritur in forma ſacramentorum, idcirco non ſufficit expreſsio vnius perſonæ ſine expreſsione omnium.

Quæſtio. II.

Vtrum circa formam baptiſmi poſsit aliquid immutari ſaluo ſacramento.

Tho. 3. q. 60. ar. 8. & q. 66. ar. 6.

SEcundo quæritur vtrum circa formam baptiſmi poſsit aliquid immutari ſaluo ſacramento. Et videtur quod non, quia ſicut eſt in formis rerum naturalium ſic videtur eſſe in formis ſacramentorum, ſed facta tranſmutatione in formis rerum naturaliũ mutatur natura rei, formæ enim rerum ſunt ſicut numeri in quibus facta quacunque mutatione mutatur ſpecies vt dicitur octauo metaphyſicę, ergo ſimiliter in formis ſacramentorum facta quacunque mutatione circa formam ſacramenti mutatur natura ſacramenti. 2. Item forma ſe habet principalius ad naturam rei quàm materia. Sed circa materiam baptiſmi nihil poteſt mutari quin fruſtretur baptiſmus. Non enim poteſt fieri niſi in aqua, ergo fortiori ratione circa formam nihil poteſt mutari abſque fruſtratione ſacramenti.

3. IN contrarium eſt, quia alia forma vtuntur latini, alia græci, & tamen vtrique vere baptizant.

4. RESPONSIO. Circa mutationem formæ baptiſmi duo ſunt conſideranda. Vnum ex parte mutantis. aliud ex partè formæ quæ mutatur. Ex parte mutantis conſiderandum eſt an per mutationem quam facit intendat iuducere errorem, quia ſi hoc intendat ſacramentum fruſtratur. Cuius ratio eſt, quia ſacramenta habent virtutem in fide eccleſiæ, non perſonæ, ſed intendens inducere errorem, id quod facit, non facit in fide eccleſiæ, ſed potius contra fidem ex quo intendit inducere errorem, ergo talis non confert verum ſacramentum. Hoc autem eſt verum de illo qui intendit inducere errorem contra inſtitutionem Chriſti & vſum eccleſiæ apoſtolicę, quia talis non intenderet facere illud quod facit eccleſia & illud quod Chriſtus inſtituit fieri. Sed ſi aliquis intenderet in generali facere illud quod Chriſtus inſtituit, & quod eccleſia catholica & apoſtolica obſeruat licet in ſpeciali erraret & errorem illum inducere vellet, non propter hoc tolleretur ſacramentum. Verbi gratia græcus qui conficit in fermento, quia Chriſtum credit ſic confeciſſe. Si vlterius crederet quod non poſſet confici in azimo, & hunc errorem intenderet introducere non propter hoc euacuaretur ſacramentum, quin vere conficeretur in fermento. Et ſicut eſt de tali mutatione circa materiam euchariſtiæ, vel alterius ſacramenti ſic eſt de mutatione circa formam baptiſmi, quia ſi habeatur generalis intenſio faciendi quod Chriſtus inſtituit. Et in ſpeciali erretur, & errans intẽdit illum errorem in alios diffundere, ex hac ſola intentione inducendi errorem tunc ſolum conſiderandum eſt qualis mutatio fiat in forma verborum, poteſt autem fieri mutatio in verbis ſex modis ſcilicet vocum variatione, additione, ſubſtractione, corruptione, tranſpoſitione, & interruptione.

5. QVANTVM ad primũ ſciẽdũ q̃ variatio vocũ poteſt fieri dupliciter. vno modo quo advoces ſolũ & nõ quo ad principalia ſignificata, vel quo ad voces & ſignificata ſimul. Prima mutatio nõ obeſt ſacramẽto. Cuius ratio eſt, quia verba ſacramẽtorũ habent

bent efficaciam ex eo quod ſignificant, manente ergo eadem ſignificatione vocum manet eadem virtus ſacramentorum. Quaſiſcunque, quod variatio fiat circa voces, ſi maneant eadem ſignificata ſemper eſt verum ſacramentum. Alioquin non poſſent ſacramenta conferri niſi in ſermone hæbraico in quo formę ſacramentorum fuerunt à Chriſto inſtitutæ, vel potius promulgatæ, nunc autē poteſt conferri quodcunque ſacramentum in quacūq; lingua latina, hæbraica, greca, & etiā omni in alia materna. Si verò fiat variatio vocum & ſignificatorū ſimul, ſiue fiat totaliter, vel principaliter nullum eſt ſacramentum. Et primum quidem de ſe planum eſt, ſi enim nutrix immergendo puerum diceret ego balneo te vt melius poſsis dormire nullus eſſet baptiſmus propter totalem mutationem ſignificatorum. Similiter eſt ſi fiat mutatio ſignificatorum quantum ad principalia ſignificata. Si enim dicatur ego baptiſo te in nomine trinitatis, vel in nomine genitoris, geniti, & procedentis non eſt verus baptiſmus, quia nomē trinitatis non ſignificat perſonas diuinas, ſed numerum perſonarum. genitor, genitus & procedens licet dent intelligere perſonas diuinas, tamen non ſignificant eas principaliter, ſed actus notionales earum. Cauſa autem horum eſt, quia licet numerus perſonarum non ſit aliud quàm perſonę numeratæ, & notionales actus ſint idem quod perſonæ, tamen virtus ſacramentalis data eſt illis verbis quæ principaliter ſignificant ea quæ ſunt de integritate ſacramenti. Et quantum ad baptiſmum expreſsio perſonarum diuinarum ſecundum inſtitutionem Chriſti traditam in euangelio ſit per hæc verba pater, & filius, & ſpiritus ſanctus, & non per alia niſi eis correſpōdentia ſecundum diuerſitatem idiomatum vt dictum eſt.

6. DE ADDITIONE verò notandum eſt quod aut eſt corrumpens ſenſum verum verborum, aut non, ſi ſit corrumpens tunc nullum eſt ſacramentum vt ſi dicatur baptizo te in nomine patris maioris, & filij minoris & cætera. quia iſta determinatio corrumpit fidem eccleſiæ in qua dantur ſacramenta. Si verò ſit talis additio quæ non corrumpit debitum ſenſum verborum ſacramenti non tollitur ſacramentum, vt ſi aliquis dicat ego baptizo te, in nomine patris omnipotentis. & filij eius vnigeniti, & ſpiritus ſancti paracliti, Et fortiori ratione eſt hoc verum quando talis additio fit in principio, vel in fine, vt ſi dicatur beata virgo te adiuuet, & baptizo te & cætera. vel ego baptizo te & cæt. & in fine dicatur, beata virgo te adiuuet, verus eſſet baptiſmus. Si verò diceretur ego te baptizo in nomine patris & filij, & ſpiritus ſancti & beatę virginis, non eſſet baptiſmus ſi intelligatur in nomine beatę virginis ſic baptizari, ſicut in nomine patris & filij &c. quo baptiſmus cōſecratur, quia talis ſenſus eſſet cōtrarius verę fidei & per conſequens tolleret veritatem ſacramenti, ſi verò intelligitur quod additur in nomine beatæ virginis, non quod nomen beatæ virginis aliquid operetur in forma baptiſmi, ſed vt eius interceſsio proſit baptiſato non tollitur perfectio ſacramenti, quia tamen iſte ſenſus eſt improprius nullo modo eſt iſtud vel aliud ſimile faciendum.

7. DE SVBSTRACTIONE verò breuiter ſciendum eſt quod ſi ſubſtrahatur aliquid de eſſentia formæ tollitur ſacramētū, ſi verò tollitur aliquid quod nō eſt de eſſentia forma nihilominus remanet perfectum ſacramentum, vnde ſi à forma baptiſmi tollatur ego, & à forma ſacramenti euchariſtiæ tollatur enim (Cum hæc ſint de forma ſolum ex inſtitutione eccleſiæ) non propter hoc tollitur ſacramentum, quicquid autem tolleretur aliud, ſacramentum eſſet nullum.

8. IDEM dicendum eſt de corruptione verborum, quia ſi ſit talis quę tollat perfectum ſenſum verborum, quod fit maxime quando fit corruptio in principio dictionis, (vt ſi mutetur prima ſyllaba de hoc quod eſt patris & loco eius dicatur matris, totaliter tollitur ſenſus dictionis) tunc ex tali corruptione verborum corrumpitur ſacramentum, ſi verò ſit talis corruptio, quæ non muter perfectum ſenſum verborum quæ fit maxime in fine dictionis (vt ſi vetula, vel aliquis ignarus linguę latinę, infringendo linguam diceret ego te baptizo in nomine patria & filia & ſpiritui ſancta,) nihilominus eſſet verum ſacramentum ſicut dicitur de cōſecratione diſtin. 4. cap. retulerunt.

9. CONSIMILITER dicendum eſt de alia mutatione quæ fit per tranſpoſitionem verborum, non video tamen quòd in forma baptiſmi poſsit fieri aliqua tranſpoſitio verborum quæ ſit contraria ſenſui ſiue dicatur in nomine patris & filij & ſpiritus ſancti ego te baptizo, ſiue in nominatione perſonarum fiat tranſpoſitio earum, vt ſi dicatur in nomine ſpiritus ſancti & filii & patris, quia licet de fide non ſolum ſit numerus perſonarum, ſed etiam ordo earum, ille tamen ordo non eſt durationis, vel vocalis expreſsionis, ſed ſolum originis qui ſufficiēter in nominibus perſonarum intelligitur qualicunque ordine perſonę exprimantur.

10. QVANTVM autem ad interruptionem dicendum eſt quod ſi interruptio ſit tanta quod diſcontinuet intentionem miniſtri totaliter tollitur ſacramentum aliàs non, in omnibus, autem iſtis mutationibus ſciendum eſt quod quicunque ſcienter & ſponte mutat aliquid circa formam ſacramentorum peccat grauiter etiam ſi talis mutatio ſacramentum non tollat.

11. AD ARGVMENTA. Ad primum dicendum quod ſicut variatio formarum ſubſtantialium quo ad eſſentialia variat naturam rei: non autem variatio earum quantum ad accidentalia, ſic variatio circa formas ſacramentorum quantum ad eſſentialia tollit ſacramentum & non quantum ad accidentalia.

12. Ad ſecundum dicendum quod circa materiam baptiſmi poteſt fieri mutatio in accidentibus vt pote quod aqua ſit calida vel frigida, nō autem in eſſentialibus, oportet autem quod ſem per fiat in aqua retinente naturam & ſpeciem aquæ, & eodem modo dicendum eſt de mutatione circa formam.

13. Per idem patet ad argumentum alterius partis, quia mutatio formę baptiſmi inter latinos & græcos non eſt quantum ad aliquid quod ſit de eſſentia formæ.

Quæſtio III.

Vtrum plures poſsint ſimul vnum baptizare.

Tho. 3. q. 67. ar. 6.

Tertio quæritur vtrum plures poſsint ſimul vnum baptiſare. Et videtur quod ſic, quia difficilius eſt quod vnum agens in plura agat quā quod plura agētia agāt in vnū, ſed vn⁹ homo poteſt ſimul multos baptizare, ergo fortiori ratione plures poſſunt ſimul baptizare vnū.

2. Item baptiſmus eſt ſacramentum maxime neceſsitatis. ſed in aliquo caſu videtur eſſe neceſſarium quòd plures baptiſent vnum, puta ſi aliquis paruulus eſſet in articulo mortis & adeſſent duo quorum vnus eſſet mutus & alter mancus: neuter iſtorum poſſet ſolus baptizare, quia mutus non poſſet proferre verba, mancus verò non poſſet immergere, quorum vtrumque eſt neceſſarium ad baptiſmum, oporteret ergo quod alter eorum ſolum verba proferret, alter verò ſolùm immergeret & ſic duo baptizarent eundem, quare &c.

3. IN CONTRARIVM eſt, quia vnius agentis eſt vna actio, ſed baptiſmus eſt actio baptizantis, ergo ſi plures baptiſarent vnum, plures eſſent baptiſmi quod eſt contra illud quod dicitur Epheſios quarto, vnus dominus, vna fides, vnum baptiſma. Item ſicut eſt in generatione carnali ſic eſt in generatione ſpirituali quæ eſt baptiſmus, ſed in generatione carnali ſic eſt quod plures patres carnales non poſſunt eſſe vnius filij, ergo in baptiſmo qui eſt regeneratio ſpiritualis, plures non poſſunt regenerare vnum, quare &c.

4. RESPONSIO. Quod duo baptiſent vnum poteſt dupliciter intelligi. vno modo quod neuter totum faciat, ſed quilibet partem, vt pote quòd vnus proferat verba & alter immergat, vel aſpergat puerum. Alio modo quod vterque totum faciat ita .ſ. quod vterque proferat verba, & immergat, vel aſpergat puerum.

5. QVANTVM AD PRIMVM modum dicendum quòd vnus nō poteſt baptizari à duobus, Cuius ratio eſt quia ipſa forma verborum baptiſmi includit quod ille idem qui profert verba abluat baptizandum, dicit enim ego baptizo te, quod idem eſt quod abluo te, ſed hoc non obſeruatur quando vnus dicit verba & alter abluit, ergo tali modo baptizandi nō habet locum forma baptiſmi, propter quod nihil fit. Et confirmatur per illud quod habetur in decreto. 22. diſtinct. cap. quorundam, vbi dicitur quod ab vno debet fieri totum in ordinatione. Et ſimile videtur de baptiſmo.

6. Sed contra hoc arguunt quidam ſic, forma qua vtuntur græci in baptizando eſt vera (Alioquin ipſi nō conferrent verum baptiſmum quod eſt falſum) ſed ſecundum illā formam nō oportet quod ille idem qui immergit vel aſpergit proferat verba, baptizāt enim ſub hac forma, baptizetur ſeruus Chriſti in nomine patris &c. ergo ſecundum illam formam verus baptiſmus dari poteſt, ab vno proferente verba, & ab alio immergente, vel aſpergente. Quod confirmatur quia expreſsio miniſtri non eſt de neceſsitate formę baptiſmi vt priusdictum fuit.

7. Ad argumentum dicunt quod in ſacramento quod non eſt neceſsitatis vnus debet facere totum vt in ſacramento ordinis & confirmationis & extremæ vnctionis. ſicut eſt in caſu decreti allegati, vbi dicitur quòd cęcus ordinabat, & alius legebat & nulla eſt ordinatio. Sed in ſacramento baptiſmi quod eſt neceſsitatis licite poteſt omitti quicquid non eſt de neceſsitate ſacramenti Cum igitur vnitas miniſtri non ſit de ſubſtantia ſacramenti, ergo in neceſsitate licet duos concurrere & ſi vnus non poſsit facere totum, faciat quilibet quod poteſt. Et confirmant hoc, quia in quibuſdam ordinibus epiſcopus dicit verba & Subdiaconus & Archidiaconus tradit materiam, Ergo non eſt vt dicunt

de neceſsitate ſacramenti baptiſmi quòd vnus & idem dicat verba & applicet materiam, & in tantum procedunt iſti vt dicant quod poteſt, dici ꝙ etiam ſolus mutus immergens vel aſpergens puerum ſi vtatur nutu pro verbis vere baptizat, ſicut confitens & contrahens matrimonium poteſt vti nutibus pro verbis, & eſt vera confeſsio, & verum matrimonium. Et amplius dicunt quòd ſacerdos poteſt abſoluere à peccatis ſacramentaliter ſine verbis vtendo nutibus, & imponunt falſo, curię Romanę quòd pœnitẽtia rij domini papæ abſoluunt à peccatis per litteras ſine quibuſcunque verbis. 8 Ad primum iſtorum dicendum quòd licet ex forma qua vtuntur græci nõ ita euidenter appareat quòd vnus & idem debeat aſpergere puerũ & proferre verba ſicut apparet ex forma qua vtitur Romana eccleſia. Tamen ex traditione Chriſti hoc eſt obſeruandum tam apud latinos quàm græcos, dicit enim Chriſtus Mathei vlti. mittens diſcipulos ad baptizandũ, baptizantes eos in nomine patris, ergo baptizanti & non alij cõmiſit ꝙ baptizando inuocaret pa. & fi. & ſpiritum ſanctum. Et hoc expreſſe inſinuat forma qua vtitur Romana eccleſia quæ ex traditione Chriſti ſumpſit originem. 9. Ad ſecundum dicendum quod in nullo ſacramento ſiue ſit neceſsitatis ſiue non poteſt omitti aliquid quod ſit de eſſentia ſacramenti quo fruſtretur ſacramentum, quanuis autem vnitas vel pluralitas miniſtri nõ ſit de neceſsitate ſacramenti, eſt tamen de eſſentia baptiſmi ſicut confirmationis, ordinis & extremę vnctionis quod ille qui applicat materiam proferat formam, quia in forma continetur ſeu exprimitur applicatio materię ad ſuſcipientem ſacramentum. Quod autem additur quod in quibuſdã ordinibus epiſcopus profert verba & archidiaconus tradit materiam non eſt verum de illis quæ ſunt de neceſsitate ordinis, contradicit etiam alteri dicto eorum immediatè ſuprapoſito. ſ. quod in ſacramẽto ordinis, quia non eſt neceſsitatis, oportet quod totum fiat per vnum. Quod autem procedunt vlterius quod ſolus mutus immergens & aſpergens puerũ & nihil dicẽs, ſed vtens nutibus pro verbis vere baptizat erroneũ eſt & contrarium dictis ſacrę ſcripturę & ſanctorum & determinationiecclęſiæ, dicitur enim Mathei vlti. Ite docete omnes gentes baptizantes eas in nomine patris & filij & ſpiritus ſancti, ergo inuocatio trinitatis eſt de neceſsitate baptiſmi, ergo non ſufficit nutus. Item apoſtolus ad Ephe. 5. dixit quod Chriſtus dilexit eccleſiam mundans eam lauacro aquę in verbo vitę, igitur illud verbũ requiritur ad baptiſmum. Item beatus Aug. ſuper Iohan. dicit detrahe verbum & quid eſt aqua niſi aqua accedat verbum ad elementum & ſic ſacramentum, ergo ſine verbo nullus eſt baptiſmus Ad idem eſt determinatio eccleſiæ quæ dicit quod ſine inuocatione trium perſonarum & ſine expreſsione actus baptizãdi non eſt verus baptiſmus vt patet de conſe. diſtin. 4. In ſynodo anglorum, & extra de baptiſmo & eius effectu. Si quis puerum. Similitudo autem quam iſti inducunt de confeſsione & matrimonio quæ ſine verbis poſſunt fieri non valet vt inferius ſuo loco dicetur. Abſolutio autem ſacramentalis non poteſt fieri ſine verbis ſicut iſti periculoſe confingunt, & ſic patet primum.

10. QVANTVM ad ſecundum modum, eſt duplex opinio. Vna eſt quæ dicit quòd nullo modo poſſunt duo ſimul baptizare vnum propter duo. Primum eſt. quia ille actus qui ab vno agente expleri poteſt nõ progreditur à pluribus ſimul iunctis, ſed vnus ſolus poteſt baptizare, ergo plures non poſſunt ad eundem baptizandum concurrere. Secundum eſt. quia mutata forma baptiſmi non videtur quòd ſit baptiſmus verus, ſed quando duo baptizant vnum dicentes nos baptizamus te mutatur forma baptiſmi, forma enim baptiſmi eſt ego te baptizo, iſta autem nos baptizamus, non reſoluitur in iſtas ego baptizo, & ego baptizo te, ſed in iſtas ego baptizo & ille baptizat. Et vtrobique eſt mutatio formę, ergo ſic non eſt verus baptiſmus.

11. Quicquid ſit de concluſione rationes iſtę nõ cogunt. Prima non. quia licet in agentibus per naturam actus qui poteſt expleri per vnum non poſsit egredi à pluribus ſimul iunctis, vel ſi iungantur perfectior eſt effectus duorum quàm vnius vt patet de duabus candelis illuminantibus domum quæ cauſant lumen intenſius quàm faceret altera ſolum, tamen in agentibus per voluntatẽ videtur contrarium, duo enim non ſemper trahunt nauem fortius quàm vnus poſſet trahere, quia talia non agunt quantum poſſunt, ſed quantum volunt, ſic eſt de duobus baptizantibus, quia non ex neceſsitate naturæ, ſed per voluntatem & liberè adminiſtrant ſacramentum. Et hæc reſponſio ſufficiens eſt ſi in rebus ſacramentalibus non ſit ſubiectiue aliqua virtus, ſed tantum virtus diuina aſſiſtat ſacramentis ex pactione ad cauſandum effectum ſacramenti, quia tunc eadem virtus eſt non multiplicata neque intenſa quæ cauſat effectum ſacramenti ſiue miniſtretur ab vno ſiue à pluribus. Et ideo non oportet baptiſmum vel eius effectum eſſe perfectiorem qui confertur ab vno quàm qui conferretur à pluribus. Si verò in ſacramentis ſit aliqua virtus ſubiectiue, tunc dicta reſponſio poſſet pati calumniam hoc modo, quia licet miniſter voluntarie applicet formam baptiſmi ad materiam & ad baptizandum, tamen: virtus quæ eſt in verbis & rebus ſacramentalibus ex neceſsitate operatur. Propter quod talis virtus multiplicata habet perfectiorem effectum quàm ſimpla, & ideo pluralitatis verbis ſacramentalibus & per conſequens virtutibus exiſtentibus in eis ſequeretur quòd talis baptiſmus & eius effectus eſſet perfectior quàm ſi eſſet ab vno ſolò quod eſt inconueniens. Siue autem iſta inſtantia valeat ſiue non, tamen quia primam opinionem de virtute ſacramentorum puto veriorem, idcirco puto ſolutionem primæ rationis eſſe ſufficientem. Maior etiam propoſitio illius rationis eſt contra eos, quia ipſi ponunt quòd plures ſacerdotes poſſunt ſimul conſecrare eandem hoſtiam quã tamen vnus ſolus poteſt conſecrare: ergo actus qui poteſt expleri ab vno poteſt à pluribus fieri, cuius oppoſitum ipſi aſſumunt.

12. Secunda ratio nihil cogit, quia mutatio formę baptiſmi quantũ ad illud quod nõ eſt de neceſsitate formę non euacuat ſacramentum. Nunc autem ita eſt quòd expreſsio baptizantis ſecundum quamcunque perſonam primam, ſecundam vel tertiam, non eſt de neceſsitate baptiſmi. Alioquin græci non vere baptizarent vt dictum fuit in præcedenti quæſtione, ergo mutatio formę quantum ad hoc in nullo obeſt ſacramento. Item quilibet poteſt baptizare ſub hac forma, ego baptiſo te &c. Et tunc nulla eſt mutatio formæ ſecundum ritum eccleſiæ Romanæ. Si etiam quilibet dicat nos baptizamus ex parte cuiuſlibet dicentis reſoluitur in iſtam, ego te baptiſo, & ſic illa ratio nullo modo procedit.

13. ALIA opinio eſt quòd duo baptizantes vnum aut vtuntur pari forma, ita quòd vterque dicit in ſingulari ego te baptiſo &c. Aut vterque dicit in plurali nos baptizamus te. Si primo modo qui poteſt contingere in eo caſu in quo contentioſe vel ſerioſe vterque aliquem baptizare vellet, aut proferunt verba ſimul & ſimul immergunt. Aut vnus prius & alius poſterius, ſi vnus prius ille totum facit, poſterior autem nihil, ſed puniendus eſt ſicut iterator baptiſmi, ſi vero ſimul verba proferant & immergant ſic eſt verus baptiſmus, licet baptizantes ſint puniendi pro temeritate ſicut tranſgreſſores conſuetudinis eccleſię. Cuius ratio eſt, quia aut vterque baptizat, aut neuter, aut alter & alter non. Non poteſt dici quòd neuter baptizet, quia concurrentibus omnibus quæ ſunt de neceſsitate ſarramenti eſt verum ſacramentum, ſed hic concurrunt omnia quę ſunt de neceſsitate baptiſmi, ſcilicet miniſter, forma, materia, & baptizandus, ergo eſt verus baptiſmus. Nec poteſt dici quòd alter baptizet & alter non, cum vterque ſimul ſimiliter ſe habeat ad baptizandum. Reſtat ergo quòd vterque, non tamen tradunt aliud & aliud ſacramẽtum, ſed Chriſtus qui eſt vnus interius baptiſans confert per vtrumque vnum & eundem baptiſmuum. 14. Si ſecundo modo ſcilicet quòd vterque vtatur hac forma nos baptizamus te &c. Sic dicunt quòd non eſt verus baptiſmus, quod probant, homo non baptizat niſi vt miniſter Chriſti & eius vicem gerens, ſed Chriſtus eſt vnus, ergo oportet miniſterium eius qui repræſentat ipſum eſſe vnum. Propter quod ſignanter dicit apoſtolus Eph. 4. vnus dominus: vna fides, vnum baptiſma, ſed cum dicitur nos baptizamus te, talis intentio exprimitur quòd plures vt plures conueniunt ad vnum baptiſma conferendum, quod videtur eſſe contra rationem miniſterij, & ideo contraria intentio videtur excludere ſacramentũ.

15. Primum iſtorum eſſe verum puto, ſed ſecundum non eſt verum, quia aut oportet miniſtrum baptiſmi eſſe tantum vnũ realiter loquendo, aut oportet quòd quilibet miniſter exprimat ſe vt vnum. Si primum dicatur, contradicit primo dicto eorũ quo dicunt quòd plures poſſunt eũdem baptizare, ſi quilibet eorum dicat ego baptiſo te &c. Si ſecundum dicatur, non videtur rationabile. Primo. quia non eſt de neceſsitate ſacramenti quòd miniſter exprimatur vt patet in forma grecorum qui vere baptizãt, ergo non oportet quòd miniſter exprimatur, nec ſingulariter nec pluraliter, & ſi exprimatur, & oporteat ipſum exprimi ſecundum cõgruentiam ad principale, agens cum principale agens ſint plures perſonæ quæ ſunt vnius eſſentiæ & potentiæ in conferendo effectum baptiſmi, videtur quòd quando ſunt plures miniſtri in baptizando quòd debeant exprimi vt plures conuenientes & concordantes in vnum actum miniſtri. Hoc autem fit melius quando dicunt nos baptizamus quàm quando quilibet dicit ego baptizo, quia per primum exprimitur conſenſus in vnum actum & nõ per ſecundum. Item modus exprimendi miniſtrum per modum vnius vel plurium nihil videtur facere ad ſacramentum dummodo exprimatur principale agens in cuius virtute agit miniſter. Sic excluditur omnis error qui expreſsione miniſtri poſſet contingere, hoc autem fit in forma baptiſmi cũ dicitur in nomine patris &c. Ergo non eſt vis qualitercunque exprimatur perſona miniſtri.

16. TENENDVM eſt ergo quòd eſſet verus baptiſmus ſi plures baptizarent dicendo nos baptizamus te & cætera.

17. AD rationes in oppoſitum dicendum quòd plurium agentium ſunt plures actiones quando quodlibet agit in ſubiectum

ctum diſtinctum. Quando vero plura agunt ſimul in vnum ſubiectum tunc eſt vna actio tantum, vt patet de duobus trahentibus nauem vnam. Et idem eſt de duobus baptizantibus vnum & eundem. 18. Ad ſecundum dicendum quòd ſecundum generationem carnalem plures non poſſunt ſimul concurrere ad generandum eundem. Et ideo ſecundum talem generationē aliquis non poteſt habere plures patres, ſed ſecundū regenerationem ſpiritualem plures poſſunt concurrere ad generandum vnum & eundem. Nec oportet quòd ſit per omnia ſimilitudo hinc & inde.

19 AD ARGVMENTA ſimiliter alterius partis patet reſponſio ex dictis in corpore ſolutionis.

Quæſtio. IIII.

Vtrum baptiſmus debeat fieri in aqua.

Th.3.q.66.ar.3.

DEinde quæritur de materia baptiſmi, Vtrum baptiſmus debeat fieri in aqua & videtur quòd non, quia per baptiſmum conformamur ſepulturæ Chriſti ſicut dicitur Rom. 6. Conſepulti enim ſumus cum illo per baptiſmum in mortem, ſed ſepultura Chriſti non fuit in aqua ſed in terra, ergo baptiſmus nō debet fieri in aqua, ſed in terra.

2. Item ſimiles effectus ſunt à ſimilibus cauſis, ſed baptiſmus & circunciſio habent ſimilem effectum, ergo debent conſiſtere in ſimilibus rebus, ſed circunciſio non fiebat in aqua, ergo nec baptiſmus.

3. IN contrariū eſt quod dicitur Io. 3. niſi quis renatus fuerit ex aqua & ſpiritu ſancto non poteſt intrare in regnum dei.

4. RESPONSIO. videnda ſunt duo. Primum eſt an baptiſmus debeat fieri in aqua. Secūdum eſt de modo an ſcilicet debeat fieri per immerſionem, an aſperſionem, an ſupereffuſionē.

5. QVANTVM ad primum ſciendum quòd principalis cauſa quare baptiſmus fiat in aqua, eſt diuina inſtitutio ſicut in omnibus aliis quæ eſſentialiter pertinent ad ſacramentum. Poteſt tamen triplex ratio aſsignari congruentiæ, quare aqua ſit conueniens materia baptiſmi. Prima ex eo quòd baptiſmus eſt remedium contra originale peccatum. Secunda ex eo quòd eſt primum ſacramentum. Tertia ex eo quòd eſt ſacramentum maximè neceſſarium. 6. Prima ratio talis eſt illa eſt, conueni - entiſsima materia ſacramenti, quæ habet conuenientiam maximam cum effectu ſacramenti, ſed aqua habet maximam conueni- entiam cum effectu baptiſmi, ergo &c. Maior patet quia ſacramē ta ex ſimilitudine repræſentāt ſecundum Hugon. li. de ſacra. Minor probatur, quia effectus baptiſmi eſt ablutio originalis peccati, & refrigeratio fomitis ſeu mitigatio, His autem duobus effectibus maxime conuenit aqua ratione duarū qualitatum quas habet quæ ſunt humiditas & frigiditas, ratione humiditatis eſt maxime ablutiua. Et per hoc repræſentat ablutionem originalis peccati, ratione frigiditatis eſt caloris extinctiua vel mitigatiua, & per hoc repræſentat mitigationem fomitis, quare &c. 7. Ex ſecundo ratio ſumitur talis, per baptiſmū regeneramur ad eſſe ſpirituale ſicut per generationem carnalem accipimus eſſe carnale Ex hoc ſic arguitur. regeneratio debet correſpondere generationi, ſed ad generationem viuentiū maxime confert aqua materialiter vt patet ex. 17. De animalibus, ergo ad generationem ſpiritualē requiritur aqua vt materia. 8. Ex tertio ſumitur talis ratio, in ſacramento maxime neceſsitatis debet materia maxime eſſe cōmunis ne aliquē excuſet inopia, ſed baptiſmus eſt ſacramentū maxime neceſsitatis cū ſit remediū paruulorū qui ſibi ſubuenire non poſſunt, aqua autē eſt maxime cōmunitatis. Inuenitur enim vbique & quaſi pro nihilo, ergo aqua eſt cōuenientiſsima materia baptiſmi, dico autē de aqua elementari quę ſolū eſt aqua proprie dicta. In aliis autem aquis quæ nō habent naturā neq; ſpeciē aquæ elementaris nō poteſt fieri baptiſmus vt ſunt aquæ factæ per ſublimationē ſeu ſubtiliationem vt roſacea vel quæcunq; alia ſimili modo facta. Et alię quæ dicuntur aquæ licet ſecundum veritatem ſint humores à mixtis corporibus effluentes vt lachryma vitis vel quicunque alius humor reſolutus ab arboribus vel aliis corporibus mixtis.

Th.ar.7. 9. QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt q̄ de neceſsitate baptiſmi nō eſt q̄ fiat per immerſionē, ſed poteſt fieri per aſperſionē, vel ſupereffuſionē. Cōgruentius tamen fit per immerſionē. & per trinā magis q̄ per ſimplā. Primū patet, quia cū baptiſmus ſecundū nomē ſuū ſit quædā ablutio (vnde & ſic diffinitur per magiſtrū in littera) illud eſt ſolū in ſacramento de neceſsitate baptiſmi quod eſt de neceſsitate ablutionis, ſed de neceſsitate ablutionis non eſt quod fiat immergendo, immo poteſt fieri aſpergendo vel ſuper infundendo, ergo & cætera. Ex ſcriptura etiam patet quòd in primitiua eccleſia, datus eſt baptiſmus per aſperſionem, quia quandoque in vno die baptizati ſunt tria milia, vt habetur Actuum. 2. quod non potuit fieri per paucos homines, vt erant apoſtoli, ſi factum fuiſſet per cuiuſlibet immerſionem. Secundū patet, quia per baptiſma cōformamur ſepulturæ Chriſti, vt dictum fuit. Ex quo etiam prouenit nobis plena remiſsio peccatorū, vt infra patebit, ſed hæc conformitas magis eſt per immerſionem quàm per aſperſionem, & magis per trinam quàm per ſimplam propter triduum ſepulturæ Chriſti, ergo congruentius eſt q̄ baptiſmus fiat per trinam immerſionem quàm alio modo. In his tamen ſeruandus eſt mos eccleſiæ, ſicut dicit Gregorius, & habetur de conſecr. diſt. 4. cap. de trina immerſione. Canones autem qui indicunt trinam immerſionem fieri, ſicut ille de conſecra. diſt. 4. ſi quis preſbyter. Et ſi qui alij ſunt conſimiles non reſpiciunt id quod eſt de neceſsitate ſacramenti: ſed illud quod eſt de conſuetudine loci, vel de congruitate extrinſecæ repræſentationis. Canon autem qui præcipit ſimplam fieri, vt eſt ille qui habetur de conſecr. diſt. 4. propter vitādum, &c. Similiter non dicit quod eſt de neceſsitate ſacramenti, ſed damnat errorem illorum qui dicūt quòd neceſſarium eſt fieri trinam: vnde dicit ſic, propter vitandum ſchiſmatis ſcandalum, vel hæretici dogmatis vſum ſimplam teneamus baptiſmi immerſionem. Ad argumenta.

10. AD PRIMVM dicendum quòd præſentatio ſepulturę Chriſti non eſt de neceſsitate ſacramenti, ſed ſolum de congruitate, quum ſit res extrinſeca, & non contenta: ſignificatio enim ſacramentorum per ſe reſpicit effectum contentum, cui magis in baptiſmo reſpondet aqua quàm terra.

11. Ad ſecundum dicendum quòd neque circunciſio, neq; baptiſmus conueniunt in hoc quòd tollunt originale peccatum ex naturali virtute ipſarum rerum, ſed inquantum ſignificant aliquid ſpirituale, in qua ſignificatione conuenit aqua baptiſmi, cū inſtrumento circunciſionis, quia per vtrumque fit alicuius ablatio, per inſtrumentum quidem circunciſionis ablatio præputij ſuperflui. Per aquam vero ſordium corporis ablatio, per quorum vtrumque ſignificatur ſufficienter ablatio originalis peccati.

Sententia huius diſtinctionis iiii. in generali & ſpeciali.

HIc dicendum eſt. Superius determinauit magiſter de ſacramento baptiſmi, quantum ad ea quæ conueniunt ei ſecundum ſe. Hic vero determinat de effectu baptiſmi per cōparationē ad ſuſcipiētes. Et diuiditur in duas ptes. Primo enim determinat de effectu baptiſmi, quantum ad omnes. Secundo ſpecialiter, quātum ad paruulos. Ibi ſolet etiam quæri ſi paruulis. Prima in tres diuiditur. Primo oſtendit quomodo quidam recipiunt ſacramentum & rem ſacramenti. Secundo quomodo quidam ſuſcipiunt ſacramentum, & non rem ſacramenti. Tertio, quomodo quidam rem, & non ſacramentum. Secunda ibi, qui vero ſine fide accedunt. Tertia ibi, ſunt etiam alij, vt ſupra poſuimus. Secunda iſtarum diuiditur in duas. Primo determinat veritatem. Secundo obiicit in contrarium, & ſoluit. Ibi videtur tamen dicere Auguſtinus. Iſta vero pars ſunt & alij, in qua oſtendit quomodo quidam recipiunt rem, & non ſacramentum, diuiditur in quatuor partes. Primo proponit propoſitum. Secundo excludit quandam obiectionem. Tertio excludit quendam errorem. Quarto circa prædicta mouet quaſdam quæſtiones, & ſoluit. Secunda ibi, his autem videtur obuiare. Tertia ibi, ſed dicunt aliqui nullum adultum. Quarta ibi, ſolet quæri de illis qui iam. Hæc autem quarta diuiuiditur in tres partes, ſecundum tres opiniones quas mouet & determinat. Secunda ibi, Quum vero in baptiſmo deleantur. Tertia ibi, ſi quæritur cuius rei baptiſmus ſit ſacramentum. Et hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI ſic procedit magiſter. Et proponit primo quòd quidam recipiunt rem & ſacramentum, & quidam ſacramentum & non rem, quidam verò rem & non ſacramentum Declaratur autem primum. Rem enim & ſacramentum recipiunt adulti qui cum fide baptizantur, & etiam paruuli qui in baptiſmo ab originali mundantur, quanuis quidam dicant quòd paruulis qui non ſunt electi nec prædeſtinati in baptiſmo peccatum non dimittatur, quod non eſt verum, ſicut auctoritate oſtendit. Deinde dicit quòd qui ſine fide aut fictè accedunt, ſacramentum recipiunt, ſed non rem. Poſtea obiicit in contrarium huius per Augu. qui videtur dicere quòd fictè accedentes in ipſo momento quo baptizantur, remiſsionem peccatorum accipiunt, licet poſt baptiſmum remiſsio ipſa propter fictionem fruſtretur, vel quòd peccata redeant. hoc etiam videtur per Apoſtolum ad Galat. dicentem, Quotquot in Chriſto baptizati eſtis, Chriſtum induiſtis. Et reſp ondet

reſpondet quòd Auguſt. loquitur de hoc conferendo & inquirẽdo, & non determinando nec aſſerendo. Apoſtolus autem loquitur de his qui in ſuo baptiſmo Chriſto conformantur, qui ſcilicet moriuntur vetuſtati peccati, ſicut Chriſtus vetuſtati pœnæ: hi enim Chriſtum induunt per inhabitantem gratiam ipſius, vel dicuntur Chriſtum omnes induere, quantum ad ſacramenti ipſius perceptionem, & non quantum ad interiorem ſanctificationem. Deinde dicit quòd aliqui ſuſcipiunt rem, & non ſacramentum, ſicut illi qui propter fidem Chriſti ſanguinem fundunt, & illi qui cum fide bona contritione moriuntur, non habentes copiam recipiendi ſacramentum, ſicut latro in cruce, de quo non aſſerit Auguſtinus, vtrum baptizatus fuerit, an non. Ex quo concludit ℘ ſine aqua baptiſmi aliqui ſaluantur, hoc eſt, iuſtificantur. Deinde obiicit per multas auctoritates, ℘ tales ſaluari non poſſunt. Et reſpondet ℘ auctoritates intelliguntur vbi homo habuit copiam ſacramenti, & contempſit ſacramentum recipere. Poſtea remouet errorem quorundam dicentium nullum adultum poſſe per fidem & charitatẽ iuſtificari ſine baptiſmo, niſi pro domino ſanguinem fundat innitentes quibuſdam auctoritatibus Auguſtini. Et reſpõdet magiſter ℘ auctoritates intelligendæ ſunt, ſi adſit tempus & contemptus baptiſmi. Si autem aliquis fidem habeat & charitatem, & baptizari voluerit, & non poteſt neceſsitate præuentus, omnipotentis benignitas ſupplet defectum ſacramenti: quod autem inuiſibilis ſanctificatio quibuſdam adultis inſit ſine viſibili ſacramento oſtendit quibuſdam auctoritatibus Auguſt. Subdit tamen quòd non eſt propter hoc viſibile ſacramentum contemnẽdum, quia ſacramenti contemptor inuiſibiliter ſanctificari non poteſt. De paruulis autem, quibus aliena fides ſubuenit dicit ſecus eſſe quàm in adultis, non enim tantum valet fides aliena paruulo, quãtum propria adulto. Paruulis enim non ſufficit fides eccleſiæ ſine ſacramento. Vnde ſi abſque ſacramento ſunt defuncti, dato ℘ ad eccleſiam deferantur pro baptiſmo damnantur, & numero infidelium aſcribuntur. Si autem baptizentur, fideles vocantur propter fidei ſacramentum. Quæ omnia auctoritatibus confirmat. Deinde quærit quas vtilitates conferret baptiſmus prius per fidem & charitatem ſanctificatis. Videtur enim ſuperfluum eſſe, cùm nihil præſtare videatur. Et reſpondet ℘ non eſt ſuperfluum, immo eis multum valet, qui enim per fidem & contritionẽ iuſtificantur, purgantur à macula, & à debito pœnę æternæ abſoluuntur. Tenentur autem ad ſatisfactionem ad quam pœnitentes in eccleſia obligantur. Per ſuſceptionẽ autem baptiſmi hæc obligatio ſeu ſatisfactio remittitur à peccatis (ſi qua poſt conuerſionem contraxerunt) mundantur. Et gratia, & omnis virtus in eis augetur, & fomes in eis debilitatur. Quæ omnia auctoritatibus confirmat. Poſtea quærit cùm in baptiſmo pœnæ & reatus ſoluãtur, quare pœnalitates ex peccato conſequente non tolluntur. Et reſpondet quòd pœnalitates remanent poſt baptiſmum duplici ratione. Prima eſt ne talis ablutio putaretur præmium baptiſmi tantum, & non regnum æternũ, vt ergo ſtudioſe illa vita quęratur, quæ erit à pœnis omnibus aliena remanent pœnalitates. Secunda eſt, vt detur baptizatis pugnandi, & per conſequens vincendi occaſio, non enim quis vinceret, niſi pugnaret, nec pugnaret ſi omnes pœnalitates in baptiſmo tollerentur. Deinde quęrit cùm prius iuſtificati poſtea baptizentur, cuius rei ſit ſacramentũ, baptiſmus iſte & ſignum. Et reſpondet quòd remiſsionis prius factæ, ſicut quandoque eſt ſignum remiſsionis peccatorum faciendæ poſtea, vt in illis qui fictè accedunt, & recedente fictione rem ſacramenti recipiunt, vel reciperent ſi pœniterent. Vltimo quærit vtrum in baptiſmo paruuli recipiant gratiam. De adultis autẽ qui dignè accedunt non eſt dubium. Et videtur ℘ non, quia gratia illa ad præparationem voluntatis datur. Paruuli autem voluntate vti non poſſunt. In contrarium tamen eſt, quia non ſaluarentur, niſi gratiam reciperent. Et reſpondet magiſter ℘ recipiunt in munere, & non in vſu: vſum autem habent cùm ad perfectam ętatem veniunt, niſi per liberum arbitrium vſum huius muneris cõtingat extingui. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio I.

Vtrum character ſit aliquid in anima.

Thom. 3. q. 63.

Circa diſtinctionem iſtam quæritur de duobus. Primum eſt de effectu baptiſmi. Secundum eſt de ſuſcipientibus baptiſmum. Circa primum quæritur de duobus. Primum eſt de charactere, quæ ponitur eſſe primus effectus baptiſmi. Secundum eſt de vltimo effectu baptiſmi, qui eſt remiſsio peccatorum. Quantum ad primum quæritur vtrum character ſit aliquid in anima. Et videtur ℘ non, quia omne quod eſt in anima eſt potentia vel actus, vel habitus, vt dicitur ſecundo Ethicorum, ſed character non eſt potentia, nec actus, nec habitus, igitur &c. Maior patet. Quod enim non ſit potentia, manifeſtum eſt, quia potentiæ inſunt omnibus hominibus à natura, ſed character non eſt in omnibus, & in quibus eſt non eſt à natura, ergo non eſt potentia. Item nec eſt actus, quia actus tranſeunt, nec manent in dormientibus: character autem dicitur manere indelebiliter item, nec eſt habitus, quia per habitum ordinamur ad actum non ſimpliciter, ſed determinatè ſecundum bene & male, bene ſecundum bonum habitum, malè ſecundum malum, ſed per characterem non dicimur ordinari ad actum determinatè, ſcilicet bene vel malè, ſed indifferenter ad vtrumque, quia character indifferẽter eſt in bonis & malis, ergo character non eſt habitus.

2. Item ſicut per ſacramenta nouæ legis diſtinguuntur fideles ab infidelibus, ita diſtinguebantur per ſacramenta veteris legis. Sed ſacramenta veteris legis non imprimebant in anima aliquem characterem, ergo nec ſacramenta nouæ legis.

3. IN CONTRARIVM eſt Damaſcenus, qui in diffinitione baptiſmi ſigillum ponit, ſed ſigillum impreſſum in aliquo eſt quidam character, ergo &c.

4. RESPONSIO, Omnes moderni profitentur imprimi characterem in aliquibus ſacramentis, & nos loquentes, vt plures dicamus cum eis characterem non nihil eſſe. Quid autem ſit inueſtigandum eſt primo, deinde in quo ſit.

5. DE VTROQVE autem eſt duplex opinio, ſicut & de virtute exiſtente in ſacramentis, de qua dictum fuit prius, diſt. prima. Illi enim qui dicunt quòd in ſacramentis ſit aliqua virtus ſubiectiuè, dicunt etiam quod character in miniſtro eſt quædam virtus vel potentia, per quam regenerati in vita ſpirituali operantur diuinas actiones per miniſteriũ. Et iſtud probatur tripliciter. Primo ſic, cuicunque inſunt aliquæ operationes, inſunt & principia illarum operationum, ſed regenerati in vita ſpirituali habent aliquas operationes (ſicut cuiuſlibet rei naturalis eſt aliqua operatio, vt vult Dionyſius cap. ſecundo eccleſiaſticæ Hierarchiæ) ergo ſicut rebus naturalibus inſunt principia ſuarum operationum naturalium, ſic in Chriſto regeneratis inſunt quædam principia ſuarum operationum diuinarum & ſupernaturalium. Tale autem principium vocatur character, quare, & cætera. Secundo ſic, illa forma quæ odinatur ad operationem abſolutè, & non ſecundum determinationem ad bene vel male habet rationem potentiæ, ſed character eſt huiuſmodi, ergo, & cætera. Minor probatur, quia per characterem ſacerdotalem ſacerdos ordinatur abſolutè ad conficiendum corpus Chriſti, & non ſecundum bene vel male, ergo character ſacerdotalis eſt quædam potentia. Tertio ſic, ſicut ad integritatem ſacramenti pertinet forma & materia, ſic & miniſter. Quum igitur in rebus ſacramentalibus ponatur aliqua virtus inſtrumentaliter operans ad effectum ſacramenti, videtur quòd etiam in miniſtro ſit aliqua virtus talis ponenda, & hanc vocamus characterem, ſic ergo dicunt iſti quid ſit character. 7. In quo autem ſit ponendus dicunt quòd in anima, non in eſſentia, ſed in potentia, non quacunque, ſed intellectiua. Primũ probatur ſic, naturalia proportionabiliter ſubſternũtur à ſpiritualibus. Ex hoc ſic arguitur, ſicut ſe habet eſſe ſupernaturale ad eſſe naturale, ſic poſſe ſupernaturale ad poſſe naturale, ſed gratia quæ dat eſſe ſpirituale eſt in, eſſentia animæ, quæ dat eſſe naturale, ergo character cuius eſt poſſe ſupernaturale, debet eſſe in potentia cuius eſt poſſe naturale. Secundum patet, ſcilicet quòd ſit in potẽtia intellectiua, quia character debet poni in illa potentia, quæ eſt potior pars imaginis, quia per characterem conformamur deo, vt ſicut ipſe operatur diuina per auctoritatem, ſic nos ratione characteris operamur diuina per miniſterium. ſed intellectus eſt potior pars imaginis, voluntas enim ad eam non pertinet, niſi quatenus ſequitur intellectum, quare &c. Item perfectio debet correſpondere perfectibili, ſed per intellectum homo eſt homo abſolutè, per voluntatem autem habet quòd ſit bonus vel malus. Cum ergo per characterẽ ordinetur homo ad aliquid abſolutè, & non ſecundum bene vel male conuenientius eſt ℘ character ponatur in intellectu quàm in voluntate. 8. Hæc autem opinio quantum ad primũ quod ponit .ſ. ℘ in miniſtro ſit aliqua virtus, ſicut in rebus & verbis ſacramentalibus, licet habeat aliquam probabilitatem quãtum ad characterem ordinis, per quem ordinatus dicitur operari diuinã per miniſteriũ, tamen nullã probabilitatem habet de charactere baptiſmi, quia per baptiſmũ non efficitur aliquis miniſter ſacramẽtorum, ſed ſolũ receptiuus eorũ, vnde cũ virtus quę ponitur ab aliquibus in ſacramẽtis ſit actiua ad producendũ aliquid in altero, character qui ponitur ꝓportionabiliter in miniſtro debet eſſe potẽtia actiua ad producendũ aliquid in altero: quod nõ poteſt dici de charactere baptiſmali. De charactere autẽ ordinis qui ſecũdum hanc poſitionem dicitur eſſe potẽtia actiua, licet ſit maior probabilitas, tamen inſtantiã habet etiam ſuppoſita prædicta opinione, quia virtus quę ponitur eſſe in ſacramẽtis ſecundum poſitores

ſitores huius opinionis non eſt permanens, ſed tranſiens, ſolum enim ponitur eſſe in rebus ſacramentalibus pro tempore actualis exhibitionis ſacramenti, ergo conſimiliter virtus quæ ponitur in miniſtro debet eſſe tranſiens & non permanens poſt exhibitionẽ ſacramenti. Hoc autem ſecundum eos non conuenit characteri ſacramenti ordinis quem dicunt indelebiliter permanentem. Et confirmatur, quia non baptizatus poteſt baptizare, dum tamen ſeruet ritum eccleſiæ, & habeat intentionem faciendi quod facit eccleſia, & tamen non baptizatus non habet aliquem characterẽ. Aut ergo habet aliquã aliam virtutem ſibi pro tempore quo baptizat exhibitam, aut non habet. Si non habet: ergo in miniſtro nõ requiritur aliqua virtus proportionabiliter correſpondens virtuti quam dicunt eſſe in ſacramentis. Si autem habet, cum illa non ſit character (vt dictũ eſt) ſequitur quòd virtus quæ in miniſtro correſpondet virtuti exiſtenti in ſacramentis nõ eſt character, ſed alia tranſiens ſi tamen aliqua ſit. Quod pro tanto dico, quia non videtur ꝙ aliqua talis virtus tranſiens, aut permanens, actiua vel paſſiua ſit in miniſtro vel in ſuſcipiente ſacramentum per modũ quẽ iſti ponunt. Dicunt enim ꝙ ſicut gratia eſt principium vitæ ſpiritualis. Sic talis virtus vel potentia eſt principium operationis ſpiritualis, quia quandocũque in eodẽ ſuppoſito ſunt formaliter principium quo viuit & principium quo operatur opus vitæ, ſiue manens in ipſo, ſiue tranſiens in alterum impoſsibile eſt quòd corrupto principio quo viuit formaliter remaneat in ipſo principiũ operationis vitalis paſsiuum vel actiuum, quanuis enim in ſemine equi quod non eſt viuens ſit virtus inſtrumentalis vitalis operationis puta generandi alium æquum, tamen in æquo viuente & habente vim generatiuam alterius æqui impoſsibile eſt quòd corrupta anima per quam viuit remaneat in eo potentia generatiua, & idem eſt de potentia receptiua operationis vitalis vt eſt viſus vel auditus. Cum ergo ſecundum iſtos gratia per quã homo viuit ſpiritualiter poſsit corrumpi in aliquo remanente in eo charactere ordinis vel baptiſmi impoſsibile eſt quòd gratia & character ſic ſe habeant ſicut principium vitæ ſpiritualis & pricipiũ operationis ſpiritualis, quia principiũ operationis vitalis non poteſt eſſe vbi non eſt vita ſi ſubiectum ſit capax vtriuſque.

9. QVANTVM ad ſecundum quod ponit prædicta opinio ſcilicet quòd character ſit in potentia intellectiua tanquam in ſubiecto, non videtur habere veritatem, quia illa virtus quæ non perficit hominem quantum ad cognoſcere nec quantum ad appetere, ſed ſolum quantum ad operari, non eſt ponenda in potentia cognitiua nec appetitiua, ſed ſolum in executiua, ſed character non perficit hominem quantum ad cognoſcere vel appetere, ſed ſolum ordinatur ad operari, ergo nõ debet poni in intellectu vel appetitu, ſed in potentia executiua per quam miniſter applicat formam & materiam ſacramenti ad ſuſcipientem. Maior patet. Ars enim ponitur in potentia intellectiua, quia perficit hominem ad veram cognitionem factibilium. Et virtus moralis ponitur in appetitu, quia inclinat ad appetendum prout recta ratio determinauit. Sed potentia factiua eſt in manibus artificis. Minor de ſe manifeſta eſt, quia character non perficit ad cognoſcere, nec appetere, ſed ſolum ad adminiſtrationem ſacramentorum, vnde cõuenientius poneretur eſſe in manibus ſacerdotis quibus tenet hoſtiam conſecrandam, & ad hoc conſecratæ, ſunt vel in ore vel in lingua proferente verba conſecrationis, quàm in intellectu, vt ſic virtus quæ ponitur in verbis, & virtus miniſtri quæ dicitur character ſimul vnitę concurrerent ad effectum ſacramenti. Item diſpoſitio & forma ad quam diſponit debent eſſe in eodem ſubiecto, ſed ſecundum iſtos character eſt diſpoſitio quædam ad gratiam, ergo debet eſſe in eodem ſubiecto cum gratia & non in alio. 10. Ad hoc dicunt quidam quòd duplex eſt diſpoſitio. Vna quæ diſponit ſubiectum in comparatione ad vlteriorem actum ſiue ille actus ſit forma ſiue operatio, & talis diſpoſitio eſt in eodem ſubiecto cum actu ad quem diſponit. Character autem non eſt talis diſpoſitio ad gratiam. Alia eſt diſpoſitio congruitatis ſicut ſi diceretur quòd prudens diſpoſitus eſt diſpoſitione quæ eſt quædã congruitas vt cõmittatur ſibi regimen aliorum & ſic eſt vt dicunt de charactere, quia cum per characterem efficiatur aliquis diſpenſator ſacramentorum congruum eſt quòd ipſi detur gratia ſine qua non poſſet ea bene & digne miniſtrare, & talis diſpoſitio non oportet quòd ſit in eodem ſubiecto cum eo ad quod diſponit. Sed iſtud non valet propter duo. Primum eſt, quia dictum eorum & exemplum per eos adductum magis eſt ad oppoſitum quàm ad propoſitum. Congruum enim eſt quòd digno detur poteſtas, & quia per prudentiam efficitur aliquis diſpoſitus & dignus ad regendum alios, ideo prudentia eſt, diſpoſitio congruitatis ad regimen, ſed inconguum & fatuum eſt dare poteſtatem & regimen aliorum illi qui non eſt prudens & expectare quod efficiatur prudens vel bonus, cum ergo character ſit poteſtas adminiſtrandi ſacramenta & gratia ſit aliquid per quod digne adminiſtrantur rationabile eſſet dicere quòd gratia eſſet diſpoſitio congruitatis ad characterem, ſicut prudentia vel virtus eſt diſpoſitio congruitatis ad habendum regimen aliorum, & non econuerſo, ſcilicet quòd character ſit diſpoſitio congruitatis ad gratiam, ſicut nõ eſt dicendum ꝙ poteſtas vel auctoritas regendi ſit diſpoſitio ad prudentiam. Secundum eſt, quia iſti videntur diuertere à dicto ſuo de cauſalitate ſacramentorum. Dicunt enim quòd virtus quã ponunt eſſe in ſacramentis attingit inſtrumentaliter ad productionem characteris, & per hoc attingit diſpoſitiuè ad gratiam, ſicut virtus quæ eſt in ſemine hominis attingit inſtrumentalite aliquam diſpoſitionem corporis, & per conſequens attingit diſpoſitiuè ad infuſionem animæ rationalis. Quum igitur diſpoſitio, ad quam attingit inſtrumentaliter virtus ſeminis ſit diſpoſitio ad formam fiendam in eodem ſubiecto, ergo, character vel quęcunque diſpoſitio quam faciunt ſacramenta inſtrumentaliter in anima, ſunt diſpoſitiones ad gratiam cauſandam in eodem ſubiecto: aliter non valet eorum ſimilitudo ſeu comparatio.

11. DICENDVM eſt ergo aliter, quòd ſecundum opinionem aliorum, qui dicunt quòd in ſacramentis non eſt aliqua virtus ſubiectiuè: immo ſacramenta ſunt cauſa gratiæ vel cuiuſcunque alterius effectus exiſtentis in anima, non quæcunque, ſed per accidens, & ſine qua non, per modum qui dictus eſt ſuprà, diſtinctione prima. Et iſti dicunt quòd character non eſt aliqua natura abſoluta, ſed eſt ſola relatio rationis, per quã ex inſtitutione vel pactione diuina deputatur aliquis ad ſacras actiones. Quod declaratur ſic, ſicut nummus ſortitur rationem pretij, & merellus rationem ſigni ex humana inſtitutione, ſic res naturales ſortiũtur rationẽ ſacramenti, & homo rationem miniſtri ex diuina inſtitutione, ſed nummus efficitur pretium, & merellus ſignum per ſolã relationẽ rationis humanæ ſic inſtituentis, ergo res ſacramẽtales ſortiũtur rationẽ ſacramẽti, & homo rationẽ miniſtri per ſolã rationẽ relationis diuinæ ſic inſtituẽtis. Cũ igitur character ſit id quo homo efficitur miniſter ſacramẽtorũ, vel ſuſceptiuus eorum, patet ꝙ character nõ eſt niſi relatio rationis ex ordinatione vel pactione diuina. Et iſtud videtur conuenientius, quum enim ſcriptum ſit Eccleſiaſt. 24. Qui elucidant me, vitam æternam habebunt, ad ea quæ ſunt fidei, quum ſint ſatis obſcura de ſe, non eſt cõueniens adducere vias obſcuras, & quæ plus habent obſcuritatis, & difficultatis quàm principale propoſitum, ſic eſt de virtute quę pohitur inhærens ſacramẽtis, vt prius patuit diſtinctione .1. & de charactere (vt nunc patet.) Dicere autem quòd res naturales habent rationem ſacramenti, & homo rationem miniſtri ex ſola inſtitutione & ordinatione dei, qui ſolus dat gratiam, & omnem effectum ſpiritualem, quem recipit ſuſcipiens ſacramenta, nihil difficultatis continet apud fideles. Beatus etiam Diònyſius, à quo prima traditio characteris nobis aduenit, videtur idem ſentire cũ eo quod dictum eſt de charactere, recitat enim quendam ritum qui obſeruabatur in primitiua eccleſia quando adulti baptizabantur: tunc enim accedenti ad baptiſmum hierarcha, id eſt pontifex, & manum imponebat, & ſignabat eum ſigno crucis, & præcipiebat eum aſcribi inter nomina Chriſtianorum, vt de cætero cum aliis ad diuina admitteretur. Et iſte ritus exterior cum baptiſmo erat characteriſatio ſua, nec de alio charactere locutus eſt Dionyſius.

12. ET SECVNDVM hanc opinionem reſponderi poteſt ad rationes alterius opinionis. Quum enim dicitur quòd homo poteſt in operationem ſupernaturalem, ergo habet aliquam potentiam ſupernaturalem, quam dicimus characterem. Dicendum quòd homo non poteſt in operationem ſupernaturalem, neque principaliter, neque inſtrumentaliter directè & per ſe. ſed ſolum per accidens, & vt cauſa ſine qua non, & ideo operatio illa non eſt per virtutem in homine exiſtentem, vel in rebus ſacramentalibus, ſed ſolum per virtutem diuinam aſsiſtentem. 13. Per idem patet ad ſecundum & tertium. Per idem patet quòd non eſt quærendum in quo ſit character, tãquam in ſubiecto, quum non ſit niſi deputatio hominis ad ſacras actiones actiuè vel paſsiuè.

14. AD AVCTORITATEM Damaſceni, quæ principaliter inducitur, dicendum eſt quòd ſigillum vel ſignum baptiſmale, aut vocatur id quod exterius geritur, aut gratia interior quæ confertur, aut deputatio baptizati ex ordinatione diuina ad ſuſceptionem ſacramentorum. 15. Argumenta alterius partis licet ſint ſolubilia, puto tamen quòd concluſio eorum vera ſit.

Quæſtio II.

Vtrum per baptiſmum remittatur omne peccatum quantum ad culpam.

Thom. 3. q. 69. ar. 1 & 2.

Secundo

SEcundo quæritur de interiore effectu baptiſmi, qui eſt remiſsio peccatorum. Et primo quæritur vtrum per baptiſmum remittatur omne peccatum quantum ad culpam. Et ſecundo vtrum remittatur quantum ad omnem pœnam. Ad primum ſic proceditur. Et arguitur quòd baptiſmus non deleat omnem culpam, ſed tantum originalem, quia regeneratio ſpiritualis opponitur carnali, ſed per generationem carnalem ſolum contrahitur peccatum originale, ergo per baptiſmum qui eſt regeneratio ſpiritualis non tollitur niſi peccatum originale. 2. Item ſi baptiſmus de ſe tolleret peccatum actuale in adultis baptizatis, non eſſet neceſſaria pœnitentia quæ ordinatur contra actuale, eſt autem neceſſaria, vt Actuum ſecundo, vbi dicitur, pœnitentiam agite, & baptizetur vnuſquiſque veſtrum. Et Auguſtinus dicit libro de pœnitentia, & recitatur de conſecratione, diſtinctioue quarta, omnis quicunque iam ſuæ voluntatis arbiter conſtitutus eſt cum accedit ad ſacramentum, niſi eum pœnituerit veteris vitæ, nouam inchoare non poteſt, ergo ſolus baptiſmus non ſufficit ad delendum omne peccatum.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicit Auguſtinus in Enchirido, & habetur de conſecratione, diſtinctione quarta. A paruulo recenter nato vſque ad decrepitum ſenem, ſicut nullus prohibendus eſt à baptiſmo, ita nullus eſt qui non peccato moriatur in baptiſmo, ſed paruuli tantummodo originali, maiores autem moriuntur omnibus peccatis quæ malè viuendo addiderunt.

4. RESPONSIO, Dicendum quòd baptiſmus indignè ſuſcipientibus ipſum, tollit quantum eſt de ſe omnem culpam tam originalem quàm actualem. Quod patet primo quantum ad originale peccatum & actuale mortale ſic, omne illud ſacramentum per quod de ſe & directè regeneramur ad ſpiritualem vitam tollit omnem diſpoſitionem ſpirituali vitæ incompoſsibilem, ſed baptiſmus eſt ſacramentum per quod regeneramur in ſpiritualem vitam, vt dicitur ad Titum tertia, Per lauacrum regenerationis, &c. ergo baptiſmus quantum eſt de ſe tollit omnem diſpoſitionem incompoſsibilem ſpirituali vitæ, ſed peccatū mortale ęquè vel plus eſt impoſsibile ſpirituali vitæ, quæ eſt per gratiam, ſicut originale, ergo baptiſmus æquè tollit vtrumque. Item patet auctoritate Auguſtini, libro de baptiſmo paruulorum, & recitatur de conſecratione, diſtinctione quarta, ſicut de generante carnem, tantummodo contrahitur peccatum originale, regenerante autem ſpiritu ſancto non ſolum originalis, ſed voluntariorum fit remiſsio peccatorum. 5. De peccato veniali actuali poteſt idem perſuaderi ſic. In omni generatione perfecta tollitur non ſolum diſpoſitio incompoſsibilis cum forma, ſed etiam omnis diſpoſitio repugnans bene eſſe formæ: ꝙ enim aliqua talis diſpoſitio maneat, hoc venit vel ex imperfectione virtutis agentis, vel ex indiſpoſitione materiæ ſuſcipientis, ſed quando baptiſmus confertur dignè ſuſcipienti, tunc eſt ſpiritualis regeneratio perfecta, quia non eſt defectus ex parte virtutis diuinæ agentis in ſacramentis, nec eſt indiſpoſitio ex parte ſuſcipiētis, ex quo dignè ſuſcipit, ergo per baptiſmū tollitur omnis diſpoſitio repugnās bene eſſe gratię, quæ eſt terminus ſpiritualis regenerationis. Peccatum autem veniale, licet ſtet cum gratia, tamen repugnat bene eſſe gratiæ, quia diſponit ad pecccatum mortale, quod tollit gratiam: ergo per baptiſmum tollitur peccatum veniale dignè ſuſcipienti: voco autem dignè ſuſcipientem illum cui diſplicet omne peccatum ab eo commiſſum, tam mortale quàm veniale.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quum dicitur quòd regeneratio ſpiritualis opponitur carnali generationi, falſum eſt, immo proportionatur, quia ſicut per generationem carnalem acquiritur eſſe carnale, ita per generationem ſpiritualem acquiritur eſſe ſpirituale, verum eſt quòd generationem ſpiritualem concomitatur quidam defectus, ſcilicet peccati originalis, qui opponitur termino ſpiritualis generationis, ſcilicet gratiæ, & hoc tollitur per baptiſmum, & pari ratione mortale peccatum, quod ſimiliter opponitur gratiæ baptiſmi.

7. Ad ſecundum dicendum quòd triplex eſt pœnitentia. Prima quæ eſt ſacramentum, & conſiſtit in actu exteriori confitentis & abſoluentis. Et iſta non eſt neceſſaria baptizandis quantumcunque adultis, immo nec exhibenda, eo quòd baptiſmus eſt ianua ſacramentorum, propter quod non baptizatis non eſt exhibendum aliquod ſacramentum. Secunda pœnitentia eſt contritio ſufficiens informata gratia, ſecundum quam dicimus contritum eſſe pœnitentem, & iſta non requiritur ante baptiſmum. Alioquin adultus baptizandus ſemper eſſet ante baptiſmum iuſtificatus. Tertia eſt quædam diſplicentia peccati commiſsi, licet informis & imperfecta, quæ dicitur attritio, quæ licet non ſit ſufficiens ad delendum peccatum, eſt tamen diſpoſitio ſufficiens ad ſuſcipiendum baptiſmum, eo quòd tollit fictionem: & de tali pœnitentia eſt intelligendum illud quod dicitur Actuum ſecundo, & illud quod Auguſtinus dicit in auctoritate allegata.

Quæſtio III.

Vtrum per baptiſmum deleatur omnis pœna.

Thom. 3. q. 69. ar. 3.

AD ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quòd baptiſmus nondeleat omnem pœnā, quia ſi baptiſmus deleret omnem pœnam, maximè deleret pœnam peccati originalis, contra quod præcipuè ordinatur, ſed illam non delet vt probatur, ergo nullam. Probatio minoris, fomes, ſitis, paſsibilitas & repugnantia virium ſenſitiuarum ad rationem ſunt pœnæ originalis peccati, ſed iſta non amouentur per baptiſmum, vt quilibet experitur in ſeipſo, ergo, &c. 2. Item culpa reordinatur per pœnam, ſed deus nihil dimittit inordinatum, ergo per nullum ſacramentum tollit culpam, niſi * obligādo ad aliquā pœnam. * alias ordinando.

3. IN contrarium arguitur per Ambroſium, qui dicit ſuper illud Romanorum vndecimo, ſine pœnitentia ſunt dona dei, & vocatio, quia gratia dei in baptiſmo non requirit gemitum neque planctum, ſed omnia gratis condonat, ex qua auctoritate patet, quòd omnis culpa dimittitur in baptiſmo, & gratis abſque vlla pœna.

4. RESPONSIO, Dicendum eſt quòd per baptiſmum tollitur omnis pœna per ſe debita cuicunque peccato quantum ad forum dei & eccleſiæ, non autem quantum ad forum mūdanum. Primum patet dupliciter. Primo modo, quia per baptiſmū cōmunicatur nobis pleniſsimè virtus paſsionis Chriſti, eo ꝙ per baptiſmum maximè conformamur morti Chriſti, vt dicitur Rom. 6. Conſepulti enim ſumus, &c. Sed paſsio Chriſti fuit ſufficiens ad ſatisfaciendum pro pœnis omnium peccatorum, ergo per baptiſmum confertur nobis remiſsio peccati, non ſolum quoad culpam ſed quoad omnem pœnā peccato debi tam. Per baptiſmum enim efficimur membrum Chriſti, vt ſic paſsio corporis communicetur membro ad remedium ſanitatis, quantum ſufficit ad plenam eius curationem. Secundo patet idem ſic, intrantibus nouum ſtatum non imputantur eis ad pœnam cōmiſſa ſecundum ſtatum priſtinum, vt patet de intrantibus religionem. Sed baptiſmus eſt ſacramentum intrantium religionem Chriſtianam, in qua ſola eſt ſtatus ſalutis, ergo baptizatis non imputatur ad pœnam aliquid quod commiſerint ſecundum conuerſationem priſtinam. Hoc autem intelligendum eſt quoad forum dei, & quoad forum eccleſiæ quantum ad pœnas per eccleſiam ſtatutas, de quibus eccleſia ordinauit quòd remitterentur baptizatis. 5. Quantum autem ad forum mundanum & ciuile non ſic, quia in illo iudicio non ſolum attēditur qua pœna ſit homo dignus quoad deum, ſed etiam in qua ſit obligatus, quoad homines qui ſunt læſi & ſcandalizati per peccatum. Et ideo licet homicida totaliter liberetur à reatu pœnæ quoad deum, remanet tamen obligatus quoad homines quos iuſtum eſt ædificare de pœna, ſicut ſunt ſcandalizati de culpa: talibus autem princeps piè poſſet pœnam dimittere, maximè ſi ſigna apparerent euidentia, quòd homicida peteret baptiſmum deuotione fidei, & non timore mortis.

6. AD PRIMVM dicendum quòd per baptiſmum tollitur omnis pœna originalis peccati, quæ eſt pœna eius per ſe, ſicut priuatio gratiæ in præſenti, & carentia gloriæ in futuro. Pœna autem quæ debetur originali peccato per accidens non tollitur vt eſt fames, ſitis, paſsibilitas corporis, & huiuſmodi, quia iſta ſunt à natura per ſe, licet ſint à peccato originali, ſicut à cauſa remouente prohibens, quia peccatum originale tollit iuſtitiam originalem, quæ impediebat iſtos defectus in eſſe naturæ, nec fuit conueniens vt iſti defectus in præſenti vita auferrentur. Primo, ne membrum caput excedat. Chriſtus enim caput noſtrum à principio ſuæ conceptionis plenus fuit gratia: habuit tamen corpus paſsibile, cum quo redemptionē noſtram exercuit. Similiter Chriſtianus in baptiſmo gratiam conſequitur quantum ad animam. Corpus tamen manet paſsibile, in quo pro Chriſto pati poſsit. Secundo vt homo pugnando contra concupiſcentiam & alias paſsibilitates, & vincendo mereatur coronam. Tertio ne ſi baptiſmus conferret impaſsibilitatē corpori, homines magis quærerent baptiſmum propter commoditatem vitæ præſentis, quàm propter fructum vitæ ſpiritualis. 7. Ad ſecundum argumentum dicendum quòd culpa reordinatur per pœnam, ſed illam pœnam poteſt ſoluere, vel ille qui peccauit, vel alius pro eo: & ſic fit in baptiſmo, quia pœna paſsionis Chriſti communicatur baptizato, qui per baptiſmum efficitur membrum Chriſti, & ſic ordinatur culpa per pœnam.

Quæſtio

Quæſtio. IIII.

Vtrum recedente fictione ab eo qui ficte baptiſmum ſuſcepit talis conſequatur baptiſmi effectum

Th.3.q.69.ar.10.

DEinde quæritur de recipientibus baptiſmum. Et primo quæritur de fictis. Et ſecundo de carentibus vſu rationis. Circa primum quæritur. Vtrũ in ficte accedentibus ad baptiſmum recedente fictione baptiſmus ſuum conſequatur effectum. Et videtur ꝙ non, quia contingit ꝙ poſt baptiſmum, antequam fictio recedat, baptizatus cõmittat multa peccata mortalia. Recedente ergo fictione aut iſta tollentur per baptiſmum cum aliis, aut alia ſine iſtis, aut nec alia prius commiſſa tollentur, non poteſt dici quòd iſta tollentur cũ aliis, quia nec baptiſmus, nec quodcunque ſacramentum extendit ſe ad peccata committenda poſt ſacramentum, ſed tantum ad prius commiſſa, nec poteſt dici quòd alia tollentur ſine iſtis, quia impium eſt à deo dimidiam veniam expectare. Et iterum quia præcedentia non poſſunt tolli ſine gratia quæ non ſtaret cum ſequentibus. Relinquitur ergo quòd recedente fictione baptiſmus prius ſuſceptus nullum habeat effectum.

2. Item prolatis verbis ſacramentalibus ſuper panem & vinum ſtatim ſacramentum habet ſuum effectum, aut nunquam, ergo ſimiliter in ſacramento baptiſmi factis iis quæ concurrunt ad integritatem ipſius, aut tunc habet effectum ſuum, aut nunquam.

3. IN contrarium eſt quod dicit Aug. lib. de baptiſmo & recitatur de conſe. di. 4. tunc valere incipit baptiſmus ad ſalutem cum illa fictio veraci confeſsione receſſerit quę corde in malitia perſeuerante peccatorum abſolutionem non ſinebat fieri.

4. RESPONSIO. intelligendum eſt quod fictus dicitur aliquis cum vnum prętendit interius & aliud oſtendit exterius Et ſecundum hoc aliquis poteſt dupliciter eſſe fictus reſpectu ſacramenti. Vno modo reſpectu ſuſceptionis ſacrameti ſcilicet quia oſtendit ſe velle ſuſcipere ſacramentum, exterius & tamen non intendit. Alio modo eſt aliquis fictus reſpectu præparationis ad ſacramentum, quia cum velit ſuſcipere ſacramentum ipſo facto oſtendit ſe diſpoſitum & paratum, & tamen non eſt, cũ ſit in propoſito peccandi. Fictus primo modo nihil ſuſcipit. Cuius ratio eſt, quia ſicut ad ſacramentum requiritur intentio miniſtri ad conferendum, ſic requiritur intentio ſuſcipientis vt recipiat ipſum vel propria ſi ſit adultus, vel aliena ſi ſit paruulus. Sed deficiente intentione miniſtri conferentis nullum eſt ſacramentum d.6.q.2. vt infra patebit, ergo deficiente intentione ſuſcipientis nullum eſt ſacramentum. Recedente ergo fictione nullus effectus ſequitur, quia nihil prius fuit factum. Talis ergo indiget baptizari, quia nunquam fuit baptizatus. 5. De ficto autem ſecundo modo qui recipit ſacramentũ (cũ quantum ad hoc nõ ſit fictus) ſed non recipit ſacramenti effectum qui eſt gratia (cum ad eam non ſit diſpoſitus) eſt duplex opinio. Vna quòd recedente fictione baptiſmus in iſto habet totum ſuum effectum. Cuius ratio aſsignatur, quia fictus ſecundo modo cum recipiat baptiſmũ recipit characterem. Character autem quantum eſt de ſe eſt diſpoſitio neceſsitatis ad gratiam niſi ſuperueniat impedimentum prohibens eam, & iſtud eſt fictio in eo qui fictè accedit, tunc ex hoc ſic arguitur. Remota cauſa remouetur effectus, ſed cauſa quare ad baptiſmalem characterem non ſemper ſequatur gratia, cum ſit diſpoſitio neceſsitatis ad eam eſt fictio ſuſcipientis baptiſmũ ergo ea recedente baptiſmus habebit ſuum totum effectum.

6. Sed iſtud non valet, quia diſpoſitio neceſsitatis poteſt accipi dupliciter. Vno modo dicitur diſpoſitio neceſsitatis omnis illa diſpoſitio quæ neceſſario præexigitur in ſubiecto ad hoc quòd aliqua forma in eo introducatur, ſicut dyaphaneitas quæ eſt in aere eſt diſpoſitio neceſsitatis ad recipiendum lumen. Alio modo dicitur diſpoſitio neceſsitatis ad quam neceſſario ſequitur forma ſicut ad diſpoſitionem quam facit ſemen hominis in generatione hominis ſequitur infallibiliter anima rationalis, ſed character nullo prædictorum modorum eſt diſpoſitio neceſsitatis ad gratiam, ergo nullo modo. Maior patet ex dictis ſed minor probatur, quòd enim character non eſt diſpoſitio neceſsitatis ad gratiam primo modo. clarum eſt, quia ſine charactere poteſt in anima recipi gratia, nec ſecundo modo, quia talis diſpoſitio, non ſtat cum oppoſito formæ ad quam diſponit, nec ſe habet indifferenter ad formam & priuationem formæ. Character autem ſtat cum oppoſito gratiæ & indifferenter ſe habet ad gratiam & ad culpam, quare & cætera. Si autem dicatur quòd character eſt diſpoſitio congruitatis, ad gratiam, modo quo in præcedente quæſtione fuit expoſitum, patet quòd non eſt conueniens dictum, vt ibidem declaratum fuit. 7. Alia opinio eſt, quòd recedente fictione ab eo qui fictè baptiſmum recepit ſequitur remiſsio peccatorum, quæ per baptiſmum receptum in fictione facta non fuit non quidem virtute baptiſmi præcedentis, ſed propter cordi cõtritionem, & humilitatem mentis quam habet in contritione, & iſtius ſententiæ eſt Ioan. Andreæ in apparatu ſuper illo capitulo de conſecr. diſtin. 4. Tunc valere. Sed iſta gloſa corrumpit textum, quia textus cap. dicit ꝙ baptiſmus incipit valere quando fictio recedit: gloſa vero dicit ꝙ remiſsio peccatorum non eſt propter baptiſmum, ſed propter cordis contritionem. Ex quo ſequitur ꝙ recedente fictione nullus eſt ibi valor baptiſmi, ſed ſolum contritionis: non ergo tunc incipit valere baptiſmus, vt dicit textus. Item non cõcordat ei quod tenet eccleſia de remiſsione peccatorum per baptiſmum, quia per baptiſmum tollitur omnis culpa ſaltem mortalis, & omnis pœna: per contritionem autem non dimittitur omnis pœna ſaltem regulariter, quanuis quandoq; cõtingat & raro. Si igitur talis remiſsio fieret ſolum ratione contritionis peccata commiſſa ante baptiſmum non delerentur totaliter quoad pœnam: cuius contrarium communiter docet eccleſia.

8. Poteſt ergo alio modo dici, ſcilicet ꝙ ſi in ſacramentis non ſit aliqua virtus inhærens, ſed ſolum diuina virtus aſsiſtens per modum diuinæ pactionis & ordinationis, tunc poteſt probabiliter ſuſtineri, ꝙ recedẽte fictione baptiſmus prius receptus habeat ſuum effectum, quia pactio & ordinatio diuina poteſt eſſe de effectu ſacramenti, vel quando actu ſuſcipitur, ſi ſuſcipiens non ponat impedimentum vel obicem, vel poſtquam receptum eſt, remoto impedimento ſi quod fuit in ſuſcipiendo, ſicut & dicimus de merello, mediante quo datur eleemoſyna, non enim ſtatim eleemoſyna recipitur, quum merellus oſtenditur: ſed vel tunc vel poſtea ſecundum beneplacitum ordinatoris. Et propter hoc in ſacramentis, in quibus ſuſcipiens poteſt ponere obicem gratiæ, & in quibus gratia eſt principalis effectus ſacramenti, vtpote quia per ſe ordinantur ad deletionem culpæ, vt baptiſmus & pœnitẽtia, videtur habere locum hæc pactio dilatoria: vnde ſicut ponitur ꝙ baptiſmus habet ſuum effectum recedẽte fictione, ſic etiam ponitur à quibuſdã de pœnitentia informi, vt infrà patebit, quãuis non ſit omnino ſimile, vt infrà dicetur. d.17.q.13.

9. AD rationes in oppoſitum dicendum. Ad primam ꝙ peccatum mortale poſt baptiſmum commiſſum deletur ſimul cũ aliis prius commiſsis, non tamen virtute baptiſmi præcedẽtis, ſed virtute contritionis fictionem amouentis. Et quia contritio non tollit totam pœnam, vt baptiſmus, ideo peccatũ illud poſt baptiſmum commiſſum non expiatur totaliter quoad pœnam: tenetur etiam homo de eo confiteri, cùm pertineat directè ad ſacramentum pœnitentiæ, ex quo poſt baptiſmum commiſſum eſt, non ſic autem de commiſsis prius. 10. Ad ſecundum dicẽdum ꝙ non eſt ſimile de ſacramento euchariſtiæ, quod conſiſtit in conſecratione materiæ, quæ non poteſt præſtare impedimentum ſacramento, & de ſacramento baptiſmi, vel pœnitentiæ, reſpectu quorum ſuſcipiens poteſt præſtare impedimentum, & præſtitum amouere, propter quod talia ſacramenta licet in ſui exhibitione non habeant ſuum effectum propter indiſpoſitionem ſuſcipientis, habent tamen ipſum indiſpoſitione remota, & ſic locum habet quod dicit Auguſtinus in auctoritate ad propoſitum allegata.

Quæſtio V.

Vtrum carentibus vſu rationis conferendus ſit baptiſmus.

Thom.3.q.68.

SEcundo quęritur de carentibus vſu rationis, vtrum ſit eis ſacramentum baptiſmi conferendum. Et primo quæritur de hoc in generali, & ſecundo in ſpeciali. In generali primo quæritur vtrum carentes vſu rationis ſint baptizandi. Et videtur quòd non, quia baptiſmus non eſt conferendus niſi viuentibus vita humana, quum ſacramenta ſint remedia hominum vt homines ſunt. Sed carentes vſu rationis non viuunt vita humana, quum non vtantur ratione, per quam homo eſt homo, ergo non ſunt baptizandi. 2. Item ſoli credẽtes ſunt baptizandi, iuxta illud quod dicitur Mar. vlt. Qui crediderit & baptizatus fuerit, &c. Sed carentes vſu rationis non poſſunt credere, ergo non debent baptizari.

3. IN CONTRARIVM eſt, quia baptiſmus ſucceſsit circunciſioni, ſed illa dabatur carentibus vſu rationis, ſcilicet pueris octauo die ſuæ natiuitatis, ergo & ſimiliter baptiſmus debet eis dari.

4. RESPONSIO, Aliqui carent vſu rationis triplici de cauſa. Primo propter imperfectionem ætatis, vt pueri vel infantes

fantes. Secundo propter infirmitatem, vt frenetici & amentes. Tertio propter paſsionem ſomni, vt dormientes.

5. QVANTVM ad primos dicendum quòd eis debet
Tho.arti. cõferri baptiſmus. Cuius ratio eſt, quia nulli ætati cui imminet pe
9.&.11. riculum damnationis deeſt remedium ſalutis, vt patet per Augu. lib.83.quæſtionum, vbi comparat ætates hominis ſtatibus mundi, ſed paruulis ineſt cauſa ſuæ damnationis, ſcilicet originale peccatum, & periculum ex morte, ergo non deeſt eis remedium ſalutis. Non eſt autem aliud niſi baptiſmus, propter quod qui dicit baptiſmum eis non eſſe conferendum contradicit diuinæ miſericordię, quæ pronior eſt ad miſerendum quàm ad condemnandum. Iuxta quod notandum eſt quòd non ſolum licitum eſt tunc paruulis cõferre baptiſmum, ſed etiam periculoſum eſt differre propter tria. Primo propter imbecillitatem naturæ in pueris, ex qua frequenter & quaſi ſubito imminet in eis periculum mortis, & per conſequens periculum damnationis. Secundo propter infeſtationes dæmonum, qui non habent tantam poteſtatem in baptizatis ſicut in non baptizatis. Tertio, quia homo firmius inhæret his quæ à puero recipit.

6. DE HIS autem quæ carent vſu rationis propter gra
Th.ar.12. uamen infirmitatis, ſicut ſunt frenetici vel amentes. Diſtinguendum eſt, quia aut ex natiuitate fuerunt tales, nec habuerunt aliqua lucida interualla, & de talibus eſt idem iudiciũ quod de pueris. aut incurrerunt amentiam ex infirmitate, vel habuerunt aliquod lucidum interuallum. Et iſti nunquam tempore amentiæ ſunt baptizandi, niſi vrgeat caſus neceſsitatis, qui ſi vrgeat, aut ip ſi in præcedenti lucido interuallo fuerunt in propoſito ſuſcipiendi baptiſmum, aut non, ſi fuerunt ſunt baptizandi, etiam ſi tunc contradicant, quia contradictio eorum non eſt ex mente, cùm nõ habeant vſum rationis, ſed ex ſola fantaſia. Et ideo talis contradictio non impedit effectum baptiſmi, quin recipiant ſacramentum & rem ſacramenti. Si vero non fuerunt in propoſito ſuſcipiendi baptiſmum nullo modo ſunt baptizandi, & ratio huius eſt, quia in adultis quibus quandoque affuit vſus rationis neceſſe eſt ad baptiſmum intentio ad ſuſcipiendum eum, ſicut ex parte miniſtri neceſſe eſt intentio conferendi: ſi ergo tempore lucidi interualli non habuerunt propoſitum recipiendi nullo modo ſunt baptizandi. Et ſi de facto baptizentur, nullum eſt ſacramentum.

7. DE DORMIENTIBVS autem dicendum ꝙ nullo modo debent baptizari extra caſum neceſsitatis, qui ſi immineat iudicandum eſt de propoſito eorum in vigilia, ſicut dictũ eſt de propoſito eorum, qui ſunt in freneſi vel amentia. Ad argumenta.

8. AD PRIMVM dicendum quòd aliqui dicuntur viuere vita humana dupliciter, aut propter opera vitę, aut propter principium vitæ. Propter opera vitæ, ſicut illi qui vtuntur ratione per quam homo eſt homo: propter principium vitæ, vt ille qui habet animam rationalem, & iſtud ſufficit ad accipiendum ſacramentum baptiſmi ad delendum peccatum originale, quod nõ eſt contractum proprio actu, vt in paruulis & amentibus, qui nũquam vſum rationis habuerunt. De cæteris autem qui quandoque vſum rationis habuerunt per lucidum interuallum dictum fuit prius. 9. Ad ſecundum dicendum quòd dictum domini Matthæi vltimo intelligitur de ſolis adultis, qui per doctrinam ſolam apoſtolorum erant inſtruendi, de quibus prædixerat, prædicate euangelium omni creaturæ, nulli enim talium fuit dãdus baptiſmus niſi crederet.

Quæſtio VI.

Vtrum filii infidelium debeant baptizari inuitis parentibus eorum.

Thom.3.q.68.ar.10.

DEinde quæritur in ſpeciali de filiis infidelium, Vtrum debeant baptizari inuitis parentibus, & ſi de facto baptizentur, vtrum ſint verè baptizati. Quantum ad primum videtur quòd paruuli Iudæorum, vel aliorum infidelium debeãt baptizari inuitis parẽtibus, quia magis eſt occurrendum periculo mortis ęternæ, quàm mortis temporalis, ſed paruulo exiſtenti in periculo mortis tẽporalis ſubueniendũ eſt contra volũtatẽ parẽtum, etiam ſi ex malitia vellent oppoſitũ, ergo multomagis ſubueniendum eſt pueris infidelium in periculo mortis ęternę etiã inuitis parẽtib⁹, qđ fit dũ baptizãtur eorũ paruuli, quare &c.

2. Item quilibet homo magis eſt dei à quo habet animã q̃ patris, à quo habet corpus, non ergo videtur iniuſtum ſi pueri infidelium parentibus auferrentur, & deo per baptiſmum conſecrarẽtur.

3. Item res & bona ſeruorum ſunt dominorum, in quorum terris habitant, vt habetur extra de Iudæis, & Sarracenis, capitulo & ſi Iudæos, ergo res & bona Iudæorum ſunt principum Chriſtianorum, ſed filij ſunt quædam res parentum, ergo filij Iudeorum ſunt in poteſtate principum vt res eorum, poſſunt ergo eis vti, vt placet offerendo eos ad baptiſmum.

4. Item princeps Chriſtianus dominus Iudæorum poteſt filios eorum vẽdere in ſeruitutem terrenam, ergo fortiori ratione poteſt eos offerre in ſeruitutem diuinam, quod fit per baptiſmum, immo videntur in hoc mereri ſi hoc faciunt propter ſalutem puerorum, & honorem dei. Et non vt parentes cogantur ad credendum, quia illud non eſt licitum.

5. IN contrarium arguitur, quia non minorem poteſtatem habet dominus temporalis ſuper parentem Iudæum, quàm ſuper eius filium, immo quaſi maiorem, quia à ſeruitute parentum deriuatur ſeruitus filij, ſed conſtat quòd princeps non poteſt licitè compellere Iudæum adultum ad baptiſmum ſuſcipiendum in ſe, vt habetur diſtinct.45. ex concilio Toletano, vbi dicitur ſic, Iudæis præcepit ſancta ſynodus nemini ad credendum vim inferre, ergo non debet eis vim inferre auferẽdo filium vt baptizetur. Cùm voluntas paruuli ſit voluntas patris quouſque filius habeat vſum rationis. 6. Item quia ſi hoc eſſet licitum probabile eſſet quòd primitiui ſancti & rectores eccleſiæ hoc conſuluiſſent terrenis principibus quos habuerunt valde fauorabiles vt Sylueſter Conſtantinum. Et Ambroſius Theodoſium. Hoc autem nuſquam leguntur feciſſe, ergo non eſt probabile quòd hoc poſsit fieri licitè.

7. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt, an infideles adulti poſsint licitè compelli ad fidem & ad ea quæ ſunt fidei, puta baptiſmum & huiuſmodi. Secundum eſt, an infideles paruuli carentes debito vſu rationis poſsint licitè baptizari inuitis vel ignorãtibus parentibus eorum, ſeu tutoribus, vel aliis habentibus curam eorũ. De his enim duobus aliquid tactum eſt arguendo.

8. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd cùm credere ſit actus intellectus, & ea quę ſunt merè fidei non poſſunt Th.2.q.
demonſtrari vel ſic euidenter probari, vt eis neceſſario aſſentiat 10.ar.8.&
intellectus (vt probatum fuit in principio primi libri) ideo nullus 12.
poteſt neceſsitari vel cogi ſimpliciter ad actum credendi, quanuis de coactione ſit ſpecialis ratio, vt tactum fuit in ſecundo libro. di. 23.&.25. poteſt tamen adhuc induci aliquis perſuaſionibus & exemplis, & hoc ſemper fuit licitum. Inducere autem ſeu impellere vel compellere infidelem adultum minis & pœnis ad profitendum fidem, vel ad ſuſcipiendum ſacramenta fidei, vt baptiſmum, & alia, ſeu obſeruantiam ritus fidei non eſt licitum. Cuius ratio eſt, quia quum homo ſit homo per rationem, nullus homo poteſt rationabiliter & licitè compelli ad ea quæ ſunt ſupra rationem, & vtentibus ſola ratione naturali, videretur eſſe contra rationẽ. Sed actus credendi & ritus exterior fidei ſunt ſupra rationem humanam, & infidelibus vtentibus ſola ratione naturali videntur eſſe contra rationem, ergo infideles adulti non poſſunt rationabiliter & licitè ad talia compelli vel impelli minis & pœnis temporalibus. Et ſi de facto aliquis inuitus baptizaretur, confirmaretur, ordinaretur, vel immergeretur talis non reciperet aliquod ſacramentum, nec rem ſacramenti. Vnde beatus Hieronymus exponens in quadam homelia illud Matthæi vltimo, Ite, docete omnes gentes baptizantes eas, &c. Dicit ſic, docete omnes gẽtes deinde doctas intingite aqua, non enim poteſt fieri vt corpus baptiſmi recipiat ſacramentum, niſi anima ante fidei veritatem ſuſceperit. Poſtquam autem aliquis voluntariè credidit & ſacramentum fidei ſuſcepit, extunc compellendus eſt ad ſeruandum ritum fidei, quia licet fides ſit ſupra rationem, & ob hoc nullus ſit ad eã ſuſcipiendam cogendus, tamen ex quo aliquis voluntariè eam ſuſceperit, & eam ſeruare promiſit, rationale eſt quòd ad hoc compellatur, ſtudioſe enim agendum eſt, vt ea quæ promittũtur, opere compleantur, ob quam cauſam hæretici compelluntur ad ſeruandam veram fidem, quia verè baptizati, & profitentur ſe eſſe veros Chriſtianos, & ſic patet primum.

9. QVANTVM ad ſecundum, ſcilicet an paruuli filij infidelium ſint baptizandi inuitis parentibus vel tutoribus, ſeu aliis habentibus curam eorum. Diſtinguendum eſt, quia aut tales paruuli, & eorum parentes infideles ſunt ſeparati à dominio & conuerſatione fidelium, aut ſunt ſub dominio fidelium, & conuerſantur cum eis, Si ſunt ſeparati quẽadmodum Sarraceni ſubiecti regi granatę ſunt ſeparati loco & dominio à fidelibus Hiſpanis vicinis eorum, ſic non licet Chriſtianis tollere per violentiam res & bona talium infidelium, & multominus filios eorum, niſi in caſu in quo liceret eis mouere contra eos iuſtum bellum, quia ſic liceret eos & bona eorum capere, & perſonas eorum in ſeruitutem redigere, ſed tunc iſtud membrum coincideret cum ſecundo, quia ſubeſſent dominio fidelium, ſed ſtante primo membro probatur ſic propoſitum, de iure naturali, & diuino prohibetur cuilibet concupiſcere rem proximi ſui, & multomagis tollere eam vel per violentiam contra eius voluntatem, ſed ſecundum ſanctos & omnes

doctores

doctores nomine proximi intelligitur omnis homo, ergo in isto casu non licet Christianis auferre per violentiam res & bona talium infidelium, & multominus filios ad quemcunque vsum vel factum. 10. Si autem infideles subsint dominio fidelium & cum eis in eadē terra conuersentur, aut subsunt tanquam liberi, vt sunt mercatores infideles qui morantur quandoque in dominio & terra fideliū & econuerso, aut subsunt vt serui. Si sint liberi sic non licet auferre filios eorum & offerre baptismo eis inuitis, quia si hoc liceret, aut liceret personæ priuatæ, aut potestati publicæ, non personæ priuatæ, quia pares sunt, & par in parem non habet imperium. Nec potestati publicę, quia sicut prius potestas publica non potest licite bona istius infidelis liberi auferre pro voluntate sua sicut nec alicuius fidelis, multominus filiū qui est patri charior quacumque re possessa, immo sicut princeps auferens res talis infidelis, & offerens eas deo, offerret sacrificium de rapina, sic princeps fidelis auferens infideli libero filium eo inuito, & offerens eum baptismo offert deo sacrificium de rapina.

11. Si autem infideles subsint principi fideli tanquam serui sicut sunt Iudei, sic adhuc videtur quibusdam quòd non licet filios eorum offerre baptismo inuitis parentibus, & ratio eorum talis est, quia vt dicunt qnanuis aliqui possint esse serui aliorum quantum ad opera ciuilia, in his tamen quæ competunt iure naturali vel diuino non sunt serui sed liberi, potest enim seruus comedere & bibere inuito domino, & etiam contrahere matrimonium, vt habetur extra de coniugio seruorum cap. 1. hæc enim competunt eis de iure naturali, & similiter potest inuito domino credere in deum & huiusmodi quæ pertinent ad ius diuinum sicut baptizari, ergo cum cura paruulorum de iure naturali & diuino quantum ad hoc competat parentibus, manifestum est quòd non possunt eis licite auferri vt baptizentur licet possint eis auferri vt vendā tur sicut & cetere res ad opera seruilia pertinentia, hæc autem ratio directè concludit quòd iudæi & cæteri infideles adulti qui sunt serui Christianorum non possunt nec debent cogi quòd baptizentur & hoc fuit prius concessum, sed de pueris eorum carentibus vsu rationis quòd non possint licitè auferri eis innuitis & baptizari non probat, quia si auferrentur eis & baptizarentur nō fieret præiudicium pueris, sed potius conferretur eis magnum beneficium, nec parentibus eorum, quia licitè possunt eis auferri & vendi in seruitutem fidelibus, vel infidelibus prope vel longe (vt alij concedunt) quo facto subtrahuntur totaliter à cura parentum, & subsunt in omnibus curę eorum quibus venditi sunt, propter quod si ab eis tollantur & offerantur baptismo nulli videtur fieri præiudicium, licet prædictis pueris stantibus sub cura parentum fieret parentibus iniuria si eis inuitis baptizarentur, nec esset decens, nec securum quòd pueri baptizati manerent sub cura infidelium, sed quia vt dictum est pueri seruorum infidelium non possunt per dominos suos licitè subtrahi à cura parentum vendendo eos: vel donando aliis qui extunc curam eorum habent non apparet quin liceat illis quibus sunt venditi vel donati offerre eos baptismo sine præiudicio cuiuscunque. non sic autem licet pueros infidelium liberorum, nec per consequens offerre baptismo, & sic pro nunc apparet mihi quanuis aliàs sensserim oppositum de filiis iudæorum.

12. AD primum argumentum dicendum quòd nulli est subueniendum in periculo corporali contra ordinem iuris ciuilis, vnde si quis à suo iudice rite condemnetur ad mortem non est per violentiam eripiendus, similiter contra ordinem iuris naturalis vel diuin quo filius est sub cura parentum non est eripiendus vt liberetur à periculo mortis æternę, non enim sunt facienda mala vt veniant bona Roma. 3. Hoc autem esset si filius infidelis liberi baptizaretur inuitis parentibus quorum curę subest de iure naturali & diuino. Secus autem est de filio infidelis serui, quia res domini est & potest eum subtrahere curę parentum.

13. AD secundum dicendum quòd homo ordinatur in deum per rationē per quā potest deum cognoscere, & ideo puer antequam habeat vsum rationis ordinatur in deum per rationem eorum quorum curę subiacet propter quod secundum eorum dispositionem sunt circa eum agenda diuina, & quia pueri parentū infidelium liberorum non possunt licite à cura eorum subtrahi sicut pueri seruorum, ideo non licet pueros liberorum sic offerre baptismo inuitis parentibus sicut pueros seruorum. Tertium & quartum argumentum bene probant quòd pueri iudæorum possunt licitè offerri baptismo, & hoc non est intelligendum subtractis eis prius à cura parentum.

14. AD primum argumentum alterius partis dicendum q̄ non est simile de patre adulto qui liber est & curam sui habet in his quæ sunt iuris naturalis & diuini licet in aliis sit seruus, & de paruulo qui curam sui non habet & à cura patris licite subtrahi potest, & ideo per alium cuius curę subiicitur potest offerri baptismo. 15. Ad secundum dicendum quòd ecclesia in primitiuo statu non est vsa: nec modo vtitur hac potestate videlicet quod paruuli Iudæorum vel aliorum infidelium seruorum auferantur parentibus & offerantur baptismo, non quia non sit licitum modo quo prius dictum est, sed quia non fuit nec est expediens. Primo, quia per hoc videretur inferri quædam violentia parentibus ad credendum. Secundo, quia de facili resistere ab eo quod fecissent ignoranter, & contra voluntatem parentum.

Quæstio VII.

Vtrum paruuli infidelium baptizati inuitis parentibus suscipiant verum sacramentum.

Thom. vbi suprà. vide Caiet. 3. q. 68. ar. 7.

AD secundum sic proceditur. Et arguitur quòd paruuli infidelium baptizati inuitis parētibus suscipiant verum sacramentum, quia parentes infideles non habent maius ius in filiis suis paruulis, q̄ fideles parentes, sed paruuli parentum fidelium baptizati inuitis parentibus suscipiunt verum sacramentum: ergo similiter paruuli parentum infidelium si baptizentur inuitis parentibus, susciperent verum sacramentum.

2. Item sicut est baptismus fluminis, sic est baptismus sanguinis, sed pueri occisi pro Christo inuitis parentibus receperūt & modo reciperent remissionem originalis peccati, ergo similiter pueri baptizati inuitis parentibus reciperent verum sacramentū, & effectum sacramenti.

3. IN contrarium arguitur, quia ad receptionem cuiuslibet sacramenti requiritur intentio seu volūtas recipiendi ipsum propria vel interpretatiua, sed in paruulo filio parentum infidelium si baptizaretur inuitis parentibus non est voluntas vel intentio propria suscipiendi baptismum, vt de se patet. Nec interpretatiua cùm baptizetur inuitis parentibus, quorum volūtas est interpretatiua voluntatis filij paruuli, ergo si talis de facto baptizetur nullus est baptismus. Minor de se manifesta est, sed maior probatur, quia si aliquis adultus sic nutritus esset, quòd nihil audiuisset de fide, & esset solum in originali. Si talis dormiret, & dormiendo baptizaretur, constat quòd nullus esset talis baptismus, non quia in voluntate eius inueniret baptismus obicem plusquam in paruulo, quia deficeret voluntas suscipiendi baptismum, ergo ad susceptionem baptismi requiritur voluntas suscipientis propria, si sit adultus, vel interpretatiua si sit paruulus, & hæc fuit maior: sequitur ergo conclusio.

4. RESPONSIO, De quæstione ista dicunt quidam quòd paruuli infidelium quorumcunq; si baptizarentur inuitis parentibus recipiunt verum sacramentum & rem sacramenti, quorum ratio est, quia ad susceptionem veri baptismi sufficit quòd nō inueniatur in suscipiente obex contrariæ voluntatis, vt patet in paruulis Christianorum qui ante susceptionem baptismi sunt pares paruulis infidelium, sed in paruulis Iudæorum, vel quorumcūque infidelium non est obex contrariæ voluntatis respectu suscipientis baptismi. ergo tales si de facto baptizarentur etiam inuitis parentibus suscipiunt verum sacramētum, & rem sacramenti. Pro hac opinione videtur esse illud quod scribitur de consecr. di. 4. cap. paruuli fideles vocantur, vbi videtur insinuari quòd paruulis sufficit fides offerentium nulla facta mentione de fide parentum, & respondent isti ad rationem in oppositum, negando maiorem propositionem, quia vt dicunt, ad veram receptionem baptismi non requiritur voluntas recipientis propria, nec interpretatiua: & ad probationem eius dicunt quòd postquam puer venit ad annos discretionis piè creditur quòd deus mouet ipsum ad salutem per instinctum interiorem, vel aliquam motionem exteriorem in generali, vel in speciali reuelando ea quæ sunt fidei, sine qua non est salus, vel saltem quòd cogitet de sua salūte, & de mediis perducentibus ad salutem & si tali motui generali vel speciali non acquiescat tunc ponit obicem, vel contrariæ voluntatis si renuat procurare media suæ salutis, vel cuiusdam indignitatis si post talem instinctum negligeret, quia qui in nullo se iuuat quādo potest, indignus est quòd ab alio iuuetur, & si talis dormiens baptizaretur de facto nihil proficeret, quia non reciperet verum sacramentum, nec aliquem effectum sacramenti, si vero tali instinctui acquiescat, iam habet baptismum in voto generali vel speciali implicitè vel explicitè. Et si baptizaretur dormiēs recipit verum baptismum & eius effectum. Non quia ad susceptionem baptismi requiratur voluntas propria vel interpretatiua per se, sed solum ad remouendum obicem voluntatis contrariæ vel negligentis. Et istud habet locum in adulto, in paruulo autem nullus talis obex inueniri potest, quum non possit habere vsum voluntatis. Propter quod nec voluntas propria nec interpretatiua requiritur ad hoc, vt suscipiat verum baptisma.

5. Quicquid sit de conclusione. Responsio tamen ad rationem non valet. Primo quia licet pium sit credere quòd venienti ad annos discretionis deus inspiret per seipsum vel alterum hominem

minem, vel angelum interius vel exterius, in generali vel in ſpeciali, ꝙ quærat ea quæ ſunt ſuę ſalutis: nullus tamē dicit quòd inſpiratio fiat ſemper homini ſtatim quando venit ad annos diſcretionis, ſed ſufficit ꝙ fiat ei poſt moram temporis ſi viuat ſecundū dictamen rectæ rationis naturalis, & iſtud eſt magis rationabile, quàm primum, quia congruum eſt ꝙ bene vtenti ratione naturali deus inſpiret ea quæ ſunt fidei, & ſuper rationem, & non prius. In illo ergo medio tempore ante inſpirationem factam, ſi talis dormiat & baptizetur, non poteſt dici ꝙ in eo ſit obex contrariæ voluntatis ad baptiſmum, nec negligentiæ, & tamē non reciperet verū baptiſmū, ergo nō ſufficit in adulto ꝙ baptiſmꝰ non inueniat obicem, ſed requiritur aliqua voluntas ſuſcipiendi baptiſmum.

6. Secundo quia poſito ꝙ talis inſpiratio fieret homini ſtatim, quādo venit ad annos diſcretionis, non oportet tamen ꝙ ſtatim acquieſcat vel contradicat, ſed poteſt ſine culpa quacunque tenere conſenſum in ſuſpenſo, & deliberare ſi talis inſpiratio eſt à deo, an non, & deliberando dormire, & tūc in eo non eſt obex voluntatis contrariæ ad baptiſmum, nec negligentiæ: & tamen ſi de facto baptizetur, nō eſt verus baptiſmus, ergo vt prius in adulto non ſufficit non inuenire obicem, ſed requiritur aliqua voluntas recipiendi baptiſmum. 7. Tertio quia iſti videntur ſibi cont radicere, dicunt enim & eſt verum ꝙ neceſſarium eſt ad ſalutem tali adulto poſt inſpirationem ſibi factam velle quærere media per quæ peruenitur ad ſalutem, ſed medium maximè neceſſarium ad ſalutem eſt baptiſmus, ergo neceſſarium eſt ad ſalutem ꝙ voluntas iſtius in generali vel in ſpeciali explicitè vel implicitè ſit de baptiſmo ſuſcipiendo ſecundum ſe tanquam de remedio neceſſario ad ſalutem, & non ad remouendum obicem cōtrariæ voluntatis vel negligentiæ, cuius contrarium ipſi dicunt, & malè, quia tamen obex nunquam fuit in voluntate iſtius qui poſt inſpirationem vel admonitionem ſibi factam, vult quærere media ſuę ſaluti neceſſaria. Ridiculum eſt autem dicere ꝙ aliquid ſit neceſſarium ad remouendum impedimentum, quod nec eſt nec fuit. 8. Quarto quia renuere vel negligere quærere baptiſmum non poteſt eſſe impedimentum ſuſcipiendi ipſum, niſi quia velle ſuſcipere eſt ad hoc diſpoſitio neceſſaria in adulto quia renuere vel negligere non impediunt potentiam voluntatis ſecundū ſe, ſed ſolum impediunt eam ab actu volendi, ſi ergo velle ſuſcipere baptiſmum non ſit in adulto diſpoſitio neceſſaria ad baptiſmum ſecundum ſe, ſequitur quòd nolle ſeu renuere vel negligere ſuſcipere ipſum non erunt impedimenta. Non enim impediunt niſi velle oppoſitum quod ſecundum te nō eſt per ſe neceſſarium ad ſuſcipiendum baptiſmum etiam in adulto, quæ omnia ſunt inconuenientia & ſibiinuicem repugnantia, & ſic patet quòd præcēdens ratio non eſt in aliquo ſoluta.

9. DICENDVM eſt ergo aliter ad quæſtionem prędictam, circa quam declarabuntur tria. Primum eſt, quòd in adultis requiritur voluntas propria ſuſcipiendi baptiſmum, & in paruulis requiritur voluntas interpretatiua. Secundum eſt, cuius vel quorum ſit illa voluntas, quæ dicitur eſſe voluntas interpretatiua paruulorum. Et tertio apparebit illud quod principaliter quęritur, videlicet an paruuli infidelium baptizati de facto inuitis parentibus recipiant verum baptiſmum.

10. QVOD in adultis requiratur voluntas recipiendi baptiſmum, patet faciliter ex his quæ dicta ſunt in præced. queſt. Nam Chriſtus mittens poſt reſurrectionem diſcipulos ad prædicandum & ad baptizandum dixit docete omnes gentes baptizantes eas, &c. Vbi dicit Hiero. quòd non poteſt fieri ꝙ corpus baptizati recipiat ſacramentum, niſi ante anima fidei veritatem ſuſceperit. Ex quo ſic arguitur, infidelis adultus qui iam voluntatis ſuę arbiter cōſtitutus eſt ſimili modo ſe debet habere ad fidem & ad fidei ſacramenta, & maximè ad baptiſmum, qui eſt primum fidei ſacramentū, & per quæ ſit tranſgreſſus in conſortium fideliū, ſed talis adultus non poteſt credere niſi volens, ergo nec baptizari, & ſi de facto immergatur vel aſpergatur aqua, & dicantur verba, ego te baptizo, &c. nullum eſt ſacramentū, requiritur ergo in adultis baptizandis voluntas propria. 11. In paruulis autem ſufficit voluntas aliena, quæ ſit interpretatiua voluntatis paruulorum, quia in ipſis eſt ſolum originale peccatum, quod cōtractum eſt ex voluntate primi parentis, quæ fuit aliquo modo voluntas omnium qui deſcenſuri erant ab eo per viam naturalis generationis proximæ vel remotæ, & ideo ad deletionem eius per baptiſmum ſufficit in paruulis voluntas aliena, quæ ſit interpretatiua voluntatis eorum. Et confirmatur, quia quicquid eſt neceſſitatis in vno eſt de neceſſitate ſacramenti in omnibus: in ſimilibus quidē ſimiliter, & in proportionabilibus proportionabiliter, ſed voluntas recipiendi baptiſmum eſt de neceſſitate ſacramenti in adultis habentibus vſum rationis & diſcretionis, ergo voluntas ſuſcipiendi baptiſmum eſt in paruulis de neceſſitate ſacramenti, non quidem ſimiliter, quia non poſſunt conſimiliter habere vſum propriæ rationis & voluntatis ſicut adulti, ſed proportionabiliter, inquantum concurrit pro eis voluntas aliena, quæ tamen eſt voluntas eorum interpretatiua. Et ſic patet primum.

12. QVANTVM ad ſecundum, ſcilicet cuius vel quorū ſit illa voluntas, quę dicitur eſſe voluntas interpretatiua paruulorum. Dicēdum eſt ꝙ eſt voluntas habentium curam paruuli, & iſti in primo gradu regulariter ſunt parentes paruulorum quandiu viuunt: voluntas enim patris reputatur voluntas filij quandiu caret vſu rationis. Vnde pater teſtatur pro filio, & eligit ei ſepulturam. Decedentibus autem parentibus curam paruulorum habent tutores eorum ſi ſint, & ſi nō ſint ſicut eſſet de paruulo expoſito coram hoſpitali, de quo neſcitur quorum eſt filius curam eius habebit, qui eum in cura ſua recipiet, quia quod in nullius iure eſt, occupanti conceditur. Et ſi talis non ſit, qui eum in cura ſua recipiat remanet ſaltē in cura eccleſiæ, ſi ſit filius alicuius fidelis, vel ſi reperitur inter fideles, quia idem præſumitur. Quod autem volūtas habentium curam paruulorum ſit voluntas interpretatiua eorum patet ex dictis in præced. quæſt. videlicet ꝙ homo ordinatur in deum per rationem & voluntatē, quibus poteſt eum cognoſcere & amare. Et ideo puer antequam habeat vſum rationis & voluntatis ordinatur in deum per rationem & voluntatē illorum quorum curæ ſubiacet, & ſecundum eorum diſpoſitionem ſunt circa eum agenda diuina, & ſic patet ſecundum.

13. QVANTVM ad tertium videlicet an paruuli infidelium baptizati de facto inuitis parentibus recipiant verum baptiſmum diſtinguendum eſt vt prius, quia parentes infideles talium paruulorum aut ſunt ſerui Chriſtianorum inter quos habitāt, aut liberi. Si ſint ſerui, cùm paruuli eorum poſsint eis licitè auferri & donari vel vendi aliis qui extunc habebunt curam eorum, ſi illi offerunt eos baptiſmo, recipient verum ſacramentum, quia concurrunt omnia quæ ſunt de neceſsitate ſacramenti, videlicet forma, materia, intentio miniſtri, & volūtas habentis curam paruuli, quæ eſt eius voluntas interpretatiua. Si autem parentes infideles taliū paruulorum ſint liberi, cùm paruuli eorum non poſsint eis licitè auferri, & alterius curæ ſubiici viuentibus parentibus & inuitis, tunc non apparet ꝙ ſi tales paruuli de facto baptizentur inuitis parentibus quomodo ſuſcipiant verū ſacramentum, quia non cōcurrit voluntas ſuſcipiendi, nec directa nec interpretatiua, quarū tamen altera neceſſario requiritur, vt probatum eſt prius.

14. AD ARGVMENTA in oppoſitum reſponden dum eſt ad primum ꝙ non eſt ſimile de paruulis parentum fidelium, & parentum infidelium, quia poteſtas patris fidelis ſuper filiū ſubiacet poteſtati publicæ, ſeculari, & eccleſiaſticæ: & ideo ſi pater abutatur poteſtate ſua quam habet circa curam pueri poteſt iuſtè priuari paterna poteſtate, & cura pueri cōmitti alij, quia nō exhiberet ſe tanquam patrem, ſed tanquam hoſtem: & ſic eſt de patre fideli, qui nollet filium ſuum baptizari, propter quod cura pueri poteſt iuſtè ſibi auferri, & alteri committi, de cuius voluntate puer baptizetur, ſicut de iure ciuili auferenda eſſet patri filia quam vellet proſtituere, & filius quem vellet docere malos mores, puta quòd eſſet adulterandum vel furandum. Pater autem infidelis & liber non abutitur patria poteſtate ſi teneat filium paruulum in ritu quem ipſemet ſeruat, de quo non poteſt per rationem conuinci quòd ſit ritus illicitus: & ideo nō poteſt licitè propter hoc ſibi auferri cura filij, & alij committi de cuius voluntate baptizetur, propter quod filius parentis fidelis, poteſt licitè inuito patre baptizari, & ſuſcipit verum ſacramentum, non autem filius parentis infidelis 15. Ad ſecundum dicendum quòd paruuli occiſi pro Chriſto etiam inuitis parentibus, ſicut fuerunt innocentes fuerunt ſaluati, & nunc etiam ſaluaretur paruulus, vt piè creditur ſi occideretur in odium Chriſti. Et iſtud non eſſet ex proprio merito, quia nullū eſt in paruulo, nec ex natura facti, nec ex opere operato, cū martyriū non ſit ſacramentū, ſed ex abundanti pietate dei, ideo ibi non requiritur voluntas propria, vel aliena, ſicut requiritur in baptiſmo fluminis, quod eſt ſacramentum.

Quæſtio VIII.

Vtrum baptiſmus flaminis & ſanguinis ſuppleat vicem baptiſmi aquæ.

Thom. 3. q. 66. ar. 11. & 12.

POſtea quæritur vtrum baptiſmus flaminis & ſanguinis ſuppleat vicem baptiſmi aquæ. Et videtur quòd non. Primo de baptiſmo flaminis, quia ſi ſuppleret vicem baptiſmi tunc iuſtificatus per fidem & contritionem non eſſet baptizādus, conſequens eſt falſum, vt patet ex præcepto Ioannis tertio, niſi quis renatus fuerit ex aqua & ſpiritu ſancto, &c. ergo & antecedens. 2. Item ſi fides propria, & deuotio ſufficeret ad ſalutem adulto ſine baptiſmo aquæ, eadem ratione, vt videtur

vt videtur ſufficeret etiam paruulo ad ſalutem fides & deuotio aliena, quia ſicut in adultis requiritur fides propria, ita in paruulis ſufficit aliena, ſed paruuli non poſſunt iuſtificari per fidem alienam ſine ſacramento, ergo nec adulti per fidem propriã & tamen iſte vocatur baptiſmus flaminis, quare &c. Minor probatur per illud quod dicit Aug. li. de fide ad Petrum. Et recitatur de conſe. diſt. 4. firmiſſime tenẽ paruulos qui vel in vteris matrum viuere incipiunt & ibi moriuntur vel de matribus nati ſine ſacramẽto baptiſmi de hoc ſeculo tranſierunt æterno ſupplicio puniendos. 3. Itẽ probatur de baptiſmo ſanguinis quòd nõ ſuppleat vicem baptiſmi fluminis, quia maioris efficacię eſt virtus paſsionis Chriſti q̃ ſit charitas ſuſcipientis martyriũ pro Chriſto, ſed baptiſmus aquæ habet virtutẽ ex paſsione Chriſti vt habetur Ro. 6. vbi dicitur Conſepulti enim ſumus cum illo per baptiſmũ in mortem, martyrium vero ex charitate ſuſcipientis ſicut dicit apoſtolus. 1. Corin. 13. Si tradidero corpus meum ita vt ardeã charitatem autem non habuero nihil mihi prodeſt, ergo videtur quòd efficacia martyrij non attingit ad efficaciam baptiſmi, & ita non perfecte ſupplet vicem eius.

4. IN contrarium eſt quod dicit Aug. lib. 4. de baptiſmo. Et recitatur de conſ. di. 4. baptiſmi vicem aliquando ſupplere paſſionẽ, de latrone illo baptizato cui dictum eſt hodie mecum eris in paradizo, beatus Cyprianus non leue documentũ aſſumit quod etiam atque etiam conſiderans non tantum paſsionem pro nomine Chriſti ſuſceptam id quod baptiſmo deerat poſſe ſupplere, ſed etiam fidem & conuerſionem cordis ſi forte ad celebrandum myſterium baptiſmi in anguſtiis temporum ſuccurri non poteſt.

5. RESPONSIO, tria ſunt videnda. Primum eſt de diſtinctione baptiſmi. Secundũ de comparatione eorum. Tertio ex his apparebit propoſitum.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd loquẽdo proprie & ſimpliciter de baptiſmo ſolum eſt vnus baptiſmus qui fit in aqua cum determinata forma verborum, & eſt ſacramentum de quo dicit apoſtolus Ephe. 4. vnus dominus, vna fides, vnũ baptiſma. Si vero aliquid aliud dicatur baptiſmus hoc non eſt proprie & ſimpliciter, ſed per attributionem, ſicut vrina, medicina, dieta dicuntur ſana per attributionem ad ſanitatem animalis: quia vrina eſt ſignũ ſanitatis: medicina cauſa efficiẽs, dieta cauſa cõſeruans: & per hunc modũ aliquid dicitur baptiſmus quia ſignũ eſt veri baptiſmi & ſic diluuiũ dicitur baptiſmus, ꝓpter ſaluationẽ fidelium & ſubmerſionem malorum per diluuiũ factam quæ ſignificat ablutionem vitiorũ & liberationem à poteſtate demonum quę vere fit in baptiſmo. Propter eandem rationẽ ſubmerſio egyptiorum in mari rubro, & liberatio populi dei, baptiſmus dicitur ab apoſtolo. 1. Cori. 10. vbi dicitur Patres noſtri omnes in moyſe baptizati ſunt in nube & in mari, ſimiliter quædam ablutiones vel. baptiſmata hoc modo dici poſſunt, vt aqua luſtrationis, & quędam ſimilia, dicitur enim aliquis baptiſmus, quia eſt diſpoſitio prę parans ad baptiſmum noſtrum vt baptiſmus Io. Et de iſtis raro loquuntur doctores pręter Damaſcenum qui cum his quę dicta ſunt & dicentur aſsignat nouem genera baptiſmatum. Alio modo dicitur aliquid baptiſmus ſecundum proportionem ad effectum veri baptiſmi, & ſic baptiſmus pœnitentię vel flaminis, & baptiſmus ſanguinis de quibus loquitur hic magiſter & gloſa ſuper illud Hebre. 6. baptiſmatum doctrinæ. Dicit quòd eſt baptiſmus aquæ, pœnitentiæ, & ſanguinis quia ſicut effectus baptiſmi eſt mũdatio culpæ & ablatio pœnæ, ſic per pœnitentiam & martyrium remittitur culpa & pœna ſimpliciter vel in parte, ſimpliciter vt in martyrio, & in parte vt in pœnitentia quando ſuſceptionem ſacramenti baptiſmi excludit caſus neceſsitatis non contemptus religionis Et de martyrio quidem ſic, non minus operatur paſsio Chriſti ad ſalutem in eo qui ei conformatur ſecundum realem ſuſceptionem quàm in eo qui confirmatur ei ſolum ſecundum figuralem repræſentationem, ſed in martyrio ſuſcepto pro Chriſto martyr conformatur Chriſto paſſo quantum ad realem paſsionis ſuſceptionem in baptiſmo autem ſolum conformamur ei quantum ad figuralem repræſentationem, ergo non minus operatur ad ſalutem martyrium quã baptiſmus aquæ. De pœnitentia autem quę dicitur baptiſmus flaminis in quantum cor hominis mouetur à ſpiritu ſancto ad credendum & diligendum deum & pœnitendum pro peccatis ſimiliter patet quòd per eam dimittitur culpa dicente ſcriptura Sapientię vndecimo diſsimulans peccata hominum propter pœnitentiam, & ſic martyrium & pœnitentia dicuntur baptiſmata, & ſic patet primum.

7. QVANTVM ad ſecundum, ſcilicet de comparatione ipſorum ſciendum eſt quod poſſunt comparari quantum ad duo ſecundum duos effectus baptiſmi qui ſunt liberatio à malo & adeptio boni. Liberatio autem à malo eſt triplex ſecundum quòd eſt triplex malum, culpa, pœna & ſequela.

8. Quantum ad liberationem à culpa melior eſt baptiſmus flaminis & pœnitentia, quàm baptiſmus fluminis & ſanguinis, non quia plenius tollit culpam, ſed quia crebrius tollit eam. Poteſt enim iterari, non autem martyrium, vel baptiſmi ſacramentum. Ex quo poteſt ſic argui, exiſtente morbo iterabili melius eſt remedium iterabile, quàm non iterabile, ſed morbus peccati ſaltem actualis eſt iterabilis, & remedium eius quod eſt pœnitentia, ſeu baptiſmus flaminis ſimiliter eſt iterabile, non autem martyrium, vel baptiſmus aquæ, ergo & cætera. Iſta tamen ratio non videtur concludere de martyrio, quia in martyre poſt martyrium peccatum non eſt iterabile, eo quòd exiuit ſtatum peccandi. 9. Quantum autem ad liberationem à malo pœnæ baptiſmus aquæ melior eſt, quia perfectior eſt quàm pœnitentia, eo quòd tollit omnem pœnam culpæ debitam quod non facit pœnitẽtia. Martyriũ vero etſi tollit omnem pœnã, non tamen æquè leuiter. Ex quibus poteſt ſic argui, illud remedium eſt melius, quod eſt perfectius & leuius, ſed reſpectu mali pœnæ baptiſmus fluminis eſt perfectius remedium quàm baptiſmus flaminis, eſt etiam leuius quàm martyrium, vt patet ex iam dictis. ergo, & cætera. 10. Quantum ad liberationem à malo ſequelæ præualet martyriũ cæteris duobus, quia poſt baptiſmum aquæ & pœnitentiæ poſsibile eſt recidiuum. Sed poſt martyrium non, ſed hoc eſt per accidens, quatenus martyrium facit exire de hoc mundo. Si autem comparentur quantum ad collationem boni, ſic ſimpliciter dicẽdum quòd martyrium aliis duobus præeminet. Quod patet ſic, illud præeminet in collatione boni, in quo confertur abundantius gratia, quæ eſt principium merendi, & in quo clarius relucet opus maioris meriti, & quod perducit celerius ad donum maioris præmij, ſed iſta ſunt in martyrio reſpectu aliorum duorum, ergo & cætera. Minor probatur, quia in martyrio datur abundantior gratia quàm in baptiſmo vel pœnitentia, ſi martyr eam prius non habebat, vel augetur amplius ſi eam prius habebat. Alioquin deus deficeret in neceſſariis, quum maior gratia ſit neceſſaria ad difficiliorem actum. Gratia autem & charitas commenſurantur, quum ſint idem, vel inſeparabiliter concomitentur ſe. Ad martyrium autem requiritur maxima charitas, dicente Domino Ioannis decimoquinto, Maiorem hac dilectionem nemo habet, & cætera. ergo requiritur maior gratia, relucet etiam in eo opus maioris meriti. Tum quia de ſe eſt difficilius, quia finis terribilium mors, vt ſecundo Ethicorum, tum quia procedit ex maiori charitate, vt ſtatim allegatum eſt, perducit etiam celerius ad donum maioris præmij, quia per martyrium homo ſtatim euolat, non ſic autem per baptiſmũ & pœnitentiã: baptizati etiã & pœnitentes recipiunt ſolum præmium eſſentiale quod dicitur aurea. Martyr vero præmium eſſentiale & accidentale, quod dicitur aureola, quare &c. & ſic patet ſecundum.

11. EX HIS PATET TERTIVM, quod principaliter quæritur, ſcilicet qualiter baptiſmus flaminis & ſanguinis ſupplent vicem baptiſmi aquæ, quia in illo ſolo ſupplent vicem baptiſmi fluminis, qui eſt verus & ſimpliciter baptiſmus, in quo rationem & nomen baptiſmi participant: ſed baptiſmus flaminis & ſanguinis non participant nomen & rationem baptiſmi inquantum baptiſmus eſt ſacramentum, ſed inquantum habent ſimilem effectum in ablutione culpæ, & in dimiſsione pœnæ ſimpliciter vel in parte, vt dictum fuit, ergo non ſupplent vicem baptiſmi quantum ad aliquid ſacramentale, ſed ſolum quoad effectus prædictos, & quia baptiſmus eſt ſacramentum neceſſitatis, vt habeatur in voto quoad omnes, & vt ſuſcipiatur in actu quando articulus neceſsitatis ſuſceptionem non impedit, ideo iuſtificatus baptiſmo flaminis adhuc tenetur baptizari baptiſmo fluminis, non propter remedium quo non indiget, ſed propter præceptum diuinum, & vt ſuppleatur in eo quod ſacramentale eſt & exterius, & in ritu baptiſmi, & interius in collatione characteris, baptiſmus enim inſtitutus eſt non ſolum in remedium perſonæ contra culpam, ſed etiam propter vtilitatẽ publicam diſtinctionis & conformitatis membrorum eccleſiæ. Vnde Ioannes baptiſta quanuis ſanctus, dixit Chriſto Matthæi tertio, Ego à te debeo baptizari, & Cornelio iam iuſtificato dicit angelus Actuum decimo de Petro qui eum debebat baptizare, hic dicet tibi quid te oporteat facere.

12. PER HOC PATET reſponſio ad primum argumentum. 13. Ad ſecundum dicendum ꝙ baptiſmus flaminis non habet locum in paruulis, ſed tantum in adultis, plus enim valet adulto fides propria quàm puero fides aliena: vnicuique enim poteſt valere fides ſua per modum meriti ſaltem de congruo, ſed fides aliena nunquam ſine aliquo ſigno exteriori quod eſſet ſacramentum vt nunc eſt baptiſmus, & in lege veteri circunciſio, vel haberet quaſi vim ſacramenti, vt ante legem aliqua exterior proteſtatio quæ ſaltem declarabat facientem agere in fide eccleſiæ, vt dictum fuit prius diſtinctione prima, quum ageretur de remedio paruulorum.

14. Ad tertium dicendum quòd martyrium non ſolum habet efficaciam à charitate patientis, licet illa requiratur ſecun-

dum quod dicit Apoſtolus, ſed ex cauſa patiendi, & ex conformitate ad paſsionem Chriſti, propter quæ virtus paſsionis Chriſti æquè plenè vel plenius communicatur martyrio, ſicut in baptiſmo.

Sententia huius diſtinctionis v. in generali & ſpeciali.

POſt hoc ſciendum eſt. Superius determinauit magiſter de baptiſmo ſecundum ſe, & per comparationem ad ſuſcipientes, hic determinat de eodem per comparationem ad miniſtros conferentes. Et diuiditur in duas partes. Quia primo determinat de miniſtris. Secundo de vſu & ſolennitate, diſtinct. ſexta. Nunc quibus liceat baptizare. Prima diuiditur in tres. Primo enim oſtendit quando poſsit à bonis & à malis dari baptiſmus. Secundo aſsignat rationem. Tertio mouet dubium circa poteſtatem miniſtrorum, & ſoluit. Secunda ibi, quia miniſterium tamen habent. Tertia ibi, hic quæritur quæ ſit poteſtas. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI autem ſic procedit. Et proponit primo quòd baptiſmus à bonis & malis miniſtris dari poteſt, & æquè datur ab vtriſque. Non enim peior baptiſmus datur à malo quàm à bono, nec melior à bono quàm à malo, nec maius, nec minus, ſed æquale munus datur in baptiſmo, & à bono & à malo, quia non eſt hominis munus, ſed dei, & id pluribus auctoritatibus confirmatur. Poſtea dicit quòd huius tota ratio eſt, quia baptiſmus non eſt eorum, ſed Chriſti. Chriſti enim in baptizando miniſterium tantum habent: poteſtatem autem Chriſtus retinuit, vnde non dicitur baptiſmus Petri vel Pauli, ſed Chriſti: potuit tamen poteſtatem baptizandi dare hominibus, ſed noluit ne tot eſſent baptiſmi quot homines, & ne homo in homine ſpem poneret, quod auctoritatibus confirmat. Vltimo quærit quæ ſit illa poteſtas quam Chriſtus potuit dare hominibus, & non dedit. Et reſpondet magiſter ſecundum quoſdam quòd poteſtas dimittendi peccata. Contra quod obiicitur quòd poteſtas qua deus dimittit peccatum eſt idem quod deus, ergo non potuit creaturæ dare hanc poteſtatem. Item ſi poteſtas dimittendi peccata potuit & poteſt communicari creaturæ, ergo & poteſtas creandi. Et reſpondet magiſter ad primum, quòd poteſtas dimittendi peccata, quæ creaturæ poſſet dari, eſſet poteſtas cuiuſdam cooperationis, vt ſicut creatura cooperatur deo in exteriori mundatione per modum miniſterij, ita poſſet cooperari in interiori. Ad ſecundum reſpondet quòd poteſtatem creandi poteſt creaturæ communicare non ita quòd eſſet per auctoritatem, ſed per miniſterium, quæ tamen opinio à modernis non tenetur. Et in hoc terminatur ſententia lectionis, &c.

Quæſtio I.

Vtrum à malis miniſtris poſsit conferri verus baptiſmus.

Thom. 3. q. 64. ar. 5. & q. 82. ar. 9.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur de miniſtro baptiſmi. Et ſecundo de poteſtate Chriſti baptiſmum inſtituentis. Quantum ad primum primo quæritur vtrum à malis miniſtris poſsit conferri verus baptiſmus, & ſecundo vtrum peccent baptizando. Ad primum ſic proceditur. Et arguitur quòd à malis miniſtris non poſsit conferri verus baptiſmus, quia ſicut ad baptiſmum requiritur forma & materia, ita & miniſter. Sed materia indebita vel forma euacuat ſacramentum, ergo ſimiliter miniſter indebitus, ſed miniſter malus eſt miniſter indebitus, dicente Auguſtino. Iuſtos oportet eſſe tanti iudicis miniſtros, igitur &c. 2. Item membrum aridumnon participat actionem corporis, ſed baptizare eſt quædam actio corporis myſtici, ergo malus miniſter quum ſit membrum aridum iſtam actionem exercere non poteſt.

3. CONTRA eſt quod dicit Auguſtinus in litera non timeo adulterum, non ebriosum, non homicidam, quia columbam attendo, per quam mihi dicitur hic eſt qui baptizat.

4. RESPONSIO, Sciendum eſt quòd differt hominem eſſe bonum hominem bonitate moris, quæ eſt bonitas ſimpliciter, de qua communiter loquuntur homines, & eſſe bonum artificem, quæ eſt bonitas ſecundum quid, & cum additione. Aliquis enim eſt bonus artifex, puta faber, qui non eſt bonus ſimpliciter, & ecõuerſo aliquis eſt bonus homo ſimpliciter, qui non eſt bonus faber, ſed malus. Hæ enim duę bonitates ſe habent per accidens adinuicem, ita quòd non licet in his ex diuiſis inferre cõiunctum, vel ex coniunctis diuiſum, vt ſi dicatur, iſte eſt bonus & faber, ergo eſt bonus faber, vel ſi dicatur iſte eſt bonus faber, ergo eſt bonus, & eſt faber, non ſequitur, ſed eſt fallacia accidentis omnino. Sic eſt de bonitate miniſtri inquantum eſt miniſter, & de bonitate hominis, quæ eſt bonitas ſimpliciter.

5. DICENDVM ergo quòd à malo miniſtro, qui eſt malus inquantum miniſter nullum verum ſacramentum poteſt cõferri, à malis tamen hominibus ſimpliciter poteſt verum ſacramentum conferri ſicut à bonis. Primum patet ſic, nullus eſt malus miniſter niſi ſit defectuoſus in aliquo ad miniſterium ſuum pertinente, ſed defectus eorum quæ requiruntur ad miniſterium euacuat ſacramentum, ergo à malo miniſtro non poteſt conferri verum ſacramentum. Maior patet, quia quum malum ſit priuatio & defectus alicuius rei debitæ, non poteſt eſſe malus miniſter, niſi cui deficit aliquid pertinens ad ſuum miniſterium. Minor probatur, quia ad miniſterium cuiuſcunque artificij non concurrunt in generali niſi tria ex parte miniſtri, ſcilicet ſcire, velle, ſeu intendere, & poſſe, ergo non eſt malus miniſter, niſi qui eſt defectuoſus in aliquo iſtorum, ſed quocunque iſtorum deficiente nullum eſt ſacramentum, quia ſi omnino neſcit baptizare, aut non intendit, aut nõ poteſt proferre verba, quia mutus, aut immergere, quia mancus, nihil fit, ergo à malo miniſtro qui eſt malus inquantũ miniſter. non poteſt conferri baptiſmus, nec aliquod ſacramentum, hoc autẽ intelligendum eſt quando eſt malus & defectuoſus ſimpliciter in his quæ requiruntur de neceſsitate ad miniſteriũ, quia ſi ſit in talibus defectuoſus non ſimpliciter, ſed ſecundũ quid (vtpote quia neſcit ita bene, ſicut alius, qui eſt melior clericus, vel magis expertus, vel non poteſt ita bene formare verba, quia bleſus, vel quia linguæ latinæ ignarus, ſicut ille de conſec. di. 4. retulerunt qui dicebant, baptizo te in nomine patria, &c. Nihilominus eſſet verum ſacramentum, quia defectus ſecundum quid non tollit effectum ſimpliciter.

6. SECVNDVM patet. ſ. q̃ à malis hominibus malitia moris poteſt conferri verus baptiſmus, primo quia ea quæ ſunt de pertinentibus ad ſacramentum maximæ neceſsitatis debent eſſe communiſsima & notiſsima, ſed baptiſmus eſt ſacramentum maximæ neceſsitatis, potiſsimè quantum ad paruulos, qui non habẽt aliud remediũ ſuæ ſalutis. Bonitas autem moralis quæ eſt per gratiam non eſt cõmuniſsima & notiſsima, ſed eſt valde rara & ignorata, ergo non requiritur in miniſtro baptiſmi. Secũdo quia illud quod conſiſtit in opere operato non vitiatur ex demerito operãtis, ſi tamen concurrant quę ſunt de neceſsitate operis, ſed omne ſacramentum conſiſtit in opere operato, ergo non vitiatur ex malitia vel demerito miniſtri operantis, dummodo concurrant quæ ſunt de neceſsitate operis: & hoc eſt quod dicit Aug. ſuper Ioan. par. 1. Homel. 5. & recitatur de conſec. d. 4. cap. ego dico, & nos dicimus omnes, quia iuſtos oportet eſſe tãti iudicis miniſtros, vt ſint miniſtri iuſti ſi volunt, ſi autem nolunt eſſe iuſti qui in cathedra Moyſi ſedent, ſecurum me fecit magiſter meus, de quo. ſ. dicit ſpi. ſanctus, hic eſt qui baptizat. Et idem habetur eadem diſtinct. cap. Romanus pontifex, cum pluribus aliis.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd malus homo eſt debitus miniſter ſacramenti ſi habeat ea quæ pertinent ad miniſterium quantum ad hoc quòd confert verum ſacramentum. Eſt tamen indebitus quoad ſe, quia talis adminiſtratio non eſt ei ad meritum ſed potius ad peccatum. Iſtud tamen non euacuat ſacramentum, ſicut ex parte materiæ non euacuatur ſacramentum propter immunditiam aquæ. 8. Ad ſecundum dicendum quòd malus homo eſt mẽbrum aridum in his quæ pertinent ad meritum: & ideo non meretur conferendo ſacramentum: non eſt tamen membrum aridum in his quę pertinẽt ad miniſterium ſi concurrunt in ipſo ea quæ ſunt de neceſsitate miniſtri: & hoc ſufficit ad hoc q̃ conferat verum ſacramentum.

Quæſtio II.

Vtrum malus miniſter baptizando peccet.

Thom. 3. q. 64. ar. 6.



AD ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quòd mali baptizando non peccent. Quia qui conſentit peccanti peccat, ſed adultus recipiẽs baptiſmum conſentit baptizanti, & ſimiliter offerens paruulum, ergo ſi malus baptizans peccaret adultus ab ipſo recipiens baptiſmum, vel offerens paruulum peccaret, ſed iſtud eſt falſum, vt patet per Auguſtinum in litera, qui dicit, non timeo adulterum, nec homicidam, &c. Eſſet autem timendus ſi recipiens ab eo baptiſmum peccaret, igitur &c.

2. Item

2. Item omnis homo & omnis mulier fidelis poteſt baptizare,ſed actus ita communis non videtur requirere conditionem ſtrictiſsimam,quæ eſt bonitas vel ſanctitas,ergo &c.

3. IN contrarium arguitur, quia peccator miniſtrans alia ſacramenta peccat,ſed baptiſmus non eſt minoris dignitatis cæteris ſacramentis,ergo peccatores baptizantes peccant.

4. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo.Primum eſt,vtrum mali baptizando peccent.Secundum eſt,vtrum recipientes ab eis baptiſmum peccent.

5. QVANTVM ad primum dicitur communiter quòd mali baptizando vt miniſtri & cum ſolennitate peccant. Secundo dicitur quòd baptizando in caſu neceſsitatis & abſque ſolennitate non peccant. Ratio primi eſt duplex. Prima eſt,quia irreuerentia ſacramentorum videtur eſſe mortale peccatum,ſed mali conferendo ſacramentum ſolenniter irreuerentiam faciunt ſacramento,eſt enim irreuerentia, quum vaſa ſanctitatis tractantur ab immundis,&c.Confirmatur hoc per dictum Diony. in eccleſiaſtica Hierarchia,qui dicit quòd immundis ſacra ſymbola & ſigna ſacramentalia tangere nephas eſt. Secunda eſt, quia minus malum fuit,vt videtur,ad ſa.ve.le. accedere cum immũditia prohibita à lege,quàm accedere ad ſacramenta nouæ legis cum immunditia conſcientiæ, ſed primum fuit peccatum mortale: ergo & ſecundum. Minor probatur per illud quod dicitur Leuitici.2. Omnis homo qui acceſſerit de ſtirpe veſtra ad ea quæ conſecrata ſunt in quo eſt immundicia peribit coram domino.Idem dicũt canones.1.q.1.cap.remiſsionem peccatorũ,vbi dicitur quòd quãuis ſacramenta in modum lucis ab immundis contaminari non poſsint, ipſi tamen pernicioſe habent, quanquam aliis ſalubriter & vtiliter adminiſtrent: &.4.q. cap. per Eſaiam dicitur quòd ſacramenta obſunt indignè tractantibus,proſunt tamen per eos digne ſumentibus. Ratio ſecundi aſsignatur talis,quia qui baptizat in caſu neceſsitatis & abſque ſolennitate non baptizat vt miniſter,ſed ſicut vetula baptizaret.Et ideo nihil videtur agere indebitum contra miniſterium,excuſat etiam eum caſus neceſsitatis.

6. Alij a.cũt ꝙ in nullo caſu poteſt malus miniſter baptizare,quin baptizet vt miniſter,& per conſequens peccet,nec excuſat eum aliquis caſus neceſsitatis. Quod probant ſic, quoꝺ ſolus miniſter facere poteſt,non poteſt quis facere niſi vt miniſter, ſed adminiſtrare quodcunque ſacramentum non poteſt niſi miniſter ille tantum, ſcilicet qui ex ordinatione diuina eſt miniſter, quia miniſter eſt de neceſsitate ſacramenti,ſicut materia & forma,ergo nullus poteſt miniſtrare quodcunque ſacramentum,niſi vt miniſter:& ideo quicunque baptizat ſi eſt verus baptiſmus, oportet quòd ſit miniſter veri baptiſmi, & baptizet vt miniſter, licet non baptizet cum ſolennitate inſtituta ab eccleſia, ſolennitas enim non dat ei eſſe miniſtrum, ſed eſt ſignum miniſterij ſui: ex quo probant ſecundo, quòd nullus caſus neceſsitatis excuſat eum,dicũt enim, quia caſus euitabilis non eſt caſus neceſsitatis excuſans à peccato, quia non tollit rationem voluntarij, ſed talis eſt caſus noſter, quia ſi incumbat alicui baptizare puerum morientem, & ſibi conſcius alicuius peccati mortalis in poteſtate eius eſt habere diſplicentiam de peccato illo, & tunc poteſt ſine ſcrupulo puerum baptizare,ergo caſus talis neceſsitatis non excuſat baptizantem quin peccet, & ſine dubio ſecurum eſſet ſic facere, ſed durum eſt dicere quòd ad hoc teneatur,quia talis neceſsitas & cauſa vrgens poteſt imminere quòd baptizanti non occurrit memoria cuiuſcunque peccati ſui, nec vacat ei conſcientiam tunc ſcrutari.

Tho. 3.q. 82.arti.9. 7. QVANTVM ad ſecundum ſcilicet vtrum recipientes baptiſmum à malis peccent. Dicendum eſt quòd aut miniſter malus eſt præciſus ab eccleſia ſicut hæreticus vel excommunicatus,aut non.Si ſit præciſus,aut paruulus eſt baptizandus, aut adultus.Si paruulus non peccat, quum non habeat vſum liberi arbitrij, ſed offerens ipſum peccat in illo caſu in quo adultus peccaret offerendo ſeipſum.Si autem ſit adultus, aut latet eum probabiliter inſtrumentum eſſe præciſum, tunc non peccat, quia talis ignorantia eum excuſat.Si vero non latet eum,tunc peccat mortaliter recipiendo ab eo baptiſmum. Cuius ratio eſt,quia eodem præcepto quo præcipitur excommunicato vel cuicunque ab eccleſia præciſo ne ſe ingerat diuinis præcipitur cuilibet alteri, ne communicet cum eo in eiſdem,ſed præciſus ingerendo ſe ad adminiſtrationem diuinorum peccat mortaliter,faciẽs contra præceptum eccleſiæ, ergo recipiens ab eo ſacramentum peccat faciendo contra idem præceptum,& hoc eſt intelligendum niſi in caſu extremæ neceſsitatis, qui non poteſt ab eccleſia prohiberi, in quo caſu quiſque poteſt recipere baptiſmum à quocunque pagano, Iudæo vel hæretico. 8. Si autem miniſter non eſt præciſus, ſed eſt tantum peccator non peccat recipiens ab eo baptiſmum, quia ſi aliquo modo peccaret, hoc non eſſet niſi quia videtur inducere ad peccandum, petendo ab eo ſacramẽtum quod ille non poteſt conferre niſi peccando. Sed iſtud non oporter, quia quum malus miniſter poſsit in momento pœnitere de peccato commiſſo probabiliter ignoratur ab eo qui petit baptizari,an ille pœnituerit an non: & in talibus ſemper eſt melior pars ſupponenda, quia ſiue pœnituerit ſiue non petens baptiſmum non inducit eum ad peccandum, quum iſte ſolum petat ius ſuum,& ille ſi vult poteſt ſine peccato exhibere.

9. Si vero miniſter eſſet adeo malus,quòd nollet eum ſine pecunia baptizare, nullo modo pro baptiſmo eſſet ſibi pecunia danda,quia hoc eſt ſymoniacum,& non ſunt facienda mala,vt eueniant bona, vt dicitur Romanorum tertio.Et in hoc caſu ſi ſit adultus, & non habeat alium qui eum baptizet, ſuffi-cit ei fides & contritio ad ſalutem. Nec debet baptizare ſeipſum,quia nullum eſſet ſacramentum, eo quòd ſicut in generatione corporali alius eſt generans neceſſario, & alius qui generatur, ſic in generatione ſpirituali, quæ eſt baptiſmus, alium oportet eſſe eum qui generatur,& alium qui generat.Vnde quod dicit Innocentius tertius de quodam Iudæo, qui baptizauerat ſeipſum, quod ſi continuo deceſsiſſet, ad patriam protinus euolaſſet. Intelligendum eſt quòd hoc fuiſſet non propter virtutem ſacramẽti,quod nullum fuit, ſed propter fidem & deuotionem quam habuit, maximè quum expoſuerit ſe periculo mortis, quum inter Iudæos exiſtens ſeipſum baptizauerit, vt recitatur extra de baptiſmo,& eius effectu, capitulo debitum. Th.2.2.q. 100.ar.2.

10. Si autem ſit paruulus quem ſacerdos non vult baptizare niſi pro pecunia, tunc puer baptizandus eſt ab offerente ſi ſit neceſsitas. Alioquin reſeruandus eſt, quouſque inueniatur miniſter, qui eum gratis baptizet. Si autem ſit neceſsitas, & offerens non habeat aquam, neque conſecretam, neque non conſecratam, niſi emat eam à ſacerdote qui eam ratione conſecrationis vult plus vendere quàm valeat. Tunc dicendum eſt quòd offerens non debet eam plus emere ratione conſecrationis: quia hoc eſſet ſymoniacum,ſed poteſt aquã,vt aqua eſt (quia talis ſufficit ad baptiſmum) quantumcunque carè emere ratione ſuæ indigentiæ & neceſsitatis,quia etiam in cæteris rebus augetur pretium propter indigentiam hominum.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd conſentiens peccãti inquantum peccans eſt,peccat,baptizans autem non peccat, quia baptizat. (Alioquin omnis baptizans peccaret) ſed peccat ratione præcedentis peccati. in quo perſeuerans immiſcet ſe ſacris actionibus, recipiens autem baptiſmum conſentit baptizanti ſolum inquantum eſt baptiſans, & non inquantum eſt in præcedenti peccato perſeuerans, & ideo non peccat,niſi baptizans eſſet ab eccleſia præciſus, in quo caſu peccaret veniendo contra præceptum eccleſiæ.

12. Ad ſecundum dicendum quòd actus baptizandi quum ſit communis omnibus, quantum eſt de neceſsitate ſacramenti non requirit bonitatem miniſtri, quin per malum poſsit conferri ſacramentum: requirit tamen in miniſtro bonitatem, vt euitet peccatum.

13. AD ARGVMENTVM alterius partis dicendum quòd baptiſmus eſt maioris neceſsitatis, quàm alia ſacramenta:& ideo baptizans in caſu neceſsitatis poteſt excuſari à peccato,pluſquam miniſtrans alia ſacramenta.

Quæſtio III.

Vtrum Chriſtus ſecundum quòd homo habuerit poteſtatem operandi interiorem effectum ſacramentorum.

Th.3.q.64.ar.3.

CIrca ſecundum principale quæruntur duo. Primum eſt de poteſtate Chriſti baptiſmum inſtituentis. Secundum eſt de poteſtate quam hominibus communicare potuit, ſed non communicauit. Quantum ad primum quæritur, vtrum Chriſtus ſecundum quòd homo habuerit poteſtatem operandi interiorem effectum ſacramentorum. Et videtur quòd ſic. Primo per illud quod habetur Matthæi nono, Filius hominis habet poteſtatem in terra dimittendi peccata, ſed remiſsio peccatorum eſt interior effectus ſacramenti, ergo Chriſtus ſecundum quòd filius hominis habuit poteſtatem operandi interiorem effectum ſacramenti. 2. Item nullus poteſt effectum ſacramenti conferre ſine ſacramento, niſi ex ſe habeat poteſtatem ſuper effectum ſacramenti, ſed Chriſtus contulit effectum ſacramenti ſine ſacramento, vt patet in Magdal. & Petro: ergo videtur quòd Chriſtus ſecundum quòd homo habuit poteſtatem operandi interiorem effectum ſacramenti.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicit Auguſtinus, quòd in ſacramentis diuina virtus ſalutem noſtram ſecretius operatur, ſed diuina virtus non eſt Chriſti ſecundum quòd homo, ſed ſecundum quòd deus, ergo Chriſtus non operatur interiorem effectum ſacramenti ſecundum quòd homo, ſed ſecundum quòd deus.

4. RESPONSIO, Sciendum eſt quòd triplex eſt poteſtas reſpectu effectus ſacramentorum, ſcilicet auctoritatis, excellentiæ, & miniſterij. Poteſtas auctoritatis eſt, qua aliquis propria virtute remittit culpam, & confert gratiam. Poteſtas miniſterij eſt per quam competit alicui ſolum ſacramenta miniſtrare. Poteſtas excellentiæ eſt media inter iſtas duas, quia aliquid participat de auctoritatis poteſtate, licet non plenè. Aliquid vero de poteſtate miniſterij. Et ſecundum hoc patet quòd Chriſtus ſecundum quòd homo non habuit poteſtatem auctoritatis, reſpectu effectus ſacramentorum. Cuius ratio eſt, quia vt dictum eſt, nullus habet talem poteſtatem, niſi propria virtute poſsit conferre gratiam, & remittere culpam, ſed hoc non competit niſi deo, ergo non competit Chriſto ſecundum quòd homo. Poteſtas autem excellentiæ competit Chriſto inquantum eſt homo. Cuius ratio eſt, quia inſtrumento coniuncto competit principalius actio quàm inſtrumẽto ſeparato. Sed humanitas Chriſti eſt quaſi inſtrumentum coniunctum diuinitati, inquantum in eodem ſupposito ſunt diuinitas & humanitas, ergo actio dei in ſacramentis principalius & excellentius competit Chriſto ſecundum quòd homo (quaſi inſtrumento conjuncto) quàm cuicunque homini puro, qui eſt quaſi inſtrumentum ſeparatum.

5. Hæc autem excellentia conſiſtit in quatuor. Primo quia ex paſsione eius baptiſmus efficaciam habet, non effectiuè, ſed meritoriè. Secundo quia inſtrumenta inſtituit. Tertio quia quãdoque effectum ſacramenti ſine ſacramento tribuit. Quarto quia ad inuocationem nominis eius baptiſmus aliquo tempore collatus fuit, vt in primitiua eccleſia ex cauſa ſuperius dicta. Quod autem dictum eſt quòd Chriſtus ſecundum poteſtatem excellentię dedit quandoque effectum ſacramenti ſine ſacramento, intelligendum eſt per modum meriti, quia poteſtas auctoritatis non cõpetebat ei inquantum fuit homo.

6. AD ARGVMENTA. Ad primum dicendum ꝙ filius hominis habuit in terra poteſtatem dimittendi peccata per auctoritatem inquantum deus: quòd oſtenſum eſt, ſcilicet Chriſtum eſſe deum per curationem Paralytici, ſed poteſtatem habuit inquantum homo per miniſterium excellentiæ, vt dictum eſt.

7. Per idem patet ad ſecundum, quia quod Chriſtus intulit effectum ſacramenti ſine ſacramento, hoc potuit inquantum deus, ſed meruit inquantum homo.

Quæſtio IIII.
Vtrum Chriſtus potuit dare hominibus poteſtatem dimittendi peccata.

Thom. 3. q. 64. ar. 4.

SEcundo quæritur vtrum Chriſtus potuit dare hominibus poteſtatem dimittendi peccata. Et arguitur quòd ſic, quia plus eſt expellere dæmonem à corpore hominis, quàm peccatum ab anima. Sed Chriſtus potuit dare hominibus. & dedit poteſtatem expellendi dæmones, vt dicitur Lucæ 4. ergo potuit dare poteſtatem dimittendi peccata.

2. Item Ioan. 20. Dicit Chriſtus diſcipulis ſuis, accipite ſpiritum ſanctum, quorum remiſeritis peccata remittuntur eis, ergo dedit diſcipulis poteſtatem dimittendi peccata.

3. IN contrarium arguitur, per illud quod dicitur in euangelio, Quis poteſt dimittere peccata niſi ſolus deus? ſed illud quod competit ſoli deo non poteſt communicari puro homini, ergo &c.

4. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt, quam poteſtatem Chriſtus potuit communicare hominibus. Secũdum eſt, quã poteſtatem eis cõmunicauit.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd Chriſtus non potuit communicare hominibus poteſtatem auctoritatis, quia illa non fuit eius niſi inquantum deus. Nec potuit ipſi cõmunicari inquantum homo erat (vt dictum eſt) multominus ergo potuit communicari homini puro. De poteſtate autem excellentiæ quæ ſibi communicata fuit, tenetur cõmuniter ꝙ eam hominibus cõmunicare potuit, ſed non decuit. Primũ probatur ſic, quicquid cõmunicatum eſt Chriſto inquãtum eſt homo poteſt cõmunicari homini puro: ſed prędicta poteſtas fuit cõicata Chriſto inquantũ erat homo, ergo potuit cõicari homini puro. Minor patet, ſed maior probatur, quia deus poteſt naturæ humanæ cõicare omne illud cuius ipſa capax eſt, ſed natura humana capax eſt oĩs perfectionis, quæ cõicata eſt Chriſto ſecũdum humanã naturam. Alioquin non fuiſſet ipſi communicatum ſi natura nõ fuiſſet capax, ergo &c. Potuit ergo ſecundũ hanc opinionẽ cõmunicari alicui puro homini ꝙ meritum eius baptiſmo efficaciam tribueret, ꝙ baptiſmum inſtituit, ꝙ ſine baptiſmo effectum baptiſmi tribueret, & quòd ad inuocationem nominis eius tribueretur baptiſmus. Iſtud tamen non decuit ne ſeruis in ſeruo poneret ſpem ſalutis. Et ne multiplicaretur baptiſmus ſecundum multitudinem miniſtrorum. In hoc autem dicto eſt vnum ſolum dubium. ſcilicet an potuerit alicui puro homini conferri quòd meritum eius tribueret efficaciam ſacramentis, hoc enim non videtur poſsibile, niſi dicatur quòd pura creatura potuerit pro toto humano genere ſatisfacere. Cuius ratio eſt, quia cum ſacramenta ſint ſufficientia remedia noſtræ iuſtificationis nullius perſonæ meritum poteſt efficaciam tribuere ſacramentis, niſi quæ potuit ſatisfacere pro omnibus peccatis. Si ergo illud primum potuit communicari alicui puro homini, videtur quòd & ſecundum. Quid tamen ſit verum circa hoc dictum eſt libro tertio diſtinctione vigeſima.

6. QVICQVID tamen ſit de hoc patet ꝙ Chriſtus non communicauit hominibus niſi poteſtatem ſimplicis miniſterij ad diſpenſandum ſacramenta que ipſe inſtituit ſicut Apo. dicit pri. Cor. 5. Sic nos exiſtimet homo vt miniſtros Chriſti, & diſpenſatores miniſteriorum dei. Et hoc dicit Aug. ſuper Ioan. homelia. 5. Et habetur in littera quid nouerat Io. bap. dominũ, quid vero non nouerat poteſtatem baptiſmi dominici in nullum hominem à domino tranſituram, ſed miniſterium. In quo apparet ſecundum quod fuit propoſitum.

7. AD primum argumentum dicendum quòd Chriſtus non dedit diſcipulis poteſtatem eiiciendi demones per modum auctoritatis & quaſi virtute propria ſed ſolum per modum miniſterij orando & inuocando nomen Chriſti. 8. Ad ſecundum dicendum quòd illud Ioa 20. quorum remiſeritis peccata &c. Intelligitur ſolum de miniſterio collato diſcipulis in adminiſtratione ſacramentorum.

9. ARGVMENTVM autẽ in oppoſitũ loquitur de poteſtate auctoritatis quæ nulli homini puro communicari poteſt.

Sententia huius diſtinctionis. vi. in generali & ſpeciali.

HVnc quib' liceat baptizare. Superius magiſter determinauit de baptiſmo per cõparationẽ ad miniſtros. Hic determinat de eo quantum ad vſum & ſollennitatem. Et diuiditur in quattuor partes. Primo determinat vſum ſacramenti baptiſmi quantũ eſt ex parte baptizantiũ. Secundo quantũ eſt ex parte baptizatorũ. Tertio quantũ ad ipſius ſacramenti veritatẽ. Quarto quantũ ad ritũ ſacramenti. Secunda ibi. Illud etiã ignorandũ non eſt. Tertia ibi. Quæri etiã ſolet ſi corrupte. Quarta ibi. agnoſcendum eſt. Prima diuiditur in duas. Primo determinat de baptizantibus quantum ad gradum, quantum ad vſum, & quantum ad fidei meritũ. Secundo obiicit contra prædicta & ſoluit. Secunda ibi. Sed tamen nonnulli doctorũ. Secunda pars principalis in qua determinat de vſu baptiſmi quantum ad baptizatos diuiditur in duas partes. Primo determinat veritatẽ. Secundo ponit quandam obiectionem & ſoluit. Secunda ibi. Si vero opponitur de Hieremia. Tertia pars principalis in qua determinat vſum quantum ad veritatem ipſius ſacramenti diuiditur in quattuor ſecundũ quattuor quæ circa hæc inquirit. Secunda incipit ibi. Præterea ſciendum eſt vt dicit Leo Papa. Tertia ibi. Solet etiam quęri de illo. Quarta ibi. Illud etiã non te moueat. Quarta pars principalis in qua determinat ritum ſacramenti diuiditur in tres partes. Primo determinat ritum ſacramenti quo ad tempus, Secundo quantũ ad reſpõſionẽ patrinorũ. Tertio quantũ ad catheciſmũ & exorciſmum. Secunda ibi. Porro cuncti ad baptiſmum venientes. Tertia ibi. Illa autem interrogatio & reſponſio. Et in hoc terminatur diuiſio lectionis & ſententia ingenerali.

2. IN ſpeciali ſic procedit magiſter. Et proponit primo quòd ſolum ſacerdotibus competit ex officio baptizare. Non ſacerdotibus vero non competit niſi neceſsitate cogente in quo caſu & laicis, & mulieribus permittitur baptizare. Subdit autẽ ꝙ baptizati ab hereticis ſi iuxta formam eccleſiæ baptizati ſunt, baptizandi non ſunt, quia verum ſuſcipiunt ſacramentũ quanuis nõ ſacramenti effectũ, quod auctoritatibus confirmat. Deinde obiicit in cõtrariũ auctoritate Cypriani qui dicit ꝙ ab hæreticis nõ poſſit tradi baptiſmus & ab eis baptizatos rebaptizandos eſſe. Magiſter autem determinat hoc eſſe verum de his qui præter formam eccleſiæ baptizantur ab eis. Et dicit Cyprianum hoc quod dicit ex ignorantia dixiſſe, & non in hoc verum ſenſiſſe, ſed ſecundum Auguſtinum eius ignorantia fuit purgata. Et de trina immerſione

merſione ſubdit quòd trina immerſio propter myſterium trinitatis fit. Deinde quæritur vtrum in materno vtero poſſet aliquis baptizari. Et determinat magiſter quòd non, quia non poteſt aliquis renaſci antequam ſit natus. Poſtea obiicit in contrarium de Ioanne Baptiſta & Hieremia, qui fuerunt in vtero ſanctificati. Et reſpondet quòd iſta ſanctificatio fuit præter legem communem. Et adducit Auguſtinum ambiguè loquentem qualis fuit ſanctificatio Ioannis. Et vtrum in eo fuerit acceleratus rationis vſus, an non. Deinde quærit ſi corruptè proferantur verba, quæ ſunt forma baptiſmi, vtrum ſit baptiſmus. Et reſpondet quòd corruptio proueniens ex ignorantia proferentis verba, baptiſmum non vitiat. Quod auctoritatibus confirmat. Poſtea quærit vtrum ſint baptizandi illi de quibus dubitatur, vel ignoratur vtrum ſint baptizati. Et determinat quòd ſic, non enim videtur iteratum quod collatum eſſe neſcitur. Deinde quærit vtrum ſit baptizatus, an non ille qui ioculando immergitur, inuocato nomine trinitatis. Et reſpondet magiſter quòd non, quia hæc intentio fuit ioculandi, & non baptizandi. Et ideo non eſt baptizatus. In baptiſmo enim, & in aliis ſacramentis ſicut debita forma ſeruanda eſt, ita intentio illud celebrandi eſt habenda. Poſtea dicit quòd paruuli qui ad baptiſmum deferuntur ſpe commodi temporalis verum baptiſmum recipiunt. Deinde dicit ℔ in paſcha & in penthecoſte, id eſt, in ſabbato vtriuſque ſolennitatis debet ſacramentum baptiſmi celebrari, neceſsitate tamen vrgente, vel periculo poteſt omni tempore dari baptiſmus. Deinde dicit quòd venientes ad baptiſmum, ſi ſint adulti debent per ſeipſos fidem ſuam profiteri & exprimere: paruuli autem & alij qui non poſſunt per ſe loqui, poſſunt baptizari aliis pro ſe loquentibus, ſeu confitentibus. Quærit etiam ex quo ſenſu dicatur pro paruulo, credo, vel fidem peto. Et dicit quòd reſpondetur pro paruulo credere, vel fidem habere, & fidem petere, propter fidei ſacramentum, quod ſuſcipere præſto eſt. Quærit etiam ex quo ſenſu reſpondetur pro paruulo, credo in deum patrem, &c. Et quomodo pro ipſo reſpondeatur omnibus diaboli pompis abrenunciare. Et reſpondet quòd in ſuſceptione baptiſmi reſpondetur pro paruulo, quòd quum ad maiorem ætatem, vel legitimam venerit pompis diaboli renunciabit, & ſanam fidem tenebit. Et ſubdit quòd hac ſponſione tenetur paruulus, pro quo fit ſponſio, & non ipſe qui ſpondet. Si tamen diligenter & ſollicitè ſe habeat circa eum, quia à patrino exigitur diligens ſollicitudo. Vltimo dicit quòd ante baptiſmum catheciſmus fit, id eſt, inſtructio per quam baptizandus inſtruitur de ſymbolo, & fidei rudimento. Exorciſmus verò eſt adiuratio per quam adiuratur diabolus, vt repellatur. Vnde in eo dicitur, exi immunde ſpiritus. Subdit etiam quòd catheciſmus & exorciſmus ſunt neophitorum, vel ad fidem nuper conuerſorum. Et dicit quòd magis dicũtur ſacramentalia, quàm ſacramenta, & præcedunt baptiſmum, non de neceſsitate, quia ſine eis poteſt fieri & eſſe baptiſmus. Sed baptizandus per catheciſmum in fide inſtruitur, per exorciſmum diaboli poteſtas in eo irritatur vel prohibetur. Et in hoc terminatur ſententia lectionis, &c.

Quæſtio I.

Vtrum aliquis poſsit ſanctificari ante natiuitatem ex vtero.

Thom. 3. q. 27. & q. 68. ar. 1. ad 3.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur de duobus. Primum eſt de ſacramento baptiſmi ex parte baptizati, & baptizantis. Et ſecundum de ſacramentalibus adiunctis, videlicet de catheciſmo & exorciſmo. Circa primum quæritur de duobus. Primum eſt, vtrum aliquis poſsit ſanctificari ante natiuitatem ex vtero. Secundum eſt, vtrum ad baptiſmum requiratur intentio baptizantis. Ad primum ſic proceditur, & arguitur quòd nullus poſsit ſanctificari ante natiuitatem ex vtero, quia ſicut ſe habet peccatum actuale ad actum, ſic peccatum originale ad originem, ſed nullus poteſt ſanctificari à peccato actuali quandiu coniunctus eſt actui peccati. Alioquin ſimul in eodem eſſent culpa & gratia, quod eſt impoſsibile, ergo nullus poteſt ſanctificari ab originali peccato quandiu coniunctus eſt origini. Sed talis eſt puer quandiu eſt in materno vtero, ergo &c.

2. Item non minus eſt efficax diuina operatio in curatione ſpirituali quàm in corporali. Sed curati à deo corporaliter non eguerunt aliquo medicamento corporali, ergo nec curati à deo ſpiritualiter egent alio medicamento ſpirituali. Sed omnes poſtquam nati ſunt, egent baptiſmo: ergo ante natiuitatem nullus curatur ſpiritualiter à deo.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Luc. 2. de Ioanne Baptiſta, ſpiritu ſancto replebitur adhuc ex vtero matris ſuæ. Et de Hieremia dicitur Hierem. primo, Antequam exires de vulua ſanctificaui te.

4. RESPONSIO, Intelligendum eſt quòd ſanctificatio à culpa originis eſt duplex, vna ſecundum legem communem, quæ fit mediante ſacramento baptiſmi. Alia ſecundum ſpecialem diſpenſationem ex ſpeciali gratia dei. Dicendum eſt ergo ℔ per primam ſanctificationem nullus ſanctificatur niſi natus ex vtero matris, tamen ſecundum priuilegiatam ſanctificationẽ poſſunt, & fuerunt aliqui ante natiuitatem ſuam ſanctificati.

5. PRIMVM patet, quia ſanctificatio quæ fit per baptiſmum, fit per vſum & applicationem ad baptizatum, ſed paruulo exiſtenti in vtero matris non poteſt fieri talis applicatio, ergo non poteſt ipſi adhiberi talis ſanctificatio. Et ſi quis dicat ℔ immo ſaltem mediante matre, non valet, quia aut intelligitur ℔ ſi mater non ſit baptizata ſufficit vnus baptiſmus pro ipſa & puero exiſtente in vtero. Aut intelligitur quòd matre prius baptizata ſecundus baptiſmus mediãte matre proſit puero. Primum non poteſt dici, quia diſtinctorum ſuppoſitorum oportet eſſe diſtincta baptiſmata. Sed mater & paruulus eius in vtero exiſtens ſunt duo diſtincta ſuppoſita, ergo debent habere diſtincta baptiſmata, & non tantum vnum. Nec poteſt dici ſecundum, quia proxima & immediata cauſa debet immediatè vniri ſubiecto actionis. Proxima autem & immediata cauſa noſtræ ſanctificationis ſecundum communem legem ſunt ſacramenta, ergo debent immediatè vniri ſubiecto ſuſcipienti ſanctificationem, quod non poteſt fieri quoad puerum exiſtentem in vtero materno, quare &c. Hoc etiam confirmatur per illud quod fit in aliis ſacramentis. In confirmatione enim oportet confirmandum immediatè inungi in fronte, & non mediante aliqua re, puta larua. Et ſimiliter ordinatus immediatè recipit ab epiſcopo inſtrumenta ſuæ ordinationi congrua. Similiter eſt in extrema vnctione, ergo in baptiſmo idem cenſendum eſt. Et hoc eſt quod dicitur de conſecratione, diſtinctione quarta, qui in maternis. Oportet ergo ad baptizandum puerum expectare natiuitatem ex vtero, & perfectam natiuitatem, niſi periculũ mortis immineat. Et tunc ſi aliqua pars appareat, aut eſt caput, aut alia pars. Si caput tunc vt dicunt quidam aſpergi debet cum præſcripta forma verborum. Et reputatur puer baptizatus propter caput in quo ſicut in principaliori parte vigent omnes operationes animæ. Et ſi contingat quòd corpus egrediatur, non eſt rebaptizandus. Secus autem eſt de aliis partibus, & de manu, vel pede, in quibus non vigent omnes operationes animæ. Nihilominus & hæ aſpergendæ ſunt cum forma verborum, quia non eſt arctanda diuina miſericordia, quinimmo potius eſt præſumendum quòd ſi aliquid deficiat de integritate ſacramenti ſuppleatur per miſericordiam Chriſti. Si tamen poſtea plenatiè naſcatur baptizandus eſt ad cautelam ſub hac forma. Si tu non es baptizatus, ego te baptizo, &c.

6. Sed hic eſt vnum dubium, quia baptiſmus in paruulo ordinatur ad remiſsionem origninalis culpæ. Sed originalis culpa ponitur in eſſentia animæ, & non in aliqua eius potentia, vel ſi eſt in potẽtia illa non eſt organica, ſed æqualiter ſe habet ad oẽs partes corporis, ergo æqualiter ſufficit ad baptiſmum aſpergere quãcunque partem, in qua eſt eſſentia animę, ſicut illa in qua cum eſſentia vigent potentiæ, talis autem eſt quælibet pars pueri egredientis ex vtero matris. Quum in qualiber parte viuentis ſit eſſentia animæ, ergo idem iudicium eſt de qualibet parte egrediente: quare &c.

7. SECVNDVM patet. ſ. ℔ ſecundum ſpecialem diſpẽſationem poteſt aliquis in vtero ſanctificari, quia ſicut eſt in ordine naturæ, ſic eſt in ordine gratiæ: ſed ſic eſt in ordine naturæ, ℔ illa quæ ſecundum curſum naturę fiunt mediantibus cauſis ſecũdis, poſſunt fieri, & quandoque fiunt à deo ſine eis, vt patet in operibus miraculoſis, ergo eodẽ modo eſt in ordine gratiæ, ℔ ſanctificatio noſtra quæ ſecundum legem communem fit mediantibus ſacramentis poteſt fieri à deo immediatè ſine eis, & ſic eſt factum de Hiere. qui ſanctificatus fuit in vtero. Et plenius de Ioan. Bapt. & pleniſsimè de virgine Maria, ſecundum ℔ plus vel minus acceſſerunt ad Chriſtum ſanctum ſanctorũ. Hæc autem duo quadam cõmuni ratione ſic probari poſſunt, triplex eſt ſtatus pueri, poſtquã animatus eſt. Primus eſt in vtero materno, in quo notus eſt deo, nõ autem eccleſiæ vel ſibi. Secũdus eſt in tẽpore infantiæ poſtquã natus eſt ex vtero in quo not⁹ eſt deo, & eccleſiæ, ſed nõ ſibi notitia humana, quæ eſt per rationẽ. Tertius eſt in adulta ętate, in qua iã notus eſt deo, eccleſiæ, & ſibi. Et ex hoc ſic arguitur. Actus actiuorũ ſunt in patiente diſpoſito, ſed puer in primo ſtatu natus eſt ſuſcipere actionem dei, cui ſoli notus eſt, nõ autẽ actionẽ eccleſiæ, nec ad actionẽ eius adhuc natus coagere. In ſecundo autem ſtatu natus eſt ſuſcipere actionem dei & eccleſiæ, cum ſit vtrique notus, nondum tamen natus eſt coagere propter defectũ vſus liberi arbitrij. In tertio autem ſtatu poteſt actionem dei & ec

cleſiæ ſuſcipere,poteſt etiam ex parte ſui coagere, ergo in primo ſtatu poteſt à ſolo deo ſanctificari præter ſacramenta eccleſiæ. In ſecundo poteſt ſanctificari à deo & eccleſia,ſecundum legem cõmunem tamen ipſo nihil operante quod fit per baptiſmum.In tertio vero poteſt ſanctificari à deo & eccleſia ipſo tamen cooperante quod fit per baptiſmum adiuncta interiori pœnitentia quãtum ad peccatores,vel fide & deuotione ſalté quo ad innocentes.

8. AD primum arg. dicendum qnòd origo poteſt nominare actum quo aliquis eſſe acquirit,vel principium à quo vel in quo illud acquirit.Primo modo origo hominis eſt in infuſione animæ per quã acquirit eſſe hominis,& qui ſic coniunctus eſt origini ſanctificari non poteſt à peccato originali, quia tunc contrahit peccatum originale ſicut coniunctus proprio actui malo contrahit peccatum actuale. Et ſic procedit argumentum.vt autem origo nominat principium maximè paſsiuum in quo aliquis accipit eſſe,ſic coniunctus origini poteſt ſanctificari diuina virtute vt puer exiſtens in vtero matris,quia non eſt ei coniunctus per actum generatiue per quam culpa contrahitur,ſed per actum nutritiue.

6. Ad ſecundum dicendum quòd ſanctificati in vtero egent baptiſmo non vt medicamentum curationis quod plenè receperunt,ſed vt accipiant characterem per quem aſcribantur cetui eccleſiæ & ſint ſuſceptiui ſacramentorum, & vt impleant communem legem promulgatam pro omnibus generaliter Io.3. Niſi quis renatus fuerit ex aqua &c.

Quæſtio. II.

Vtrum ad baptiſmum requiratur intentio miniſtri.

Th.3.q.64.a2.ſ.

SEcundo quæritur vtrum ad baptiſmum requiratur intentio miniſtri. Et videtur quòd non,quia magis videtur requiri ad baptiſmũ fides quàm intentio. Cum baptiſmus ſpecialiter ſit ſacramentum fidei, ſed non requiritur ad baptiſmum fides miniſtri, ſed ſufficit fides eccleſiæ. Alioquin Iudæus,vel paganus non poſſet baptizare, ergo videtur quòd non requiritur intentio miniſtri, ſed ſufficit generalis intentio eccleſiæ. 2. Item ſi intentio miniſtri requireretur ad baptiſmum,recta intentio requireretur ad rectum baptiſmum,conſequens eſt falſum,ergo & antecedens. Falſitas conſequentis patet,quia ſi quis baptizaret puerum non ea intentione vt puer ſalutem conſequeretur,ſed vt baptizans efficeretur familiaris matri, pueri non propter hoc in aliquo viciaretur baptiſmus,quare &c.

3. IN contrarium eſt quia ad omnem actionem quæ procedit ex libero arbitrio requiritur intentio agentis, ſed adminiſtratio ſacramentorum eſt actio procedens à libero arbitrio miniſtri,ergo ad eam requiritur intentio miniſtri.

4. RESPONSIO. Videnda ſunt duo. Primum eſt an ad ſacramentum requiratur intentio miniſtri. Secundum eſt vtrũ requiratur recta intentio miniſtri,an non.

5. QVANTVM ad primũ tenetur communiter q̃ intentio miniſtri requiratur ad baptiſmum,ratio huius eſt,quia ex pluribus cauſis nunquam ſequitur vnus effectus, niſi illę cauſæ inter ſe aliquo modo vniantur, ſed plures cauſæ concurrunt ad baptiſmum & ad quodlibet aliud ſacramentũ.ſ.materia,forma, & miniſter ex quibus ſequitur effectus baptiſmi,vel alterius ſacramenti,ergo oporteret q̃ iſtæ cauſæ per aliquid vniantur.Illud autem eſt intentio miniſtri applicantis formam ad materiam, & vtrũq; ad ſuſcipientẽ,ergo ad omne ſacramentũ requiritur intentio miniſtri. Qualis autẽ ſit illa intentio ſciendum eſt q̃ duplex eſt intẽtio. Vna interior & mentalis. Alia exterior & vocalis quæ conſiſtit in verbis ab eccleſia inſtitutis quæ ſunt,ego baptizo te &c. 6. Dicunt ergo quidam q̃ in baptiſmo & in aliis ſacramentis quæ habent in forma actũ exercitũ nõ requiritur mentalis intentio. Sed ſufficit exterior expreſsio intentionis per verba ab eccleſia inſtituta. Et ideo ſi forma cõſeruatur,nec aliquid exterius dicitur quod intentionem contrariam exprimat puer eſt baptizatus. Hoc autẽ pro tanto dicitur quia incertum eſt de mentali intentione miniſtri,propter quod ſi illa requireretur ad baptiſmum nunquam cõſtaret de puero an eſſet baptizatus vel non niſi baptizanti, quod eſt inconueniens, cum baptiſmus ſit ſacramentum neceſsitatis. Sufficit ergo ſecundum iſtos ſola expreſsio intentionis eccleſiæ per verba ab eccleſia inſtituta. 7. Et ſi iſtud intelligatur ſic q̃ ad baptiſmum non requiratur mentalis intentio miniſtri,ſic q̃ ipſa ſemper actu concomitetur actum eius,verũ eſt ſed ſufficit q̃ ab intentione procedat, & ex vi principalis intentionis tanquam ex radice perficiatur. Quia in operibus meritoriis non plus requiritur, in quibus tamen tãtum vel magis eſt neceſſaria intentio operantis, quia talia opera totam efficaciam habent à conditione operantis: vix enim eſt poſsibile quin in vno opere quantũcunq; modico interrumpatur intentio.

8. Si autem intelligatur quòd mentalis intentio miniſtri nullo modo requiratur ad baptiſmum, ſed ſufficit vocalis expreſsio verborum inſtitutorum ab eccleſia, nõ eſt verum propter multa. Primo quia hæc expoſitio contradicit principali concluſioni,quę dicit q̃ intentio miniſtri requiritur ad baptiſmum:conſtat autem quòd intentio eſt actus interior & mentalis, ſi ergo ille deſit quãtumcunq; verba exteriora intentionem ſignificantia proferantur non eſt ibi intentio,ſed proferuntur verba,aut ſicut à non intelligente,vt eſſet pica,vel ſicut à mentiente,ſi intelligat.

9. Secundo quia magis requiritur ad ſacramentum intentio mentalis conferentis q̃ ſuſcipientis.Nam in omni actione intendere attribuitur magis agenti q̃ paſſo, ſed ad ſacramentum requiritur intentio ſuſcipiendi ſacramentum interpretatiua ſi ſit paruulus,& propria ſi ſit adultus.Qui enim nec ſimpliciter, nec cõditionaliter vult baptizari nihil recipit, vt habetur extra de baptiſmo & eius effectu,cap.maiores, ergo fortiori ratione requiritur mentalis intentio ex parte baptizantis.

10. Tertio quia ſi ſufficeret exterior expreſsio verborũ abſque mentali intentione,tunc qui baptizatur ſub prę̃ſcripta forma verborum ab aliquo intendente ſolum iocum verè eſſet baptizatus.Hoc autem eſt falſum,vt patet per Auguſt.lib.7.de baptiſmo paruulorum,licet litera dicat q̃ in hoc eſſet diuinũ oraculum implorandum:hoc enim dicit quando incertum eſt an ſolo ioco quis baptizatus fuerit,an cum ioco intenderetur ſerium:legimus enim q̃ cùm puer Athanaſius ludendo ſe ſimulans epiſcopum quoſdã pueros baptizauerit,iudicatum fuit q̃ non rebaptizarentur, quia inuentum eſt q̃ ipſe intẽtionem baptizandi habuit, quod ex hoc patuit,quia non niſi cathecuminos baptizauit: vbi autem conſtaret quòd ſolo ioco faceret non intentione baptizandi, omnino eſſent rebaptizandi,eo q̃ nihil eſſet omnino prius factum.

11. Quarto quia ſicut actus exprimitur in forma verborum baptiſmi, ſic exprimitur in forma verborum matrimonij, vt quum dicitur, accipio te in meam. Sed nullum eſt matrimonium,ſi deficiat interior conſenſus, vel intentio animorum quantũcunq; fiat exterius expreſsio verborum, vt habetur extra de ſpõſa duorum,cap.tuas dudum,ergo nec baptiſmus ſi deſit interior intentio quantumcunq; fiat exterior verborum expreſsio.

12. Nec ratio alterius opinionis cogit,quia etſi lateat intẽtio interior miniſtri,tamen ſemper ſupponendum eſt de eius intentione,ex quo profert verba quę eius intentionem exprimunt: quod ſi non intenderet, nullum periculum ex hoc immineret baptizato, quia in adulto fides & deuotio ſuppleret vicem baptiſmi in paruulo autem piè creditur q̃ ſummus ſacerdos Chriſtus ſupplet illud quod malus miniſter omiſit quantum ad hoc q̃ ſalutem conſequeretur,quia quantum in offerentibus puerum fuit, Chriſtum ſacramentaliter induit.Si tamen conſtaret q̃ non intendiſſet baptizare baptizandus eſſet,requiritur ergo ad collationẽ baptiſmi intentio miniſtri,non quæcunq;,ſed conferendi quod confert eccleſia: & ſic patet primum.

13. QVANTVM ad ſecundum, breuiter dicendum q̃ intentio baptizantis poteſt eſſe recta dupliciter, vel reſpectu collationis ſacramenti,vel reſpectu effectus ſacramenti.Primo modo requiritur recta intentio baptizantis ad hoc quòd ſit verus baptiſmus,vt patet ex prę̃cedentibus.Sed ſecundo modo non requiritur ad veritatem ſacramenti recta intentio miniſtri. Cuius ratio eſt,quia prius non dependet à poſteriori in his maximè quæ ſunt ſeparabilia abinuicem. Sed ſacramentũ baptiſmi & collatio gratiæ,quæ eſt eius effectus ſeparantur abinuicem,ergo quod reſpicit ſolum effectum non eſt neceſſarium ad ſacramẽtum, ſed recta intentio reſpectu eius reſpicit ſolum effectum,ergo ſine ipſa poteſt eſſe verum ſacramentum, nec per hoc etiam impeditur effectus ſacramenti, quia peruerſa intentio pertinet ad perſonalem maliciam miniſtri,quæ non obeſt baptizato, vt dictum fuit prius. Et hoc eſt quod dicit Auguſt.in epiſt.ad Bonif.& habetur de cõſecr.diſt.4.& in litera,non illud te moueat.

14. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non eſt ſimile de fide quæ eſt cauſa vniuerſalis, & de intentione quæ eſt cauſa particularis applicans reliqua ad effectum,quia ſufficit q̃ fides eccleſiæ includatur in intentione miniſtri, vt intendat facere quod credit eccleſia,licet ipſe credat illud non aliquid valere. Oportet tamen intentionem miniſtri ad hoc, vt intendat facere quod eccleſia facit. 15. Ad ſecundum dicendum quòd ad baptiſmum requiritur recta intentio baptizantis, quantum ad collationem ſacramenti, ſed non quantum ad effectum baptiſmi,in quo tamen ſenſu procedit ſecundum argumentum.

Th.ar.8.

Th.ar.10.

d.5.q.1.

Th.ar.8.

Quæſtio III.

Vtrum catheciſmus debeat præcedere baptiſmum.

Thom.3.q.71.ar.1.

DEinde quęritur de catheciſmo & exorciſmo, quę ſunt quędã adiuncta baptiſmo. Et primo vtrũ catheciſm⁹ debeat præcedere baptiſmũ. Videtur quòd non, quia vita præcedit doctrinam. Sed per baptiſmum confertur ſpiritualis vita, per catheciſmum vero ſpiritualis doctrina, ergo baptiſmus debet præcedere catheciſmum, & non econuerſo.

2. Item fruſtrà exhibetur doctrina ei qui non eſt capax doctrinæ, ſed paruulus non eſt capax doctrinæ, ergo non debet ei exhiberi catheciſmus, qui eſt doctrina fidei.

3. IN CONTRARIVM eſt generalis conſuetudo eccleſiæ.

4. RESPONSIO, Videndum eſt primo quid ſit catheciſmus. Et ex hoc apparebit quod quæritur.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd ſicut in aliis doctrinis ſunt quædam principia communia, quibus ignoratis neceſſe eſt artem ignorare, eis tamen ſcitis non oportet totam artem propter hoc ſciri, ſic in doctrina fidei ſunt quædam communia, quæ neceſſarium eſt ſcire ad ſalutem, vt articuli trinitatis, incarnationis, paſsionis, aduẽtus ad iudicium. Alia vero ſunt ſubtiliora, ad quę non omnes tenentur inſtrui, ergo inſtructio de communibus quæ neceſſarium eſt ſcire ad ſalutem vocatur catheciſmus: vnde ſic diffinitur, catheciſmus eſt inſtructio circa fidei rudimenta, id eſt, circa generalia fidei, quæ etiam rudibus neceſſaria ſunt ad ſciendum.

6. EX HOC PATET ſecundum, ſcilicet quòd cõgruè catheciſmus præcedat baptiſmum. Primo quantum ad adultos, quia in baptiſmo fit obligatio ad obſeruationem fidei, & eorum quæ pertinent ad fidem: ſed nullus adultus obligatur ad fidem & ad baptiſmum, niſi ſciens & volens. Non enim adulti ſunt cogendi ad protendum fidem, vel ad ſuſcipienda ſacramenta fidei, ſed inducendi inſtructione & admonitione, vt dictum fuit in præcedentibus, ergo congruum fuit quòd ea quæ ſunt fidei proponantur baptizando ſaltem in generali, vt ipſe profiteatur fidem, & per ſubſequentem baptiſmi ſuſceptionem obligetur ad eius obſeruationem. Iſtud autẽ totum fit in catheciſmo. Eſt enim ibi inſtructio de communibus articulis fidei ex parte catheciſantis, & reſponſio de fidei ſuſceptione & profeſsione ex parte baptizandi, & ſponſio de eius obſeruatione, ergo conuenienter catheciſmus pręcedit baptiſmum, & hoc ſatis congruũ eſt in adultis, vt dictum fuit. Et de hoc dicit Raba. de inſtitutione clericorũ, & recitatur de conſec. diſt. 4. ante baptiſmum catheciſandi debet præuenire officium, vt fidei primum catheciſandus accipiat rudimẽtũ. Et hoc videtur originaliter proceſsiſſe ex traditione Chriſti, qui mittens diſcipulos ad baptizandum adultos præcepit eos primum docere, deinde baptizare. Et Philippus poſtquam docuerat Eunuchum antequam baptizaret eum, petiuit an ex toto corde crederet, quo reſpondente credo dei filium eſſe Ieſum &c. Tunc baptizauit eum, vt habetur in actibus Apoſtolorum. Et ſic præceſsit catheciſmus baptiſmum: Quod autẽ hoc ſit congruum quantum ad paruulos, de quibus minus videtur, poteſt ſic perſuaderi, quia ſicut paruulus poteſt conſequi ſalutem ex fide aliena cum ſacramento, ſic congruum eſt ꝙ poſsit obligari ad ea quæ ſunt fidei obligatione aliena, ſed iſtud fit per catheciſmum cum reſponſione & obligatione quæ fit pro paruulo per patrinum, ergo &c. Hæc autem præcedunt de congruitate baptiſmum, & non de neceſsitate, quia ſi quis baptizaretur ſine catheciſmo præcedente, verè eſſet baptizatus, & ad obſeruãtiam fidei obligatus, dũ tamen ad ſuſceptionem baptiſmi concurreret voluntas propria baptizati, ſi eſſet adultus, vel interpretatiua, ſi eſſet paruulus.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd vita naturæ præcedit quamcunque doctrinã, ſed doctrina poteſt præcedere, & congruè præcedit vitam gratiæ, vita autem gratiæ eſt per baptiſmum, doctrina autem per catheciſmum. Et ideo catheciſmus debet præcedere baptiſmum.

8. Ad ſecundum argumentum dicendum quòd ſicut eccleſia pro ſalute pueri accommodat ei cor alterius ad credendum, ita vt fides aliena maximè parentum, vel gerentium vicem eorũ, reputetur fides pueri ad ſalutem, ſic accommodat eis alienas aures ad audiendum, & alienum os ad profitendum, & ad ſpondendum ea quæ ſunt fidei & ſacramenti. Et vtrobique eſt eadem ratio, ſcilicet quòd paruulus poſsit per alienum ſaluari, & per alium obligari ad ea quæ ſunt ſalutis.

Quæſtio IIII.

Vtrum exorciſmus debeat præcedere baptiſmum, & vtrum ſit alicuius efficaciæ.

Thom.3.q.71.

DE exorciſmo quæritur vtrum debeat præcedere baptiſmum, & vtrum ſit alicuius efficaciæ. & videtur quòd non, quia ſi per exorciſmum diabolus expelleretur à paruulo baptizando, aut hoc eſt quantum ad effectum corporalem, aut quãtum ad effectum ſpiritualem: non quãtum ad effectum corporalem, quia non omnis baptizandus eſt energuminus, nec quantum ad effectum ſpiritualem, quia per exorciſmum nullus liberatur nec à pœna nec à culpa, ergo fruſtrà fit.

2. Item prius eſt expellenda cauſa quam effectus, ſed peccatum eſt cauſa quare dæmon in hominibus habet poteſtatem, ergo prius debet homo mundari à peccato per baptiſmum, vt poſtea liberetur à poteſtate dæmonis per exorciſmum.

3. IN contrarium eſt quod dicit Celeſtinus papa, & habetur de conſecr. diſt. 4. cap. Siue paruuli ſiue iuuenes ad regenerationis veniunt ſacramentum non fontem vitæ videant antequam exorciſmis, & ex ſufflationibus clericorum ſpiritus immundus ab his abigatur.

4. RESPONSIO, Dicenda ſunt duo. Primum eſt, quid ſit exorciſmus, & quare fiat. Secundum eſt, vtrum exorciſmus ex opere operato habeat aliquem effectum.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd exorciſmus eſt idem quod abiuratio per quam dæmonis poteſtas arcetur, ne impediat baptizandũ à ſuſceptione ſacramenti. Et iſtud fit rationabiliter ante baptiſmum, quia ſicut eſt in generatione naturali ſic videtur quòd debeat eſſe in generatiõe ſpirituali. Sed in generatione naturali ſic eſt quòd generans prius remouet diſpoſitiones impedientes ſuſceptionem formę antequam introducat formam, ergo ſimiliter in generatione ſpirituali quæ eſt per baptiſmum, prius remouenda ſunt ea quæ poſſunt impedire ſuſceptionem vitæ ſpiritualis, vt eſt poteſtas dæmonis, quam accepit in hominem ex peccato primorum parẽtum quàm introducatur per baptiſmum vita ſpiritualis: illud autem fit per exorciſmum, ergo exorciſmus debet præcedere baptiſmum: & hoc eſt quod dicit Rabanus de inſtitutione clericorum: & recitatur de conſec. di. 4. vbi dicitur ſic, Poſtquam baptizandus per confeſsionem veræ fidei in alterius ſe commendauerit dominium, & per abrenunciationẽ prioris poſſeſſoris ſe ſeruitio alienauerit exſufflatur ab eo poteſtas ſęua, vt per pium ſacerdotis miniſterium ſpiritui ſancto cedat fugiens ſpiritus malignus. Tho.ar.2

6. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt ꝙ quædam fiunt in exorciſmo quorum virtus eſt ſolum in ſignificando, quædam autem quorum virtus eſt in efficiendo illa quæ ſolum ſignificant ſi ſint in factis abſq; verbis, vt ſal in ore poſitum, & linitio narium, & aurium cum ſputo, & vnctio olei in pectore, & inter ſpatulas. Primũ enim ſignificat diſcretionẽ diuinę ſapiẽtię. Secũdũ. ſ. linitio nariũ & auriũ ſignificat aptitudinẽ reſpectu fidei diſcendę & approbandæ. Auditus enim aurium maximè proficit ad doctrinam, nares vero de odore iudicãt. Tertiũ vero. ſ. olei vnctio, ſignificat expeditionẽ hominis ad pugnã cõtra hoſtem. Tria autẽ alia pertinẽtia ad exorciſmũ ſequũtur baptiſmũ. ſ. criſmatio in vertice quæ ſignificat gratiam Chriſti deſcendiſſe in baptizati mentem. Traditio cerei accenſi in ſignum claritatis fidei: & candida veſtis in ſignũ innocentiæ reſtitutæ. Alia vero efficiunt quod ſignificãt & conſiſtunt in factis & in verbis ſimul, vt exſufflatio cum verbis, ad hoc inſtitutis quæ ſunt, maledicte exi ab eo: & manuũ impoſitio cum benedictione. Primũ enim ſignificat & efficit expulſionẽ dæmonis, ne impediat baptizãdum à ſuſceptione baptiſmi. Secũdum præcludit ei viam redeundi: & ꝙ ita ſit patet ratione & auctoritate. Ratio eſt, quia in ritu eccleſię quę regitur ſpiritu ſancto nihil efficitur fruſtra vel falſe, ſed niſi prædicta verba efficerent quod ſignificant, maximè illa quæ proferuntur imperatiuè, vt adiuratio dæmonis fruſtra proferrentur & quaſi falſe, ergo habent efficaciã faciendi id quod ſignificãt. Ad idem eſt auctoritas Aug. de ſymbolo, lib. 1. & recitatur de conſecr. d. 4. cap. Sicut noſtis, vbi dicitur ſic, paruuli exſufflantur, & exorciſantur, vt expellatur ab eis poteſtas diaboli & inimici, & idem dicitur ca. dehinc iterum, tamen non propter hoc exorciſmus eſt ſacramentum, quia virtus eius non eſt ad ſpiritualem effectũ, qui ſit remotio culpæ vel pœnæ pro culpa debitæ, ſed eſt ſolum ad remouendum impedimentum quod poſſet impedire à ſuſceptione ſacramenti. Th.ar.3.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd per exorciſmum dęmon expellitur quantum ad effectum corporalem

ralem non intrinſecum, quia non oportet baptizandum eſſe ener guminum, ſed extrinſecum, quia compeſcitur ne impediat baptizandum à ſuſceptione ſacramenti. 8. Ad ſecundum dicendum quòd quando effectus confirmat & roborat, tamen tunc primo laborandum eſt ad curandum effectum, vt poſtea melius procedatur ad curationem cauſę. Poteſtas enim dęmonis in hominem, licet ſit ex peccato primorum parentum, firmat tamen adultum in malitia, & paruulum impedire poteſt à ſuſceptione baptiſmi, in quo procuratur ſalus noſtra, & ideo conuenienter prius debilitatur poteſtas dæmonis per exorciſmũ, vt poſtea liberius & conuenientius ſalus detur paruulo per baptiſmum.

Sententia huius diſtinctionis vii. in generali & ſpeciali.

VNc de ſacramento confirmationis. Superius determinauit magiſter de ſacramento baptiſmi. Hic determinat de ſacramento confirmationis. Et diuiditur in quatuor partes. Primo enim determinat huius ſacramenti eſſentiam. Secundo ipſius miniſtrum. Tertio eius effectum. Quarto eius ritum. Secunda ibi, Sacramentum hoc ab aliis perfici non poteſt. Tertia ibi, Virtus enim huius ſacramenti. Quarta ibi, Hoc ſacramentum. Hæc eſt diuiſio iſtius lectionis, & ſententia generalis.

2. IN SPECIALI vero magiſter ſic procedit. Et primo ponit agendum eſſe de ſacramento confirmationis, cuius formam aptam dicit eſſe ipſa, ſcilicet, verba quæ dicit epiſcopus cùm baptizatos chriſmate vngit in frontibus, in quo etiam tangitur materia eius, quæ eſt chriſma conſecratum. Poſtea dicit quòd ſicut apoſtolorum temporibus non potuit hoc ſacramentum ab aliis quàm ab epiſcopis eſſe peractum. Sic nec modo poteſt niſi ab illis qui locum eorum in eccleſia tenent, ab ipſis, ſcilicet epiſcopis: quòd ſi ab aliis conferatur, irritum & vacuum habetur, vnde licet preſbyter baptizatos vngere vel tangere in pectore poſsit, non tamen ei vel eis licet baptizatos criſmate ſignare in fronte. Deinde dicit quòd efficacia huius ſacramenti eſt, quòd in eo datur ſpiritus ſanctus ad robur ad nomen Chriſti publicè confitendum, & vt ipſi ſuſcipientes plenè Chriſtiani inueniantur, vt dicit Vrbanus papa. Obiicit autem contra hoc quod dixerat hoc ſacramentum à ſolis epiſcopis poſſe perfici per Gregorium, qui ſcribens Ianuario epiſcopo concedit quòd ſimplices preſbyteri baptizatos tangere debeant vbi epiſcopi deſunt. Sed econtra dicit, quòd illud exiſtimatur ſolum eſſe conceſſum pro ſcandalo vitando. Subdit autem quòd hoc ſacramentum videtur eſſe dignius baptiſmo. Et quia à dignioribus datur, & quia in digniori parte corporis fit, ſicut in fronte, & fortè quia per ipſum maius virtutum augmentum præſtatur, quanuis baptiſmus plus valeat ad remiſſionem peccatorum. Vltimo dicit quòd hoc ſacramentum debet à ieiunis tradi, ſicut & baptiſmus, niſi aliter cogat neceſsitas, ſcilicet infirmitas vel mors, nec debet iterari, ſicut nec baptiſmus, nec ordo, ne fieret iniuria ſacramento, quod tunc fit quando ſacramentum non iterandum iteratur. Et ſubdit quod indubitanter tenendum eſt quòd baptiſmus, confirmatio, & ordo iterari non debent: de aliis autem vtrum liceat, vel poſsint iterari dicit ſe determinaturum inferius. Et in hoc terminatur ſententia, &c.

Quæſtio I.

Vtrum confirmatio ſit ſacramentum.

Thom. 3. q. 72. ar. 1.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur primo vtrum confirmatio ſit ſacramẽtum. Et videtur quòd non, quia eiuſdem virtutis (ſcilicet fidei) actus ſunt credere & confiteri. Actus enim exterior & interior in idem principium reducuntur ordine quodam. Sed ſacramento baptiſmi attribuitur actus credendi, quum baptiſmus ſit ſacramentum fidei, ergo eidem debet attribui confeſsio fidei, ſed ad hoc ponitur confirmatio, ergo ipſa non eſt ſacramentum per ſe à baptiſmo diſtinctum. 2. Item ſacramenta habent virtutem ab inſtitutione diuina. Sed confirmatio non legitur à deo inſtituta, ergo non eſt ſacramentum.

3. IN contrarium eſt quod dicit Melchiades papa, & habetur de conſecratione, diſtinctione quarta, cap. De his vero. Scitote vtrumque eſſe magnum ſacramentum, ſcilicet baptiſmum & confirmationem.

4. RESPONSIO, Videnda ſunt duo. Primum eſt an confirmatio ſit ſacramentum. Secundum eſt vtrum ſit neceſſariũ ad ſalutem.

5. QVO ad primũ dicendum eſt quòd confirmatio eſt ſacramentum à baptiſmo diſtinctum, quòd poteſt probari triplicíter. Primo ex conuenientia vitę corporalis ad ſpiritualem ſic, ſicut eſt in vita naturali ſic ſuo modo eſt in vita ſpirituali. Sed in vita naturali ſic eſt ꝙ prẽter generationem per quam vita acquiritur requiritur alia actio per quam homo ad perfectam quantitatem & virtutem producitur .i. augmentũ, ergo ſimiliter in vita ſpirituali præter generationem ſpiritualem quæ fit in baptiſmo, per quã vita acquiritur, requiritur alia actio ſacramentalis per quam vita ſpiritualis ad perfectam virtutem deducitur, hoc autem fit per confirmationem in qua datur ſpiritus ſan. ad perfectum robur. igitur &c. Et hoc eſt quod dicitur de conſecra. di. 5. cap. 1. Omnes fideles per manꝰ impoſitionẽ epiſcoporũ ſpir. ſan. accipere debẽt vt pleni Chriſtiani inueniantur. Secundo patet idẽ ex effectu ad quẽ ordinatur ſic. Ad actum qui habet ſpiritualem difficultatem opus eſt ſpirituali adiutorio. Sed præter difficultatem quæ eſt in credendo eſt ſpiritualis difficultas in confitendo fidem tempore perſecutionis, & quando ex perſecutione imminet periculum mortis. Licet enim ad ſimplicem confeſsionem fidei tempore pacis ſufficiat virtus fidei, tamen ad confeſsionem fidei coram perſecutore vbi eſt periculum mortis, non ſufficit fides ſed cum fide requiritur virtus fortitudinis quæ eſt circa pericula mortem inferentia vt dicitur. 3. Ethicorũ, ergo præter ſacramentũ baptiſmi quod eſt in adiutorium fidei ad credendum, requiritur aliud ſacramentum quod fit in adiutorium fortitudinis ad audaćter confitẽdum & hoc eſt ſacramentum confirmationis. Ad hoc enim ordinatur vt homo coram perſecutore audaćter fidem confiteatur. Et hoc eſt quod dicit Melchiades papa de conſecr. di. 5. capitulo Spiritus ſan. dicens ſic. In baptiſmo regeneramur ad vitam, poſt baptiſmũ confirmamur ad pugnam. Et ibidem, confirmatio armat & inſtruit ad agones huius mundi. Tertio apparet idem ex cauſa cui confirmamur ſic, per ſacramentũ vnimur & cõformamur Chriſto, Chriſtus autem non ſolum eſt pater noſter ſed ſacerdos, & rex, ſicut ergo per baptiſmum conformamur ei vt miniſtri ſummo ſacerdoti, ſic oportet ꝙ per aliquod ſacramentum conformemur ei vt milites ſuo regi. Et hoc fit per confirmationem per quam aſcribimur ei vt milites ad pugnam ſpiritualem cõtra aduerſarios fidei, quare &c. Et ſic patet primum.

6. QVANTVM ad ſecundum dicendum ꝙ non eſt ſacramentum ſimpliciter neceſſarium ad ſalutem. Eſt tamen neceſſariũ in caſu, ſcilicet quando imminet perſecutor coram quo fides eſt confitenda, & habetur copia miniſtri cõfirmare volentis & valentis. Quod autem non ſit neceſſarium ſimpliciter ad ſalutem patet quia paruuli baptizati ſi ante confirmationem decedant ſaluãtur. Quod autem ſit neceſſariũ in caſu perſecutionis poteſt probari ſic, quando effectus eſt neceſſarius, & cauſa eſt neceſſaria, ſed effectus confirmationis ſcilicet confiteri fidem tempore perſecutionis eſt neceſſarius ad ſalutem cuilibet fideli, ergo & ſacramentum confirmationis eſt neceſſarium ad ſalutem in tali caſu ſi habeatur oportunitas conferentis. Qui enim in tali caſu renueret ſacramentum confirmationis accipere, peccaret mortaliter, propter quod dicit Melchiades vbi ſupra quanuis continuo tranſituris ſufficiant regenerationis beneficia, victuris tamẽ neceſſaria ſunt cõfirmationis auxilia. Th. ar. 8.

7. AD primum argumentum dicendum ꝙ confiteri fide abſoluta tempore pacis eſt actus fidei, ſed confiteri tempore perſecutionis quando ex confeſsione imminet periculum mortis pertinet ad virtutem fortitudinis ſuppoſita fide. Et ad illud ſufficit confirmatio poſt baptiſmum. 8. Ad ſecundum dicendum quòd hoc ſacramentum inſtitutum fuit à Chriſto, nec obſtat quòd non legitur eius inſtitutio, quia multa fecit quæ non ſunt ſcripta vt dicitur Ioa. 20. forte tamen eius inſtitutio fuit per apoſtolos primitus promulgata publice præciſè poſt miſsionem ſpiritus ſancti in die Penthecoſtes.

Quæſtio. II.

Vtrum chriſma ſit materia conueniens huius ſacramenti.

Th. 3. q. 72. ar. 2.

SEcundo quæritur vtrum Chriſma ſit conueniens materia huius ſacramenti. Et videtur quòd non, quia ritus ſacramentorum traditus eſt nobis ab apoſtolis, ſed ipſi non leguntur confirmaſſe mediante chriſmate, ſed ſolum per manuum impoſitionem vt habetur Actuum octauo, ergo Chriſma non eſt materia confirmationis.

2. Item

2. Item distincta sacramenta non videntur communicare in eadem materia, sed chrisma est materia in sacramento ordinis quantum ad consecrationem episcopalem, ergo non est materia in sacramento confirmationis.

3. IN CONTRARIVM est quia forma verborum facit expressam mentionem de chrismate tanquam de materia, dicitur enim consigno te signo crucis, & confirmo te chrismate salutis, vel sanctificationis quod idem est.

4. RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est quæ sit materia huius sacramenti. Secundum est quis sit vsus materię in ipso.

5. QVANTVM ad primum sciendum est quòd chrisma est materia huius sacramenti conueniens & non quodcunque chrisma, sed consecratum per episcopum. Primum patet, quia illud est conueniens materia sacramenti quod habet maximam cõuenientiam cum effectu eius. Sacramenta enim ex naturali similitudine repræsentãt vt dicit Hugo de sacramentis. Sed chrisma habet maximam conuenientiam cum effectu confirmationis, ergo &c. Minor probatur, quia confirmatio (vt dictum est) ordinatur ad audacem confessionem fidei tempore persecutionis. Ad hoc autem requiruntur duo nitor fidei in firma credulitate cordis, & odor famę in cõfessione oris. Primum repræsentatur in oleo & est nitidum maximè oleum oliuarum quod est simpliciter & antonomatice oleum. Secundum autem significatur in balsamo quod est maximi odoris & præseruat à corruptione, Et ideo chrisma compositum ex balsamo & oleo est conueniens materia confirmationis. Tho.ar.3.

6. Quòd autem oporteat illud chrisma esse cõsecratum quidam probant sic, quoruncunque sacramentorum materia fuit Christo corporaliter applicata illa materia non indiget noua consecratione, quia tactu Christi consecrata fuit. Vnde Chrisostomus dicit quod nunquam aquę baptismi peccata credentium purgare possent nisi tactu dominici corporis sanctificatę fuissent. Et ideo aquæ baptismi quantum est de necessitate sacramenti nõ oportet quod prius benedicantur antequam sacramento applicẽtur. Idem est de materia eucharistię, quia Christo fuit applicata & ab ipso benedicta. dicitur enim Mat. 26. & Lu. 22. Accepit iesus panem & benedixit. Similiter & calicem. Et ideo non oportet quod materia prius benedicatur antequam forma verborum sacramentalium super ipsam proferatur. Secus autem est de chrismate & oleo sancto, & oleo infirmorum, oportet enim quòd prius benedicantur quàm exhibeantur ad vsum sacramenti, quia Christus non est vsus visibilibus vnctionibus ne fieret iniuria inuisibili vnctioni, qui vnctus est præ consortibus suis. 7. Sed istud non videtur. Primo quia si applicatio materię ad Christum reddit eam sanctificatam videtur quod non solum non oporteat eam sanctificare ad hoc quòd sit materia baptismi. Sed etiam si sanctificetur quòd fiat iniuria priori sanctificationi si sit eiusdem rationis, vel quòd prima fuerit insufficiens si secunda sit alterius rationis. sicut ipsi dixerunt de vnctione. Item falsum est quòd Christus non fuit vsus vnctionibus visibilibus, dicitur enim Ioa. 12. quòd maria accepit libram vnguenti nardi pistici, & vnxit pedes iesu. Et Luc. 7. dicitur quod osculabatur pedes eius & vngebat vnguento. Et christo mortuo vnctum est corpus eius per Nicodemum vt dicitur Io. 19. ergo falsum est quòd Christus non fuerit vnctus visibilibus vnctionibus. Et si dicatur quòd Christus non fuit vsus visibilibus vnctionibus per modum sacramenti, vel sacramentalis, sicut fuit vsus pane & vino consecratis & aqua baptismi Iohannis tanquam quodam sacramentali. Non obstat, quia Christus à sacramentis vel sacramentalibus nihil virtutis accepit. Et si aliquam virtutem dedit ex suo tactu dedit omnibus quæ tetigit & quæ in vsum sacramentorum debebant venire. 8. Dicendum est ergo aliter quòd materia sacramenti est quasi quoddam instrumentũ quo minister vtitur in sacramentis quæ consistunt in vsu & applicatione materię ad suscipientem, propter quod materia debet congruere ministro & ministeri materiæ. In quocunque igitur sacramento minister est determinatus aliqua ordinatione, materia est determinata aliqua benedictione. Et vbi vnum non est, nec alterum, sicut patet in baptismo cuius minister non est determinatus circa ordinationem (potest enim quilibet baptizare) nec materia quantum est de necessitate sacramenti indiget aliqua benedictione. Sed in sacramento confirmationis minister est determinatus certa determinatione. s. episcopali. Et ideo necessarium est materiam esse determinatam certa benedictione. De chrismate ergo nõ benedicto nullus posset confirmari, & sic patet quæ sit materia.

9. CIRCA secundum s. circa vsum materiæ in hoc sacramento sciendum est quòd vsus eius est in consignatione frontis in modum crucis. Et vtrumque est de necessitate sacramenti. Cuius ratio est, quia actus ad quem perficit confirmatio est libera confessio fidei Christi. Potest autem aliquis impediri à libera cõfessione propter duo. s. propter timorem mortis qui est timor pœnæ. Et propter confusionem quæ est timor ignominię. vtriusque autem signum præcipue in fronte manifestatur, palescunt enim timentes, & rubescunt verecũdati vt dicitur. 4. Ethicorum. Et ideo in confirmatione quæ fit ad liberam confessionem vnctio fit in fronte. fit etiam in modum crucis, sicut patet ex forma verborum. Consigno te signo crucis, quia confessio fidei quo ad articulum passionis maximam habet erubescentiam vt dicit Apost. 1. Corin. 1. Nos autem prædicamus Christum crucifixum, iudeis quidem scãdalum, gentibus autem stultitiam. Et ideo ad confirmandum hominem contra hanc erubescentiam, vnctio confirmationis fit in fronte per modum crucis, & sic apparet secundum. Tho.ar.9 Tho.ar.4

10. EX QVIBVS potest concludi tertium. s. quòd in confirmatione imprimitur character, quia omne sacramentum per quod deputatur aliquis ad aliquod sacratum imprimit characterem (Character enim nihil aliud est quàm potestas vel deputatio ad actum sacramenti vt patet ex præcedentibus) sed per baptismum, confirmationem, & ordinem, deputatur homo ad actum sacrum, per baptismum quidem passiuè ad recipiendũ sacramenta. Nullus enim non baptizatus est susceptiuus sacramentorum. Per ordinem verò deputatur quis ad collationem eorum præcipuè per maiores ordines vt per sacerdotium, vel episcopatũ. Per inferiores verò ordinantur ad quosdam actus sacros secundarios. Confirmatio autem ordinatur ad audacem confessionem fidei, propter quod ista tria sacramenta imprimunt characterẽ & per consequens non debent reiterari ne fiat iniuria sacramento. Cum character sit effectus sacramenti indelebilis. Tho.ar.5

11. AD PRIMVM argumentum dicendum quod apostoli non confirmabant sine chrismate quanuis non legatur in scriptura canonica, dicit enim Diony. 4. cap. cęlestis Hierarchię quod est quædam perfectiua operatio quam duces nostri quos apostolos vocant chrismatis hostiam nominant, potuit tamen esse quod præter legem communem deus ex speciali gratia dedit aliquibus effectum confirmationis sine sacramento cum ad impositionem manuum apostolorum dabatur spiritus san. sub visibilibus signis, sacramentum confirmationis semper dabant apostoli mediante chrismate secundum communem legem sacramenti.

12. Ad secundum dicendum quod distinctio rerum est ex parte formæ & non ex parte materiæ principaliter. Actus enim separat & distinguit, propter quod nihil prohibet eãdem materiam esse in diuersis sacramentis cum distincta forma verborum, & sic est de chrismate in conformatione & ordine, quia ipsi adduntur diuersę formæ.

Cuæstio. III.

Vtrum aliquis non ordinatus possit sacramentum confirmationis conferre.

Tho. 3. q. 72. ar. 11. Vide Caiet. Ibidem.

TErtio quæritur de ministro confirmationis. Circa quod quæruntur duo. Primum est vtrũ aliquis non ordinatus possit sacramentũ confirmationis conferre. Secundum est vtrum aliquis non episcopus possit ex commissione papę aliquem confirmare. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quòd aliquis non ordinatus dũ tamen sit confirmatus possit alios confirmare, quia perfectum est quod potest facere sibi simile, ergo qui est perfecte confirmatus potest alium confirmare. sed multi nõ ordinati sunt perfecte confirmati, ergo &c. 2. Item qui potest maius potest & minus. Sed sacramentũ eucharistię est maius & perfectius quàm sacramentum confirmationis, ergo simplex sacerdos qui potest sacramentum eucharistię conficere potest (vt videtur) sacramentum confirmationis conferre.

3. IN CONTRARIVM arguitur quia tempore apostolorum non leguntur aliqui confirmasse nisi soli apostoli vt legitur in actibus apostolorum, ergo moderno tempore nulli possunt confirmare nisi illi qui successerũt in locum apostolorum, sed illi sunt soli episcopi, ergo soli episcopi possunt confirmare.

4. RESPONSIO. Circa quęstionem istam est aliquid clarum quod cõceditur ab omnibus fidelibus videlicet quod solis episcopis competit ex officio confirmare, & hoc rationabiliter. Primo quia concordat scripturæ. Non enim legitur hoc sacramentum tempore apostolorum ab alio fuisse collatum quàm ab apostolis quorum vicem gerunt episcopi. Secundo ex determinatione ecclesiæ quæ habetur de consecra. distin. 5. capit. Manus. Et tangitur à magistro in littera. Tertio ex probabili ratione, quia ad illum qui est supremus in aliquo statu pertinet ordinare & disponere de illis qui sub ipso in aliquo gradu præficiuntur populo cõmuni, sicut ad principem exercitus pertinet ordinare de centurionibus & decurionibus. Sed episcopus in ordine ecclesiastico Hierarchię est supremus, ergo ad episcopum pertinet illa sacramenta dispensare pet quæ aliquis constituitur in aliquo gradu super populum

pulum cõmunem. Hæc autem ſunt confirmatio per quẽ aliquis effi citur miles fidei defendẽdę, & ordo per quẽ efficitur aliquis quaſi dux aliorum, ergo ad ipſum pertinet diſpenſare ſacramentum ordinis & confirmationis. 5. Hoc igitur ſupponatur tan quam conceſſum ab omnibus. Sed quia præter miniſtrum qui ex officio diſpenſat ſacramentum, & cum ſolennitate, eſt dare miniſtrum qui poteſt diſpenſare ſacramentum in caſu neceſſitatis, ſicut præter ſacerdotem cui ſoli ex officio & cum ſolennitate competit baptizare poteſt quilibet alius vir vel fœmina in caſu neceſſitatis baptizare, & ſi baptiſet extra caſum neceſſitatis nihilominus eſt verus baptiſmus dum tamen ſeruentur cętera quæ ſunt de neceſſitate ſacramenti. & ideo volunt aliqui dicere q̃ licet ſoli epiſcopo conueniat ex officio confirmare & cum ſolennitate, tamen ſimplex ſacerdos ex commiſsione papæ poteſt hoc ſacramentum conferre quia præciſus miniſter confirmationis quantum eſt de neceſsitate ſacramenti, non eſt ſolus epiſcopus, ſed ſub diſtinctione epiſcopus vel ſacerdos cui papa committit. Sicut præciſus miniſter baptiſmi non eſt ſolus ſacerdos, ſed omnis homo vir vel mulier qui habet intentionem faciendi quod facit eccleſia.

6. Et quanuis iſtud non poſsit ex ſacra ſcriptura haberi tamen probabile eſt (vt dicunt) quòd ita ſit. rationabile enim eſt q̃ Chriſtus vicario ſuo qui eſt caput totius eccleſiæ dederit aliquam prærogatiuam circa adminiſtrationem ſacramentorum videlicet quòd ex eius commiſsione aliquis ſit miniſter confirmationis, vel minorum ordinum qui ſine eius commiſsione non eſſet miniſter, etiam ex commiſsione cuiuſcunq; alterius epiſcopi. Et in tantum procedunt iſti vt dicant quòd ex diſpenſatione papæ poteſt confirmare quis ex chriſmate non conſecrato, & infirmus inungi de oleo non benedicto & eſſet verum ſacramentum. Quia vt dicunt Chriſtus materiam confirmationis & extremę vnctionis inſtituit chriſma. ſ. & oleum, Sed conſecrationem & benedictionem materię eccleſiæ commiſit, propter quod Papa qui eſt ſuper totam eccleſiam licet mutare non poſsit materiã, poteſt tamen mutare conſecrationem, committere, vel omittere, quia Chriſtus ſic inſtituit quòd oleum vel chriſma ſit materia, eo modo quo fuerit per eccleſiam determinata cum tali vel tali benedictione vel abſque vlla omnino. 7. Similiter dicunt quòd ſi conſecratio epiſcopi non ſit ſacramentum ſed ſacramentale, Papa poterit circa eam diſpenſare etiam quantum ad miniſtrum tantæ conſecrationis. Quia quòd conſecrans aliquem in epiſcopum ſit ſacerdos eſt ex Chriſti inſtitutione. Sed quod ille ſacerdos ſit ordinatus ordine ſimplicis ſacerdotis vel ordine ſummi ſacerdotis, ſeu epiſcopi, hoc cõmiſit Chriſtus ſub determinatione eccleſiæ. Et ideo Papa qui præeſt toti eccleſiæ poſſet committere quòd ſimplices ſacerdotes epiſcopum conſecrarent, & ſine eius commiſsione non poſſent, quia ordinatio Papæ circa miniſterium ſacramenti vel eius materiam eſt de neceſsitate ſacramẽti propter ſpecialem prærogatiuam quam ex inſtitutione Chriſti habet Papa ſuper omnes miniſtros eccleſiæ. 9 Hæc autem opinio non videtur ſolum falſa, ſed fidei & eccleſiæ valde periculoſa. Quod ſit falſa patet, quia ſecundum omnes ſanctos & doctores theologos & canones ſacros Chriſtus non commiſit alicui homini reſpectu ſacramentorum niſi ſimplex miniſterium & non poteſtatem excellentiæ vel aliquid ad eam pertinens. Sed ordinare de materia ſacramenti puta de oleo vel chriſmate quòd benedicatur vel nõ benedicatur, vel quod benedicatur tali benedictione vel alia, & q̃ huiuſmodi ordinatio ſit de neceſsitate ſacramenti & non ſolum de ſolennitate pertinet ad poteſtatem excellentiæ & non ad ſimplex miniſterium quod conſiſtit ſolum & præciſe in faciendo ea quæ circa ſacramenta ſunt inſtituta per Chriſtum, ergo iſtud non fuit commiſſum alicui homini, nec papæ, nec alij. Et quod dictum eſt de materia, locum etiam habet in miniſtro, quia ordinare quod miniſter ſit ordinatus tali vel tali conſecratione prout placet ordinanti & quòd talis ordinatio ſeu conſecratio ſit de neceſsitate ſacramenti pertinet ad poteſtatem excellentiæ & nullo modo ad ſimplex miniſterium. 10. Quod etiam prædicta opinio ſit fidei & eccleſiæ valde periculoſa patet, quia iſti ponunt quod Chriſtus commiſit voluntati & diſpoſitioni eccleſiæ vel Papæ, quod chriſma vel oleum non ſit benedictũ vel benedictũ. Et ſi ſit benedictũ benedicatur tali vel tali benedictione ſecũdũ voluntatẽ & ordinationẽ eccleſiæ vel Papę, & ſicut ponunt de miniſtro confirmationis vel ordinationis epiſcopalis quod ſit ſacerdos cõſecratus conſecratione ſimplicis ſacerdotij vel ſummi pro voluntate & ordinatione Papæ vel eccleſiæ quæ ordinatio eſt de neceſsitate ſacramenti, ita poſſunt dicere circa alia ſacramenta. ſ. baptiſmi, euchariſtię, pœnitẽtię, & etiã extremę vnctionis. Poterit enim dici q̃ miniſter euchariſtię, pœnitẽtię, & extremę vnctionis ex inſtitutione Chriſti eſt ſacerdos, ſed Chriſtus cõmiſit diſpoſitioni papæ vel eccleſiæ quali conſecratione ſit ille ſacerdos cõſecratus videlicet conſecratione ſimplicis ſacerdotij vel cõſecratione epiſcopali, Et ſi Papa ordinaret q̃ eſſet cõſecratus conſecratione epiſcopali tunc ſoli epiſcopi poſſent ſolum ſacramentũ euchariſtię cõficere & abſoluere in foro pœnitentiæ, & infirmos inungere, nec aliàs eſſet verum ſacramentũ. Similiter circa ſacramentũ baptiſmi poſſet dici quòd Chriſtus ſolum inſtituit quòd baptiſmus fieret in aqua, ſed commiſit Papæ vel eccleſiæ determinationem aquæ, videlicet an eſſet benedicta vel non benedicta, calida vel frigida. Et ſimiliter poſſet dici quod Chriſtus inſtituit ſolum quod vinum eſſet materia conſecrationis ſanguinis. Sed commiſit determinationi Papæ, vel eccleſiæ quale eſſet illud vinum album vel rubeum. Et ſi Papa circa aquam baptiſmi determinaret quod deberet eſſe calida & circa vinum quod deberet eſſe rubeum, baptiſmus non poſſet fieri ſaltem extra caſum neceſsitatis niſi in aqua calida, nec ſanguis Chriſti conſecrari niſi in vino rubeo, quia ordinatio eccleſiæ eſſet de neceſsitate ſacramenti ex commiſsione Chriſti, nec eſt maior ratio dicendi illa quæ dicunt iſti quàm dicendi hæc quæ ſubiecta ſunt. Quàm periculoſa autem ſint omnia hæc perpẽdere poteſt quilibet prudens ex eo quod fides quam habemus de ſacramentis penderet ex libera voluntate vnius hominis, ſcilicet papæ etiam quantum ad aliqua quæ eſſent de neceſsitate ſacramentorum quod non videtur ſanè dictum. Item abſurdum videtur & contrarium ſacræ ſcripturæ quod ex commiſsione Papæ ſimplices ſacerdotes poſsint epiſcopum conſecrare, dicit enim apud Heb. quòd abſque vlla contradictione minor à maiori benedicitur. Sed epiſcopus non eſt minor ſimplici ſacerdote, immo maior ſiue conſecratio epiſcopalis ſit ſacramentum vel ſacramentale, ergo abſurdum eſt dicere quòd ſimplices ſacerdotes poſsint epiſcopum conſecrare. 11. Tenendum eſt ergo ſecundum communem doctrinam quod circa ſacramenta & etiam ſacramentalia per Chriſtum inſtituta nihil poteſt mutari per quemcumque hominem quantum ad ea quę ſunt de neceſsitate ſacramentorum, vel ſacramentalium ſi qua per Chriſtum inſtituta fuerunt, nec in his Chriſtus commiſit alicui homini papæ, vel alij niſi ſimplex miniſterium quanuis ad ſolennitatem miniſterij potuerit & poſsit eccleſia addere, vel ſubſtrahere, vel mutare prout iudicauerit expedire. 12. Redeundo ergo ad propoſitum de miniſtro cõfirmationis an ex inſtitutione Chriſti debeat eſſe ſolus epiſcopus, an ſimplex ſacerdos. Dicendum eſt quod ex textu ſacræ ſcripturę nõ poteſt haberi plena certitudo de hoc quòd enim dyaconus, aut alius quicunque inferior ſacerdote non poſsit eſſe miniſter confirmationis, ſatis ſiquet ex actibus apoſtolorum vbi dicitur quod cum Philippus vnus ex ſeptẽ dyaconibus prædicaſſet in Samaria & aliquos conuertiſſet ac baptizaſſet non tamen confirmauit eos. Sed ad eos confirmandos miſsi ſunt duo ex apoſtolis Petrus videlicet & Ioannes, quod non fuiſſet factum ſi Philippus dyaconus potuiſſet eos confirmare. Et ſi ille non potuit, nec alij diaconi poſſunt & multominus ſubdyaconi, & alij inferiores. Sed quia apoſtoli erant ſacerdotes & epiſcopi adhuc ex illo textu non eſt clarum an epiſcopi confirmauerint tanquam ſacerdotes, vel tanquam epiſcopi, ſacri etiam canones hoc clare non determinant. Nam licet quædam capitula expreſſe dicant q̃ à ſolis epiſcopis hoc ſacramentum conferendum ſit. Et ſi ab aliis conferatur irritum eſt, nec inter eccleſiaſtica ſacramenta computatur vt habetur de conſecratione diſtinctione quinta capitulo, Manus cum pluribus aliis. Tamen alibi legitur quòd Gregorius conceſsit quòd in abſentia epiſcoporum preſbyteri poſſent baptizatos chriſmate tangere in fronte hoc eſt confirmare vt habetur in decretis diſtinctione 95. cap. Peruenit. Et vtrumq; prædictorum tangit magiſter in litera. Et ſic adhuc remanet ſub dubio quanuis communius & probabilius teneatur quòd ſolus epiſcopus eſt miniſter ſacramenti confirmationis.

13. AD rationes in oppoſitum Dicendũ eſt ad primam q̃ in agentibus naturalibus & vniuocis ſignum perfectionis eſt facere ſibi ſimile. In agentibus autem per artem ſignum perfectionis artis eſt quando aliquis facit illud quod diſponit facere per artem In agentibus autem equiuocis nõ eſſet perfectionis facere ſibi ſimile, quia agens equiuocum excedit ſpeciem ſui effectus. Miniſter autem ſacramentorum non eſt agens naturaliter, ſed per artẽ reſpectu eorum quæ exterius ſubiacẽt ſuo miniſterio. Nam effectum interiorem ſolus deus facit. Et ideo perfectius miniſter eſt qui facit perfecte ea quæ pertinent ad ſuum miniſterium & non ex eo quod facit ſibi ſimile. 14. Ad ſecundum dicendum, q̃ quando minus includitur in maiori, qui poteſt maius poteſt & minus. vt qui poteſt ferre centum libras poteſt ferre quadraginta. Sed quando maius & minus ſunt totaliter diſparata non oportet quod ille qui poteſt maius poſsit minus, ſicut nõ oportet q̃ homo qui poteſt ratiocinari poſsit volare. Sic autẽ eſt in propoſito, quia conficere euchariſtiam & confirmare ſunt totaliter diſparata.

Quæſtio IIII.

Vtrum ex cõmiſsione Papæ ſacramentum confirmationis poſsit ab alio quã ab epiſcopo conferri.

Tho. 3. q. 72. ar. 11. Et quodlibet. 11. ar. 7.

Ad ſecundum

AD ſecundum ſic proceditur. & arguitur quòd ſacramentum confirmationis poſsit ex commiſsione papæ conferri ab alio quàm ab epiſcopo. Quia maius eſt conferre minores ordines quàm confirmationem, ſed preſbyteri cardinales ex commiſsione papæ conferunt minores ordines, ergo ſimili commiſsione poſſunt conferre confirmationem. 2. Item magiſter dicit in litera quòd Gregorius commiſit quòd ſacerdotes ſimplices in abſentia epiſcoporum poſſent confirmare & habetur in decreto diſtinctione 95. capitulo. Peruenit. Hoc autem non feciſſet niſi facere potuiſſet, ergo &c.

3. IN CONTRARIVM eſt, quia ſicut ſe habent ea quæ ſunt ſacerdotis ad ſacerdotem ita ſe habent ea quæ ſunt epiſcopi ad epiſcopum, ſed ea quæ ſunt ſacerdotis non poſſunt ex commiſsione Papæ fieri per non ſacerdotem. ergo ea quæ ſunt epiſcopi ſicut eſt confirmatio prout eſt in litera dicitur non poſſunt ex commiſsione Papæ fieri per non epiſcopum.

4. RESPONSIO. Hic eſt duplex opinio. Prima eſt aliquorum qui dicunt quòd tanta eſt Papæ auctoritas quod quilibet poteſt ex eius commiſsione conferre alteri ſacramentū quod habet, ſicut confirmatus poteſt alium confirmare & ſacerdos ſacerdotium aliud conferre. Et dyaconus dyaconatum & ſic de aliis. Non autem poteſt aliquis conferre ſacramentum quod non habet etiam ex commiſsione Papæ, quia nemo dat alteri quod non habet. 5. Iſtud autem eſt manifeſte falſum. Primo quia ſi nullus poteſt conferre ſacramentum quod non habet non baptizatus non poteſt baptizare quod falſum eſt vt patet ex præcedentibus. Et iterum ſacerdos non vnctus non poſſet infirmum inungere. Et ruſticus in infirmitate inunctus ſi curaretur poſſet poſtea infirmos inungere. Hoc autem eſt manifeſte falſum, vt patet ex determinatione ſacræ ſcripturæ. Iac. vltimo. Infirmatur quis in vobis inducat p. æl byteros eccleſiæ &c.

6. Secundo quia actus ſacramenti ſuſcepti aut eſt ad conferendum ſimile ſacramentum, aut non. Si eſt conferendum ſimile ſacramentum tunc ſine aliqua commiſsione quilibet poſſet conferre ſacramentum quod habet quod nullus dicit. Si vero non ordinetur ad conferendum ſimile ſacramentum tunc ex commiſsione Papæ quilibet poteſt æque conferre ſacramentum quod non habet ſicut illud quod habet cum actus ſacramenti ſuſcepti nihil ad hoc faciat, Dicere vero quod nullus dat quod non habet, & hoc aſsignare pro cauſa quod qui non recipit aliquod ſacramentum non poſſet conferre ſimile, omnino ridiculum eſt, ſic intelligendo ſicut ipſi intelligunt. Eſt enim ſimile ac ſi diceretur quod non poſſem dare tibi alapam niſi ſuſcepiſſem aliam. Non enim oportet quod illud quod datur alteri quod habeatur à dante formaliter, ſed ſufficit quod habeatur virtualiter. Et ideo non oportet ad collationem ſacramenti quod conferens receperit ſimile ſacramentum, ſed ſufficit quod habeat in virtute.

7. Alia eſt opinio quorundam qui dicunt quod Papa poteſt committere alicui non epiſcopo quod confirmet & conferat minores ordines. Oportet tamen quod ille cui committitur ſit ſacerdos. Primum declaratur ſic, epiſcopatus nihil addit ſuper ſacerdotium per relationem ad corpus Chriſti verum, ſed ſolum per relationem ad corpus Chriſti myſticum, nec Papa qui eſt epiſcoporum ſupremus quo ad iuriſdictionem dicitur habere plenitudinē poteſtatis per relationem ad corpus Chriſti verum, ſed per relationem ad corpus Chryſti myſticum. Ex hoc ſic arguitur. ille qui habet plenitudinem poteſtatis ſuper corpus Chriſti myſticum poteſt committere diſpenſationem eorum ſacramentorum quorum actus ſunt circa corpus myſticum. ſed Papæ eſt huiuſmodi, confirmatio autem & minores ordines ſunt talia ſacramenta quorum actus ſunt circa corpus Chriſti myſticum & non circa corpus domini verum. In hoc enim differunt minores ordines à maioribus, quod maiores ordines habent actus circa corpus Chriſti verum (ſacerdotium quidem in conſecrando, ſubdyaconatus in præparando materiam, dyaconatus in offerendo materiam præparatam) & ideo nullus non epiſcopus poteſt ex commiſsione cuiuſcunque conferre hos ordines, quia actus eorum ſunt circa corpus Chriſti verum reſpectu cuius Papa non habet plenitudinem poteſtatis, Minores autem ordines nullum habent actum circa corpus domini verum & materiam eius. Sed habent quoſdam actus ſecundarios & præparatorios, vt de oſtiario patet & cæteris minoribus. Et idem eſt de confirmatione cuius actus eſt confiteri fidem ad edificationem eccleſiæ, ergo tam minores ordines quàm confirmatio poſſunt à non epiſcopo cōferri ex cōmiſsione papę.

8. Secundum probatur ſic quod ſcilicet talis commiſsio non poſsit fieri niſi ſacerdoti, quia omnis ſacramentalis operatio per quam deſcendit gratia in corpus Chriſti myſticum dependet à ſacramentali operatione quæ eſt ſuper corpus verum, quia à ſolo Chriſto eſt gratia in populo. Sed ſolus ſacerdos habet poteſtatē ſuper corpus Chriſti verum, ergo ipſi ſoli committi poteſt diſpēſatio ſacramentorum per quæ deſcendit gratia in corpus Chriſti myſticum. Talia ſunt confirmatio & minores ordines, quare &c.

9. Ad ſciendum autem quid veritatis cōtineat prædicta opinio, aduertendum eſt quòd ſuppoſito quòd confirmatio ſit verum ſacramentum à Chriſto inſtitutum, & miniſter eius ſit omnis ſacerdos quantum eſt ex inſtitutione Chriſti licet ex prohibitione eccleſiæ reſeruata ſit eius collatio ſolum epiſcopis, tunc facile eſt dicere quòd ex commiſsione Papæ ſimplex ſacerdos poſsit cō firmare, quia prohibitio eccleſiæ ſolum facit quòd non liceat ſimplici ſacerdoti confirmare cui tamen liceret ſi non eſſet prohibitio eccleſiæ. Commiſsio autem Papæ ſi eam faceret ſimplici ſacerdoti tolleret prohibitionem quantum ad illum cui fieret commiſsio. Si tamen ſacerdos ſine tali commiſsione confirmaret verum ſacramentum eſſet, ſed ipſe peccaret, quia gradus epiſcopalis non eſſet de neceſsitate ſacramenti, ſed de neceſsitate præcepti. Et in hoc caſu poteſt excuſari Gre. qui conceſsit quòd ſimplices ſacerdotes poſſent confirmare. 10. Si autem ex inſtitutione Chriſti ſolus epiſcopus ſit miniſter confirmationis nullo modo ſimplex ſacerdos ex commiſsione Papæ poteſt hoc ſacramentum conferre. Quod patet pluribus rationibus. Prima talis eſt. de integritate cuiuſlibet ſacramenti ſunt materia, & forma, & miniſter. Sed Papa nihil poteſt mutare circa formam ſacramentorum, vel circa materiam, ergo nec circa miniſtrum, igitur aut ſimplex ſacerdos ex diuina inſtitutione eſt miniſter confirmationis & tunc abſque commiſsione Papæ poteſt eam conferre, aut non eſt miniſter, ſed ſolus epiſcopus & tunc ex quacunque commiſsione nihil poteſt. 11. Ad hoc tamen poteſt aliquis dicere quòd miniſter non ſic eſt de integritate ſacramenti, ſicut forma & materia, quia materia & forma ſunt intrinſeca ſacramento. Miniſter autem extrinſece ſe habet ad ipſum propter quod aliqua variatio fieri poteſt circa miniſtrū abſque præiudicio ſacramenti quæ nō poteſt fieri circa materiam vel formā. Quod patet in ſacramento pœnitentię in quo fieri poteſt per Papam circa miniſtrum variatio, & etiam ſit, vt cum Papa aliquibus dat priuilegium abſoluendi, qui prius abſoluere non poterant, vel cum ſubſtrahit ab his qui prius habuerant, nunquam autem mutare poteſt materiam vel formam ſacramenti pœnitentiæ, & ſimiliter videtur q̄ poſsit facere circa alia ſacramenta vt ſcilicet poſsit variare miniſtrum non autem formam vel materiam.

12. Sed iſtud non valet, quia Papa circa ſacramentum pœnitentiæ non mutat miniſtrum, quia eius miniſter eſt omnis ſacerdos cū omni ſacerdoti dicatur in ſua ordinatione Accipite ſpiritū ſanctum quorum remiſeritis peccata remittuntur, eis & quorum retinueritis retenta ſunt. Sed ſubſtrahit materiam iſti vel illi ſacerdoti ſicut ei placet, quod eſt pro tantū. Quia cum ſacramentū pœnitentiæ ſit iudiciale materia huius ſacramenti eſt peccator ſubditus. Poteſt autem papa facere quòd ſubditus iſti ſacerdoti ei amplius non ſubdatur & ſic ſubſtrahit ei materiam abſoluendi qua ſubtracta non poteſt ſoluere vel ligare ſicut ſi ſacerdoti ſubſtraheretur panis & vinum non poſſet conficere, ſimiliter papa poteſt alicui ſubdere illum qui prius non erat ipſi ſubditus, & tunc poterit abſoluere qui prius non poterat ex defectu materiæ, non mutat ergo papa miniſtrum pœnitentiæ ſicut nec in aliis ſacramentis, ſed dat materiā vel ſubſtrahit, nec valet quod dicitur quòd miniſter extrinſece ſe habet ad ſacramentū materia & forma intrinſece, quia ſicut miniſter conferens ſe habet extrinſece ad ſacramentum ita & ſuſcipiens ipſum, ſed vbi ſuſcipiens aliquod ſacramentum eſt determinatus ſicut in extrema vnctione infirmus, vel in ordine maſculus per Papam non poteſt mutari. Et ſi fiat nullum eſt ſacramentum, vt ſi ſanus iungatur, vel mulier ordinetur, ergo circa miniſtrum nihil omnino mutari poteſt abſque euacuatione ſacramenti quanuis extrinſecè ſe habeat ad ſacramē tum. 13. Secundo probatur idem ſic, diſpenſare illa ſacramenta quorum actus reſpiciunt corpus myſticum aut conuenit Papæ & epiſcopis ratione iuriſdictionis, aut ratione conſecrationis. Non ratione iuriſdictionis, quia cum Papa electus & epiſcopus cōfirmatus habeant plenam iuriſdictionem antequam ſint conſecrati, poſſent tunc hæc ſacramenta diſpenſare ſeu conferre quod falſum eſt, ergo non conuenit eis ratione iuriſdictionis, ſed conſecrationis. Sed ea quæ conſecrationem recipiunt non conſecrato committi non poſſunt vt habetur extra de conſec. eccleſiæ vel altaris cap. penultimo aqua, ergo Papa vēl epiſcopus non poſſunt committere non epiſcopo quòd poſsit talia ſacramenta conferre. 14. Circa quod eſt intelligendum q̄ quando competit alicui miniſtrare ſacramenta vel etiam ſacramentaliarationi ordinis, nullus niſi inſtitutor prædictorum ſacramentorum vel ſacramentaliū poteſt diſpenſare quòd alius non ſic ordinatus poſsit ea miniſtrare. Et quia ſolus Chriſtus inſtituit ſacramenta. Eccleſia autem inſtituit multa ſacramentalia vt ſunt benedictiones veſtium, conſecrationes, & reconciliationes eccleſiarum & cymiteriorum. Ideo in miniſtro inſtituto per Chriſtum pro adminiſtratione talis vel talis ſacramenti, eccleſia vel Papa non poteſt

teſt variare aliquid,vel in aliquo diſpenſare quin totum fruſtretur ſed quia Papa eſt caput eccleſiæ, ideo in ſacramentalibus per eccleſiam inſtitutis Papa poteſt diſpenſare circa miniſtrum, quia etiam à principio potuit inſtituere miniſtrum quem voluit,ſed minor Papa,puta quicunque alius epiſcopus non poteſt niſi ſibi ſpecialiter eſſet per Papam indultum. Et ſic loquitur capitulum prius allegatum Aqua. 15. Tertio patet idem,Papa non habet maiorem poteſtatem in collatione confirmationis vel ordinis quàm quicunque epiſcopus licet habeat maiorem poteſtatem in foro cauſarum.Si ergo ex commiſsione Papæ ſimplex ſacerdos poteſt confirmationem vel minores ordines conferre idem poterit quilibet ſacerdos ex commiſsione proprij epiſcopi quod à nullo conceditur. 16. Quarto poteſt idem probari ſic. ſicut in baptiſmo confertur poteſtas ſuſcipiendi ſacramenta,ſic in ordine confertur poteſtas diſpenſandi ea,ſed Papa non poteſt facere quod non baptizatus ſuſcipiat ſacramentum verum, ergo nõ poteſt facere quod non ordinatus illa ordinatione qua quis accipit poteſtatem diſpenſatiuã confirmationis vel ordinis poſsit hoc ſacramentum conferre.Mirum enim eſſet ſi aliquis poſſet in actũ reſpectu cuius non habet potentiam,ſecundum iſtos autem character ordinis & baptiſmi ſunt poteſtates ſuſcipiendi,vel conferendi ſacramenta.Characterem autem ordinis vel baptiſmi nullus poteſt habere ex commiſsione Papæ, ſed requiritur ſuſceptio ſacramentorum,ergo non habenti characterem ordinis per ſuſceptionem ſacramenti, nõ poteſt per quemcumque committi actus illius ordinis, tunc deducatur vt prius quòd miniſter confirmationis, aut eſt ordinatus ordinatione epiſcopali, aut ſimplicis ſacerdotij. Si epiſcopali committi non poteſt non epiſcopo,ſi ſimplicis ſacerdotij non eſt neceſſaria commiſsio niſi forte propter prohibitionem eccleſiæ ad vitandum culpam inobedientiæ, ex his, ergo videtur quòd ex commiſsione cuiuſcunque nullus poſſet conferre ſacramentum quod non poſſet conferre ex ſe.

17. Ratio autem præcedentis opinionis non videtur concludere,cum enim dicunt quòd Papa habet plenitudinem poteſtatis ſuper corpus myſticũ, verum eſt dupliciter,vnam qua poteſt omnia ſacramenta diſpenſare,ſed non cõmittere cum hæc ſit poteſtas conſecrationis in qua cum ipſo communicant omnes epiſcopi.Aliam poteſtatem habet quæ eſt iuriſdictionis in ſtatuendo,citando,excommunicando,ſuſpendendo in qua nullus ei æquatur & hanc poteſt cõmittere cui vult vel in toto, vel in parte,ſed de hac nihil ad propoſitum,ſed ſolum de prima quæ cõmitti non poteſt.

18. Quod etiam dicitur quòd illa cõmiſsio non poteſt fieri niſi ſacerdoti qui habet poteſtatem ſuper corpus domini verum, non videtur cogere,quia à corpore domini vero conſiderato ſecũdum ſe vel in ſe puta paſſo vel mortuo effluit gratia in corpus myſticum & non ab ipſo ſolum vt eſt in ſacramento.Sacerdos autem non habet poteſtatem ſuper corpus domini verum vt eſt in ſe,ſed ſolum prout eſt in ſacramento.Et ideo quantum eſt de virtute rationis non eſt neceſſarium quòd illi ſoli cõpetat diſpenſatio illorũ ſacramentorum per quæ fluit gratia in corpus Chriſti myſticum, quod etiam patet,quia alius à ſacerdote poteſt conferre baptiſmũ quantum eſt de ratione ſacramenti licet ex inſtitutione eccleſiæ ſolus ſacerdos habeat auctoritatem miniſterij.

19. Ratio etiam per quam dicunt quòd Papa non poteſt committere alicui non epiſcopo quòd conferat maiores ordines, ſed ſolum minores non videtur valere, quia ad corpus Chriſti verum vt in ſacramento contentum habet relationem accolitatus, cuius eſt ſuggerere vinum & aquam ad conſecrationem ſanguinis ſicut ſubdyaconus qui habet prædictam materiam ponere in vaſis ſacris & offerre ſacerdoti conſecrandam,ſi ergo propter relationem ad corpus Chriſti verum non poteſt cõmitti collatio ſubdyaconatus eadem ratione nec collatio accolitatus. Et ſi collatio accolitatus poteſt committi, quia ſe habet à remotiori ad corpus Chriſti quàm ſubdyaconatus. Eadem ratione poterit dici ꝙ collatio ſubdyaconatus poteſt committi,quia ſe habet à remotiori quã dyaconatus quod nullus hoc dicit.

20. AD primum argumentum dicendum quòd æque dubium eſt de minoribus ordinibus ſicut de cõfirmatione,non enim bene claret quo modo poſsint à non epiſcopo conferri ſi ſolus epiſcopus ex ordinatione Chriſti ſit horum ſacramentorum miniſter.Si verò omnis ſacerdos miniſter eſt,ſed ex ordinatione eccleſiæ reſeruatur ſolum epiſcopis tunc quilibet ſacerdos vere poteſt confirmare & minores ordines conferre licet peccet conferendo faciens contra ſtatutum eccleſiæ. Eccleſia enim poteſt artare miniſtrũ ſuo ſtatuto,ſed non poteſt irritare ſacramentum concurrentibus his quæ ſunt de neceſsitate ſacramenti.Et ſi hoc eſt verũ tũc Gre. potuit conferre ſacerdotibus quòd licitè confirmarent qui aliàs peccaſſent confirmando licet vere confirmaſſent, ſi autem non eſt ita, ſed ſolus epiſcopus eſt miniſter neſcio cur non poſsit dici quòd Gre.cum fuerit homo & non deus potuerit errare.

21. Et per hoc patet,ad ſecundum. Videtur autem ꝙ prius miniſter confirmationis ſit epiſcopus præcipue per illud quod dicitur de conſe.diſtinctione quinto capitulo manus, Miniſter autem minorum ordinum videtur eſſe ſimplex ſacerdos vt patet per illud quod dicitur extra de ordinato ab epiſcopo qui renunciauit epiſcopatui ca.1. quanuis non appareat manifeſta ratio quare altiorem miniſtrum requirat confirmatio quàm minores ordines niſi quod minores ſint quædam ſacramentalia per eccleſiam inſtituta & ideo circa ea poteſt eccleſia variare quo ad miniſtrũ & quędem alia prout placet.De hac autem re tangentur aliqua inferius quando agetur de ordinibus.

Setentia huius diſtinctionis.viii.in generali & ſpeciali.

POſt ſacramentum baptiſmi &c.Superius magiſter determinauit de ſacramento baptiſmi & confirmationis. Hic verò determinat de ſacramento euchariſtiæ.Et diuiditur iſte tractatus in partes tres.Primo enim determinat de hoc ſacramento quantum ad eſſe. Secundo quantum ad fieri. Tertio quantum ad diſpenſationem. Secunda 11.diſtinctione ibi. Si autem quæritur qualis ſit iſta conuerſio. Tertia 13. diſtinctione ibi. Solet etiam quæri vtrum praui ſacerdotes.Prima diuiditur in tres. Quia primo agitur de hoc ſacramento ſecundũ ſe. Secundo quãtum ad vſum 9.diſtinctione ibi. Et ſicut duæ res. Tertio quantum ad eius veritatem diſt.10.ibi.Sunt autem alij.Prima in tres diuiditur.Primo enim determinat huius ſacramenti præcedentes figuras.Secundo ipſius inſtitutionem confirmat.Tertio ipſius integritatem inquirit.Secunda ibi.Hæc & alia quattuor conſideranda occurrunt.Tertia ibi.Nunc quid ibi ſacramentum ſit & quid res videamus.Secunda iſtarum diuiditur in tres partes.Primo enim determinat huius ſacramenti inſtitutionem.Secundo ipſius formam Tertio determinat quandam incidentem dubitationem. Secunda ibi.Forma verò eſt.Tertia ibi.Vera conſideratione dignum eſt Hæc eſt diuiſio lectionis & ſententia generalis.

2. IN SPECIALI vero ſic procedit magiſter & ponit quod poſt ſacramentum baptiſmi & confirmationis agendum eſt de euchariſtiæ ſacramento per quod ſpiritualiter reficimur & in bono confirmamur. In ipſo enim non ſolum confertur gratiæ & virtutis augmentum,ſed etiam ille totus ſumitur qui totus eſt gratiæ fons & origo, fuit autem ſacramentum præfiguratũ tempore vet.legis per manna,ſicut ſacramentum in mari rubro,& tempore paſsionis Chriſti per ſanguinem qui de eius latere fluxit ſicut baptiſmus per aquam quæ exinde emanauit.Ante legem vero per oblationem panis & vini factam à Melchiſedech. Ponit etiam magiſter alias conuenientias huius ſacramenti ad manna. Et oſtendit quod iſte cibus eſt illo excellentior ſicut patet in littera.Poſtea dicit quòd hoc ſacramentum inſtitutum eſt à Chriſto in cœna poſt eſum agni paſcalis tempore quo Chriſtus per præſentiam corporalem erat receſſurus à diſcipulis.Deinde dicit ꝙ forma huius ſacramenti eſt talis qualem ipſe dominus Ieſus Chriſtus edidit ſcilicet, Hoc eſt corpus meum. Et hic eſt calix &c. Cætera verò quæ in miſſa dicuntur dicit magiſter quod per ea fit oratio pro populo & principibus. vnde non ſunt niſi laudes & obſecrationes & petitiones fidelium. Et iſtud multis auctoritatibus confirmat. Poſtea reddit cauſam quare dominus hoc ſacramentum quaſi memoriale ſuæ paſsionis celebrato poſt cœnã cum diſcipulis tipico paſchate inſtituit,vt.ſ.oſtenderet ſacramenta vetle.inter quæ erat præcipuum quantum ad ſignificationem agni paſchalis ſacrificium finiri,& nouę legis ſacramenta ſubſtitui inter quæ excellit euchariſtiæ ſacramentum. Et etiam vt diſtrictius diſcipulorum memorię infigeret.Et quanuis à Chriſto fuerit ſacramentum datum poſt cœnam.Qualiter tamen de cętero ſumendum ſit diſcipulis reliquit.à quibus ſtatutum fuit vt propter huius ſacramenti reuerentiam iſte cibus prius quàm alij cibi in os intraret.Quod auctoritatibus confirmat. Vltimo oſtendit quid in euchariſtia ſit ſacramentum, & quid res.dicens quòd ſacramentum eſt viſibilis ſpecies.ſ.panis & vini forma,res verò huius ſacramenti eſt gemina,contenta & ſignificata vt corpus Chriſti verum quod de virgine traxit, & ſanguis quem pro nobis fudit.Alia verò ſignificata & non contenta vt corpus Chriſti myſticum quod eſt vnitas eccleſię Ex quo vlterius concludit ꝙ in hoc ſacramento ſunt tria diſtinguẽda.Vnum quod eſt ſacramentũ vt ſpecies viſibilis.ſ.forma panis & vini.Aliud quod eſt ſacramentũ & res vt eſt caro Chriſti vera & ſanguis verus.Aliud verò quod eſt res & non ſacramentum vt corpus Chriſti myſticũ. Primum eſt ſacramentũ geminæ rei.ſ. corpus Chriſti veri & myſtici,quia vtrunq; rẽ ſignificat & vtriuſq; ſimilitudinẽ gerit. Secundum verò eſt res huius ſacramenti & ſacramẽtum vnius rei.Tertium vero.ſ.corpus Chriſti myſticum eſt res gemini ſacramenti ſcilicet ſpecies panis & vini & corporis Chriſti veri ſicut dicit magiſter,& patet in littera.

Quæſtio

Quæſtio. I.

Vtrum euchariſtia ſit ſacramentum.

Tho.3.q.73.ar.1.

CIrca quæſtionem iſtam queritur de tribus. Primum eſt de ſacramento euchariſtiæ ſecundum ſe. Secundum eſt de eius forma. Tertium eſt de modo & ordine ſumendi ipſum reſpectu aliorum ciborum. Quantum ad primum quæritur vtrum euchariſtia ſit ſacramentum. Et videtur quòd non, quia quod nō eſt vnum ſacramentum non eſt ſacramentum, ſicut qui non eſt vnus homo non eſt homo, quia per idem aliquid eſt ens, & vnum 4.metha. & in primo. Elench. dicitur quod eadem eſt ratio hominis & vnius hominis, ſed euchariſtia non eſt vnum ſacramentum vt probabitur, ergo non eſt ſacramentum. Probatio minoris, vnitas rei eſt ex vnitate formæ & materiæ, ſed in euchariſtia eſt duplex materia ſcilicet panis & vinū, & duplex forma duplici materiæ correſpondens, quare &c. 2. Item in omni ſacramento res & verba cum miniſtro efficiunt id quod figurant, ſed panis & vinum quæ ſunt materia huius ſacramenti & verba à miniſtro prolata non efficiunt corpus Chriſti quod in ſacramento continetur & per vtrunque ſignificatur, ergo non eſt ſacramentum.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicit Grego. in collecta, præſta vt hōc tuum ſacramentum &c.

4. RESPONSIO. Dicenda ſunt duo. Primum eſt quod euchariſtia eſt ſacramentum. Secundum eſt quod inter cęteras eſt ſacramentum digniſsimum.

5. PRIMVM patet ſic. omne remedium ordinatum principaliter in ſubſidium vitæ ſpiritualis ſub rebus ſenſibilibus propoſitum eſt ſacramentum, ſed euchariſtia eſt huiuſmodi, ergo &c. Maior patet ex his quæ dicta ſunt de ſacramento ſupra diſtin. 1. Minor probatur quia ſicut eſt in vita corporali ſic ſuo modo eſt in vita ſpirituali, gerunt enim corporalia ſimilitudinē ſpiritualium ſed in vita corporali ſic eſt quod non requiritur ſolum generatio per quam vita acquiritur, & augmentum per quod ad perfectam quantitatem deducitur, ſed etiam alimentum per quod homo in vita conſeruatur, ergo ſimiliter in vita ſpirituali præter baptiſmū qui eſt ſpiritualis regeneratio, in quo nobis vita ſpiritualis tribuitur, & confirmationem per quam ſpirituale augmentum nobis acquiritur opus eſt nutritione ſpirituali per quam vita ſpiritualis acquiſita in nobis conſeruetur, hoc autem eſt euchariſtia vnde & nobis proponitur ſub ſpeciebus pertinētibus ad nutrimētū quare &c.

6. SECVNDVM ſic patet. ſacramentum quod excellit in ſanctitate excellit in dignitate, quia tota dignitas ſacramenti eſt ex hoc quod ſanctitatem continet, ſed euchariſtia excedit omnia alia in ſanctitate, ergo excellit in dignitate. Minor probatur, quia illud eſt ſanctius quod continet ſanctitatem formaliter & eſſentialiter quàm illud quod dicitur ſanctum ſolum per attributionem ad ſanctitatem quæ eſt in alio, ſed ſacramentum euchariſtiæ continet ſanctitatem eſſentialiter & formaliter. Continet enim Chriſtum qui inquantum eſt deus eſt ſanctitas eſſentialiter, & inquantum homo habet ſanctitatem & gratiam formaliter. Cętera vero ſacramēta dicuntur ſolum ſancta per attributionem ad ſanctitatem quæ eſt in alio. Quia ſunt eius ſigna vel inſtrumentalis cauſa, ergo euchariſtia excedit omnia ſacramenta in ſanctitate quare & in dignitate. Et quia perfectioribus plura attribuuntur. Ideo hoc ſacramentum pluribus figuris fuit figuratum in ve. le. Et in noua pluribus nominibus nominatum. 7. Quantum ad figuras ſciendum eſt quod in hoc ſacramento eſt tria conſiderare ſ. illud quod eſt ſacramentum tātum, panem .ſ. & vinum, & id quod eſt res & ſacramentum. ſ. corpus Chriſti verū. Et id quod eſt res tantum. ſ. effectum ſacramenti in ſuſcipiente. Quantum igitur ad id quod eſt ſacramentum tātum potiſsima & expreſsiſsima figura huius ſacramenti fuit oblatio Melchiſedech qui obtulit panem & vinum vt habetur Gen.14. Quantū verò ad id quod eſt res & ſacramentum (.ſ. ipſe Chriſtus paſſus) figurę eius fuerūt omnia ſacrificia ve. legis & pręcipuè ſacrificium oblationis quod fuit ſolenniſsimum quando pōtifex intrabat ſemel in anno cum ſanguine in ſancta ſanctorum quam figuram adducit Apoſtolus Heb.9. Quantum autem ad effectum ſacramēti prǽcipua eius figura fuit manna quod habuit omnem ſaporem ſuauitatis vt dicitur Sap.16. ſic & gratia huius ſacramēti quantum ad omnia perficit mentem.

8. Agnus autem paſc[illegible]ntum ad hęc tria ſimul præfigurabat hoc ſacramentum. Quantum ad primum, quia comedebatur cum panibus azimis vt habetur Exo.12. Quantum ad ſecundū quia immolabatur ab omni multitudine filiorum Iſrael luna. 14. quod fuit figura paſsionis Chriſti. Quātum vero ad effectum, quia ſicut per ſanguinem agni paſcalis protecti ſunt filij iſrael à deuaſtante angelo. Sic per effectū huius ſacramenti protegimur à diabolo, ſic ergo propter ſuam perfectionem hoc ſacramentum fuit figuris pluribus præfiguratum.

9. Et propter eādem perfectionem nominatur in lege noua pluribus nominibus, dicitur enim hoſtia, ſacrificium, euchariſtia, viaticum & communio, hoſtia vel ſacrificium dicitur quia eſt ſpeciale rememoratiuum dominicæ paſsionis Lucæ vigeſimo ſecundo hoc facite in meam commemorationem. Paſsio autem Chriſti fuit ſacrificium & hoſtia pro redemptione omnium oblata. Euchariſtia vero dicitur, quia illum continet qui eſt fons & origo omnis gratiæ de cuius plenitudine omnes nos accepimus gratiam pro gratia Ioann. primo. Euchariſtia autem idem eſt quod bona gratia. Viaticum autem, quia in via nos ſuſtentat per modum nutrimenti, & ad finem viæ perducit. Nemo enim venit ad patrem niſi per me Io.12. Communio vero quia per hoc ſacramentum vnimur nobis inuicem & ipſi Chriſto Io.6. Qui manducat meam carnem & bibit meum ſanguinem in me manet, & ego in eo.

10. AD primum argumentum dicendum per interemptionem minoris. Euchariſtia enim eſt vnum ſacramentū. Non enim vnitas ſacramenti eſt vnitas indiuiſibilitatis vt puncti, vel continuitatis vt lineæ, vel eſſentiæ vt in ſimplicibus & compoſitis ex forma ſubſtantiali & materia, vel ſuppoſiti vt ſubiecti & accidentis, ſed eſt vnitas perfectionis quæ conſiſtit in concurſu omnium quæ requiruntur ad conſequendum finem ad quem res ordinatur ſicut domus dicitur vna, vel calciamentum vnum quando concurrunt omnia quæ requiruntur ad inhabitationem congruam, vel ad debitum tegumentum pedum, hoc autem ſacramentū diuinitus eſt ordinatum ad refectionem ſpiritualem quæ per corporalē ſignificatur, nec eſt perfecta niſi in ea proponatur aliquid vt cibus & aliquid vt potus. Et ideo materia eſt vna perfectione licet ſit duplex in natura rei & abſolutè, & ſimiliter eſt de forma.

11. Ad ſecundum dicendum quòd verba in hoc ſacramento efficiunt modo quo dictum eſt de efficacia ſacramentorum q̄ corpus Chriſti ſit in hoc ſacramento, licet non efficiant quòd corpus Chriſti abſolute ſit, nec hoc oportet quia primum ſufficit.

Quæſtio II.

Vtrum formæ conſecrationis panis & vini ſint conuenientes.

Tho.3.q.78.

SEcundo quæritur de forma huius ſacramenti. Et primo vtrum forma conſecrationis panis & forma conſecrationis vini ſint conuenientes. Et ſecundo vtrum ſint connexę. Ad primum ſic proceditur. Et arguitur quòd formæ non ſint cōuenientes, quia in forma verborum ſacramentaliū nihil falſum debet cōtineri, ſed in verbis quibus vtimur videtur cōtineri falſitas, ergo &c. Minor probatur quia cum dicitur. Hoc eſt corpus meum, vel hic eſt ſanguis meus. Cum profertur pronomē demonſtratiuum hoc, vel hic nihil eſt ibi de quo vere poſsit dici quòd ſit corpus Chriſti, vel ſanguis Chriſti quia tunc nihil eſt ibi præter ſubſtantiam panis & vini & eorum accidentia de quorum nullo poteſt dici quòd ſit corpus, vel ſanguis Chriſti, quare &c.

2. Item illa verba videntur pertinere ad formam huius ſacramenti quibus Chriſtus confecit hoc ſacramentum, ſed Chriſtus non confecit his verbis vt videtur, ſed poſtquā confecit protulit hæc verba tradendo corpus ſuum vel ſanguinem diſcipulis vt apparet ex ſerie verborum, dicitur enim ſic. Mat.26. Accepit Ieſus panem, & benedixit, id eſt, benedictione ſua conſecrauit, ac fregit, deditque diſcipulis ſuis & ait Accipite & commedite, Hoc eſt corpus meum. Et idem habetur Mar.14. & Lu.22. Hæc autem verba non videntur verba quibus conſecrauit, ſed quibus inſinuauit quod factum fuerat, ergo &c.

3. IN CONTRARIVM eſt auctoritas ſcripturæ quæ non facit mentionem de aliis verbis pertinentibus ad conſecrationem. Ad idem eſt determinatio eccleſiæ.

4. RESPONSIO, Videndum eſt primo illud quod pertinet communiter ad formam conſecrationis panis & vini. Secundo ſpecialiter videbitur quid eſt quod pertinet ad formam conſecrationis vini.

5. QVANTVM ad primum dicendum eſt quòd vtraque forma eſt conueniens quia illa forma eſt conueniens huic ſacramēto quæ ſignificat quicquid continetur in ipſo. Sed prædictæ formæ ſunt tales, ergo ſunt conuenientes. Maior patet quia inter cætera ſacramenta iſtud ſolum conſiſtit in conſecratione materiæ. Alia enim omnia conſiſtunt in vſu & exhibitione. Et ideo ſicut illa conſiſtunt in his quæ ſignificant effectum, per ea ſuſcipienti exhibitum ita hoc ſacramentum quoad formam conſiſtit Th.ar.1.

in

in verbis quæ ſignificant id quod continetur in hoc ſacramento Minor probatur, quia in hoc ſacramento continetur ſub ſpeciebus panis corpus Chriſti. Et ſub ſpeciebus vini ſanguis eius, hęc autem ſufficienter exprimuntur prædictis verbis quibus dicitur. Hoc eſt corpus meũ. Et hic eſt calix ſang. mei vt de ſe patet, quare &c.

6. Sed hic eſt vnum dubium. ſ. ſi poſſet conſecrari corpus Chriſti per iſta verba præciſe. Hoc eſt corpus meum non expreſſis verbis præcedentibus .ſ. qui pridie quàm pateretur &c. Et dicunt quidam quod non, quia verba ſacramentalia debent ſignificare id quod continetur in ſacramento, ſed iſta verba. Hoc eſt corpus meum ſine aliis verbis pręcedentibus prolatis non ſignificant corpus Chriſti realiter contineri ſub ſpeciebus panis, ſed potius ſignificant corpus ſacerdotis proferentis contineri ſub eis, ergo &c Et confirmatur, quia ſi ego dicerem Paulus dixit hæc eſt doctrina mea non ſignifico quod eſſet hæc doctrina mea, ſed doctrina Pauli ratione huius quod præmittitur. ſed ſi nullo præmiſſo dicã hæc eſt doctrina mea ſignifico doctrinam eſſe meam & non alterius, ita in propoſito ſi præmittantur illa verba canonis qui pridie quã pateretur vſque ibi dicens accipite & mãducate, hoc eſt enim corpus meum ſignificatur corpus Chriſti ibi contineri & non corpus miniſtri. Si autem his non præmiſsis dicat ſacerdos. Hoc eſt corpus meum ſignificatur corpus miniſtri ibi eſſe non autem Chriſti. Talia autem verba non poſſunt eſſe verba conſecrationis, ergo requiritur quòd præcedentia verba dicantur. 7. Sed iſtud non valet, quia ſufficit quòd verba conſecrationis ſignãt corpus Chriſti ibi eſſe ex inſtitutione Chriſti ordinantis & intentione miniſtri proferentis quanuis præcedentia verba hunc ſenſum non innuant. Quod patet ſic, quia ſi oporteret quod ex forma verborum inſinuaretur corpus Chriſti eſſe ibi non ſolum non fieret conſecratio per hæc verba hoc eſt enim corpus meum aliis non præmiſsis, ſed etiam per eandem rationem non fieret eis præmiſſis. Quod patet, quia præcedentia verba recitãtur vt dicta à Chriſto. ſ. quod accipiens panem benedixit & fregit & dedit diſcipulis ſuis dicens. Hoc eſt corpus meum. Conſtat autem quòd per hanc ſeriem verborum non ſignificatur quòd corpus Chriſti ſit ſub ſpeciebus panis quem ſacerdos tenet, vel coram ſe habet, ſed ſolum ſub ſpeciebus panis quem Chriſtus accepit & benedixit, ergo per hæc verba non eſſet corpus Chriſti ſub ſpeciebus panis præſentibus ſacerdoti, quod eſt falſum, & erroneum. 8. Sufficit ergo quod verba conſecrationis ſignificent id quod continetur in hoc ſacramento non ex ſerie verborum præcedentium, ſed ex inſtitutione Chriſti, & intentione miniſtri gerentis perſonã Chriſti, & ſic patet primum.

Tho. ar. 3 9. QVANTVM ad ſecundum videndum eſt an in verbis illis quibus dicitur. Hic eſt calix ſanguinis mei ſit præciſa forma conſecrationis vini ſicut in verbis conſecrationis panis præciſa forma eſt. Hoc eſt corpus meum. Et dicunt quidam ꝙ nõ, immo totum quod eſtvſque ibi in remiſsionem peccatorum eſt de forma conſecrationis. Quod probant dupliciter. Primo. Quia cum forma ſacramenti ſit enunciatiua quicquid eſt de enunciationis integritate videtur eſſe de eſſentia formæ. Sed totũ quod ſequitur ibi vſque in remiſsionem peccatorum eſt de integritate enunciationis cum ſit determinatio prædicati, ergo eſt de integritate formę. 10. Secundo, quia ſub eodem ritu profertur totum à principio. Hic eſt calix &c. vſque in finem, quod non fieret niſi totum pertineret ad formam conſecrationis, quare &c. Confirmatur per hoc quod habetur extra de cele. miſ. cap. Cum marthę. vbi dicitur ſic Credimus quòd forma verborum ſit vt in canone reperitur, & à Chriſto apoſtoli, & ab ipſis eorum acceperunt ſucceſſores. Et ſic videtur quod quicquid ponitur in canone miſſę pro verbis conſecrationis ſanguinis totum ſit de forma per Chriſtum inſtituta, & per apoſtolos ad eccleſiam deriuata. 11. Alij dicunt quod in iſtis verbis. Hic eſt calix ſanguinis mei, cõtinetur tota forma conſecrationis, ita quòd eis dictis & non aliis ſequentibus vere eſſet ſanguis Chriſti ſub ſpeciebus vini. Quod probatur primo per ea quæ iam dicta ſunt, quia in illis verbis præciſe continetur forma ſacramenti quę ſunt ſignificatiua & expreſsiua totalis effectus contenti in ſacramento, ſed hæc ſunt, Hoc eſt corpus meum reſpectu cõſecrationis panis. Et, hic eſt calix ſanguinis mei reſpectu conſecrationis vini, ergo in his verbis præciſe conſiſtit forma ſacramenti. Maior patet ex dictis, quia hoc ſacramentum conſiſtit in conſecratione materiæ. Et minor ſimiliter, quia quicquid eſt ibi (conſecrata materia) totum ſufficiẽter exprimitur per illa verba. 12. Et confirmatur, quia ſecundum omnes doctores ſacramenta nouæ legis efficiunt quod ſignificãt, ſed prædicta verba. Hoc eſt corpus meum, & hic eſt calix ſanguinis mei, cum dicantur recitatiuè vt prolata à Chriſto ſignificant corpus & ſanguinem Chriſti eſſe ſub ſpeciebus panis & vini, ergo illa ſola verba ſufficiunt quantum eſt de neceſsitate ſacramenti.

13. Ad hæc autem duo reſpondent quidam per interemptionem maioris vtriuſque rationis. Quia ſi aliquis dicat ego baptiſo te & nihil plus non eſt puer baptizatus niſi addatur in nomine patris &c. Et tamen totus effectus baptiſmi ſignificatur in primis verbis ſiue ſecundis. Et ſimiliter in propoſito quanuis per illa verba ſignificetur quicquid continetur in ſacramento euchariſtiæ non oportet tamen quòd alia non ſint de neceſsitate formę ſacramenti. 14. Sed hæc reſponſio parum valet. Quia cũ effectus ſacramenti ſit à deo & nõ à ſacramento niſi ſicut à ſigno vel ſicut à cauſa ſine qua non (vt dictum fuit in prima diſt.) Ideo formę verborum debent ſignificare effectum ſacramẽti eſſe à deo quod fit per inuocationem trinitatis, vel diuini nominis in omnibus ſacramentis quæ conſiſtunt in applicatione ad ſuſcipientem vt ſunt omnia ſacramenta præter euchariſtiam in quo ſimiliter ſignificatur corpus & ſanguis Chriſti eſſe ſub ſpeciebus ſacramenti virtute diuina per hoc quod verba conſecrationis recitantur vt prolata à Chriſto. Cũ ergo dicatur cõmuniter ab omnibus doctoribus quod ſacramenta efficiunt quod ſignificant, & ꝙ formæ ſacramentorum ſunt illę quæ ſignificant effectum ſacramenti ſubintelligitur quando ſignificant effectum illum eſſe à deo modo quo dictum eſt. 15. Secundo probatur idem ſic. forma conſecrationis corporis conſiſtit eſſentialiter in his verbis præciſe hoc eſt corpus meum, nec de eſſentia huius formę eſt enim ibi interpoſitum cum dicitur. Hoc eſt enim corpus meum. Et hoc tenent omnes doctores, ergo ſimiliter forma conſecrationis ſanguinis cõſiſtit eſſentialiter in his verbis. Hic eſt calix ſanguinis mei, nec de eſſentia formæ huius eſt aliquid ei appoſitum. conſequentia patet, quia non minoris efficaciæ ſunt hęc verba. Hic eſt calix ſanguinis mei ad tranſſubſtantiandum vinum in ſanguinem Chriſti quã ſint hæc verba. Hoc eſt corpus meum ad tranſſubſtantiandum panem in corpus Chriſti. 16. Tertio probatur idẽ ſic. Greci verè conficiunt ſacramentum euchariſtię ſicut & latini, nec vnquam inuentum eſt quod eccleſia romana ſenſerit græcos non vere conficere, ſed greci in conſecratione ſanguinis non ponunt omnia verba quæ ponit Romana eccleſia maximè ab illo verbo noui & æterni vſque ad finem, ergo illa verba non ſunt de eſſentia formæ, quia omiſsio illorum euacuaret conſecrationem, quare &c. Minor patet, quia forma conſecrationis corporis Chriſti ſecundum græcos prout continetur in miſſa beati Baſilij quam dictante angelo accepit (vt dicitur) & prout in canone prędictę miſſę de verbo ad verbum habetur ſicut nos fecimus coram nobis legi & extrahi eſt iſta. Accipite comedite hoc meũ eſt corpus, quod pro vobis tradetur in remiſsionem peccatorum, verba autem græca quæ prædictis correſpõdent ſunt iſta. Lauete phagete tuto mu eſtito ſoma, to hyper hymon ælomenon is apheſin amartion. Verba autem conſecrationis ſanguinis prout in eodem canone continetur ſunt iſta Bibite ex eo omnes, hic eſt ſanguis meus noui teſtamenti qui pro vobis & pro multis effundetur in remiſsionem peccatorum. Verba autẽ græca quæ prædictis correſpondent ſunt iſta. Piete ex autu pantes tuto eſti to ema mu totis cœnis dyathicis to hyper hymon Ke pollon ec chynomenon is apheſin amartian. Ex quibus apparet quòd forma græcorum in conſecratione corporis Chriſti non habet, enim ſicut nos habemus, habet tamen quod pro vobis tradetur in remiſsionem peccatorum quod nos non habemus, in conſecratione vero ſanguinis forma græcorum non habet æterni, nec miniſterium fidei, nec calix quę tamen omnia nos habemus, vnde non videtur cum ipſi vere conſecrent ſicut & nos quod omnia quæ nos habemus & omnia quæ ipſi habẽt ſint de eſſentia formæ. Alioquin nec ipſi, nec nos conſecraremus.

17. Quid autem veritatis habeat vtraque opinio. Aduertẽdum eſt quod quicquid ponitur in forma verborum qua vtitur Romana eccleſia ſiue antecedenter ſiue conſequenter, totum continet veritatem quanuis totum nõ ſit de intraneitate formę. Quod enim præmittitur quòd ieſus eleuatis oculis in cœlum gratias agens benedixit &c. quanuis non legatur in textu euangelico pro tempore quo Chriſtus hoc ſacramentum inſtituit tamen ex aliis locis euangelij poteſt hoc comprobari. Si enim in reſuſcitatione Lazari Ieſus eleuatis ſurſum oculis gratias egit patri, probabilius eſt quod ſimile fecerit & dixerit quando panem & vinum in ſuum corpus & ſanguinem tranſſubſtantiauit. Hæc autem non ſunt de ſubſtantia formæ, ſed quædam antecedentia. Quod autem additur æterni & myſterium fidei vtique verum eſt, quia nouum teſtamentum quod Chriſti ſanguine confirmatum eſt, æterna promittit ſicut vetus teſtamentum promittebat temporalia. Dicitur etiam myſterium fidei, quia aliud exterius viſibiliter cernitur, & aliud inuiſibiliter continetur. Et ſic exponitur extra de celebratione miſſarum capi. Cum marthæ. Iſta tamen non ſunt de eſſentia formæ ſicut nec antecedentia. Sed ponuntur ad excitationem deuotionis & ad exprimendum fructum dominicę paſsionis. Quis enim diceret quod illud verbum myſteriũ fidei ſit de eſſentia formæ conſecrationis ſanguinis cum æqualiter conueniat conſecrationi panis ſicut conſecrationi vini, vtrobique enim aliud viſibiliter cernitur & aliud inuiſibiliter continetur. Item ſi illud quod additur noui & æterni teſtamenti vſque ad finem eſſet de ſubſtantia formæ conſecrationis vini à fortiori de ſubſtantia formæ

conſecrationis

conſecrationis panis eſſet non ſolum hoc eſt corpus meum, ſed etiam quod pro vobis tradetur. Hanc enim determinationem expreſsius ponunt euangeliſtę quàm aliam. Conſtat autem quòd nullus dicit quòd de ſubſtantia formæ conſecrationis panis ſit illa determinatio. Quod pro vobis tradetur, quare vt videtur de ſubſtantia formæ conſecrationis vini non eſt illa determinatio noui & æterni &c. Eſt tamen de neceſsitate præcepti eccleſiæ, & ideo totum ſub eodem ritu profertur. Et per hoc patet ad argumenta alterius opinionis.

18. A DARGVMENTVM primũ principale dicẽdũ ꝙ in forma huius ſacramenti nihil falſitatis cõtinetur. Et cũ dicitur quòd immo, quia pronomen demonſtratiuum hoc vel hic cum profertur non poteſt demonſtrare aliquid quod vere poſsit dici corpus Chriſti. Dicendum quod immo. Circa quod notandum ꝙ quidam dixerunt quòd prædicta verba proferũtur à ſacerdote ſolum recitatiuè & non ſignificatiuè, & ideo nihil falſitatis continẽt quia ſic recitantur vt dicta fuerunt, nec oportet quod pronomina demonſtratiua nunc demonſtrent aliquid, quia nõ aſſumuntur ad demonſtrandum, ſed recitantur pro eo quod demonſtrauerunt. Et iſtud verum eſt, quia verba non proferuntur à ſacerdote niſi ſolũ recitatiuè, vt apparet ex his quæ antecedunt verba conſecrationis ſi enim nunc proferrentur aliquo modo ſignificatiuè, aut proferret ea ſacerdos ex propria perſona, aut vt gerens perſonam Chriſti. Si in propria perſona falſum diceret proferendo hoc eſt corpus meum, quia non eſt ibi corpus ſacerdotis ſub ſpeciebus panis & vini. Si autem in perſona Chriſti adhuc falſum diceretur in his quæ conſequuntur formam conſecrationis vini, quia dicitur ibi de ſanguine Chriſti qui pro vobis & pro multis effundetur. Conſtat autem quòd à nunc in poſterum non effundetur, reſtat ergo quòd dicantur ſolum recitatiuè. 19. Et licet iſtud ſit verũ tamen ex toto non euacuat difficultatem. Adhuc enim quæri poteſt quid demonſtrabat pronomen demonſtratiuũ quando Chriſtus conſecrauit. Et ad hoc dicunt quidam quòd Chriſtus cum haberet poteſtatem excellentiæ conſecrauit ſine verbis & facta conſecratione tradendo corpus ſuum diſcipulis ſuis dixit. hoc eſt corpus meum. Et tunc pronomen poterat demonſtrare corpus Chriſti quod iam ibi erat. Sed iſtud non videtur, quia euangeliſtę dicũt quòd accipiens panem benedixit hoc eſt benedictione ſua conſecrauit. Omnis autẽ benedictio fit aliquibus verbis ſicut ipſum nomen ſonat. 20. Ideo dicunt alij quòd Chriſtus confecit mediantibus verbis, ſed aliis quàm ſint verba noſtræ conſecrationis. Sed nec iſtud valet, quia ſecũdum hoc ſacramentũ quod Chriſtus confecit & quod nos conficimus non eſſent vnius rationis, quia ſicut ſacramenta quæ non habent vnam materiã nõ ſunt vnius rationis ſic nec illa quæ non habent eandem formam.

21. Dicendum ergo quòd Chriſtus eiſdem verbis confecit quibus & nos. Quid autem demonſtraret pronomen hoc vel hic, dicunt quidam quòd facit demonſtrationem non ad ſenſum, quia locutio eſſet falſa, quia in hoc ſacramento nihil eſt ſubiectum ſenſui quod ſit corpus Chriſti, ſed facit demonſtrationem ad intellectum vt ſit ſenſus, hoc.i. ſignificatum per hoc eſt corpus meũ. Sed nec iſtud valet, quia ſacramenta ſolum efficiunt quod ſignificant. Si ergo ſenſus locutionis eſt iſte hoc.i. ſignificatũ per hoc eſt corpus meum ſequitur quòd corpus Chriſti non erit in ſacramento realiter, ſed ſolum ſicut in ſigno, quod eſt erroneum.

22. Ideo dicendum eſt aliter quòd ibi ſit demonſtratio ad intellectum non quidem alicuius indiuidui ſignati, ſed ſolum modo indiuidui vagi vt ſit ſenſus hoc.i. contentum ſub hoc.i. ſub ſpeciebus loquendo in generali, non autem in ſpeciali pro pane vel pro corpore eſt corpus meum, ſi enim in ſpeciali demonſtraretur ſubſtantia panis locutio eſſet falſa. Si verò ſingulariter demonſtraretur corpus Chriſti veritatem poſſet habere propoſitio referendo demonſtrationem ad vltimum inſtans prolationis verborum vt ſtatim dicetur, quia tunc corpus Chriſti eſt ſub ſpeciebus panis & eſſet ſenſus hoc.i. corpus meum eſt corpus meum, ſed iſta forma non congruit ſacramento, quia per ſacramentum non efficitur quod corpus Chriſti ſit corpus, ſed ſolum efficitur quòd corpus Chriſti contineatur in ſacramento, propoſitio autem ſic intellecta ſolum ſentit quòd corpus Chriſti ſit corpus ſuum. Et ideo illa forma non ſignat quod efficitur per ſacramentum, quod eſt contra naturam cuiuſlibet formæ ſacramenti. Si autem fiat demõſtratio indiuidui vagi dicendo hoc i. contentum ſub hoc, tunc propoſitio eſt vera & congrua forma, quod patet ſic, formæ ſacramentales non ſolum ſunt ſignificatiuę, ſed etiam cauſatiuæ eius quod ſignificant, propter quod ad idem inſtans referenda eſt eorum efficientia & ſignificantia, ſed [illegible] efficientia eſt in vltimo inſtanti prolationis, ergo eorum ſignificantia referenda eſt ad vltimum inſtans. Pro illo autem inſtanti vera eſt demonſtratio, quia in illo inſtanti contentum ſub ſpeciebus eſt corpus Chriſti, forma etiam eſt congrua, quia hoc efficitur per eam quod ſignificatur ſcilicet quòd corpus Chriſti ſit contentum ſub ſpeciebus, vel ẽconuerſo quod contentum ſub ſpeciebus ſit corpus Chriſti. Hoc tamen ſciendum eſt quòd licet in vltimo inſtanti prolationis verborum ſit corpus Chriſti ſub ſpeciebus, exiſtentia tamen eius præſupponit ordine naturæ completam ſignificationem verborum ſicut effectus ſupponit cauſam. Sunt tamen ſimul tempore. Et hoc ſufficit ad hoc quod vnum per alterum demonſtretur.

23. Ad ſecundum dicendum quod illa verba hoc eſt corpus meum, Chriſtus conſecrando protulit, debent enim ſic ordinari in conſtruendo. Accepit panem & benedixit dicens. Hoc eſt corpus meum. Et poſtea fregit & dedit diſcipulis. & ſic prolatio verborum præceſſit traditionem corporis diſcipulis factam.

Quæſtio. III.

Vtrum formæ conſecrationis corporis & ſanguinis Chriſti ſint connexæ.

Tho.3.q.78.ar.6.

AD ſecundum proceditur. Et arguitur quòd formæ huius ſacramenti ſint connexæ, ita ſcilicet quòd vna non habeat ſuum effectum niſi alia prolata, quia effectus iſtarum formarũ eſt quod corpus & ſanguis Chriſti ſint in hoc ſacramento realiter, ſed corpus Chriſti non eſt ſine ſanguine nec ſanguis Chriſti eſt ſine eius corpore, ergo forma quæ eſt ad conſecrationem corporis non habet ſuum effectum ſine forma quæ eſt ad conſecrationem ſanguinis, nec econuerſo. 2. Item ſi iſtæ formæ non eſſent connexæ, ſed totaliter diſparatæ tunc vna forma poſſet proferri per vnum miniſtrum & haberet ſuum effectum. Et alia forma per alium miniſtrum & ſimiliter haberet ſuum effectum. Hoc autem videtur inconueniens cum ambę formę pertineant ad vnũ ſacramentum, ergo & illud ex quo ſequitur.

3. Item quando in baptiſmo fiunt tres immerſiones, & ter dicitur ego baptizo te in ſola vltima immerſione & verborum prolatione habetur effectus baptiſmi, ſimiliter ergo cum in hoc ſacramento ſint duæ materiæ & duæ formæ videtur quòd in prolatione vltimæ formæ ſolum habeatur effectus huius ſacramenti.

4. IN CONTRARIVM arguitur, quia ſi prolatis iſtis verbis hoc eſt corpus meum non eſſet ibi corpus Chriſti verum, illa verba non eſſent vera & ſic in ſacramento ſummæ veritatis eſſet falſitas quod eſt valde inconueniens, ergo & illud ex quo ſequitur videlicet quòd prima verba non habeant ſuum effectum niſi prolatis ſecundis.

5. RESPONSIO. Videnda ſunt duo. Primum eſt de connexione formarum. Secundum eſt de præeminentia vnius ad alteram.

6. QVANTVM ad primum dicendum eſt quod formæ non ſunt cõnexæ ita quod vna non habeat ſuum effectum ſine alia, immo quælibet habet ſuum effectum etiam ſi altera non proferatur. quod patet quia forma debet proportionari materiæ, ſed materiæ huius ſacramenti ſunt diſtinctæ, in nullo ab inuicem dependentes, ergo & formæ quantum ad efficaciam non dependent ab inuicem. Secundo, quia ſacramentum quod nõ habet impedimentum ſtatim habet efficaciam in prolatione verborum, vel nunquam, ſed ſacramentum hoc non poteſt habere impedimentum ex parte materiæ quæ eſt panis & vinum, ſuppoſito quòd panis ſit triticeus, & vinum de vite, ergo facta prolatione ſuper materiam ſtatim ſacramẽtum habet ſuam efficaciam. Tertio. quia cum hoc ſacramentum ſit propter vſum ſuum ſi non poſſet conſecrari vna materia ſine alia videretur quòd vna non poſſet vel non deberet ſumi ſine alia quod eſt falſum, quia populus ſumit ſub forma panis & non ſub ſpecie vini, hoc etiam habet ritus eccleſiæ, quia facta conſecratione panis ante conſecrationem vini ſtatim oſtenditur corpus Chriſti vt adorandum quod non fieret niſi eſſet conſecratum aliàs eſſet cauſa, vel occaſio idololatrię.

7. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd cum ſacramentum iſtud conſiſtat in conſecratione materiæ & nõ in eius vſu vel effectu, ideo præeminentia vnius formæ ad alterã debet attendi ſecundum id quod cõtinetur ſub vna ſpecie, vel ſub altera, aliquid autem continetur ſub ſpeciebus prędictis. Vno modo directe ex vi ſacramenti. Alio modo ex concomitantia. Primo modo continetur ſub ſpeciebus panis ſolum corpus Chriſti & ſub ſpeciebus vini ſolus ſanguis Chriſti ſicut ipſæ formæ præciſe hoc innuunt. Et quantum ad hoc forma conſecrationis corporis præminet formæ conſecrationis ſanguinis, quia corpus Chriſti quod pertinet ad intranearitatem & eſſentiam naturæ humanæ à Chriſto aſſumpto præeminet ſanguini qui non pertinet intrinſece ad eſſentiam humanæ naturæ à Chriſto aſſumptę, ſed eſt humor in via ad conuerſionẽ in corpus Chriſti quantũ eſt de curſu naturæ. Infr.d.10. q.2.

8. Quãtũ aũt ad ea q̃ cõtinẽtur in hoc ſacramẽto ex cõcomitã-

tia

tia vna forma non præeminet alteri. Quia vt communiter tenetur totus Chriſtus cõtinetur ſub vtraque ſpecie de quo tamen inferius inquiretur.

9. AD primum argumentum dicendum quod corpus & ſanguis Chriſti ſunt in hoc ſacramento vt veniant in vſum fidelium per modũ cibi & potus mediantibus ſpeciebus, & quia aliquis poteſt vti cibo ſine potu, vel potu ſine cibo. Ideo ſiue ſolũ corpus Chriſti ſit ſub ſpeciebus panis ex vi ſacramenti, & ſolus ſanguis ſub ſpeciebus vini, ſiue totus Chriſtus ſit ſub vtraque ſpecie ex cõcomitantia, vna tamen ſpecies poteſt conſecrari ſine alia & venire in vſum fidelium. 10. Ad ſecundum dicendum q̃ quantum eſt de neceſsitate ſacramenti vna forma poſſet proferri ſuper ſuam materiam per vnum miniſtrum & alia per alium. Sed tales miniſtri eſſent puniendi de tanta temeritate. Si tamen ſacerdos facta cõſecratione corporis moreretur alius ſacerdos deberet ſupplere conſecrando ſanguinem ne ſacramentum remaneret imperfectum ſicut habetur ex ſtatuto concilij Toletani, vel ſecundũ Innocentium tertium Hoſtia iam conſecrata eſſet ponenda ſeorſum & ſuper aliam non conſecratam vna cum vino eſſet facienda vna conſecratio incipiendo à principio canonis.

11. Ad tertium dicendum quòd tres immerſiones quando fiunt in baptiſmo cum forma verborum triplicata tenent vicem vnius, quia ſunt vnius rationis, & ad vnum effectum ſicut tres candelę cauſant vnum lumen. Et tres homines trahunt vnam nauem, & eſt vnus tractus, Sed forma conſecrationis panis & forma conſecrationis vini ſunt diuerſarum rationum & ſuper diuerſam materiam, nec ſunt ad vnum effectum quantum eſt directe ex vi ſacramenti. Et ideo vna non dependet ex alia.

Quæſtio IIII.

Vtrum corpus Chriſti poſsit licitè ſumi poſt medicinam, vel poſt cibum ſumptum per modum medicinæ.

Tho. 3. q. 80. ar. 8.

TErtio principaliter quæritur vtrum ſacramentum euchariſtiæ poſsit licitè ſumi poſt medicinam, vel poſt modicum cibum ſumptũ per modum medicinę. Videtur quod ſic, quia non minor reuerentia debetur huic ſacramento iam ſumpto quàm ſumendo, ſed ſumpto hoc ſacramento licet medicinalia recipere, ergo & ante. 2. Item hoc ſacramentum ſumendum eſt à ieiunis vt mẽs eorum ſit magis ſobria & magis deuota, ſed ſumptio taliũ neque ſoluit ieiunium, neque ſobrietatem, ergo poſt ſumptionem electuarij & talium poteſt ſumi hoc ſacramentum.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicitur de conſecratione diſtinctione ſecũda capitulo, Placuit ſpiritui ſancto vt in honorem tanti ſacramenti prius in os Chriſtiani dominicũ corpus intraret. quod ſecundum aliquos libros non eſt capitulum per ſe, ſed pars illius capituli liquido apparet.

4. RESPONSIO. Aliquid dicitur malum vel illicitũ dupliciter. Vno modo ſecundum ſe, quia mox nominatum conuolutum eſt cum malo vt mœchari, furari, & hoc nullo modo poteſt bene fieri. Alio modo dicitur aliquid malum, quia prohibitum. Videndum eſt ergo primo an ſumere ſacramentum poſt medicinam vel modicum cibum ſumptum per modum medicinæ ſit malum & illicitum ſecundum ſe, & ſecundo an ſit malum ex prohibitione.

5. QVANTVM ad primum dicendum quòd ſumere corpus Chriſti poſt talia prius ſumpta non eſt malum ſecundum ſe. Cuius ratio eſt, quia quod eſt illicitum ſecundum ſe nullo modo poteſt eſſe licitum, ſed ſumere corpus Chriſti poſt huiuſmodi poteſt eſſe in caſu licitum, ſicut cũ imminet alicui periculum mortis vt habetur de cõſecratione diſtinctione ſecunda capitulo præſbyter infirmum ſtatim communicet ne ſine communione moriatur, ergo ſumere hoc ſacramentum poſt cibum non eſt ſecundum ſe illicitum. Item ſecundum conſuetudinem antiquam in die cœnę ſumebatur à pranſis ob recordationem inſtitutionis eius, vnde dicitur de conſecratione diſtinctione prima. Sacramenta altaris non niſi à ieiunis hominibus celebrentur excepto vno die anniuerſario quo cœna domini celebratur, & ſic idem quod prius.

6. QVANTVM ad ſecundum ſcilicet an ſit illicitum ex prohibitione eccleſiæ. Dicunt quidã quòd non quod probant primo de medicinis & electuariis ſic. præceptum eccleſiæ de ieiunio accipiendum eſt ſecundum quòd eccleſia interpretatur ieiunium, ergo præceptum eccleſiæ quòd ſacramentum ſumatur à ieiunis debet intelligi de ieiuniis ieiunio eccleſiæ, ſed medicinæ & electuaria non ſoluunt ieiunium eccleſiæ, ergo poſt electuarium & medicinas poteſt ſumi licitè ſacramentum euchariſtiæ.

7. Item probatur ſi prius ſumatur modicus cibus non per modum cibi, ſed per modum medicinæ, quia quãdo abſolute prohibetur vſus alicuius rei intelligendum eſt de vſu principali & nõ de aliis, verbi gratia, ſi prohiberetur alicui vſus calceorũ feria ſexta intelligendum eſſet de vſu principali ad calciandum &, ſi quis vteretur calceis tanquam cypho ad hauriendum aquam non eſſet tranſgreſſor præcepti, à ſimili cum ſumptio cibi ante ſumptionem euchariſtiæ prohibeatur intelligendum eſt de ſumptione cibi ad nutriendum, quia hic eſt principalis vſus eius & ſic ſumitur per modum cibi, non autem de vſu eius ſolum ad alterandum quia ſic ſumitur ſolum per modum medicinæ, igitur ſic ſumens cibum ante hoc ſacramentum non videtur eſſe tranſgreſſor præcepti.

8. Sed iſta opinio non valet. Primo quia ſi ieiunium eccleſiæ requiritur & ſufficit ad ſuſceptionem huius ſacramenti ſequetur quòd iſtud ſacramentum non poſſet licitè ſumi niſi quando eſt ieiunium eccleſiæ, quod eſt falſum. Sumitur enim licitè ſingulis diebus & iterum poſſet ſumi poſt prandium ſicut ante, quia ieiunium eccleſię ſeruatur poſt comeſtionem ſicut ante, vnica enim comeſtio quantuncumque magna non ſoluit illud ieiunium ſicut nec parua, ſemper enim dicitur homo ieiunans dũmodo nõ comedat niſi ſemel in die & hora ſtatuta. 9. Et per hoc patet reſponſio ad primum argu. quia eccleſia interpretatur quòd ad ſumptionem huius ſacramenti requiritur non ſolum quòd aliquis ſit ieiunans ſecundum ſtatum eccleſiæ, ſed quòd ſit ieiunus ieiunio naturali vel naturæ quod eſt per priuationem cuiuſlibet cibi præſumpti, quæ interpretatio patet tam ex conſuetudine eccleſiæ q̃ ex verbis capituli allegati placuit. Secundo, quia quando prohibetur principalis vſus, prohibetur & quilibet alius principalem vſum includens maximè quando ſubeſt eadem cauſa prohibendi, ſed ſumere cibum per modum medicę includit principalem vſum (ſemper enim nutrit) & in propoſito eſt eadem ratio vtrumque prohibendi, quia in vtroque eſt irreuerentia ſacramenti quæ fuit ratio prohibitionis vt patet ex præallegato capitulo, ergo vterque vſus eſt prohibitus. 10. Et per hoc patet reſpõſio ad ſecundum argumentũ, quia non eſt ſimile de duplici vſu calcei quorum ſecundus non includit primum, & de duplici vſu cibi vbi primus includitur in ſecundo, nec eſt ibi ſimilis prohibitionis ratio vt hic. 11. Dicendum eſt ergo aliter quòd extra caſum neceſsitatis illicitum eſt ſumere hoc ſacramentum poſt medicinam vel quemcumque cibum. Quod patet ſic. Aliquis enim efficitur tranſgreſſor præcepti dupliciter. Vno modo faciendo directe contra tenorem præcepti & iſte dicitur præuaricator. Alio modo faciendo contra intentionem præcipientis, & iſte dicitur fraudator, & vtroque modo eſt tranſgreſſor præcepti eccleſiæ qui ſumit euchariſtiam poſt medicinam vel quemcũque cibum quantũcunque modicum quod patet primo ſic. Hoc enim ſacramentũ à ieiunis tantum debet ſumi & non ſolum à ieiunantibus ſecundum tenorem præcepti eccleſiæ, vt patet ex præallegatis capitulis. Sed poſt ſumptionem eorum quæ dicta ſunt nullus eſt ieiunus ergo ſumens hoc ſacramentum poſt medicinã vel poſt cibum quantũcunque modicũ eſt præuaricator præcepti. Minor probatur. Eſt enim duplex ieiunium ſcilicet naturæ & eccleſiæ. Ieiunium naturæ eſt, quo quis dicitur ieiunus ante ſumptionẽ cuiuſcunque rei quæ nutrire poteſt ſiue ſecundũ ſe ſiue cõmixtim cum aliis. Ieiuniũ eccleſiæ eſt quo quis dicitur ieiunans ſecundum modum ab eccleſia inſtitutum & hoc manet poſt vnicam comeſtionem, nec ſoluitur niſi per ſecundã ſumptionem eorum qui in cibis cõmuniter conſueuerunt ſumi. Vnde ea quæ propter alios cibos per mẽbra deducendos ſicut potus, vel dirigendos ſicut electuaria aſſumuntur, non ſoluunt ieiuniũ hoc. Ex hoc ꝛc arguitur nullus dicitur ieiunus propter ieiunium eccleſiæ licet dicatur ieiunans, ſed ſolum propter ieiuniũ naturæ dicitur aliquis ieiunus, ſed omnia prædicta ſoluunt ieiuniũ naturæ, omnia enim nutriunt vel per ſe vel cõmixta cũ aliis, licet aliquorum non ſit principalis vſus ad nutriendũ, ergo ſumens hoc ſacramentũ poſt medicinam vel quẽcunque cibum quantũcunque modicum non eſt ieiunus. Sequitur ergo concluſio quòd talis facit contra tenorem præcepti & ſic eſt præuaricator. 12. Quantũ ad ſecundũ quòd talis efficiatur fraudator præcepti ſimiliter patet, quia quòd hoc ſacramentũ deberet ſumi ante ſumptionem cuiuſcunque ad nutritionem pertinentis per ſe vel permixtum alteri inſtitutum eſt in honorem & reuerentiã ſacramenti vt patet ex illo capitulo placuit. Sed ſicut eſt irreuerentia præferre huic ſacramento aliũ cibũ ita aliam medicinam, hoc enim ſacramentũ non ſolũ eſt ſpiritualis eſca, ſed etiam ſpiritualis medicina, ergo poſt ſumptionem taliũ ſumens euchariſtiam facit contra intentionẽ præcepti & ſic eſt tranſgreſſor. 13. Hoc autem intelligendũ eſt de medicina quæ ſumitur per os Chriſtiani, & in ventre traiicitur, quia ſic loquitur decretũ. Non autẽ de aliis medicinis, vnde poſt balneum ſiue lotionẽ & poſt vnctionẽ, & poſt ſanguinis minutionem licitum eſt ſumere hoc ſacramentũ, patet ergo quòd poſt ſumptionẽ medicinalium vel cuiuſcunque cibi quantumcunque

que

que modici eucharistiam nullus recipere debet.

14. Tamen aduertendum est q̃ reliquiæ cibi remanentis in ore si traiiciantur casualiter non impediunt sumptionem huius sacramenti. Tum quia traiiciuntur per modum saliuę, tum quia nõ sumuntur de nouo tanquam illa die, & idem dicitur de reliquiis aquę qua os abluitur dũmodo non traiiciantur in tanta quantitate vt maneant in propria specie, sed quasi conuersę in saliuam.

15. Et etiam notandum est q̃ cum dicitur q̃ hoc sacramentum prius in os Christiani mitti debet quã alij cibi non est intelligendum absolute respectu totius temporis. Alioquin qui semel comedisset & bibisset nunquã postea posset hoc sacramentum sumere, sed est intelligendũ quantũ ad eundẽ diem, & licet principium diei secundum diuersos diuersimode sumatur, nã quidam à media nocte, alij à meridie, alij ab occasu & alij ab ortu solis diem incipiunt, ecclesia diem tamen incipit à media nocte, & ideo si post mediam noctem aliquid sumpserit aliquis per modũ cibi, aut potus, non potest eadem die hoc sacramentum sumere extra casum necessitatis, potest verò si ante mediam noctem, nec refert vtrũ post cibum vel potum dormierit, aut etiam digestus sit quantum ad rationem præcepti. Quidã enim ducunt noctes insomnes in studio vel in oratione seu ex conditione, seu ex cõplexione propter siccitatem cerebri, qui propter talem insomnitatem non sunt à cõmunione arcendi, refert tamen quantum ad perturbationem mentis quã patiuntur homines propter defectũ somni. aut digestionis cibi. Ex quibus si mens multum perturbetur, homo ineptus redditur ad suscipiendum hoc sacramentũ. Presbyter autem qui pernoctauit in taberna, & postea sine somno celebrauit debet puniri vt habetur extra de accusationibus capitulo si constiterit, quia ex quo pernoctauit in taberna vsq; ad diem præsumitur quòd biberit post mediã noctem, quia continue vinum in taberna apponitur, etiam præsumitur nõ fuisse ieiunus siue postea dormierit siue non, sed si post mediã noctem non bibit, nec ad dormitionem fuit nihilominus celebrare non debuit, non quia nõ esset ieiunus, sed quia post tantam deordinationem sicut est pernoctatio in taberna non debuit immediate se immiscere tam digno mysterio.

16. AD argumenta. Ad primum dicendũ est q̃ non est tã ta irreuerentia huic sacramento postponere vel submittere alium cibũ, medicinã, siue electuaria, sicut ante ferre, ipse etiã fructus sacramenti in eius sumptione percipitur & non post, nihilominus tamen inter eius sumptionem & reliquos cibos debet esse aliqua mora, vnde & immissa post cõmunionem oratio pro gratiarum actione subiungitur. Et quidã suas priuatas orationes dicunt, secundum autem antiquos Canones statutum fuit à clemente papa. Et habetur de conse. distin. 2. Si mane dominica potio editur vsq; ad sextam ieiunent ministri qui eã sumpserunt, & si tertia vel quarta hora acceperint ieiunent vsq; ad vesperã, quod nunc per generalem ecclesiæ consuetudinem abrogatũ est. 17. Ad secundum dicendum q̃ hoc sacramentũ præcipitur sumi à ieiunis non solum vt mens sit deuotior, sed propter reuerentiã sacramenti vt nihil aliud præferatur huic sacramento, posset etiã sequi perturbatio mentis & indeuotio si concederetur q̃ modica medicina vel modicus cibus prius sumeretur, quia cum illud quod est vni modicum sit alij multum (vt dicitur. 2. Ethicorum) nec posset determinari ratione quid esset modicum cuilibet oporteret quòd quilibet relinqueretur quantũ ad hoc proprio iudicio, quod frequenter in multis est erroneum propter corruptionem concupiscentię quæ circa delectabilia inclinat ad excessum.

Sententia huius distinctionis nonæ in generali & speciali.

HT sicut sunt duæ res. Superius determinauit magister de sacramento eucharistiæ secundũ se. Hic determinat de eo quãtum ad vsum. Et diuiditur in partes tres. Primo determinat suũ intentum. Secundo excludit quorundam errorem. Tertio secundum determinata auctoritates dubias exponit. Secunda ibi. hæc verba & huius. Tertia ibi secundum hos duos modos. Hæc est diuisio lectionis & sententia in generali.

2. IN SPECIALI sic procedit magister. Et proponit primo quòd secundum duas res huius sacramenti, sunt duo modi manducandi. Vnus sacramentalis qui consistit in sumptione ipsius sub sacramẽto visibili vel specie panis & vini. Alius spiritualis qui consistit in vnione ad Christum in sacramento. Vnde ille spiritualiter manducat qui in vnitate Christi & ecclesiæ quam sacramentum significat manet. Et ideo soli boni manducant spiritualiter. Sacramentum autẽ manducare possunt tam boni quàm mali, sed mali ad suum iudicium sumunt. Quod auctoritatibus confirmat. Postea dicit quod ratione quarundam auctoritatum videtur quibusdam quòd à malis corpus Christi non sumitur, quod ostendit esse falsum multis auctoritatibus quæ dicunt hoc sacramentum siue à bonis siue à malis sacramentaliter sumi, sed à bonis etiã spiritualiter, à malis autẽ tantũ sacramẽtaliter. Vltimo dat intellectũ quarundam auctoritatum quæ sunt dubiæ. Vbi ostendit quòd non solũ species panis & vini, sed etiã ipsum corpus Christi verũ potest dici verum sacramentũ. Et ex hoc procedit ad expositionem istarum auctoritatum dubiarum. In fine concludit intentum dicens quòd sacramentum tam à bonis quàm à malis sumitur &c.

Quæstio. I.

Vtrum sint duo modi manducandi hoc sacramentum.

Tho. 3. q. 80. ar. 1.

CIrca distinctionem istam quæritur de duobus Primũ est de vsu huius sacramenti. Secundum est de vtentibus. Circa primũ quæruntur duo. Primũ est vtrum sint duo modi manducandi hoc sacramentum. Secundum est vtrum manducatio huius sacramenti sit de necessitate salutis. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quòd non sint duo modi manducandi hoc sacramentum, quia sicut baptismus est spiritualis regeneratio (vt dicitur Iohan. 3. Nisi quis renatus fuerit &c.) Sic hoc sacramentum est spiritualis refectio, sed circa baptismum non distinguitur duplex modus sumendi ipsum quorum vnus sit sacramentalis & alius spiritualis, ergo nec circa hoc sacramentum debet esse duplex modus ipsum sumendi. 2. Item cibus corporalis nõ sumitur nisi corporaliter, ergo cibus spiritualis non sumitur nisi spiritualiter, sed hoc sacramentũ est cibus spiritualis, ergo &c. 3. IN CONTRARIVM est Aug. in litera & glosa super illud. 1. Corin. 9. Qui manducat & bibit indigne &c. Qui dicit sic duos modos dicimus esse manducandi, vnum sacramentalẽ & alium spiritualem.

4. RESPONSIO. videnda sunt duo. Primum est an vsus huius sacramenti sit manducatio. Secundum est (suppositò q̃ sic) an sit duplex modus manducationis.

5. QVANTVM ad primum dicendum est q̃ proprius vsus huius sacramenti est manducatio. Quod patet primo. quia vsus huius sacramenti est secundũ conditionem materię, sed materia huius sacramenti sunt res sensibiles directe pertinentes ad cibum & potum, sed vsus proprius talium est manducatio, ergo &c. Secundo. quia sicut hoc sacramentum in quo Christus continetur secundũ seipsum est perfectius cęteris in quibus continetur solum secundũ effectum. Sic applicatio huius sacramenti ad nos & eius vsus debet esse per modum perfectionis vnionis & applicationis, sed non vniretur nobis, nec applicaretur perfectius quàm alia nisi eius vsus esset in manducando, ergo proprius eius vsus est manducatio. Minor probatur, quia applicatione quæ est secundum contactum nulla est perfectior nisi secundum gustum per quã gustans & gustatum efficiuntur vnum, sed alia sacramenta nobis applicantur secundum contactum vt patet in baptismo, confirmatione, ordine & extrema vnctione, ergo hoc sacramentum perfectiori applicatione (.s. quæ est secundum gustum) debet applicari. Item patet ex auctoritate apostoli. 1. Corin. 9. Probet autem seipsum homo & sic de pane illo edat & de calice bibat.

6. QVANTVM ad secundum sciendũ q̃ duplex est modus manducationis huius sacramenti. s. sacramentalis & spiritualis quorum distinctio dupliciter sumitur. Primo ex parte suscipientium. Secundo ex modo sumendi. Ex parte suscipientium sic. Suscipiens enim, aut est sufficienter dispositus & tunc suscipit sacramentũ & fructũ sacramenti, & hic modus dicitur manducatio spiritualis, denominationem sumens à fructu tanquam à principaliori, aut non est sufficienter dispositus & tunc suscipit sacramentum, sed non fructum sacramenti, & hæc manducatio dicitur pure sacramentalis, & isto modo videtur sumi à magistro & August. in principio di. vt patet intuenti verba Aug. quę sumuntur ab ipso de verbis domini. Et recitantur de consec. di. 2. cap. quid est.

7. Ex parte verò modi manducandi sumitur sic, quidam enim sumunt hoc sacramentum solo voto vel desiderio & hi manducant solum spiritualiter. Alij verò facto & voto. Et hi sumunt sacramentaliter, & hoc modo sumitur manducatio sacramentalis & spiritualis à magistro & August. in processu litteræ cum subditur vt quid paras dentem & ventrem, crede & manducasti (scilicet spiritualiter) Et sumitur ab Augustino in libro de remedio pœnitentiæ. Et habetur de consecratione dist. 2. 8. Secundum autem vtrũq; modum distinctio manducationis sacramẽtalis & spiritualis attenditur secũdum perfectũ & imperfectum, nisi q̃ secundũ primum modum distinguendi spiritualis mãducatio perfectior est quàm sacramentalis & eã includit. Est enim sacramentalis mãducatio vt in principio distinctionis dicitur cõmunis bonis & malis, ecõuerso autem est secundum modum distinguendi,

quia ſacramentalis eſt perfectior, & includit aliam. Secundus etiã modus diſtinguẽdi vniuerſalior eſt, nam ſub altero membro. ſ. ſub ſacramentali manducatione includitur vtrumq; membrum primæ diſtinctionis. 9. Ex his autem duabus diſtinctionibus conflare poſſumus tertiã trimẽbrẽ primas duas continentem ſic. ſuſcipiens enim hoc ſacramentũ, aut ſuſcipit ſacramentũ & fructum ſacramenti ſicut bene diſpoſiti percipientes hoc ſacramentum realiter, aut ſuſcipit ſacramentum, ſed non fructũ ſacramenti ſicut illi de quibus ſcriptum eſt. 1. Corin. 11. Qui manducat & bibit indigne, aut ſuſcipit fructum ſacramenti, ſed non ſacramentũ, ſicut illi qui voto & deſiderio percipiunt, ſed ab actuali perceptione impediuntur ſicut illi qui capti ſunt in carceribus gentiliũ, vel qui ex debilitate ſeu infirmitate vti ſacramento non poſſunt. Apparet ergo quòd ſunt plures modi mãducandi hoc ſacramentum, & ſufficientia eorum. Ad argumenta.

10. AD primum dicendum quòd minor eſt falſa, nam circa baptiſmũ poteſt fieri omnino ſimilis diſtinctio vt patet volenti deducere. Quidam enim abluuntur ſpiritualiter, quidã ſacramentaliter ſiue hi modi ſumantur ex parte ſuſcipientiũ baptiſmum, ſiue ex parte modi ſuſcipiendi vt dictum eſt. 11. Ad ſecundum dicendum quòd non eſt ſimile de manducatione corporalis cibi, quia fructus eius non poteſt percipi ex ſolo voto vel deſiderio ſicut eſt in ſpirituali cibo. Et iterum nulla diſpoſitio prę cedens requiritur in ſuſcipiente corporalem cibum ad percipiendum fructum eius niſi naturalis virtus ſicut requiritur in recipiente cibum ſpiritualem. Et ideo cibum corporalem nõ contingit mãducare niſi corporaliter. Spiritualiter autem cibus proponitur in ſacramento ſub velamine rerum corporalium ratione cuius preter manducationem ſpiritualem quæ competit ei ſecundum ſe cõtingit ei vlterius manducari ſacramentaliter ſub tali velamine.

Quæſtio II.

Vtrum manducatio euchariſtiæ ſit de neceſsitate ſalutis.

Tho. 3. q. 65. ar. 4. & q. 73. ar. 3.

AD ſecundum ſic proceditur. Et arguitur ꝙ manducatio huius ſacramenti ſit de neceſsitate ſalutis, quia manducatio cibi corporalis eſt de neceſsitate ſalutis corporalis, ergo manducatio cibi ſpiritualis eſt de neceſsitate vitæ ſpiritualis, ergo &c.

2. Item Iohan. 6. Niſi manducaueritis carnẽ filij hominis & biberitis eius ſanguinem non habebitis vitam in vobis, ſed in hoc ſacramento manducatur caro Chriſti & bibitur eius ſanguis, ergo ſumptio huius ſacramenti eſt de neceſsitate vitę ſpiritualis & per conſequens de neceſsitate ſalutis.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia illud ſine quo poteſt haberi gratia non eſt de neceſsitate ſalutis, ſed abſque ſumptione huius ſacramẽti poteſt haberi gratia, immo debita ſumptio huius ſacramenti ſupponit gratiã in ſuſcipiente, ergo eius ſuſceptio non eſt de neceſsitate ſalutis. 4. Item pueri baptizati ſi moriantur ante ſuſceptionem huius ſacramenti non damnantur. Damnarentur autem ſi eius perceptio eſſet de neceſsitate ſalutis, ergo &c.

5. RESPONSIO. Aliquod ſacramentum poteſt eſſe neceſſariũ ad ſalutem dupliciter. Vno modo ratione ſui. Alio modo ratione præcepti. Ratione ſui quando effectus eius eſt neceſſarius ad ſalutẽ. Et ſic dicẽdũ eſt ꝙ ſacramentorũ quędã ſunt de neceſsitate ſalutis quantũ ad cõmunitatem, ita. ſ. vt ab aliquo vel aliquibus de cõmunitate ſuſcipiantur, non autem à qualibet perſona & talia ſunt ordo & matrimoniũ. Quod patet. quia effectus cuiuſlibet iſtorũ neceſſarius eſt cõmunitati, nã ſine ordine nõ eſſent in cõmunitate qui miniſtrarent ſacramenta aliqua quæ ſunt de neceſsitate ſalutis, ſaltẽ ſacramentũ pœnitentię quod eſt de neceſsitate ſalutis his qui lapſi ſunt in peccatũ mortale, ſine matrimonio autẽ nõ maneret cultus diuinus deficientibus fidelibus, niſi enim per matrimoniũ aliqui generarentur educandi ad cultũ diuinũ ſtatim periret totus cultus diuinus, quia tamen pro communitate ad hos actus ſufficiunt aliqui, ideo nõ quęlibet perſona ad hęc ſacramenta obligatur niſi in caſu vbi tota cõmunitas deficeret vbi etiã papa ſuppleret. 6. Alia ſunt ſacramẽta quę reſpiciũt perſonã quãlibet ſingularẽ. Et de numero horũ ſunt baptiſmus & pœnitentia quæ ſunt neceſſaria ſimpliciter ad ſalutẽ, baptiſmus quidẽ quo ad omnes, pœnitentia autẽ ſolũ quo ad lapſos in peccatũ mortale, & huius ratio eſt, quia illa ſacramenta ſunt de neceſsitate ſalutis quo ad quamlibet perſonam quæ ordinatur ad tollendum defectum incompoſsibilem ſaluti, ſed baptiſmus & pœnitentia ſunt huiuſmodi, baptiſmus quidem quo ad omnes propter peccatum originale, quia omnes naſcuntur filij irę Epheſios. 2. Ad quod tollendum ordinatur baptiſmus, pœnitentia verò eſt neceſſaria ad ſalutem his qui lapſi ſunt in peccatum mortale quod eſt incõpoſsibile ſaluti. Ad quod tollendũ ordinatur principaliter pœnitentia, ergo ſacramentũ pœnitentiæ & baptiſmi ſunt de neceſsitate ſalutis, ita. ſ. vt actu ſuſcipiantur vel ſaltem in voto, cũ ſuſceptionem eorũ impedit articulus neceſsitatis. 7. Alia vero ſacramenta ſunt de neceſsitate ſalutis ratione præcepti. ſ. euchariſtia, & extrema vnctio. Primo quidẽ ratione præcepti diuini, quia cũ omnia ſacramenta inſtituta ſint propter ſalutem viatorũ nõ videtur ꝙ abſq; cõtẽptu homo viator poſsit talia tot aliter dimittere habita copia miniſtri ea cõferre valẽtis & volẽtis, vnde quia talia nõ recipit puta euchariſtiã & extremã vnctionẽ quãdo probabiliter imminet ei exitus de ſtatu viatorũ & eccleſię militãtis, videtur cõtemnere præceptũ diuinũ. Et propter hanc cauſam dictum fuit prius diſt. 7. quòd cõfirmatio eſt de neceſsitate ſalutis quando imminet caſus confitendi fidem corã perſecutore, quia qui tunc non recipit ſacramentũ confirmationis habita copia conferentis (cum pro tunc indigeat eius effectu) videtur eſſe cõtemptor ſacramenti quod eſt cõtrariũ ſaluti. Patet ergo quòd euchariſtia nõ eſt de neceſsitate ſalutis ratione ſui quaſi effectus eius ſit neceſſarius ad ſalutem cum effectus eius ſit confirmatio in bono & in gratia quod pertinet ad perfectionem magis quã ad neceſsitatem. Eſt tamen de neceſsitate ſalutis ratione præcepti diuini. Et iterum ratione præcepti eccleſiæ quæ ſtatuit ꝙ ſaltem ſemel in anno ſumatur. ſ. in paſchate vt habetur extra de pe & re. capi. omnis vtriuſque ſexus. Ad arg. 8. Ad primũ dicendũ quòd non eſt ſimile de vita corporali quæ de neceſsitate tendit ad deſitionem, niſi ei ſubueniatur per alimentũ corporale, & de vita ſpirituali quã nullus poteſt amittere niſi volens, & ideo alimentũ ſpirituale poteſt quidẽ proficere ad perfectionẽ & augmẽtũ vitæ ſpiritualis ſed nõ eſt neceſſariũ ad eius cõtinuationẽ ratione ſui effectus, licet ſit de neceſsitate eius in caſu propter præceptũ diuinũ quo quilibet adultus tenetur hoc ſacramentũ recipere in hac vita, licet per præceptũ diuinũ non determinetur tempus nec hora quę determinatur per præceptũ eccleſiæ. 9. Ad ſecundũ dicendũ ꝙ illud Io. niſi manducaueritis &c. Intelligitur de carne Chriſti myſtica quæ eſt vnitas membrorũ eccleſiæ ſine qua non eſt ſalus, aut ſi intelligitur de manducatione huius ſacramenti referendũ eſt ad præceptum diuinum cuius ratione eſt neceſſarium ad ſalutem modo quo dictum eſt, non autem propter ſuum effectum. 10. ALIA duo arg. probant ꝙ illud ſacramentũ non eſt neceſſarium ad ſalutem ratione ſui effectus quòd conceſſum eſt.

Quæſtio III.

Vtrum ſolius hominis ſit ſumere ſacramentum euchariſtiæ.

Th. 3. q. 80. ar. 1.

SEcundo principaliter quæritur de ſumentibus hoc ſacramentum. Circa quod quæruntur tria. Primum eſt vtrum ſolius hominis ſit hoc ſacramentum ſumere. Secundum eſt vtrum peccator ſumens hoc ſacramentum peccet mortaliter. Tertium eſt vtrum liceat ſacerdoti dare ſacramentum illi quẽ ſcit eſſe in peccato mortali. Ad primum ſic proceditur. Et arguitur quòd non ſit ſolius hominis hoc ſacramentũ ſumere. quoniam cui poteſt competere ſumptio ſpecierum ſacramẽ talium ei poteſt competere quòd ſumat hoc ſacramentum. Non enim ſumitur hoc ſacramentũ niſi ſumptione ſpecierũ ſacramentaliũ, ſed hoc poteſt cõpetere bruto vel angelo in corpore aſſumpto, ergo ſolius hominis non eſt hoc ſacramentum ſumere.

2. Item ſuper illo verbo Pſal. Panem angelorum manducauit homo, dicit gloſa panem angelorum, id eſt, corpus Chriſti qui eſt vere cibus angelorum, ergo idem quod prius.

3. IN contrariũ arguitur, quia vſus ſacramentorum ſolum pertinet ad mẽbra eccleſiæ militãtis, ſed ſoli homines ſunt huiuſmodi, ergo ſoli homines debent hoc ſacramentum ſumere.

4. RESPONSIO. hoc ſacramentum, ſiue Chriſtus in hoc ſacramento ſumitur dupliciter. ſ. ſacramentaliter & ſpiritualiter, ſi ergo quæſtio procedat de ſumptione ſacramentali ſic dico ꝙ ſolus homo poteſt hoc ſacramentũ ſumere per ſe. Nõ autẽ brutũ vel angelus bonus, ſed ſolũ ſecundũ accidens. Quod patet, quia ille ſolus ſumit ſacramentũ per ſe qui vtitur ſacramento vt eſt ſacramentum, ſed ſolus homo vtitur hoc ſacramento vt eſt ſacramẽtũ, ergo ſolus homo ſumit hoc ſacramentũ per ſe. Maior patet. Minor probatur, quia ille ſolus vtitur ſacramento vt eſt ſacramentum qui vtitur ſpeciebus ſenſibilibus vt velãtibus aliquid ſpirituale cõtentũ, in hoc enim cõſiſtit ratio ſacramenti ꝙ ſub ſpeciebus panis & vini velatur corpus & ſanguis Chriſti, ſic vero vti ſpeciebus non poteſt brutum, cũ non habeat cognitionem quæ ad hoc poſſit pertingere, nec angelus beatus quia Chriſtus ſub ſpeciebus nõ

ei

ei velatur,ſed videt nuda veritate illud quod de iſto ſacramẽto tenemus velatum fide, ergo ſolus homo vtitur ſpeciebus ſenſibilibus huius ſacramenti vt velantibus aliquid ſpirituale contentum, & ſic ſequitur concluſio principalis quòd ſolus homo per ſe vtitur hoc ſacramento. Per eandem rationem infidelis non ſumit per ſe hoc ſacramentum, niſi forte intenderet ſumere quod eccleſia intendit, nec fidelis inueniens hoſtiam quam non credit conſecratam,Per accidens tamen ſumit brutum hoc ſacramentum inquantum ſumit ſpecies quibus conuenit ſacramentaliter aliquid velare Simile eſt de angelo bono quando ſumit ſpecies in corpore aſſumpto, niſi quòd illa ſumptio non eſt manducatio cum ſit actus corporis aſſumpti per angelum quod nõ viuificatur,nec eſt immediatus actus angeli ſicut bruti, ſed eſt immediatus actus corporis aſſumpti & moti per angelum.Patet ergo quòd nec angelus bonus, nec brutum ſumit ſacramentaliter per ſe corpus Chriſti.Dico autem de angelo bono, quia angelus malus poteſt vti ſpeciebus ſacramentaliter vt aliquid velantibus ſpirituale cõtentum, nõ enim dæmones habent nudam cognitionem de veritate ſacramentorũ ſicut angeli beati, nec omnimodam ignorantiam, immo de quibuſdam habent credulitatem vt dicitur Ia.2.demones credunt & contremiſcunt. non poſſunt tamen ſumere, nec ſecundum ſe,nec in corpore aſſumpto hoc ſacramentum ſumptione quę ſit propriè manducatio propter ea quæ dicta ſunt.

Tho.ar.2 5. Si autem quæſtio procedat de ſumptione ſpirituali. Dicendum eſt quòd nec brutum, nec angelus bonus vel malus poſſunt hoc ſacramentum ſumere ſpiritualiter. Cuius ratio eſt,quia in omni ſumptione ſpirituali ſumens percipit fructum ſacramenti,ſiue ſumpto ſacramento,ſiue non ſumpto, quod dico propter dupli cem diſtinctionem ſuprapoſitam,ſed nec brutũ, nec angelus quicumque bonus vel malus poteſt percipere effectum huius ſacramenti,brutum quidem non,quia non eſt capax gratiæ vel ſpiritualis refectionis cum ſit creatura irrationabilis.Angelus verò malus non eſt capax,quia obſtinatus eſt in malo,nec bonus,quia conſummatus eſt in bono pertinente ad meritum vel præmium eſſentiale,ergo nec brutum, nec angelus bonus vel malus poſſunt ſpiritualiter recipere hoc ſacramentum.

6. AD primum argumentum dicendum quòd cui competit ſumptio ſpecierum ſacramentalium vt ſacramentales ſunt per ſe ei competit huius ſacramenti ſumptio,hoc autem non poteſt cõpetere bruto vel angelo bono vt dictum eſt. Competit tamen bruto & angelo cuicumque bono vel malo ſpecies ſacramentales ſumere & ipſum ſacramentum per conſequens, licet accidentaliter, quia cum corpus ſit ſub ſpeciebus ex vi conſecrationis manentibus ſpeciebus conſecratis manet & corpus Chriſti.Et ſumptis eis, ſumitur & corpus Chriſti per accidens. 7. Licet quidam erroneè ſenſerint contrariũ dicentes quòd corpus Chriſti eſt in hoc ſacramento prout ordinatur ad vſum humanum. Ex quo autẽ tales ſpecies ſumuntur à creatura irrationali amplius nõ ordinantur ad vſum humanum vt pote cum ſint in ventre muris vel cuiuſcumq; alterius animalis, & ideo dicunt quòd ibi deſinit eſſe corpus Chriſti.Sed iſtud eſt falſum.Primo. quia corpus Chriſti eſt ſub hoſtia ſicut prius erat ſubſtantia panis, excepto ꝙ corpus Chriſti nõ afficitur illis accidentibus ſicut ſubſtantia panis afficiebatur, & ideo ſicut ſubſtantia panis tunc manſiſſet ſic & corpus Chriſti manet, ſed ſubſtantia panis mãſiſſet ſiue ſumpſiſſet panem homo, ſiue brutum quouſque corruptæ fuiſſent ſpecies, ergo eodem modo manet corpus Chriſti ſub ſpeciebus quouſque corrumpantur.Secũdo quia licet aliquid ordinetur ad aliquem vſum non oportet tamen quòd deſinat eſſe dato quòd non poſsit in vſum venire, quia remoto poſteriori adhuc poteſt remanere prius, vſus autem poſterior eſt ipſa re cuius eſt vſus, ergo excluſo vſu adhuc poteſt res remanere,ergo cõceſſo ꝙ vſus huius ſacramẽti ſit propter homines,nihilominus tamen hoc vſu excluſo (quia vel cadit enormiter in feces,vel quia ſumitur à bruto) nõ oportet quòd res ipſa contenta in ſacramento deſinat ibi eſſe. Nec iſtud derogat dignitati ſacramenti. Quia corpus Chriſti exiſtens ſub ſpecibus,nec à luto polluitur,nec à bruto tangitur. 8. Adſecundum argumentum dicendum ꝙ refert manducare Chriſtũ ſpiritualiter & manducare hoc ſacramentum vel Chriſtum vt eſt in hoc ſacramento,manducare enim Chriſtum ſpiritualiter eſt vniri Chriſto & incorporari ei, quæ quidem vnio ad Chriſtum cõpetit beatis angelis qui ei perfectè vniuntur nuda cõtẽplatione & perfecta dilectione licet proprie non incorporentur ei cũm non ſint vnius naturę cum Chriſto ſicut debet eſſe caput vel corpus cũ ſingulis membris, manducare autem ſpiritualiter hoc ſacramentum vel Chriſtum in hoc ſacramento eſt credere in ſacramentũ & voto ſeu facto recipere ipſum, & per hoc habere fructum ſacramenti. Hoc autem non competit angelis vt probatum eſt,gloſa igitur allegata ſic intelligenda eſt quòd corpus Chriſti quod eſt ſpiritualis eſca hominum vt eſt ſub ſacramento eſt ſecundum ſe ſpiritualis refectio angelorum, quatenus ei vniũtur nuda veritate & perfecta dilectione.

Quæſtio IIII.

Vtrum peccator ſumens hoc ſacramentum euchariſtiæ peccet mortaliter.

Tho.3.q.80.ar.4.

AD ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quòd peccator ſumens hoc ſacramentum non peccet mortaliter,quia non minoris dignitatis eſt Chriſtus ſub propria ſpecie quàm ſub ſpecie ſacramenti, ſed peccatores tangentes corpus Chriſti in propria ſpecie non peccabant, immo peccatorum veniam conſequebantur, ſicut dicitur de muliere peccatrice Lucę.7.ergo ſumentes corpus Chriſti in hoc ſacramento non peccant mortaliter.

2. Item ſicut hoc ſacramentum percipitur tactu & guſtu, ita & viſu, ſed peccator non peccat amplius ſi videat hoc ſacramentum,ergo non peccat ſi guſtet,aut tangat,ſed nõ eſt alia ſumptio huiuſmodi ſacramenti quàm guſtatio ipſius,ergo peccator ſumens ſacramentum hoc non peccat.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicitur primæ Corinthi.11. Qui manducat & bibit indigne iudicium ſibi manducat & bibit. Et gloſa dicit ibidem indigne manducat & bibit qui in crimine eſt vel irreuerenter tractat, ergo peccator ſumens hoc ſacramentum peccat mortaliter.

4. RESPONSIO. quęſtio iſta vnũ ſupponit & aliud quærit. Supponit ſcilicet quod homo peccator poſsit ſumere hoc ſacramentum.Et quærit vtrum ſumendo peccet.Primo ergo videndum eſt de ſuppoſito,& poſtea de quæſito.

5. HOC AVTEM ſuppoſitum nulli fideli debet eſſe dubium non ſolum propter ea quæ dicta ſunt in præcedente quęſtione,ſed etiã quia ad hoc eſt expreſſa auctoritas apoſtoli.1. Corinthiorum 11. allegata in arguendo. Ex qua apparet quod aliqui manducant euchariſtiam & bibunt calicem domini indigne,& hi non ſunt iuſti,ſed peccatores, ſancti etiam dicunt quòd iudas proditor ſumpſit in cœna corpus domini cum cæteris apoſtolis. Bartholomeus tamen errauit in apparatu decretorum ſuper illo capitulo tribus gradibus de conſecratione diſtinctione ſecunda ibi enim.Primo ponit opinionem quod ſpecies non deſcendunt in ſtomachum,& quia poſſet dici ꝙ aliter non nutrirent. Reſpondet ꝙ interdum homo odore recreatur,qui tamen odor in ſtomachũ nõ deſcendit. Aliam opinionem ponit ꝙ ſpecies bene deſcendunt in ſtomachum aliàs non euomerentur cuius oppoſitum quandoq; ad ſenſum apparuit.Et eadem dicitur ſic,ſi quis per ebrietatẽ vel voracitatem euchariſtiam euomuerit quadraginta dies peniteat,vltimo dicit aſſerendo ꝙ certum eſt quòd ſpecies quã cito dentibus teritur tam cito in cœlum rapitur.Omnia autem hæc ſunt falſa & erronea,quod enim ſpecies non deſcendant in ſtomachũ,ſed nutriant per modum odoris falſum eſt,quia & ſi odor ad modicũ tẽpus poſsit confortare cerebrũ & ſenſum olfactus,nullo tamẽ modo nutrire poteſt ſicut ſpecies illæ non ſolum ad modicum tempus,ſed ad multum nutrire poſſunt. Quod autem dicitur ſecundo quòd ſpecies deſcendunt in ſtomachũ verum quidem eſt, ſed tertium dictum contradicit,quia cum dicitur ꝙ certum eſt quamcito ſpecies dẽtibus teritur tam cito in cœlum rapitur. Aut intelligitur de ipſis ſpeciebus,& ſic contradicit ei quod ſtatim dixerat ꝙ ſpecies deſcendunt in ſtomachum. Aut intelligitur de corpore Chriſti contento ſub ſpeciebus, & tunc eſſet erroneum & hæreticum, quia ſic nullo modo contingeret Chriſtianum corpus Chriſti comedere, quia illud quod ſolum in os ponitur non dicitur comeſtũ niſi in ventrem traiiciatur ſicut ſi aliquis panem vel vinum vel aquam ponat in os & ſtatim reiiciat.Iſtud etiam dictum non ſolum negat corpus Chriſti non manducari à peccatoribus de quo nunc quæritur,ſed etiam à iuſtis.

6. CIRCA ſecũdũ.videnda ſunt duo.Primũ eſt an peccator ſumens hoc ſacramentum peccet. Secundũ eſt quàm grauiter peccet. Quantum ad primum ſciendũ eſt ꝙ peccator ſumens hoc ſacramentum,aut eſt ſibi conſcius de peccato mortali, aut non. Si ſit ſibi conſcius peccat mortaliter ſumendo hoc ſacramentum nõ contritus & nõ cõfeſſus ſi habeat copiã cõfeſſoris. Cuius ratio eſt, quia irreuerentia & abuſus tãti ſacramenti nõ poteſt eſſe ſine peccato mortali, ſed in peccatore accedente ad hoc ſacramentũ cum cõſcientia peccati mortalis eſt irreuerentia,& abuſus tãti ſacramẽti, ergo talis vſus & acceſſus non eſt ſine peccato mortali. Minor probatur dupliciter.Primo ex modo ſumendi hoc ſacramentũ ſic. Sicut vſus cibi corporalis non cõgruit niſi viuenti corporaliter,ſic vſus cibi ſpiritualis nõ cõgruit niſi viuẽti ſpiritualiter. Sed hoc ſacramentũ eſt cibus ſpiritualis,& per modũ cibi ſumitur, (vt prius viſũ eſt)ergo vſus eius nõ cõgruit peccatori qui mortuus eſt ſpiritualiter,abutitur igitur ſi ſumat.Secũdo patet idẽ ex re ſacramenti quę eſt duplex vna cõtenta & ſignificata(ſcilicet Chriſtus) alia ſignificata, ſed nõ cõtenta.ſ.corpus Chriſti myſticum quod eſt ſo-

cietas ſanctorum ſibi à Chriſto capiti per charitatem coherentiũ. Ex hoc ſic arguitur,quicunque ad hoc ſacramentum accedit prætendit ſe anhelare ad vnionem cum Chriſto & cum membris eius ſed peccator remanens in conſcientia peccati mortalis ad hoc nõ tendit, ſed magis recedit,ergo peccator accedens ad hoc ſacramentum cuius conſcientia peccati mortalis reus eſt fictionis, cum aliud intendat,& aliud prætendat. Fictio autem reſpectu ſacramẽti & maxime tanti eſt peccatum mortale,igitur &c.

7. Si vero peccator non ſit ſibi conſcius de peccato, hoc poteſt eſſe dupliciter. Vno modo quia neſcit ſe commiſiſſe peccatum. Alio modo quod ſcit ſe commiſiſſe peccatum credit tamen illud peccatum eſſe ſibi dimiſſum quia reputat ſe contritum. Primum poteſt contingere dupliciter. Vno modo quia non recolit de facto. Alio modo quia de facto recolit,ſed non credit illud factum,eſſe peccatum quod tamen ſecundum veritatem eſt peccatum,ſi non recolat de peccato,quia non recolit de facto aut diſcuſsit diligenter conſcientiam aut non. Si diſcuſsit diligenter & tamen poſt diſcuſsionem non recolit,non peccat ſi ad hoc ſacramentum accedat, immo forte veniam peccati obliti conſequitur ex vi ſuſcepti ſacramenti. vnde Aug. dicit in quodam ſermone quòd corpus Chriſti dum manducatur viuificat mortuos. Si vero non diſcuſcit ſufficienter, & ob hoc non venit in notitiã peccati commiſsi peccat mortaliter accedendo ad hoc ſacramentum. Horum autem duorum talis eſt ratio,quia voluntaria omiſsio circunſtantiæ quæ ad factum requiritur nõ excuſat ſed aggrauat, ſed diſcuſsio conſcientiæ eſt circunſtantia qui requiritur in ſuſcipiente hoc ſacramentum iuxta illud quod dicit apoſtol .1. Cori.11. probet ſeipſum homo & ſic de pane illo ædat & de calice bibat, ergo omiſsio diſculsionis conſcientiæ nullum excuſat, immo aggrauat, ergo ſi propter indiſcuſsionem conſcientiæ aliquis non recolit de peccato non propter hoc excuſatur quin accedat ad ſacramentum vt peccator, nam & iuſtus accedens ad hoc ſacramentum ſine diſcuſsione forte peccat, niſi quòd in iuſto qui conſueuit paſsim ſcrutari conſcientiam ſuam ſufficit breuis & quaſi tranſitoria diſcuſsio quæ non ſufficeret in alio. Per eandem rationem diligens diſcuſsio conſcientiæ excuſat illũ qui non recolit de peccato commiſſo ex quo fecit diligenter quod in ſe fuit vt recoleret. Si autem de facto recolat,ſed non credit illud eſſe peccatum non excuſatur quin peccet accedendo ad hoc ſacramentum,quia ignorantia quæ non excuſat facientem à peccato dum facit non excuſat ipſum à peccato dum ſacramentum recipit. Sed talis eſt ignorantia de qua loquimur. Non enim facientem excuſat à peccato ex quo ponimus eum in peccato licet ignoret ſe eſſe in peccato,hæc enim ignorantia vel eſt iuris vel circunſtantiæ particularis quam quis tenebatur ſcire alioquin faciendo non peccaſſet,ergo non excuſatur quin accedendo ad ſacramentum accedat vt peccator, & per conſequens peccet: quæ autem ignorantia eſt quæ excuſet & quæ non dictum eſt in. 2. lib.

8. Qui autem ſcit ſe commiſiſſe peccatũ, credit tamen ſibi eſſe dimiſſum,quia reputat ſe eſſe contritum & ſcit ſe eſſe confeſſum non peccat ſi hoc ſacramentum ſumat,quia vbi non poteſt haberi certitudo plena ſufficit probabilis coniectura, ſed ꝙ peccatum commiſſum ſit per contritionem dimiſſum non poteſt haberi plena certitudo, vnde dicitur Eccl.5. de propitiatu peccatorum noli eſſe ſine metu,& ideo ſufficit probabilis coniectura ſcilicet quòd homo doleat de præteritis, & proponat cauere de futuris,& ſic patet primum principale.

9. QVANTVM ad ſecundũ principale. ſ. q̃ grauiter peccet Th.ar.5. exiſtens inquipeccato mortali recipit hoc ſacramentũ dicitur ſic cõmuniter ꝙ tãto peccatũ eſt grauius per ſe & ex ſuo genere quã to actus cadit ſuper materiam magis indebitam, dico autem per ſe & ex genere, quia quædam grauitas per auctores attenditur in peccatis ex motiuo ad peccandum: grauius enim peccat peccans ex electione in eodem genere peccati quã peccans ex ignorantia vel ex infirmitate. ſ. grauitas peccatorum per ſe attenditur ex proportione actus ad materiam ſiue ad obiectum,dicitur ergo quòd peccatorem ſumere hoc ſacramentum cum conſcientia peccati mortalis nec eſt maximum peccatum,nec minimum, ſed eſt medium inter peccata commiſſa contra deum quo ad diuinitatem vt ſunt blaſphemia & idololatria. Et inter peccata commiſſa in actu indebito circa creaturam vt ſunt peccata carnalia,& auaritia,& inobedientia ad prælatum & huiuſmodi. Cuius ratio eſt, quia ſicut ſe habet obiectum ad obiectum ita actus ad actum,ſed Chriſtus vt homo ratione vnionis ad deum medius eſt inter creaturam & deum. ergo actus inordinatus circa Chriſtũ medio modo ſe habet quo ad deformitatem culpæ inter actum inordinatum circa deum quo ad diuinitatem vt ſunt blaſphemia & idolatria,& in actum inordinatum circa creaturam vt ſunt peccata carnalia, & auaritia & huiuſmodi, quare &c.

10. Aduertendum tamen quòd peccatum commiſſum in Chriſtum ſub propria ſpecie maius eſt peccato commiſſo in ipſum ſub ſpecie ſacramenti,quia directius eſt in ipſum & ſecundũ perfectius eſſe. Iſtud tamẽ dictum poteſt habere calumniam, quia non oportet quod ſicut ſe habet obiectum ad obiectum,ita ſe habet actus ad actum quando actus ſunt diuerſarum rationũ,ſed ſolum quando ſunt vnius rationis, verbi gratia grauius eſt iniuriari verbo principi quàm ciui, ſed ſi quis iniurietur principi verbo dicendo conuitiũ, ciui autem facto ipſum occidendo grauius eſt peccatum commiſſum in ciuem quàm in principem. Similiter inter actus eiuſdem rationis grauior eſt inordinatio circa Chriſtum quã circa quãcũque creaturam. Propter quod grauius peccat manducans hoc ſacramentum irreuerenter cum conſcientia peccati mortalis quàm peccet ſumens cibum corporalem quantumcunque inordinatè,ſiue inordinatio ſit contra præceptum eccleſiæ comedendo pluries in die ieiunij,ſiue quęcumq; alia,ſed reſpectu actuũ diuerſarum rationum non videtur neceſſarium quòd grauius peccet abutens hoc ſacramento quàm inordinate ſe habens circa quã cumque creaturam quocumque modo. Satis enim grauè videtur quòd plus peccet irreuerenter ſumens hoc ſacramentũ quàm iniuſte occidens proximum. Ad argumenta.

11. AD PRIMVM dicendum quòd Chriſtus ſub propria ſpecie venit vt medicus, ſed ſub ſacramento prebet ſeipſum tanquam medicinam non quidem expellentem morbum ſed confortantem poſt morbum expulſum, quilibet autem infirmus indiget medico pro toto ſtatu infirmitatis, ſed non indiget qualibet medicina pro quolibet ſtatu infirmitatis. Noceret enim infirmo medicina confortatiua naturæ poſt morbum expulſum ſi daretur ante expulſionem morbi. Et ideo licuit peccatoribus accedere ad Chriſtum ſub propria ſpecie qui venerat vt medicus, non licet eis ad hoc ſacramentum accedere ſub quo Chriſtus eſt vt medicina cõfortatiua poſt expulſionem peccati,niſi expulſo morbo peccati.

12. Ad ſecundum dicendum quòd ea quæ circa ſacramenta fiunt exterius corporaliter,correſpondent his quæ debẽt fieri interius ſpiritualiter. Quidam ergo vniti ſunt Chriſto fide & charitate & his licitum eſt ſacramentum videre & ſumere, quia viſio correſpondet fidei,guſtus autem charitati quæ in voluntate eſt cuius eſt ſapere quàm dulcis eſt dominus. Alij ſunt vniti Chriſto fide ſed nõ charitate vt peccatores fideles, & hi peccãt ſumendo propter defectum charitatis, ſed non peccant videndo cum habeant fidem quæ correſpondet viſioni. Alij ſunt qui nec ſunt vniti Chriſto fide, nec charitate vt infideles,& hi debent arceri ab vtroque per rationem prius dictam,nõ eſt ergo ſimile de guſtu & viſu quo ad peccatorem qui habet fidem, ſed non charitatem,& cauſa dicta eſt.

Quæſtio. V.

Vtrum liceat ſacerdoti dare euchariſtiam illi quem ſcit eſſe in peccato mortali.

Tho.3.q.80.ar.6.& q.81.ar.2.

AD tertium ſic proceditur. Et arguitur quod non liceat ſacerdoti dare hoc ſacramentum illi quem ſcit eſſe in peccato mortali, quia in nullo caſu licitum eſt medico corporali dare infirmo medicinã corporalem quam ſcit eſſe mortiferam,ſed ſacerdos ſcit ſacramentum euchariſtiæ peccatori eſſe mortiferum,ergo nullo modo licitum eſt ei peccatori dare hoc ſacramentum. 2. Item de duobus malis minus malum eſt eligendum,ſed minus malum eſt peccatori ſi infametur ex reuelatione criminis,vel ſi detur ei hoſtia non conſecrata pro conſecrata, quàm ſi ſumat hoc ſacramentum cum propoſito peccandi vel cum conſcientia peccati mortalis,ergo debet ei prius dari hoſtia non conſecrata pro conſecrata,vel culpa eius reuelari negando communionem quàm ſacramentum miniſtrari.

3. IN CONTRARIVM tamen eſt quòd Chriſtus hoc ſacramentum dedit Iudę quẽ ſciebat eſſe in peccato mortali.

4. Item Auguſtinus ſuper illud Pſal. Manducauerunt & adorauerunt omnes pingues terræ. Et habetur de conſecratione diſtinctione.2. Non prohibeat diſpenſator pingues terrę. i. peccatores menſam domini manducare.

5. RESPONSIO. hæc quæſtio intelligitur de peccatore perſeuerãte in peccato,quia quantũcũq; aliquis fuerit peccator occultus vel notorius ſi eum pœnituerit vitę præteritę ſecũdum iudicium eccleſiæ & nouam i[illegible]erit non eſt ei negandum ſacramentum euchariſtiæ niſi aliud eſſet impedimentũ. Peccator igitur,aut eſt occultus,aut notorius ſeu manifeſtus. Si ſit manifeſtus debet ei negari hoc ſacramentũ qualitercunque petat ſiue in occulto ſiue in manifeſto. Cuius ratio eſt,quia quandocumque aliquis habet legitimam cauſam negandi quod petitur ſi dat communicat voluntarie accipienti in ipſa acceptione & per conſequens peccat ſicut accipiens, ſed ſacerdos habet legiti-

mam

mam cauſam negandi ſacramentum euchariſtiæ peccatori notorio petenti illud ſibi dari, ipſa enim euidentia facti repellit eum, ergo nullo modo peccatori notorio ſiue petenti in occulto ſiue in manifeſto dandum eſt hoc ſacramentum. Alioquin ſacerdos peccaret mortaliter. 6. Si verò peccator ſit occultus peccatum tamen eius nouit ſacerdos per confeſsionem vel alium modum ſecretum, aut talis petit in occulto, aut in manifeſto, ſi in occulto debet ei negari hoc ſacramentum & moneri ne in publico petat, hoc enim poteſt fieri ſine reuelatione criminis, & in hoc omnes cõcordant. Si verò petat in manifeſto, ſic dicunt quidam abſolute quod eſt ei dandum. Sed puto quòd eſt opus diſtinctione. Sacerdos enim à quo petitur aut eſt curatus, aut ſeruiens eccleſiæ loco prælati vel curati in omnibus vel in adminiſtrationem huius ſacramenti, vel non, nouit tamen peccatum huius vel per modum ſecreti vel per confeſsionem, quia forte habet auctoritatem abſoluendi vel ex priuilegio, vel ex commiſsione epiſcopi vel aliquo tali modo. Si non ſit curatus, vel vicarius curati prædicto modo debet negare quod petitur, habet enim contra publicam petitionem publicam excuſationem, ſcilicet quòd ſuum non eſt hoc ſacramentũ miniſtrare, & ſi à curato detur hæc licentia non tenetur recipere. Si autem ſit curatus, aut vicarius eius, aut ille petit hoc ſacramentum extra tempus generalis communionis & ſic eſt ei negandum per verba perſuaſoria petendo quare vult communicare tali tempore inſolito & abſque infirmitate vel periculo imminente, & ſi quidem poſsit repelli ſine ſcandalo bene. 7. Si autem petat tempore generalis cõmunionis dandum eſt ei, quia inferens pœnam publicam pro occulta culpa eſt reuelator confeſsionis vel proditor criminis, ſed ſacerdos curatus negans peccatori occulto petenti hoc ſacramentum in manifeſto tempore conſuetæ communionis infert ei pœnam publicam pro culpa occulta, ergo eſt reuelator confeſsionis vel proditor criminis. Item nulli poteſt negari ius ſuum niſi poſsit proponi legitima exceptio contra eum, ſed ſubditus fidelis ius habet petendi communionem ſacramentorum à curato ſuo, ergo curatus ſuus non poteſt negare niſi habeat exceptionem quam poſsit contra eum proponere, quod non eſt in propoſito. Vnde Au. ſuper illo verbo primæ Corinthiorũ quinto. Si is qui inter vos frater nominatur dicit ſic. à communione vos prohibere quanquã non poſſumus niſi, aut ſponte confeſſum, aut in aliquo iudicio ſeculari vel eccleſiaſtico nominatum atque cõuictum, poteſt tamen ſacerdos monere in generali & prohibere ne aliquis ad menſam domini accedat antequam pœniteat & eccleſiæ reconcilietur.

8. Ex quo publice meretrices & publici vſurarij ſunt à perceptione euchariſtiæ arcendi quouſque egerint pœnitentiam publicam, vt ſicut alij ſunt ſcandalizati de culpa ſic ædificentur de pœnitentia, quia publica crimina non ſunt occulte corrigenda, vel ſi tales per ſemetipſos correcti ſint, eorum tamen correctio eſt publicanda antequam detur eis communio propter cauſam prædictam, ſimiliter mimis & hiſtrionibus eſt deneganda communio ſecundum Canones, ſed hoc eſt intelligendum de illis quorum ars non poteſt exerceri ſine peccato mortali, propter venialia enim non eſt aliquis arcendus à communione. Et ideo ſi in arte mimorum & hiſtrionum non eſt aliud peccatum niſi vanitas venialis & curioſitas non apparet quare debeat communio negari.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd medico corporali non incumbit neceſsitas dandi medicinã mortiferam ęgroto, poteſt enim licitè manifeſtare morbum corporalem occultum propter quem egroto fieret medicina mortifera, ſed ſacerdos peccatum occultum ſibi dictum in confeſsione nullo modo debet manifeſtare, & ideo non habet cauſam, quare publice debeat negare ſacramentum communionis huic petenti propter quod iniuſte faceret ſi negaret.

10. Ad ſecundum dicendum quòd de duobus malis neutrum eſt eligendum ſed vtrumque vitandum, poteſt enim peccator de vtroque conteri vel dolere quantum in ſe & confiteri, & ita non infamabitur, nec recipiet ſacramentum contra ſalutem ſuam, & ideo neutrum prædictorum eſt à peccatore eligendum, ſi tamen alterum eligeret minus malum eſſet ei eligere quòd infamaretur quàm ſumere ſacramentum cum conſcientia peccati, ſacerdoti tamen minus malum eſt dare euchariſtiam peccatori occulto petenti in publico quàm negare, quia dando facit quod iuſtum eſt cum non habeat cauſam negandi, negando, iniuſte facit, negando quod debitum eſt & non habet exceptionem. Et iterum reuelat peccatum occultum interpretatiuè negando ei communionem qui ius habet in communione, nec debet dare hoſtiam non conſecratam, quia in his quæ ſunt virtutis fidei (vt in ſacramentis) nihil fictionis eſt faciendum. Et iterum ei nihil prodeſſet, quia tãtum peccaret ſumens non conſecratam, ac ſi eſſet conſecrata, quia crederet eam eſſe conſecratam, extra de celebratione miſſarum capitulo de homine.

Sententia huius diſtinctionis Decimæ in generali & ſpeciali.

SVnt autem alij præcedentium inſaniam tranſcendentes. Superius magiſter determinauit de ſacramento euchariſtiæ quantum ad vſum Hic determinat de eo quantum ad veritatem Et diuiditur in tres partes, quia primo ponit errorem quorundam negantium corpus Chriſti verum eſſe in altari. Et inducit rationes eorum. Secundo illas rationes ſoluit. Tertio inducit multas auctoritates ad veritatem probandam. Secunda ibi. quæ ex eadem ratione. Tertia ibi. hæc & his ſimilia obiiciunt. Secunda diuiditur in duas, quia primo exponit auctoritates Auguſt. quæ videbantur obſcure, ibi attende his diligenter. Hæc eſt diuiſio & ſententia in generali.

2. IN SPECIALI verò procedit magiſter. Et proponit primo quoſdam ſic erraſſe vt dicerent verum corpus Chriſti non eſſe realiter in altari, ſed ſolum ſicut ſignificatum in ſigno & confirmabant per illud quod legitur in Iohanne. Cum enim Chriſtus dixiſſet niſi comederitis carnem filij hominis & biberitis eius ſanguinem non habebitis vitam in vobis. Et cum quidam ex hoc fuiſſent ſcandalizati & abiiſſent retro Chriſtus aliis remanẽtibus dixit ſpiritus eſt qui viuificat caro non prodeſt, quanquam verba quæ locutus ſum vobis ſpiritus & vita ſunt, quod exponens Augu. dicit ſpiritualiter intellige quæ loquutus ſum nõ hoc corpus quod videtis mãducaturi eſtis, nec bibituri ſanguinem quem fuſuri ſunt qui me crucifigent, ſacramentum aliquod vobis commẽdaui quod ſpiritualiter intellectum viuificabit vos, caro autem non prodeſſet quicquam. Itẽ Auguſtinus dicit quòd Chriſtus vt deus eſt vbique, corpus in quo reſurrexit in vno loco oportet eſſe, (ſcilicet in cœlo) Chriſtus etiam dixit pauperes ſemper habebitis, me autem non ſemper habebitis, quod tamen eſſet ſi Chriſtus realiter eſſet in ſacramento. Poſtea reſpondet quòd per illa verba domini in euangelio, & Auguſt. non negatur corpus Chriſti verum eſſe in ſacramento, ſed ſignificatur quòd corpus Chriſti non manducaretur viſibiliter in forma humana tanquam per partes diuiſum, ſed inuiſibiliter ſub ſpecie ſacramenti, & hanc expoſitionem confirmat auctoritatibus ſanctorũ. Et exponit qualiter intelligitur quædam auctoritas Auguſt. poſita in litera, videlicet quòd caro & ſacramentum carnis & ſanguinis, & vtroque inuiſibili & intelligibili & ſpirituali ſignificatur corpus Chriſti viſibile & palpabile, & videatur in litera diligenter, quia aliquantulum eſt obſcura. Vltimo adducit multas auctoritates per quas probat quòd verum corpus Chriſti eſt in ſacramento per conuerſionem panis & vini in corpus & ſanguinem. Et in hoc terminatur &c.

Quæſtio I.

Vtrum corpus Chriſti natum de virgine ſit realiter in ſacramento euchariſtiæ.

Thom. 3. q. 75. ar. 1.

CIrca diſtinctionem iſtam. Primo quæruntur quattuor. Primum eſt vtrum verũ corpus Chriſti natum de virgine ſit realiter in ſacramento. Secundum eſt vtrum totus Chriſtus ſit in hoc ſacramento. Tertium eſt vtrum corpus Chriſti moueatur localiter ad modum hoſtię Quartum eſt vtrum poſsit videri vel cognoſci quòd corpus Chriſti ſit in hoc ſacramento. Ad primum ſic proceditur. Et arguitur quòd corpus Chriſti non ſit realiter in hoc ſacramento, quia nullum corpus poteſt eſſe de nouo vbi prius nõ erat niſi per motum vel mutationem ipſius, ſed corpus Chriſti exiſtens in cœlo non ponitur à cœlo motum ſecundum locum, nec mutatum ſecundum aliquam formam, ergo non poteſt eſſe de nouo in hoc ſacramento. 2. Item nullum corpus poteſt ſimul eſſe in pluribus locis, ſed corpus Chriſti localiter eſt in cœlo, ergo cum ibi maneat non poteſt eſſe in ſacramento. Si dicatur quòd idem corpus non poteſt ſimul eſſe in pluribus locis, ita quod in quolibet ſit circunſcriptiuè, poteſt tamen eſſe in pluribus locis ita quòd ſit in vno circunſcriptiuè in alio autem ſacramentaliter, & hoc modo corpus Chriſti eſt ſimul in cœlo & in ſacramento.

3. Contra, idem corpus non poteſt ſimul eſſe in pluribus eodem modo eſſendi, propter hoc enim vt videtur ponimus quod idem corpus non poteſt ſimul eſſe in pluribus locis circunſcriptiuè, ſed corpus Chriſti ſi ſit verè & realiter in ſacramento habet eſſe in quolibet ſacramento ſimili mo-

do, ergo vt videtur corpus Chriſti, non poteſt ſimul eſſe in pluribus ſacramentis, ſed cõtrarium tenet eccleſia, ergo corpus Chriſti non eſt in ſacramento realiter, ſed tantum in ſigno vel figura.

4. Item æquè repugnat cuilibet corpori ſimul eſſe in pluribus locis & in omnibus ſicut ecõtrario, dicit enim philoſophus quòd ſi duo corpora poſſent ſimùl eſſe in eodem loco eadem ratione & infinita, ſed nullus ponit ꝙ corpus Chriſti poſsit quocunque modo eſſe ſimul in omnibus locis, ergo nec in pluribus.

5. IN contrarium arguitur, quia. 1. Cor. 10. dicit apoſtolus panis quem frangimus nónne participatio corporis domini eſt? hoc autẽ nõ eſſet niſi corpus Chriſti realiter eſſet in ſacramento.

6. Item Matth. vltimo dicit Chriſtus Ecce ego vobiſcum ſum vſque ad conſummationem ſeculi, hoc autem non intelligitur de præſentia eius ſecundũ diuinitatem, illam enim non oportuit promittere, quia illa communis eſt omnibus rebus, nec poteſt aliter ſubtrahi ſalua conſiſtentia rei. Intelligitur ergo de præſentia humanitatis non in propria ſpecie, illam enim ſubtraxit ſecundum quòd ipſemet dixit pauperes ſemper habebitis vobiſcum, me autem non ſemper habebitis. Relinquitur ergo quòd hoc dixerit de præſentia ſuæ humanitatis ſub ſpecie ſacramentali.

7. RESPONSIO. intelligendum eſt quòd omne illud quod eſt vere corpus in ſe, & eſt in eodem ſuppoſito filij cum humanitate Chriſti poteſt vere dici corpus Chriſti. Cum enim Chriſtus dicat ſuppoſitum omnis natura corporea exiſtens in illo ſuppoſito, vere dicitur corpus Chriſti. Dicunt ergo quidã quòd Chriſtus, mediante corpore humano vt corpus .ſ. nominat partem & non totum aſſumit in vnitatem ſuppoſiti naturã panis ſicut à principio perſona filij aſſumpſit naturam humanitatis, & ratione huius aſſumptiõnis natura panis aſſumpti cum ſit corpus vel corporea, eſt vere corpus Chriſti, & vlterius verũ corpus Chriſti aſſumptum de virgine mediante quo aſſumitur natura panis poteſt dici panis, & econuerſo panis poteſt dici eſſe illud corpus Chriſti propter communicationem idiomatum inter aſſumens & aſſumptum ſic ergo in hoc ſacramento eſt realiter corpus Chriſti duplex quo ad naturã licet ſit vnum tantum quo ad ſuppoſitum. Quo ad naturam enim eſt ibi vnum aſſumptum quod eſt ſubſtãtia panis quæ ratione aſſumptionis eſt corpus Chriſti. Et iſtud realiter eſt in ſacramento. Aliud quod fuit à principio aſſumptũ & eſt mediũ aſſumendi alterum .ſ. corpus aſſumptum de virgine. Sed iſtud non eſt in ſacramento niſi propter communicationem idiomatum, quatenus eſt verũ dicere quòd panis eſt illud corpus & illud corpus eſt panis.

8. Ponit ergo hæc opinio duo in generali. Primũ eſt ꝙ ſuppoſitum filij de nouo aſſumit naturã panis quã aſſumptionem dicunt fieri mediante corpore Chriſti pro parte & non immediate nec mediante totali humanitate, cuius rationem aſſignant, quia ſi ſubſtantia panis immediate aſſumeretur à ſuppoſito filij verum eſſet dicere ꝙ filius dei eſt panis, ſicut verum eſt dicere ꝙ filius dei eſt homo quia immediate naturã hominis aſſumpſit: rurſus ſi ſubſtantia panis aſſumeretur à perſona filij mediante tota humanitate idem ſequeretur ſicut cum ad ſuppoſitum ſortis trahitur albedo mediante totali ſuperficie verum eſt dicere ꝙ ſortes eſt albus. hoc autem non intendunt iſti dicere, immo dicunt ꝙ per talem aſſumptionem non eſt verum dicere quòd filius dei ſit panis, vel quòd iſte homo demonſtrato Chriſto ſit panis pro eo ꝙ in epiſtola de corpore Chriſti reputatur erroneum dicere verbũ impanatũ ſicut verbum incarnatum, & propter hoc dicunt aſſumptionem ſubſtantiæ panis fieri mediante corporis parte. ex qua aſſumptione non ſequitur perfecta prædicatio ſicut in ethiope, quia ad ſuppoſitum ethiopum trahitur albedo non tamen immediate nec mediante tota ſuperficie, ſed ſolum mediante parte ſuperficiei quę eſt in dente, ideo non dicitur ethiops albus, ſed ſolũ dens eius.

9. Secundum quod ponit iſta opinio eſt, quòd in hoc ſacramento remanet ſubſtantia panis non mutata quo ad naturam, ſed mutata quo ad ſuppoſitum, quia per aſſumptionem tracta eſt ad ſuppoſitum diuinum, & mediante hac ſubſtantia panis eſt in eodem ſacramento corpus Chriſti humanum quod dicit partem, & eſt ibi ſolum propter communicationem idiomatum, quia ibi vnum prædicatur de alio & econuerſo.

10. Confirmatur autem hæc opinio per Damaſce. libr. 4. capitulo .5. vbi dicit ſic, Nunc interrogans qualiter panis ſit corpus Chriſti & vinum & aqua ſanguis Chriſti, dico tibi & ego ꝙ ſpiritus ſanctus ſuperuenit & hæc facit quæ ſunt ſuper rationem & intelligentiam, panis autem & vinum aſſumuntur, & hoc dicit Damaſcen. conſequenter ei quod dixerat de aſſumptione humanæ naturę à perſona filij de qua dictum eſt virgini per angelum ſpiritus ſanctus ſuperueniet in te &c. Item infra eodem capitulo dicitur ſic, quemadmodum in baptiſmate (quia conſuetudo eſt hominibus aqua lauari & oleo vngi) coniugauit oleo & aqua gratiam ſpiritus & fecit illud lauacrum regenerationis, ita quia conſuetudo eſt hominibus panem comedere & vinum bibere & aquã coniugauit eis eius diuinitatem & fecit eam corpus & ſanguinem eius. Similiter infra eodem capitulo de hoc ſacramento loquens dicit carbo autem lignum ſimplex non eſt, ſed vnitum igni, ita & panis communionis non ſimplex panis eſt ſed vnitus deitati.

11. Diony. etiam de eccleſiaſtica hier. ca. 3. parte qui intitulatur theoria vocat iſtud ſacramẽtum aſſumptionis, & infra exponit dicens quòd Chriſtus hic aſſumit noſtra vt communicet nobis ſua.

12. Similiter apparet hanc opinionem fuiſſe approbatam in concilio Romano per Nicolaum papam, Et 114 epiſcopos ex confeſsione Berengarij ibidẽ facta & à concilio approbata. Cuius verba recitantur de cõſe. di. 2. capitulo Ego Berengarius. vbi dicit profiteor panem & vinum quę in altari ponuntur per conſecrationem non ſolum ſacramentum, ſed etiã verum corpus & ſanguinem domini noſtri ieſu Chriſti eſſe & ſenſibiliter nõ ſolum ſacramento, ſed in veritate manibus ſacerdotum tractari, frangi & dentibus atteri, quæ verba non videntur de plano poſſe verificari ſicut plane accipi debent verba confeſsionis ſic ſolenniter approbatę niſi per modum prædictum, ſcilicet per aſſumptionem naturæ panis à corpore Chriſti parte, ſic enim poteſt dici ꝙ corpus Chriſti non ſolum in exteriore ſpecie, ſed in ſua veritate ſenſualiter tractatur & frangitur ratione humanitatis aſſumptæ quæ de corpore prædicatur, & tamen corpus Chriſti humanum in ſe & in natura ſua manet integrum, ſicut & in paſsione, verum erat quòd deus moriebatur & viuebat ſecundum diuerſas naturas, & ita dicit magiſter ſententiarum quoſdam dixiſſe & habere ex confeſsione Berengarij libro quarto di. 12. dicens ſic. Alij tradunt corpus Chriſti eſſentialiter frangi & diuidi. Et tamen integrum & incorruptibile exiſtere quod ſe colligere aſſerunt ex confeſsione Berengarij ſuprapoſita.

13. Oſtienſis etiam & Gaufridus & Berengarius ſuper decretalibus firmiter credimus & cum Marthæ notant tres opiniones circa exiſtendi modum corporis Chriſti in altari, quarum vna ponit quòd panis ſit corpus Chriſti 1. de conſecratione diſtinctione ſecunda panis, & quia corpus. Alia ponit panem non remanere, ſed conuerti & ſola accidentia re- 2. manere quæ videtur approbari per illã firmiter. Tertia ponit ſub- 3. ſtantiam panis remanere & eſſe cum corpore Chriſti de conſecratione diſtinctione ſecunda. Ego Berengarius. Et quælibet iſtarum ponit verum corpus eſſe in altari, & idem dicit Bartholomeus de conſecratione diſtinctione ſecũda in ſacramentorum. Ecce quòd panis ſubſtantiam remanere dicunt eſſe opinionem, nec reprobatã dicunt, immo potius referunt ad confeſsionem Berengarij quæ fuit per cõcilium approbata.

14. Iſta etiam opinio videtur intelligibilior eſſe quàm alia communis & vſitata quæ ponit corpus Chriſti in altari per conuerſionem ſubſtantiæ panis in ipſum, quia videtur eſſe mirabile, & vix ab hominibus capi poteſt quomodo aliquid ſit in altari per illud quod in altari non eſt, immo per illud quod iam omnino non eſt ſcilicet per ſubſtantiã panis quæ in ſua cõuerſione deſinit eſſe, facile autem capi poteſt qualiter corpus Chriſti ſit in altari per aſſumptionem paneitatis, quia cum corpus Chriſti ſit panis & panis ſit corpus Chriſti ſicut deus eſt homo & homo eſt deus vbi eſt vnum & reliquum in concreto ſumptum propter communicationem idiomatum.

15. Hæc autẽ opinio deficit in duobus. Primo in hoc quod ponit de aſſumptione ſubſtantiæ panis. Secundo in hoc quod ponit per talem aſſumptionem corpus Chriſti de virgine natum ſit in ſacramento altaris. Primum apparet multipliciter. Primo quòd non fiat talis aſſumptio quia ridiculum eſt quòd omni die aſſumatur vna natura, immo multę à ſuppoſito diuino, & omni die deponantur, & hoc eſſet ſi ſubſtantia panis in hoc ſacramento de nouo aſſumeretur, quia quot fiunt conſecrationes tot ſubſtantiæ de nouo aſſumerentur, & deponerentur cum deſinerent eſſe per vſum ſacramenti. Quod ſi dicatur quod natura immediata aſſumpta nunquam deponitur, ſed bene deponitur quæ eſt aſſumpta mediante alio vt patet de fame, ſiti, calore & frigore, carne fluente & refluente quæ de nouo fuerunt in Chriſto mediante humanitate. Non valet, quia aliud eſt de proprietatibus naturam conſequentibus quòd inſint viciſſim mediante natura, quia tales non dicuntur de nouo aſſumi. Et ſi de nouo inſint, quia de natura ſua non habent eſſe in ſe, ſed in alio, quia ſecundum naturam ſuam eſt talium proprietatum ſuſceptibile ſiue maneat in ſe, ſiue aſſumatur ab alio, & aliud eſt de natura quæ nata eſt eſſe in ſe, nec poteſt eſſe in alio niſi per miraculoſam aſſumptionem, de tali enim æque inconueniens eſt quòd immediate de nouo aſſumatur vel mediante alio.

16. Secundo. quia non ſolum videtur inconueniens quòd aliqua natura de nouo aſſumatur & ſtatim deponatur, ſed videtur impoſsibile quòd talis aſſumptio fiat mediante aliquo creato ſicut ponit prædicta opinio, quia illud medium vel ſe habet in ratione efficientis talem aſſumptionẽ, vel in ratione terminantis, ſed nihil creatũ poteſt ſe habere ad aſſumptionẽ aliquo iſtorũ modorũ, ergo &c. Probatio minoris ꝙ enim nihil creatũ poſsit eſſe cauſa efficiẽs talis aſſumptionis patet, quia talis aſſumptio fit per hoc quod res amittit ſuum proprium & naturalem modum eſſendi & accipit nouum & quaſi oppoſitum, ſed quod res aliqua manens

in ſe

in ſe & in ſua natura amittat ſuum naturalem modum eſſendi,& alium induat,nō videtur poſſe facere niſi author naturæ qui ſicut ſolus naturas rerum inſtituit ſic ſolus eas mutare poteſt.Et per idē videtur quòd nihil creatum poſsit terminare talem aſſumptionem quia non poteſt tribui alicui naturæ quod eſt ſuper naturam & ſuper totum curſum naturæ,hoc autē eſt ſubſtentificare aliam naturam, quæ nata eſt in ſe ſubſiſtere. 17. Tertio.quia quicquid ſit de poſsibilitate talis aſſumptionis,omnino tamen inconueniens eſt quod fiat mediante corpore parte(vt iſti dicunt) nunquam enim corpus poteſt accipi vt pars realis humanæ naturę ponendo vnam formam tantum in homine(vt iſti ponunt)quia corpus Chriſti non poteſt nominare ſolam materiam, ſed neceſſario nominat compoſitum ex materia & forma dante eſſe corporeum. Si igitur in homine non eſt niſi vnica forma neceſſe eſt vt corpus humanum dicat realiter totum & non partem licet ſecundum rationem poſsit nominare partem eo quod anima dat omnes perfectiones quas etiam dant formæ inferiores.Et ideo ſi etiam conſideretur compoſitum ex materia & forma quæ eſt anima prout dat eſſe corporeum tantum comparetur ad idem compoſitum prout per animam habet non ſolum eſſe corporeum,ſed ſenſum & vitam & rationem, ſic corpus primo modo ſumitur vt pars Et ſecundo modo vt totum, ſed cum hæc differentia ſit ſolū rationis non eſt ad propoſitum eorū, cum dicant realem aſſumptionē panis fieri mediante corpore parte, differentia enim rationis nihil facit ad differentiā realis aſſumptionis. 18. Quarto.quia incidunt in illud quod vitare intendunt,dicunt enim paneitatem aſſumi mediante corpore parte & non mediante humanitate ne cogantur dicere quòd per talem aſſumptionem verificetur quòd deus ſit panis vel impanatus ſicut dicimus quòd verbum caro factum eſt & incarnatum. Iſtud autem non euadunt, quia ſi aliqua forma accidētalis æque perfecte omni modo perfectionis poſſet eſſe in toto mediante parte ſicut mediante toto æque verificaretur de toto quod ineſſet ei mediante parte ſicut quod ineſſet ei immediatè.Ex neutra enim parte eſſet denominatio ſecundum quid,ſed ſimpliciter.Propter hoc enim dicitur ſolum ethiops albus nō ſimpliciter,ſed ſecundū dentem, quia albedo nō ita perfectè ineſt ethiopi ratione talis partis ſicut ſi ineſſet ei ratione totius.Cum igitur ita perfecte ponatur ſubſtantia panis aſſumi mediante corpore parte ſicut ſi aſſumeretur immediate vel mediante totali humanitate patet quòd æque vere poteſt dici deus panis vel iſte homo panis ſicut diceretur ſi eſſet facta aſſumptio ſubſtātiæ panis immediate vel mediante totali humanitate.

19. Secundo principaliter deficit hæc opinio in hoc quòd ponit quòd per talem aſſumptionem corpus Chriſti ſumptū de virgine ſit in hoc ſacramento propter cōmunicationē idiomatū,quia vnū prędicatur de altero.Quia qua ratione corpus Chriſti eſſet in ſacramento altaris per aſſumptionem ſubſtantiæ panis,eadem ratione ſanguis Chriſti eſſet in hoc ſacramento per ſimilem aſſumptionem ſubſtantiæ vini,ſed hoc nō eſt verum vt probabitur,ergo &c.Aſſumptū probatur quia ſi ſanguis Chriſti eſſet in hoc ſacramento per aſſumptionem ſubſtantiæ vini ſicut de corpore Chriſti per aſſumptionē panis tunc oportet ꝙ ſicut panis aſſumitur mediante corpore quod pertinet ad identitatē ſuppoſiti aſſumentis ſic vinum aſſumeretur mediante ſanguine pertinente ad identitatem ſuppoſiti aſſumentis.Modo conſtat ꝙ ſanguis nō pertinet ad idētitatem ſuppoſiti Chriſti,cum ſanguis nondū ſit ſub forma humana,ſed ſit humor in via ad conuerſionē vt fiat ſub forma humana, ergo vinū non poteſt aſſumi à ſuppoſito Chriſti mediante ſanguine niſi forte diceretur ꝙ in qualibet confectione huius ſacramenti eſſet aſſumptio ſanguinis Chriſti,& mediante ſanguine aſſumptio vini & ſic omni die eſſet aſſumptio nouæ naturæ.Sanguinis abſque ordine ad naturā prius aſſumptā quod alij negant & mediante illa eſſet aſſumptio vini. 20. Secundo.quia corpus Chriſti eſt in ſacramento altaris per verā exiſtentiā ſuę naturæ & non per ſolā cōmunicationem idiomatū ſicut ponit hæc opinio, quod patet,quia per relatiuū ſemper refert idem numero quod præcelsit,ſed Chriſtus in conſtituendo hoc ſacramentū dixit hęc verba.Luc.22. Hoc eſt corpus meū quod pro vobis tradetur.Et hic eſt calix in meo ſanguine qui provobis effundetur,ergo illud idem numero quod poſtea fuit traditū ad crucifigendū fuit prius traditū apoſtolis in ſacramento ad edendū, ſed corpus quod fuit traditum ad crucifigendum non fuit de natura panis, ſed fuit corpus pertinens ad naturam humanitatis, ergo corpus traditum apoſtolis in ſacramento altaris fuit verè de natura humanitatis,& pari ratione in ſacramento noſtro eſt corpus Chriſti pertinens ad eius humanitatem, & non eſt ſolum ibi per cōmunicantiam idiomatum ex aſſumptione paneitatis. 21. Quod ſi quis dicat quod relatiuum refert idem ſecundum ſuppoſitum & non idem ſecundum naturam, & ſic poteſt dici demonſtrato pane aſſumpto hoc eſt corpus meum quod pro vobis tradetur, quia idem eſt ſuppoſitum paneitatem habens aſſumptam & corporeitatem poſtea traditam, & ſic idem ſuppoſitum fuit primo demonſtratum & deinde traditū,licet ſecundum aliā & aliam naturā. Non valet quia cum dicitur hoc eſt corpus meū corpus non poteſt ibi teneri pro ſuppoſito habente corporeitatem,ſed potius pro natura habita vt notat pronomen poſſeſsiuū quod ei additur cum dicitur corpus meum hoc eſt corpus quod habeo, ergo eadem natura prius oſtenditur quæ poſtea refertur, & non ſolum idem ſuppoſitū. Cū igitur referatur natura corporis humani quæ tradita fuit ad cruci figendum, patet ꝙ eadem ſecundum ſe prius in ſacramento fuit data diſcipulis ad edendum. 22. Tertio. quia dicta aſſumptio non ſufficit ad hoc ꝙ corpus Chriſti ſit in altari,neque realiter neq; ſecundū communicantiā idiomatum. Non realiter. quia aſſumptio duarum naturarum ab vno ſuppoſito non ſufficit ad hoc quòd vbi eſt vna natura ibi ſit & alia,quia ſi ſuppoſitum filij à principio aſſumpſiſſet humanitatem Petri in Roma & Pauli in iudęa non propter hoc vbi eſſet Petrus ibi eſſet Paulus & econuerſo niſi quo ad ſuppoſitū quod de vtroq; prædicatur & de quo vtrumq; prædicatur concretiue. Similiter dato quòd ſuppoſitum filij aſſumpſerit humanitatem & paneitatē,non oportet quod vbi eſt natura panis ibi ſit natura humanitatis. Nec ratione ſuppoſiti poſſet dici quòd vbi eſt panis ibi ſit corpus Chriſti propter cōmunicantiam idiomatū,quia ſecundū hanc opinionem nomen ſuppoſiti non recipit prædicationē panis aſſumpti, nec corporis partis. Non enim eſt verum dicere ſecundum iſtos quòd filius dei ſit panis vel corpus quod eſt pars, ergo ratione cōmunis ſuppoſiti non poteſt vnum de altero prædicari, vt ſic dicatur vnū eſſe vbi eſt alterum.Nec eſt ſimile de dente ethiopis & albedine eius quod album dicitur dens,& dens dicitur albus,& vbi vnum ibi alterū,quia hoc eſt ꝙ hoc quod ſunt vnū ſubiecto & per conſequēs indiſtincta ſubiecto & loco, nō ſic autē poteſt dici de corpore humano & de paneitate aſſumpta. 23. Auctoritates enim quæ inducuntur pro hac opinione non cogunt,immo nec faciunt pro eis ſi bene intelligantur.Quod enim primo inducitur de Dam. libro 4.capitulo.5.quod panis & vinum aſſumuntur non eſt intelligendum de aſſumptione in vnitatem ſuppoſiti,ſed de aſſumptione ad materiam & vſum ſacramenti,quia enim hoc ſacramentum ſumitur per modū cibi,ideo Chriſtus ad materiam & vſum huius ſacramenti inſtituit panem & vinum,nec aliter aſſumpſit. Quod patet ex ſequenti auctoritate quæ intelligatur quod quemadmodum in baptiſmate,quia conſuetudo eſt hominibus in aqua lauari &c.Cōſtat enim quod aqua baptiſmatis non aſſumitur in vnitatem ſuppoſiti diuini ,nec gratia ſpiritus ſancti vnitur ei,ita vt faciat vnum ſecundum ſuppoſitum diuinum, quare ſimiliter panis & vinū non aſſumuntur ad ſuppoſitum diuinum , nec eis coniugatur diuinitas in vnitatem ſuppoſiti, ſed ſicut aqua ibi aſſumitur vt materia ſacramenti permanens, ſic panis & vinum aſſumitur vt materia ſacramenti tranſiens, quia materia ſacramenti cōuertitur in corpus Chriſti,& per conſequens dicitur aliquo modo vniri diuinitati nō per aſſumptionē manente natura panis aut vini,ſed per tranſſubſtātionē in humanitatem prius aſſumptā, & quod intelligi ita debeat patet ex ſequentibus vbi dicitur quemadmodum naturaliter per comeſtionem panis, & vinum & aqua per potum in corpus & ſanguinem comedentis & bibentis tranſmutantur & non fit aliud corpus præter primum,ita & propoſitionis panis & vinum & aqua per inuocationem & aduētū ſpiritus ſancti ſupernaturaliter tranſit in corpus domini & ſanguinem & non ſunt duo ſed vnum & idem,ex quibus patet ꝙ non eſt intentio Dam.quòd ſubſtantia panis & vini remaneant & aſſumantur à ſuppoſito diuino,ſed trā ſeunt in corpus & ſanguinem Chriſti & ſic vniuntur diuinitati.

Quod autem poſtea dicitur quòd carbo lignū ſimplex nō eſt, ſed vnitū igni.Ita panis cōmunionis non eſt ſimplex, ſed vnitus deitati.Eodem modo intelligendū eſt,quia carbo & ignis non ſunt vnū ſuppoſito,vnū tamen ſua corruptione tranſit in alterum, ſic panis cōmunionis non eſt cum deitate vnū ſuppoſito,ſed ſua corruptione vel qualicūq; deſitione tranſit in corpus Chriſti quod eſt vnitū deitati. 24. Dicta autem Dionyſij nullam difficultatem inducunt.Cum enim vocat hoc ſacramentū ſacramentū aſſumptionis,aut hoc dicit propter cauſam iam aſsignatam, aut propter vſum ſacramenti qui eſt per modū māducationis qui vſus nomine ſumptionis intelligitur,conſueuimus enim dicere de comedente quod ſumpſit vel aſſumpſit cibum,nec ex verbis eius poteſt aliquis clarus ſenſus elici. 25. Quod autem inducitur de confeſsione Berengarij,dicendum eſt ſicut dicit gloſa ibidē niſi intelligas ſane verba berengarij in maiorem incides hereſim quàm ipſe habuit,niſi omnia referas ad ipſas ſpecies quæ frangun tur & dentibus atteruntur.Nam de corpore Chriſti partes non facimus, ſed ſub illis ſpeciebus fractis & attritis totum & integrum corpus Chriſti manducatur & ſumitur.

26. Quod poſtea inducitur de gloſatoribus Gaufridi & Ber. Oſtien.ſuper decretalibus,firmiter credimus & cum Marthę Dicendum ꝙ licet recitent tres opiniones nullā tamē approbant vt veram niſi illam quòd corpus Chriſti ſit in altari per tranſſubſtantionem panis & vini & ſi expreſſe non dicant aliquam aliam

erroneam non propter hoc non eſt erronea, non enim ſciuerunt omnes paſſus ſacræ ſcripturæ à quibus diſcordat opinio ſuprapoſita ſicut oſtenſum eſt prius. 27. Dicendum eſt ergo aliter quòd verum corpus Chriſti ſumptum de virgine & paſſum in cruce eſt realiter in hoc ſacramento. Et quanuis hoc probatum ſit ſuperius maximè per ſecundam rationem adductam cõtra ſecundum articulũ, tamen ad ampliorem declarationem ſciendũ eſt quod vt dicit beatus Aug. lib. 83. quæſtionũ Circunſtantia ſcripturæ exponit ſcripturam an dicta in ea debeãt accipi propriè an figuratiuè, verbi gratia Chriſtus dixit Ioan. 15. Ego ſum vitis vera ſi volumus intelligere an hoc ſit dictum propriè an figuratiuè videamus quod ſequitur ego ſum vitis vos palmites, ſic igitur Chriſtus fuit vitis vt apoſtoli fuerunt palmites. Cõſtat autem quod apoſtoli non fuerunt palmites quo ad naturam quæ propriè per nomen palmitis importatur, ergo nec Chriſtus fuit vitis quantum ad naturam quæ propriè per nomen vitis importatur, vtrumque ergo horum dictum eſt figuratiuè & nõ propriè. Ad propoſitum Chriſtus dicit Mathei 26. hoc eſt corpus meum, Si ergo volumus ſcire vtrũ ſit dictum ſecundum propriã ſignificationem vel ſecundum figuratiuam videamus ſequentia verba quæ determinant præcedentia Cum enim dixiſſet Chriſtus hoc eſt corpus meum ſubiunxit quod pro vobis tradetur. Conſtat autem quod corpus traditum pro nobis fuit corpus Chriſti verum natum de virgine & paſſum in cruce, ergo illud verbum eſt dictum non ſecundum metaphoram, ſed ſecundum propriam ſignificationem, propter quod à principio eccleſiæ fuit articulus fidei ab omnibus conceſſus quod verum corpus Chriſti eſſet realiter in hoc ſacramento & non figuratiuè, nec ſicut in ſigno tantum, nec per ſolam communicationem idiomatum. 28. De modo autem per quem corpus Chriſti eſt realiter in hoc ſacramento dicetur inferius in ſpeciali, ſed ad præſens tantum dictum ſit in generali quod non eſt ibi circunſcriptiuè, nec diffinitiuè. Sed ratione ordinis quem habet ad ſpecies panis virtute diuina propter conuerſionem ſubſtantiæ panis in ſubſtantiam corporis Chriſti propter quam corpus Chriſti vt ſubſtantia habet immediatum ordinem ad ſpecies ſub quibus ſubſtantia panis in corpus Chriſti conuerſa eſt, & eſt eis realiter præſens, licet eis non afficiatur tanquã accidentibus, & iſtud amplius declarabitur in ſubſequentibus.

29. AD PRIMVM argumentum in oppoſitum dicendum eſt quod maior eſt vera loquendo ſecundum ſolitum curſum naturæ, contrarium tamen poteſt fieri diuina virtute modo quo in ſequentibus dicetur. 30 Ad ſecundum dicendũ q̃ idẽ corpus nõ poteſt eſſe in pluribus locis ſimul, ita quod in quolibet eorum ſit circunſcriptiuè, ſed nihil prohibet corpus quod eſt alicubi circunſcriptiuè eſſe præſens loco diſtanti per habitudinem ad locũ illum vel ad rem in loco illo exiſtentẽ, & ſic eſt de corpore Chriſti cui virtute diuina confertur habitudo ad ſpecies ſub quibus fuit ſubſtantia panis quæ in corpus Chriſti conuertitur.

31. Ad tertium dicendum quòd cauſa quare idem corpus non poteſt eſſe in pluribus locis circunſcriptiuè non eſt idem modus eſſendi in pluribus locis, cum angelus eodem modo ſit præſens pluribus rebus adinuicẽ diſtantibus, ſed hoc eſt propter hoc quod corpus circunſcriptum à loco habet habitudinem ad locum ratione ſuæ quantitatis quæ determinat ei ſicut & limitat ac diſtare facit ab aliis corporibus. Corpus autem Chriſti non cõparatur ad hoc ſacramentum ratione ſuæ quantitatis, ſed ratione ſuę ſubſtantiæ propter quod poteſt eodem modo eſſe præſens in pluribus locis. 32. Ad quartum dicendũ quòd ſicut non repugnat angelo quanuis ſit limitatę naturę quòd ſit prę ſens omni loco ad quem poteſt habere immediatum ordinem ſic non repugnat corpori Chriſti ratione qua eſt ſubſtantia quin poſsit eſſe præſens omnibus corporibus & locis virtute diuina ad quæ eadẽ virtute poteſt habere immediatum ordinem, & ſic cum dicatur q̃ præſentia corporis Chriſti in hoc ſacramento eſt ratione conuerſionis alterius in ipſum, tunc poteſt ſimul eſſe vbicũque poteſt inueniri natura in ipſum conuertibilis quæ non ſolũ eſt panis, immo quælibet ſubſtantia generabilis & corruptibilis vt patebit in ſequẽti diſt. veruntamen ſecundum diuinam ordinationem nulla ſubſtantia conuertitur in ipſum niſi panis & vinum, poſſent tamen aliæ conuerti ſi deus vellet.

Quæſtio II.

Vtrum totus Chriſtus ſit in euchariſtia.

Tho. 3. q. 76. ar. 1.



Ecũdo quæritur vtrum totus Chriſtus ſit in hoc ſacramento. Et videtur q̃ non. quia idẽ nõ poteſt ſimul eſſe maius & minus alio, ſed hoc ſequeretur ſi totus Chriſtus eſſet in hoc ſacramento, ergo &c. Probatio minoris. quia Chriſtus ſecundum veritatem eſt maior in propria quantitate dimenſionibus ſpecierum, ſed ſi eſſet totus ſub ſpeciebus non eſſet maior, immo minor, quia contentum non excedit continens, ſed potius exceditur, ergo &c. 2. Item corpus ratione ſuæ quantitatis comparatur ad locum circũſcriptiuè, ſed corpus Chriſti non eſt in hoc ſacramento circunſcriptiue, ergo non eſt in hoc ſacramento quantum ad quantitatem.

3. CONTRA, vbi eſt pars ibi eſt totum niſi abinuicem ſeparentur, ſed corpus quod eſt pars totius ſuppoſiti eſt in hoc ſacramento vt patet ex præcedenti quæſtione, ergo & totus Chriſtus cum in eo non fiat aliqua realis diuiſio vel ſeparatio.

4. RESPONSIO. cũ hæc quæſtio quęrat vtrũ Chriſtus totus ſit in hoc ſacramento præmittendæ ſunt duæ diſtinctiones ſecundum terminos quæſtionis, vna de totalitate Chriſti in ſacramento exiſtentis. Alia de modo exiſtendi in ſacramento. Propter primam intelligendum eſt quod cum Chriſtus nominet ſuppoſitũ ſubſiſtens in duabus naturis ſcilicet diuina & humana quæ aliquo modo poſſunt dici partes totius ſuppoſiti, in ipſo eſt inuenire triplicem totalitatẽ. Prima eſt naturarum ſcilicet diuinæ & humanæ in ſuppoſito. Secunda eſt ſolius naturæ humanæ quo ad partes eius eſſentiales quæ ſunt materia & forma. Tertia eſt partium quantitatiuarum quæ diſtant ſecundum ſitum vt pes, manus & huiuſmodi. Alia diſtinctio eſt de modo exiſtendi in hoc ſacramento quæ communiter ponitur & eſt talis quòd aliquid eſt directe in hoc ſacramento ex vi ſacramenti. Aliquid vero indirectè & concomitatiue. Directè & ex vi ſacramenti dicitur illud eſſe in hoc ſacramento quod ſignificatur per verba ſacramenti quę efficiunt quod figurant, & hoc eſt illud in quod fit conuerſio ſubſtantiæ panis & vini cum eccleſia approbet quòd ſubſtantia panis & vini conuertitur in id quod primo & principaliter eſt in hoc ſacramento. Indirectè autem & concomitatiuè dicitur aliquid eſſe in hoc ſacramento & non ex vi ſacramenti illud quod non ſeparatur à re quæ eſt directè in hoc ſacramento.

5. HIS viſis inquirenda ſunt duo. Primum eſt vtrum totus Chriſtus ſecundum eſſentiam & totalitatem ſuam ſit in hoc ſacramento. Secundo videndum erit de modo.

6. QVANTVM ad primum dicitur ſic communiter q̃ ſolum corpus eſt directè in hoc ſacramento ex vi ſacramenti reliqua autem omnia quæ ſunt vnũ in ſuppoſito cum corpore Chriſti ſcilicet diuinitas & accidentia humanitatis, quantitas qualitas & omnia alia intrinſeca ſunt in hoc ſacramento ſolum indirecte & concomitatiue Primum probatur dupliciter. Primo, quia illud cõtinetur directè in hoc ſacramento quod ſignificatur per verba ſacramenti, ſed verba ſacramenti quæ ſunt hoc eſt corpus meũ directè ſignificant corpus Chriſti ibi eſſe. igitur &c. Secundo, quia illud eſt directè in ſacramento in quod fit directè conuerſio panis & vini vt tenet eccleſia in illa decretali firmiter credimus & fere omnes doctores catholici conſequenter, ergo &c. Nomine autem corporis non poteſt intelligi ſola materia, nec ſola forma, ſed compoſitum ex materia & forma dante eſſe corporeum, ſi ergo in homine non ſit alia forma præter animam neceſſe eſt q̃ in nomine corporis humani compræhendatur compoſitum ex materia & anima humana. Propter quod directe & ex vi ſacramẽti eſt ibi anima humana vt dans eſſe corporeũ, non autem vt anima, quia & ſi eadem ſit anima dans eſſe animatum & corporeum tamen accidit huic ſacramento quòd corpus quòd eſt ibi ex vi ſacramenti ſit animatum, nam ſi in triduo mortis Chriſti fuiſſet facta conſecratio, fuit ibi corpus ſine anima. Et iterum ſi per aliam formam corpus humanũ haberet eſſe corporeum quàm per animam virtute ſacramenti eſſet in ſacramento alia forma ꝯ non anima. Et propter hoc dicunt doctores quòd licet eadem anima in homine puro vel in homine Chriſto det eſſe corporeum & eſſe animatum non tamen eſt in hoc ſacramento ex vi ſacramenti vt anima, ſed vt forma corporea. Secundum probatur, quia illa ſunt indirecte & concomitatiue in hoc ſacramento quæ non ſeparantur à corpore Chriſti quod eſt directè in ipſo, ſed diuinitas & quãtitas humanitatis & alia accidentia non ſeparantur ab humanitate Chriſti, ſed ſunt vnum ſuppoſito cum ipſa, ergo concomitatiue ſunt in hoc ſacramento. Et hic eſt modus qui cõmunius ponitur.

7. Alius modus eſt q̃ ſubſtãtia corporis Chriſti poteſt eſſe in hoc ſacramento ſine quãtitate quanuis ſubſtantia & quãtitas non ſeparentur ſecundũ inherentiã vnius ad alterum. Primũ patet ſicilicet q̃ ſubſtantia poſsit eſſe in hoc ſacramento ſine quãtitate, quia corpus Chriſti eſt in hoc ſacramẽto non circũſcriptiuè, nec diffinitiue, ſed ſolũ ratione ordinis quẽ habet ad ſpecies ſacramentales ꝓpter conuerſionem ſubſtantiæ panis in ipſum, vel propter aliã cauſam nobis occultam, ſed hunc ordinem habet ſubſtantia corporis Chriſti quatenus ſubſtantia & non quatenus quanta, immo quantitas quantũ eſt de natura ſua potius hoc impediret niſi virtute diuina illud impedimentum tolleretur, ergo videtur probabiliter quòd in hoc ſacramento poſsit eſſe ſubſtantia corporis ratione huius ordinis & non eius quantitatis. Secundum patet ſcilicet quòd propter hoc non oporteret quòd quantitas ſepararetur à ſubiecto ſecundum inherentiã, quia ſicut quantitas corporis

poris Chriſti vnitur ei ſecundum inherentiam.ita cœlum vel aliqua pars cœli vnitur corpori Chriſti ſecundum contactum,ſed nõ oportet q̃ locus cœli ſeparetur ſecundũ contactũ à corpore Chriſti exiſtente in hoc ſacramento quanuis locus cœli non ſit præſens huic ſacramento,ergo ſimiliter non oportet quòd quantitas corporis Chriſti ſepararetur ſecundum inherentiã in ipſo dato quòd corpus Chriſti ſit in hoc ſacramento & non eius quantitas. Quod confirmatur, quia æquè poſsibile vel impoſsibile eſt vnita ſecundum contactum manente tali vnione vnum eſſe diſtans à loco in quo alterum eſt ſicut de vnitis ſecundum inherentiam manente inherentia, & iſte modus forte verus eſt loquendo de poſsibili,ſed alius ponitur communius de facto. Quis autem ſit verior puto nulli homini viatori poſſe conſtare per certitudinem niſi cui deus reuelaret.

8. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd communiter dicitur ſic quod totus Chriſtus omni modo totalitatis eſt in hoc ſacramento. Nec eſt difficile videre qualiter cum ſpeciebus poſsit eſſe diuinitas Chriſti & eius humanitas, & quæcunque alia excepta quantitate,quia cum hæc non ſint quanta nihil prohibet ea eſſe ſimul cum quanto hoc eſt ſub ſpeciebus quantis. De quantitate autem qualiter poſsit eſſe in hoc ſacramento ita quòd totus Chriſtus totalitate quãtitatiua ſit præſens ſpeciebus & cuilibet parti ſpecierum quantũcũque paruę,difficilius eſt videre. Tamen communiter dicitur ſic q̃ ſicut ſe habet ſubſtantia ad quantitatem quo ad eſſe in loco circunſcriptiuè ita ſe habet quantitas ad ſubſtantiã quo ad eſſe in hoc ſacramento, ſemper enim ratio huius quod eſt per accidens dependet ex eo quod eſt per ſe. Per ſe autem conuenit quantitati circunſcribi in loco,per accidens autẽ conuenit ſubſtantiæ. Econtrario primo conuenit ſubſtantiæ eſſe in hoc ſacramento,& per ſubſtantiam conuenit quantitati, ita q̃ econtrario comparentur ſubſtantia & quantitas ad locum & ad la cramentũ,ſed ſubſtantia comparata ad locum circunſcriptum mediante quantitate ſequitur modum quantitatis,ergo quantitas cõparata ad hoc ſacramentum mediante ſubſtantia ſequitur modũ ſubſtantiæ. Cum ergo ſubſtantia corporis Chriſti ſit præſens ſpeciebus panis hoc modo quòd tota eſt præſens ſpeciebus & cuilibet parti eo quòd ipſa ſecundum ſe non habet partem & partem ſed eſt indiuiſibilis in partes eiuſdem rationis patet quòd quantitas corporis Chriſti ſic eſt præſens ſpeciebus quòd ipſa ſecundũ ſe totam eſt ſub totis ſpeciebus & ſub qualibet parte.

9. Sed contra hoc poſſet obiici quòd non eſt ſimile quod adducitur pro ſimili:ſubſtantia enim comparari poteſt ad locum circunſcriptum mediante quantitate & ſequi modum quantitatis quia hoc non repugnat naturæ ſuæ, licet enim ſubſtantia non ſit diuiſibilis & quanta ſecundũ ſe, Eſt tamen diuiſibilis & quãta per accidens ratione quantitatis ſibi inherentis per quam extenditur,ſed quantitas cum de ratione ſua intrinſeca habeat partes poſitione diſtinctas & per hoc ſit diuiſibilis, nullo modo poteſt ſibi competere ratione cuiuſcunque alterius indiuiſibiliter ſe habere. Propter quod non poteſt comparari ad locum modo ſubſtantiæ vt tota ſit ſub ſpeciebus & ſub qualibet parte.

10. Et confirmatur, quia anima rationalis quæ ſecundum ſe eſt indiuiſibilis quanuis ſit in corpore quanto & mediante eo ſit in loco,tamen non comparatur nec comparari poteſt diuiſibiliter ſeu quantitatiue ad ipſum corpus quantum, nec ad eius locum, immo ipſa tota eſt in toto corpore & in qualibet parte corporis. Et conſimiliter ſe habet ad locum continens corpus ſuum, ergo ſimiliter quantitas quæ de ſe & de ſua natura intrinſeca eſt diuiſibilis, quia habet partes poſitione differentes quanuis ſit in ſubſtantia quæ de ſe non eſt quanta nec diuiſibilis, non poteſt ratione ſubſtantiæ comparari ad aliquid indiuiſibiliter,ſed neceſſario comparatur quantitatiue & diuiſibiliter, ita quòd neceſſario diuiſibiliter ſe habet ad totum & ad quamlibet eius partem. Et ſic ſi quantitas corporis Chriſti eſt in ſacramento per concomitantiam ad ſubſtantiam non apparet poſsibile qualiter ipſa tota poſsit eſſe æqualiter præſens ſpeciebus & cuilibet parti ſpecierum. 11. Item vbicumque eſt ſubſtantia in ſe realiter ibi eſt ſubſtantialiter quia iſte modus eſt ab ea inſeparabilis, ergo ſimiliter vbicunque eſt quantitas in ſe realiter ibi eſt quãtitatiue,quia iſte modus eſt ipſi eſſentialis & inſeparabilis, ſed illud quod eſt quantitatiue alicubi non poteſt comparari ad totum vel eius partem conſimiliter, ergo idem quod prius.

12. Item & videtur tangi cauſa & ratio omnium prædictorum, quia nihil poteſt comparari ad aliud modo incompoſsibili ſuæ naturæ. Sed indiuiſibilitas eſt modus incompoſsibilis naturæ quantitatis cum ipſa de ſua natura intrinſeca ſit diuiſibilis, ergo quantitas non poteſt comparari ad aliquod aliud quantum niſi diuiſibiliter, ergo non conſimiliter ſe habebit ad totum & ad partem, & ſic ſi quantitas corporis Chriſti eſt in hoc ſacramento non poterit totum corpus Chriſti eſſe æqualiter ſub ſpeciebus panis & ſub qualibet parte ſpecierum cuius oppoſitum tenet eccleſia.

13. Ad quaſdam autem dictarum rationum reſpondent ali qui dicentes quòd procedunt ex falſa imaginatione, videlicet q̃ corpus Chriſti ſit in ſacramento ſitualiter & circunſcriptiuè quaſi incluſum intra concauitates ſpecierum, quia vt dicunt, licet ſit impoſsibile duo quanta ſimul eſſe, ſaltem per naturam, vel magnum contineri intra paruum ſecundum modum eſſendi in alio ſitualiter, tamen ſecundum alium & alium modum eſſendi non eſt impoſsibile,nam ſecundum modum eſſendi in, ſicut cauſa eſt in effectu duo ignes calefacientes idem corpus poſſunt eſſe ſimul in eodem quantum ad iſtum modum eſſendi. Et magnum ſecundum iſtum modum poteſt in paruo eſſe, & econuerſo, & totum in toto, quia ignis magnus poteſt calefacere paruum corpus, vel econuerſo, & certum eſt quòd totus ignis ſecundum quamlibet partem ſui calefacit, & totum corpus calefactum ſecundum quãlibet partem ſui calefit, ita quòd ſecundum iſtum modum eſſendi in,& plura poſſunt eſſe ſimul,& magnum in paruo & econuerſo, & totum in toto,& quælibet pars in qualibet parte. Dicunt ergo quòd licet ſitualiter non poſsint eſſe plura quanta ſimul, vel magnum in paruo: hoc tamen poteſt fieri ſecundum alium modum eſſendi in. Nunc autem modus quo corpus Chriſti eſt in hoc ſacramento non eſt modus ſitualis; ſed alius modus qualiſcunque ſit ille modus. 14. Hæc autem reſponſio nihil valet, quia rationes non ſupponunt quòd corpus Chriſti ſit in hoc ſacramento ſitualiter,nec ex iſta imaginatione procedunt, nec aliquis vnquam hoc poſuit,immo omnes tenent quòd non eſt ibi ſitualiter,nec circunſcriptiuè,ſed rationes deducunt ad hoc tanquã ad inconueniens. Quòd ſi quantitas corporis Chriſti eſt in hoc ſacramento realiter ſecundum ſe,quòd ipſa eſt ibi ſitualiter accipiendo ſitum pro ordine partium in toto. Cùm ab hoc quantitas nulla virtute poſsit abſolui, & etiam per comparationem quantitatiuam ad quantitates ſpecierum panis,ita quòd tota quantitas corporis Chriſti non poteſt æqualiter ſe habere ad ſpecies, & ad quamlibet partem ſpecierum. Et ad hoc nihil eſt reſponſum, niſi quando dicitur quòd ſecundum modum eſſendi in quo cauſa eſt in effectu poſsibile eſt magnum eſſe in paruo, & plura in eodem, & idem in pluribus, vt patet ex dicto eorum. Et aliquis talis modus poteſt eſſe ille quo corpus Chriſti,quantum eſt in hoc ſacramento vt dicunt. Iſtud autem eſt periculoſum, quia modus quo cauſa eſt in effectu,puta ſol in herba quam facit florere,vel in fructu quẽ facit matureſcere non eſt ſic realis quòd corpus ſolis ſecundum ſe realiter ſit in herba vel in fructu, ita vt comedens herbam vel fructum dicatur comediſſe ſolem realiter, ſicut comedẽs ſpecies ſacramentales dicitur ſumpſiſſe vel comediſſe realiter corpus Chriſti. Et ideo comparatio modi eſſendi in quo cauſa effectiua eſt in ſolo effectu vno vel pluribus ad modum eſſendi quo corpus Chriſti eſt in hoc ſacramento realiter eſt inepta & periculoſa. Et dans occaſionem errãdi circa realem modum eſſendi corporis Chriſti in hoc ſacramento. Et ſic patet quàm difficile eſt ſuſtinere quòd quantitas corporis Chriſti ſit ſecundum ſe realiter in hoc ſacramento.

15. TENENTES autem oppoſitum hanc difficultatem non patiuntur, ſed ſolum illam quæ tangitur in argumento facto in oppoſitum. Ad quod poteſt ſic reſponderi quòd ſicut non oportet corpus Chriſti ſeparari à loco ſuo per hoc quòd eſt in hoc ſacramento, cui tamen locus proprius corporis Chriſti non eſt præſens,ita non oportet corpus Chriſti ſeparari à ſua quantitate realiter, licet corpus Chriſti ſit præſens huic ſacramento, & non eius quantitas. Cùm ergo dicitur vbi eſt pars ibi & totum,niſi ab inuicem ſeparentur, verum eſt in his quæ ſunt in loco localiter, quæ autem ſunt in loco per ſolam habitudinem ad locum,quemadmodum corpus Chriſti præſens eſt ſpeciebus, nihil prohibet vnum eorum quę ſunt coniuncta realiter habere habitudinem ad locum,& ſic ſit ei præſens,aliud autem non habere habitudinẽ ad ipſum,nec eſſe ei præſens, & ſic eſt in hoc ſacramento de ſubſtantia corporis Chriſti & eius quantitate. Qui autem tenent alium modum qui eſt communior reſpondent ad duas rationes factas in arguendo.

16. AD PRIMAM ſic,quia cùm dicitur quòd Chriſtus eſt maior ſpeciebus ſacramenti verum eſt ſecũdum ſe. Quod vero additur quòd non eſt maior,quia contentum non eſt maius continẽte, dicunt q̃ hæc eſt mala imaginatio, non enim cõtinetur Chriſtus à ſpeciebus quaſi ſpecies ſint concauæ,infra quas cõtinetur corpus,nec eis commenſuratur,nec eas excedit,nec excedituer per conſequens,vt ponit cõmunis opinio,ſed ſolum eſt præſens ſpeciebus abſque commenſuratione ſui ad ſpecies.

17. Per idem patet ad ſecundum, quia licet corpus Chriſti quantum ſit in hoc ſacramento, tamen non eſt in ipſo ratione quantitatis, quia ſic eſſet ibi circunſcriptiuè, ſed ſolum ratione ſubſtantiæ: & per conſequens eſt ibi quantitas per modum ſubſtantiæ. Contra iſtas diſpoſitiones fuerũt obiectiones factæ prius quas valde difficile eſt euitare.

Quæſtio

Quæſtio III.

Vtrum corpus Chriſti moueatur ad motum hoſtiæ.

Thom.3.q.76.ar.6.



Ertio quæritur, vtrum corpus Chriſti moueatur ad motum hoſtiæ. Et videtur quòd ſic, quia quod deſinit eſſe vbi erat prius, & incipit eſſe vbi nō erat videtur eſſe motū, ſed corpus Chriſti per motum hoſtiæ deſinit eſſe in altari vbi prius erat, & incipit eſſe in ore hominis, vbi prius non erat, ergo &c.

2. Item quod vehitur ſeu portatur mouetur ſaltē per accidens, ſed corpus Chriſti exiſtens in hoc ſacramento dicitur vehi ſeu portari per ſacerdotem ad infirmum, ergo mouetur ſaltem per accidens.

3. IN contrarium eſt, quia contradictoria non poſſunt ſimul verificari de eodem, ſed motus & quies circa ſubiectum aptum natum contradicunt ſibi, quia ſicut affirmatio & negatio ſe habent circa omnem rem, ſic habitus & priuatio cuiuſmodi ſunt motus & quies circa ſubiectum aptum natum. Cùm igitur corpus Chriſti maneat quietum in loco ſuo, nullo modo poteſt ei conuenire quòd moueatur in hoc ſacramento. 4. Item quod non eſt in loco, nec per ſe, nec per accidens non mouetur localiter, nec per ſe, nec per accidens, ſed corpus Chriſti vt exiſtens in hoc ſacramento non eſt ibi vt in loco, nec per ſe, nec per accidens, ergo non mouetur nec per ſe, nec per accidens localiter.

5. RESPONSIO, Dicendum quòd corpus Chriſti in hoc ſacramento nullo modo mouetur ad motum hoſtiæ, nec per ſe, nec per accidens. Quod patet primo, quia quando aliqua duo ſic ſe habent quòd non ſunt vnum ſecundum ſubiectum, nec ſe habent vt continens & contentum, nec habent colligationem vel contactum nullo modo vno moto mouetur alterum. Sed corpus Chriſti & ſpecies ſacramenti non ſunt vnum ſecundum ſubiectum, nec vnum continetur in altero, nec colligatur alteri, nec tangit ipſum, ergo ad motum ſpecierum nullo modo ſequitur motus corporis Chriſti. Maior patet. Inducendo in omnibus in quibus ad motū vnius ſequitur motus alterius. Minor patet ex prædictis. Secundo patet idem ſic, quia vnum & idem non poteſt ſimul moueri motibus oppoſitis, maximè quando vterque motus conuenit ei eodem modo. Sed iſtud contingeret, ſi corpus Chriſti moueretur motu hoſtiæ, ergo &c. Minor probatur, quia vno eleuante hoſtiam ſurſum, alius ponit eam deorſum. Si ergo corpus Chriſti moueretur ad motum hoſtiæ ſimul moueretur ſurſum & deorſum. Tertio quia ſi corpus Chriſti moueretur mota hoſtia, eadem ratione frangeretur fracta hoſtia, ſed hoc eſt falſum, ergo & illud. Item corpus Chriſti exiſtens in cælo localiter fit de nouo in hoc ſacramento non per motum localiter, nec per ſe, nec per accidens, ergo fortiori ratione exiſtens in hoc ſacramento, nec deſerēs locum ſuum in cælo non mouetur ratione motus ſpecierum localiter, nec per ſe, nec per accidens.

6. AD ARGVMENTVM in oppoſitum dicendum quòd maior eſt falſa de modo quo aliquid eſt in hoc ſacramento, vbi eſt ſolum ordo ad ſpecies huius ſacramenti. Sicut enim corpus Chriſti non motum incepit eſſe in hoc ſacramento, & corruptis ſpeciebus deſiuit ibidem eſſe abſque motu ſuo. Sic tranſlatis ſpeciebus deſinit corpus Chriſti eſſe vbi fuerūt ſpecies, & incipit eſſe vbi fuerunt ſpecies per ſolā tranſlationem ſpecierum, & non per motum ſuum, quia non eſt præſens loco, niſi quia eſt præſens ſpeciebus exiſtentibus in loco: eadē autē eſt ratio præſentiæ Chriſti ad ſpecies, ſiue motæ ſint ſiue quieſcētes. Poſſet etiā dici ad minorē, maiore cōceſſa, q̄ corpus Chriſti in hoc ſacramēto non deſinit eſſe vbi prius erat, nec incipit eſſe vbi prius non erat per motum hoſtiæ, quia corpus Chriſti ſolum præſens eſt hoſtiæ ex vi ſacramenti, ſed ad locum hoſtiæ nullam præſentiam habet ratione qua eſt in hoc ſacramento, quia per aliam rationem comparātur ſpecies ad locum & corpus, ad ſpecies vt ad ſacramentum, & ideo manentibus ſpeciebus quantumcunque transferantur de loco ad locum, corpus Chriſti quod eſt præſens eis, ſemper eſt vbi erat, quia eſt in cælo localiter & cum ſpeciebus. Ad nihil autem aliud habet realem præſentiam, & poteſt poni exemplum ſatis conueniens, quia angelus realiter præſens eſt corpori quod mouet. Iſta tamen præſentia ſecundum aliquos non eſt localis, ſic q̄ angelus ſit illi corpori propinquus, & ab alio diſtet, propter quod moto corpore de loco ad locum angelus non mouetur in ſe, nec per ſe, nec per accidens, nec efficitur in aliquo loco de nouo, ſic cum præſentia corporis Chriſti in ſacramento non ſit localis quantumcunque ſpecies moueantur localiter, ipſum tamen non mouetur, nec per ſe, nec per accidens, nec acquirit nouum locum.

Quæſtio IIII.

Vtrum corpus Chriſti in euchariſtia poſsit videri ab oculo glorificato.

Th.3.q.76.ar.7.



Varto quæritur vtrum corpus Chriſti exiſtēs in hoc ſacramento poſsit videri ab oculo glorificato. Et videtur quòd ſic, quia corpora noſtra glorificata erunt cōformia corpori Chriſti, vt dicitur Phil.3. Sed oculus Chriſti videt ſe in hoc ſacramento, cùm ſit idem videns & viſibile, ergo &c. 2. Item ſancti erunt æquales angelis, vt dicitur Matth. 22. Sed angeli vident corpus Chriſti in hoc ſacramento, ergo oculus glorificatus ipſum videt. 3. Item in hoc ſacramento quandoque apparet ſpecies carnis vel pueri. Sed tunc vt videtur, apparet ipſummet corpus Chriſti. Alioquin eſſet deceptio, ſicut in præſtigiis, quare, &c.

4. IN contrarium arguitur, quia nihil poteſt videri, niſi poſsit immutare viſum, ſed corpus Chriſti non poteſt in hoc ſacramento immutare viſum. Si enim poſſet immutare viſum etiam nos videremus ipſum quum videamus ſacramentum, quare, &c.

5. RESPONSIO, Intelligendum eſt quòd oculus dupliciter accipitur. Vno modo propriè pro oculo corporali. Alio modo metaphoricè vel ſimilitudinariè pro intellectu qui dicitur oculus mentalis. Loquendo de oculo corporali dicendum eſt q̄ corpus Chriſti in hoc ſacramento non videtur ab oculo, nec ſuo, nec alieno. Quod patet, quia nihil poteſt videri ab oculo corporeo, niſi ſit quantum & coloratum, & ſic oculo repræſentatum, viſibilia enim per ſe, ſine quibus nihil aliud videri poteſt, ſunt communia & propria. Communia vt quantitas, propria, vt color vel lux, ſed corpus Chriſti in hoc ſacramento, aut non eſt ibi quoad quantitatem & colorem, vt dicit vna opinio, aut ſi ſit ibi quoad quantitatem & colorem non eſt ibi per modum quantitatis & coloris, vt dicit alia opinio, ergo corpus Chriſti in hoc ſacramento non poteſt ab oculo corporali videri. Aliam rationem adducunt quidam dicentes quòd quia corpus Chriſti eſt in hoc ſacramento velatum ſpeciebus opacis vltra quas acies viſus figi non poteſt, ideo oculus ſaltem corporalis non glorificatus ipſum videre non poteſt, ſicut medicina cooperta nebula non videtur. Sed iſtud eſſet pueriliter dictum, & pueriliter imaginatum, quia corpus Chriſti in hoc ſacramento non eſt velatum ſpeciebus, quaſi ſit infra ſpecies, & ſpecies circunſtent ipſum, ſed eſt præſens ſpeciebus ſecundum totas ſpecies, & ſecundum quamlibet partem ſpecierum, nec tamen videtur propter cauſam iam dictam. Sed ſpecies videtur quæ ſunt ibi ſecundum naturam ſuæ quantitatis, & ſui coloris. 6. Si autem loquamur de oculo mentali, hoc eſt de intellectu. Sic dicendum eſt quòd corpus Chriſti videtur in hoc ſacramento, oculo mentali glorificato, non autem ab alio. Primum patet, merito fidei ſuccedit præmium viſionis. Quum ergo credamus Chriſtum in hoc ſacramento eſſe realiter, conſequens eſt quòd beati clarè videant ipſum in hoc ſacramento. Secundum patet, quia intellectus qui dicitur oculus mentalis, aut eſt humanus, aut angelicus: de intellectu humano, quòd non videat ipſum in hoc ſacramento patet, quia intellectus humanus nihil videt niſi ſenſibilia vel deducta ex ſenſibilibus, ſed corpus Chriſti in hoc ſacramento, nec eſt ſenſibile, nec eius exiſtentia poteſt in ipſo deduci ex ſenſibilibus, ergo, &c. Intellectus autem angelicus fortè poteſt ex ſua natura cognoſcere an in hoc ſacramento ſint accidentia ſine ſubiecto, quum angelus ex natura ſua perfectè cognoſcat omnia naturalia, ſed quòd non exiſtente ibi ſubſtantia panis ſit corpus Chriſti, nullus angelus poteſt ex naturalibus cognoſcere, quum hoc non ſubiaceat ordini & curſui rerum naturalium. Quod autem aliqui angeli mali aliquādo exhibuerint reuerentiam huic ſacramento, non fuit, quia ex naturalibus nouiſſent corpus Chriſti eſſe in eo, ſed quia ex verbis & factis hominum, & miraculis contingentibus circa hoc ſacramentum crediderunt illud quod nos credimus, ſicut ſcriptum eſt Iac.2. dæmones credunt & contremiſcunt.

7. AD DVO prima argumenta patet reſponſio.

8. Ad tertium dicendum, quòd quando apparet aliquid tale in hoc ſacramento, aut apparet vni tantum, aut pluribus. Si vni tantum ſic videtur contingere propter immutationem factam circa oculum videntis, & non circa ſpecies panis, quia ſi eſſet talis mutatio circa ſpecies panis, eadem ratione qua apparet vni apparet omnibus ibi præſentibus: quando autem apparet omnibus, aut apparet ad horam & tranſitoriè, & ſtatim poſt videtur ſubſtina ſpecie, & ſic adhuc videtur fieri talis apparitio ex immutatione videntium, & non ex immutatione ſpecierum, nec tamen

hoc

hoc pertinet ad aliquam deceptionem ſicut fit in præſtigiis, quia talis immutatio diuinitùs fit in oculo per aliquam ſpeciem ad aliquam virtutem figurandam. Hãc ſcilicet vt credatur quòd in hoc ſacramento non ſunt ſolę ſpecies ſed aliquid aliud propter ipſas. Vnde & Aug. dicit lib. de quæſtionibus euangelij quòd cum fictio noſtra refertur ad aliquam ſignificationem non eſt mendaciũ ſed figura veritatis, in tali etiã apparitione non deſinit corpus Chriſti eſſe ſub ſpeciebus cum ſit facta aliqua mutatio circa ipſas, Quãdo vero apparet forma carnis vel pueri non ſolum ad horam ſed deinceps durat toto tempore. Tunc dicunt aliqui q; eſt ibi propria ſpecies corporis Chriſti, nec obſtat quòd non videtur totus ſed aliqua pars, nec in quantitate virili ſed paruuli, quia in poteſta te corporis glorioſi eſt vt oſtendat ſe ſecundum partem vel ſecundum totum. Sed iſtud non videtur, quia ſi ibi eſſet Chriſtus in propria ſpecie eſſet ibi circunſcriptiue & ſic oporteret quòd deſineret eſſe in cœlo & vlterius non poſſet fieri in pluribus ſacramentis ſimul talis apparitio. 9. Ideo dicendum eſt aliter ſecundum duas opiniones. Vna eſt quòd manentibus primis dimenſionibus fit miraculoſe circa alia accidentia immutatio ſcilicet circa figuram & colorem, ita quòd videtur caro vel puer, nec eſt ibi deceptio propter cauſam prius dictam, manet etiam ſub dimenſionibus illis corpus Chriſti vt iſtis videtur.

10. Alij dicunt probabilius quòd facta tali immutatione corpus Chriſti non remanet ibi, quia cum ſacramẽtum ſit ſignum ſenſibile quando circa accidentia ſeu ſpecies ſacramenti talis fit immutatio quòd ſecundum naturam non maneret ſub eis ſubſtantia panis tunc non manet ſub eis corpus Chriſti. Cum igitur, ſubſtantia panis ſecundum naturam non poſsit manere ſub accidentibus carnis vel pueri non videtur quòd facta tali immutatione circa ſpecies ſacramenti quòd in eis continue appareat forma carnis vel pueri quòd pro tunc remaneat in eis corpus Chriſti, nec adorandæ ſunt tales ſpecies ſub prædicta apparitione tanquam verum corpus Chriſti, ſed ſolum tanquam reliquiæ nobis miraculoſe oſtenſę. Secus autem eſſet ſi circa ſpecies fieret immutatatio de calido in frigidum vel de albo in nigrum propter quam immutationem ſubſtantia panis vel vini non deſineret eſſe ibi, quia propter conſimilem immutationem non deſineret ibi eſſe corpus Chriſti.

11. Sed quid debet facere ſacerdos in tali apparitione, nũquid debet tales ſumere ſecundum ſtatutum eccleſię quod dicit quòd celebrans ſumat ſacramentum vt habetur de conſe. di. 2. capitulo peracta & capitulo relatum. Dicendum eſt quòd non quia cũ vſus huius ſacramẽti ſit manducatio vt prius dictũ fuit nõ debent ſumi ſpecies quando nõ apparent vt aptę ad mãducandũ quod ſit quando apparet caro cruda vel puer vel huiuſmodi, ſed ſunt tales ſpecies ſeruandæ cum reliquiis, nec tamẽ talis ſacerdos eſt tranſgreſſor precepti eccleſiæ, quia non intelligitur niſi quando ſacramentum apparet in ſpecie conſueta, leges enim aptantur ad ea quæ communiter accidunt.

Sententia huius diſtinctionis Vndecimę in generali & ſpeciali.

QUI autem quęritur qualis ſit. Superius magiſter determinauit de ſacramẽto euchariſtiæ quãtum ad eſſe. Hic determinat de eo quantum ad fieri. Et diuiditur in duas, quia primo determinat ea quæ ad conſecrationem huius ſacramenti pertinent. Secundo de conſequentibus huiuſmodi conſ. di. 12. Si autẽ quęritur de accidentibus. Prima eſt principalis lectio. Et diuiditur in duas. Primo determinat modum quo ſacramentũ conficitur. Secundo explanat ibi. Sub alia autem ſpecie. Prima diuiditur in duas. Primo determinat veritatem. Secundo tangit circa hoc aliorum opiniones ibi, quibuſdam videtur eſſe ſubſtantialis. Hæc ſecunda diuiditur in tres ſecundum tres opiniones quas tangit. Secunda ibi quidam vero ſic dicunt. Tertia ibi. Alij vero putant. Primo diuiditur in tres. Quia primo proponit primam opinionem. Secundo obiicit in contrarium & ſoluit. Tertio oſtendit quæ locutiones ſunt concedendæ vel negandę ſecundum hãc opinionem. Secunda ibi ſed huic ſententiæ. Tertia ibi. non tamẽ concedunt quidam. Secunda pars principalis in qua determinat de ſpeciebus ſub quibus fit conuerſio diuiditur in quattuor. Primo determinat quædam de ſpecibus, Secundo incidenter determinat de admixtione aquæ. Tertio oſtendit qualiter aqua apponitur. Quarto concludit quędam correlaria. Secunda ibi ſed quare ſub duplici ſpecie. Tertia ibi. aqua vero eis admiſcenda eſt. Quarta ibi. Colligitur vero ex prædictis.

2. IN SPECIALI ſic proceditur. Et quærit primo qualis ſit illa conuerſio panis & vini in corpus Chriſti verum ſcilicet an ſit conuerſio ſubſtantialis, an formalis, an alterius generis. Et dicit quòd non eſt formalis, quia ſpecies quæ prius erant manent: poſtea dicit quòd quibuſdam videtur quòd conuerſio ſit ſecundum ſubſtantiam vel ſubſtantialis hoc modo dicentibus in ſubſtantias conuerti ſubſtantiam, quia ſubſtantia panis & vini toraliter fit ſubſtantia corporis & ſanguinis Chriſti. Poſtea ponit circa hoc quorundam obiectionem: ſi enim ſic intelligatur conuerſio, tunc quotidie fit aliqua ſubſtantia corpus Chriſti, & ſanguis Chriſti quæ antè non fuerat, & ſic corpus Chriſti quotidie augetur, & ex materia aliqua formatur quæ in conceptione non fuit, & dicit magiſter ad hoc reſponderi poſſe quòd panis fit corpus Chriſti, nec tamen propter hoc corpus Chriſti augetur, nec fit ex noua materia, præter eam ex qua in conceptione fuit formatum, quia non fit ex pane tanquam ex materia, ſed per tranſſubſtantionem miraculoſam, & ſic conceditur quòd panis fit corpus Chriſti, ſicut farina fit panis. Vnde bene conceditur quòd illud quod erat panis eſt corpus Chriſti, non tamen manens panis, ſed mutatus. Poſtea dicit quòd alia opinio eſt hanc cõuerſionem ſic eſſe intelligendam quòd ſub accidentibus ſub quibus erat prius ſubſtantia panis & vini poſt conſecrationẽ eſt ſubſtantia corporis Chriſti, & prior ſubſtantia panis & vini reſoluitur in præiacentem materiam vel adnihilatur. Tertia opinio eſt, quòd ſubſtantia panis & vini remanet cum ſubſtantia corporis & ſanguinis Chriſti. Et verba conſecrationis ex hoc ſolo verificantur, quia vbi eſt vna ſubſtantia eſt & alia. Magiſter autem probat per aliquas auctoritates quòd poſt conſecrationem non remanẽt niſi ſpecies vini & panis, ſub quibus eſt corpus & ſanguis Chriſti. Poſtea aſsignat triplicem rationem, quare corpus Chriſti ſub aliena ſpecie ſumitur. Prima eſt ad augendum meritum fidei quæ eſt de viſis. Secunda ad vitandum horrorem. Tertia ne detur infidelibus occaſio irridendi, ſumitur etiam hoc ſacramentum ſub duplici ſpecie, quia Chriſtus duplicem naturam aſſumpſit animã & carnem, & hoc ſacramentum eſt ad tuitionem vtriuſq;, & quãuis ſit duplex ſpecies, vnum tamen eſt ſacramentum & ſub vtraq; ſpecie vnus Chriſtus, nec dicitur benedictio iterari, quia virtute conuerſionis non eſt ſub ſpecie panis, niſi corpus, nec ſub ſpecie vini, niſi ſanguis, nec ſunt eadem verba ſuper vtramque ſpeciem prolata. Poſtea dicit quòd hoc ſacramentum non poteſt in aliis rebus confici, niſi in pane & vino, etiam admiſcenda eſt aqua: ſi tamen per ignorantiam vel negligentiam omittatur, verum eſt ſacramentum, ſed ille qui omiſit eſt puniendus. Vltimo dicit quòd Chriſtus dedit diſcipulis ſuis tale corpus, quale tunc habuit, ſcilicet paſsibile & mortale: nos autem ſumimus tale corpus quale nunc habet, & addit quòd euchariſtia intincta non eſt danda populo, quia ſoli Iudæ dedit buccellam intinctam, nec tunc dedit ei corpus ſuum, ſed prius dederat cum aliis diſcipulis. Et in hoc terminatur ſententia lectionis, &c.

Quæſtio I.

Vtrum corpus Chriſti ſit in euchariſtia per conuerſionem panis in ipſum, vel vtrum cum corpore Chriſti remaneat ſubſtantia panis.

Thom. 3. q. 75. ar. 2.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur, vtrum corpus Chriſti ſit in hoc ſacramento per conuerſionem ſubſtantiæ panis in ipſum vel vtrum poſt conſecrationẽ remaneat ſubſtantia panis & vini. Et arguitur quòd ſubſtantiæ panis & vini remaneant, quia illud, ad quod ſequũtur pauciores difficultates eſt magis eligendum, ſed ponendo quòd ſubſtantia panis & vini remaneat, ſequitur vna ſola difficultas quæ non eſt multum magna nec inſolubilis, ſcilicet quòd duo corpora ſint ſimul, ponendo autẽ quòd non remaneant ſequuntur multæ difficultates, ſcilicet quomodo talia accidentia poſsint nutrire corrumpi, & quomodo ex eis poſsit aliquid generari. Cùm hæc omnia fiant ex preſuppoſita materia, ergo (vt videtur) primum eſt magis eligendum. 2. Item illud ſolum efficitur in hoc ſacramento, quod exprimitur per formam verborum, ſed per hæc verba, hoc eſt corpus meum, ſolum exprimitur exiſtentia, vel præſentia corporis Chriſti in hoc ſacramento, & in nullo penitus fit mentio de deſitione ſubſtantiæ panis, vel de conuerſione eius in corpus Chriſti, ergo iſtud non eſt ponendum.

3. IN contrarium arguitur, quia duo corpora non poſſunt eſſe ſimul, ſed ſi ſubſtantia panis maneret poſt conſecrationem, eſſent ibi duo corpora ſimul, ſcilicet corpus Chriſti & panis, quare, &c. 4. Item impoſsibile eſt aliquid eſſe nunc vbi non fuit prius, niſi vel ipſum mutet, vel aliquid in ipſum poſſet,

nec

nec poſſet etiã per miraculũ aliud fieri. Cũ habere ſe nunc aliter q̃ prius ſit realiter idem quod mutari, ſicut diffinitio & diffinitum, ergo cùm corpus Chriſti ſit nunc in iſto ſacramento & non prius oportet quòd hoc ſit per aliquem motum vel mutationem: ſed nihil horum ponitur ex parte corporis Chriſti, quia non mouetur de loco ſuo: nec recipit nouam formam vel amittit: ergo oportet quòd aliquid aliud in ipſum mutetur: non ſpecies panis: quia illę manent: ergo ſubſtantia. 5. Item ſi ſubſtantia panis remaneret nõ ſaluaretur veritas verborum ſacramentalium: quia non eſſet verum dicere hoc eſt corpus meum: ſed hic eſt corpus meum: hoc autem eſt inconueniens: ergo &c.

6. RESPONSIO. Ad declarandũ ſeu perſuadẽdũ aliqualiter illud quod in præcedente diſtinctione fuit omiſſum de modo exiſtentiæ corporis Chriſti in hoc ſacramento vtrum ſit ibi per conuerſionem ſubſtantiæ panis in ipſum, vel per alium modum. Aduertendum eſt quòd cum inter omnia miracula quæ continet fides noſtra iſtud ſit vnum de maximis ſcilicet quòd corpus Chriſti manens in cælo localiter & circunſcriptiue ſit ſimul in hoc ſacramento, non eſt intentionis noſtræ dare modum euidentiæ per quem hoc poſsit fieri: quia hoc eſt ſuper omnem humanum intellectum cuiuſlibet viatoris: ſed intendimus ſolum dare modũ perſuaſibilem per quem aliqualiter manuducamur in illud quod tradit fides de hoc ſacramento: & in illud quod tenet eccleſia de modo exiſtentię corporis Chriſti, in ipſo, nec glorietur aliquis ſi ſciat arguere contra modum quem intendimus ponere: quia facillimũ eſt impugnare per humanam rationem & philoſophiam ea quæ ſunt fidei & omnes modos declarantes fidem, & difficillimum eſt & forte impoſſibile eſt euidenter omnes tales impugnationes ſoluere vt oſtenſum fuit primo lib. ſuper prologum ſentẽtiarum, ſed cui non placuerit ille modus quem ponere intendimus ſtudeat alium ponere & ſciat quòd fortè patietur tot vel plures calumnias quàm noſter, nec ſufficiat alicui dicere in generali quòd eſt alius modus quanuis nobis incognitus & occultus, quia hoc poſſet dicere quilibet idiota, & ignarus. Procedetur ergo ſic ad ſolutionẽ quæſtionis, quia primo oſtendetur quot modis aliquid poteſt eſſe in alio quantum pertinet ad propoſitum, Et ſecundo declarabitur aliqualiter ſecundum quem illorum modorum corpus Chriſti eſt in hoc ſacramento.

7. QVANTVM ad primũ ſciendũ eſt quòd refert aliquid præſens eſſe alteri, & eſſe in altero, & vt loquamur in propoſito refert aliquid eſſe in loco & eſſe præſens loco. Eſſe enim in loco importat habitudinẽ continentiæ, ex parte loci. Eſſe autẽ præſens loco nõ importat habitudinẽ cõtinẽtię, ſed ſolum realẽ exhibitionem eſſentiæ. vnde & locus eſt præſens realiter locato ſicut ecõuerſo, quanuis locus non contineatur à locato ſed econuerſo. Et quanuis propriè loquendo ita ſit, vt dictum eſt, tamen large loquẽdo conſueuit dici omne illud eſſe in loco quod eſt præſens loco. vnde & deum dicimus eſſe in omni loco & angelum in aliquo, cũ tamen deus & angelus loco non contineantur. ſecundum hoc poſſumus dicere quòd aliquid eſt in loco dupliciter, ſcilicet proprie ratione continentiæ, vel large ratione ſolius præſentię ad locum. Primo modo aliquid poteſt eſſe in loco dupliciter. ſcilicet circũſcriptiue vt quantitas & ea quæ quantitate extenduntur, Et diffinitiue vt ea quæ ſunt in quanto ſed quantitate non extenduntur, ſicut communiter ponitur de anima humana, ex quo enim corpus cuius anima eſt actus loco terminatur & finitur tãquam termino & fine extrinſeco conſequens eſt quòd anima eodem termino finiatur ſed non circunſcribatur, quia non eſt quãta, nec ſecundum ſe, nec per accidens. Large verò dicitur eſſe aliquid in loco ratione ſolius præſentiæ ad locum ſicut illud quod nec eſt quantum, nec in quanto ſicut angelus qui dicitur eſſe in loco ratione ordinis quem habet ad locum vel ad corpus exiſtens in loco prout dictum fuit in primo lib. cum ageretur de loco angeli. Secundũ autem omnes hos modos eſt realis præſentia vnius ad alterum, & hoc ſatis clarum eſt in duobus primis modis. Illud enim quòd eſt in loco circunſcriptiue vel diffinitiue modo quo dictum eſt, eſt realiter præſens loco (vt de ſe patet) Angelus autem realiter præſens eſt corpori quod mouetur loco in quo eſt corpus motũ, quia ſemper oportet actiuum prius ſaltem ordine naturæ eſſe realiter præſens paſsiuo antequam realiter agat in ipſum, vt patet primo de generatione. Et quanuis ſint alij reales modi eſſendi in, ſicut cauſa eſt in effectu & effectus in cauſa non ſunt tamen ad propoſitum, ſed potius ad oppoſitum vt dictum fuit diſtinctione præcedente. Differunt tamẽ tres prædicti modi, quia quod eſt præſens loco diffinitiue vel circunſcriptiue non poteſt illis modis eſſe ſimul in pluribus locis. Quod autẽ eſt præſens loco tertio poteſt ſimul eſſe præſens pluribus locis ſicut angelus eſt præſens omnibus corporibus quæ poteſt mouere.

8. HIS ſuppoſitis dicendum eſt q̃ corpus Chriſti non eſt in hoc ſacramento primo modo ſcilicet circunſcriptiue, nec ſecũdo modo, ſcilicet diffinitiue, ſed ſolum tertio modo. Primum patet quia illud eſt alicubi circunſcriptiue quod menſuratur loco cõtinenti & configuratur ei, ſed corpus Chriſti non commẽſuratur neque configuratur dimenſionibus ſpecierum panis & vini, nec loco earum, ergo non eſt ibi circunſcriptiue. Secũdum patet. quia corpus Chriſti non eſt in ſpeciebus ſacramẽtalibus, nec in aliquo alio ſubiectiue quemadmodum anima eſt in corpore vt per illud poſsit dici corpus Chriſti eſſe diffinitiue in ſacramento quemadmodum anima dicitur diffinitiue eſſe in loco in quo corpus animatum eſt circunſcriptiue. 9. Quantum ad tertium dicenda ſunt tria. Primum eſt quòd ſubſtantia panis & vini conuertuntur in ſubſtãtiam corporis Chriſti. Secũdum eſt quòd mediante tali conuerſione corpus & ſanguis Chriſti virtute diuina habent talem ordinem ſeu habitudinẽ ad ſpecies ſub quibus fuerũt panis & vinum quòd ſunt eis realiter præſentes. Tertium eſt, quòd quanuis iſte modus ſit de facto, non eſt tamen negandum quin alius modus ſit deo poſsibilis, ita videlicet quòd deus poſſet facere quòd remanente ſubſtantia panis & vini corpus & ſanguis Chriſti eſſent in hoc ſacramẽto. Primum patet auctoritatibus ſanctorũ, & ex determinatione eccleſiæ. Dicit enim Ambroſius libr. de ſacramentis ſic, licet figura panis & vini videatur, nihil tamen aliud quàm caro Chriſti & ſanguis poſt conſecrationem credendum eſt. Item in eodem, ſermo Chriſti creaturam mutat & ſic ex pane fit corpus Chriſti. Auguſt. etiam in lib. ſentẽtiarum proſperi & recitatur de conſecra. diſtin. 2. Nos autem. Dicit ſic cum fideliter fateamur ante conſecrationem eſſe panem & vinum quæ natura formauit poſt conſecrationem verò carnem Chriſti & ſanguinem quæ benedictio cõſecrauit. Item Euſebius & habetur de conſe. diſtin. 2. quia corpus dicit ſic, inuiſibilis ſacerdos viſibiles creaturas in ſubſtantiam corporis & ſanguinis ſui, verbo ſuo ſecreta poteſtate cõmutat, & quamplurimæ aliæ auctoritates ſunt quæ expreſſe idem ſonant. Item expreſſe habetur hoc ex determinatione eccleſiæ de ſumma trinitate & fide catholica cap. Firmiter credimus. 10. Quantum ad ſecundum notandum eſt q̃ omnis limitatio ad locum & diſtantia & propinquitas localis eſt ratione quantitatis. Nam ſublata omni quantitate non remaneret locus, nec eſſe in loco, nec per conſequens eſſe propinquum, vel diſtans ſecundum locum. vnde & ſi adnihilatis omnibus rebº quantis remanerent ſolę res ſpirituales deus videlicet & angeli, nulla eſſet alteri propinqua, vel diſtans localiter, & tamen vna eſſet alteri præſens realiter ſecundum gradum ſuæ naturæ, & ſecũdum ordinem quem haberent ad inuicem, nam & tunc & exiſtentibus rebus quantis, res ſpirituales (vt angelus) qui ſecundum ſuam eſſentiam non eſt in loco ita vt ſit alteri rei propinquus localiter, vel diſtans propinquitate, vel diſtantia quæ ſit in eo ſubiectiue eſt rei corporali præſens. In plus eſt ergo realis præſentia quàm localis quæ eſt ſolum ratione quantitatis. non ſequitur ergo corpus Chriſti non eſt præſens localiter ſpeciebus panis, ergo non eſt eis præſens realiter. Quod autem poſsit eis eſſe præſens realiter aliquo modo ſicut angelus eſt realiter præſens rei corporali perſuadetur ſic, quia ſimilis comparatio eſt ſubſtantiæ corporalis ad locum circunſcripta quantitate qualis eſt cõparatio ſubſtantiæ ſpiritualis ad locum & hoc apparet ex præmiſsis, corpori enim non plus competit ſitus nec locus, quàm ſpirituali ſubſtantiæ, niſi ratione quantitatis qua amota non aliter comparatur ad locũ ſubſtantia corporalis quàm ſpiritualis, ſed ſubſtãtia ſpiritualis (vt angelus) poteſt ſimul eſſe præſens omnibus locis vel corporibus, ad quos vel ad quæ poteſt habere ſimul immediatum ordinem, ergo idem eſt cenſendum de ſubſtantia corporali circunſcripta quantitate, ſcilicet quòd poteſt præſens eſſe omni rei ad quam virtus diuina daret ei immediatum ordinem. Vlterius ſic arguitur. illud quod habet ſpiritualis ſubſtantia de ſe, vel ſubſtantia corporalis ſi non eſſet quanta, dato ſibi ordine ad aliquas alias res, hoc poteſt habere ſubſtantia manens quanta ratione qua ſubſtãtia, non ratione qua quãta diuina virtute, ſed ſubſtantiæ ſpirituali vel corporali ſi eſſet actualiter non quanta conueniret quòd eſſet præſens realiter cuilibet rei ad quam haberet realiter immediatum ordinem vt declaratum eſt, ergo hoc idem poteſt diuina virtute conuenire ſubſtantiæ quantę ratione qua ſubſtantia eſt. Minor iam patet, ſed maior probatur, quia eorum quæ ſunt diſtincta ſecundũ eſſentiam, quanuis ſint idem ſubiecto vnum tamen poteſt habere habitudinem ad aliquid ad quod aliud non habet conſimilem, vt patet fere in omnibus, quanuis ergo ſubſtantia corporis Chriſti & ſua quantitas ſint vnum ſubiecto. tamen nihil prohibet quòd deus det ei (vt ſubſtantia eſt & non vt quanta) talem habitudinem ad ſpecies panis in ipſum conuerſi ratione conuerſionis, vel ex alia cauſa qualem habitudinem ipſe haberet, vel habere poſſet diuina virtute, ſi non eſſet quãta actu. Sed illa habitudo eſſet, vel eſſe poſſet habitudo realis præſentiæ ad illam rem ad quam haberet immediatum ordinem vt declaratum eſt, ergo ſubſtantia corporis Chriſti quanuis ſit actualiter quanta vel per quantitatem ſuam ſit localiter tantum in cęlo, tamen ipſa vt ſubſtantia & nõ vt quãta poteſt diuina virtute habere talem habitudinem vel ordinem ad ſpecies panis in ipſum conuerſi vt ipſa eſt eis realiter præſens.

Et

Et hic modus quanuis non ſit demonſtratiuus, nec euidens, quia nihil iſtorum eſt poſsibile in materia quæ eſt purè fidei, immo contra omnia talia plura poſſunt argui quàm euidenter reſponderi, tamen inter omnes modos adhuc inuentos videtur probabilior & traditioni eccleſiæ concors. Cui autem hic modus non placet inueniat aptiorem. 11. Quantum ad tertium dicẽdum eſt quòd quanuis iſte modus ſit de facto tenendus, ſcilicet ꝙ corpus Chriſti eſt in hoc ſacramento altaris conuerſa ſubſtantia panis in ipſum. Non eſt tamen negandum quin alius modus ſit deo poſſibilis, videlicet quòd deus poſſet facere ꝙ remanẽte ſubſtantia panis corpus Chriſti eſſet in hoc ſacramento, quia ſecundum omnes deus poteſt facere quicquid non implicat contradictionem, ſed corpus Chriſti eſſe in hoc ſacramento ſine conuerſione ſubſtantiæ panis in ipſum, non plus implicat contradictionem quàm ipſum eſſe in ſacramento facta conuerſione, ergo ſicut vnum eſt poſsibile ita & reliquum. Minor probatur quia omnis repugnantia, vel contradictio quæ vſque modo inuenta eſt ad probandum ꝙ corpus Chriſti non poſſit eſſe in hoc ſacramento ſine conuerſione ſubſtãtiæ panis in ipſum procedit ex aliqua triũ cauſarum quæ tanguntur in tribus argumentis factis ad quæſtionem. Et ideo ſufficit reſpondere ad tria argumenta prædicta.

12. AD PRIMVM eorum dicendum eſt quòd argumentum impedit ſemetipſum, quia corpus Chriſti quod poteſt ſimul eſſe cum aliena quantitate poteſt ſimul eſſe cum ſubſtantia ſubiecta illi quantitati, non enim repugnat duobus corporibus eſſe ſimul niſi ratione quãtitatis cuius eſt excludere ab eodem ſitu aliã quantitatẽ, ſed corpus Chriſti poteſt ſimul eſſe cũ quãtitate panis vt ponit omnis opinio quæ ponit corpus Chriſti verũ eſſe in hoc ſacramento, ergo ęque faciliter poteſt eſſe cum ſubſtantia panis manente ſub ſua quantitate. 13. Ad ſecundum dicendum quòd vtraque propoſitio tam maior quàm minor eſt falſa. Ratio etiam magis concludit oppoſitum q̃ propoſitum, Quòd maior ſit falſa patet, quia deus poſſet facere quòd ſupra vltimam ſpheram quæ nunc eſt eſſet alia continens ipſam in qua eſſet ſicut in loco, & ſic vltima ſphera quæ nũc eſt, eſſet in loco vbi prius non fuit abſque mutatione ſui, & abſque mutatione alterius in ipſam, quanuis enim ſphera de nouo creata eſſet mutata large accipiendo mutationẽ pro creatione, tamen non eſſet mutata in prio rem ſpheram. Et ſimiliter poſſet deus facere quòd corpus Chriſti eſſet de nouo in ſacramento altaris abſque mutatione ſui & abſque mutatione alterius in ipſum, facta tamen aliqua mutatione circa panem vel aliquid aliud. Nec ſequitur ſi circa panem ſit aliqua mutatio quòd illa ſit conuerſio panis in corpus Chriſti, quia poteſt eſſe aliqua alia, ſed eſſet fallacia conſequentis à ſuperiori ad inferius affirmando. Minor etiam eſt falſa, quia corpus Chriſti exiſtens de nouo in ſacramento non eſt vbi prius non fuit, quia eſſe in ſacramento non eſt habere nouum vbi. Nam vbi eſt circũſcriptio corporis à circunſcriptione loci procedens. Cum igitur corpus Chriſti non ſit in ſacramento circunſcriptiue, patet quòd non eſt in eo tanquam in aliquo vbi, nec per conſequens eſt vbi prius non fuit. Cuius oppoſitum aſſumit minor propoſitio. Ratio eorum etiam magis concludit oppoſitum quàm propoſitum, quia diffinitio non poteſt conuenire niſi cui conuenit diffinitum. Si ergo aliter ſe haberet nunc quàm prius ſit diffinitio eius quod eſt moueri, vel mutari non conueniet alicui niſi cui conueniet eſſe motum vel mutatum, ſi ergo corpus Chriſti per hoc quòd eſt de nouo in ſacramento ſe habeat aliter nunc quàm prius prout iſti arguunt ſequitur quòd ipſum ſit motum, vel mutatum, & non panis in ipſum cuius oppoſitum ipſi intendunt concludere. Et ſic patet quòd illa ratio non cogit. 14. Cum ergo conuerſio non ſit neceſſaria ad exiſtentiam corporis Chriſti in ſacramẽto quantum ad eius permanentiam, ſed ſolum quãtum ad fieri de nouo, quia corpus Chriſti permanet in ſacramento quandiu permanent ſpecies, conuerſio autem non ſemper fit, ſed ſolũ in prolatione verborum, ſatis etiam durũ eſt, & derogare videtur immenſitati diuinæ potentiæ dicere, quòd deus non poſſit facere corpus ſuum eſſe in ſacramento per alium modum quàm per cõuerſionem ſubſtantiæ panis in ipſum, maximè cum ponendo cõuerſionem fieri, difficillimũ eſt videre qualiter ipſa faciat aliquid ad hoc quòd corpus Chriſti ſit in ſacramẽto, Quia ſicut ſe habet ſubſtantia ad ſubſtantiam, ſic ſe habet quantitas ad quantitatem, ſed ſi quantitas panis conuerteretur in quantitatem corporis Chriſti, non propter hoc quantitas corporis Chriſti fieret vbi fuit quantitas panis, ergo ſimiliter propter conuerſionem ſubſtantiæ panis in corpus Chriſti, non apparet quod corpus Chriſti debeat eſſe vbi fuit ſubſtantia panis, nec quod ad hoc talis conuerſio aliquid operetur. Item conuerſio in aliquid præexiſtens magis videtur facere quod conuerſum ſit in illo, in quod conuertitur quàm econuerſo, ſicut alimentum fit in alito, & non econuerſo, ſed ſecundũ hoc cõuerſio panis in corpus Chriſti magis videtur facere quòd panis eſſet vbi eſt corpus Chriſti, q̃ quòd corpus Chriſti eſſet vbi fuit ſubſtantia panis. Patet ergo ꝙ eſt temerariũ dicere quòd corpus Chriſti diuina virtute nõ poſsit eſſe in ſacramento niſi per conuerſionem panis in ipſum. Tenet enim fides quòd humanitas quæ de ſe nata eſt conſtituere proprium ſuppoſitum fuit in alieno ſuppoſito per ſolam habitudinẽ exiſtendi in alio ipſi datã à deo, quare ergo non poterit dici quòd corpus Chriſti non mutatum ſecundum locum, nec ſecundum formam aliquã abſolutam poſsit eſſe de nouo in ſacramento per nouum ordinem ſeu habitudinem ipſi datam à deo inquantum eſt ſubſtantia & non inquantum eſt quanta, quia ſecundũ quòd ſubſtantia eſt, non eſt limitata ad aliquem locum vt dictũ fuit in præcedente quæſtione. 15. Propter tertium ſimiliter nõ oportet dicere quòd ſubſtantia panis non remaneat, quia ex quo ponitur corpus Chriſti realiter eſſe in hoc ſacramẽto, pro ipſo poteſt reddi vera locutio vt non ſolũ dicatur corpus Chriſti eſt hoc ſed dicatur hoc, id eſt, contentum ſub hoc eſt corpus meum, quia indefinita verificatur pro vno ſolo. Nec oportet quòd demonſtretur ſubſtantia panis dato quòd eſſet ibi, ſicut non oportet ꝙ fiat demonſtratio ſpecierũ ibidem exiſtentium. Si autem iſte modus eſſet verus de facto, multæ dubitationes quæ occurrunt circa hoc ſacramentũ (tenendo ꝙ ſubſtantia panis nõ remaneat) eſſent ſolutæ. Dubitatur enim qualiter ex hoc ſacramento poteſt aliquid nutriri, & quo modo ſpecies poſſunt corrũpi, & ex eis aliquid generari quæ omnia ſaluarentur naturaliter eo modo ſicut ſaluarentur ſi naturæ panis & vini non aſſumerentur ad naturam ſacramenti, ponuntur enim manere poſt conſecrationẽ ſicut ante. Sed quia hic modus non debet teneri de facto cum eccleſia determinauerit oppoſitum quæ non præſumitur errare in talibus, ideo tenendo de facto aliam partem reſpondendum eſt ad argumenta quæ ſunt in contrarium.

16. AD primum in oppoſitũ dicendum eſt quòd in his quæ ſunt fidei non eſt ſemper eligendum illud ad quod ſequuntur pauciores difficultates, ſic enim poneremus in diuinis vnum ſuppotum, & illud abſolutum, ad quam poſitionem nulla difficultas ſequitur ſecundum humanam rationem. Sed eſt ponendum magis illud quod eſt conſonum dictis ſanctorum, & traditioni eccleſiaſticæ, licet plures difficultates occurrant, oportet enim intellectũ noſtrum captiuare in obſequium fidei. 17. Ad ſecundum dicendum eſt quod illud ſolum efficitur in hoc ſacramento principaliter quod ſignificatur per formam verborum, ſed ſecundario efficitur quicquid ad illud antecedit, vel illud concomitatur ad exiſtentiam corporis Chriſti in hoc ſacramento antecedit tranſſubſtantiatio panis in ipſum. Concomitantur autem diuinitas vnita corpori & quantitas cum cæteris accidentibus vt dicunt tenentes iſtum modum. Et ideo vtrumque efficitur in hoc ſacramento ſcilicet exiſtentia corporis Chriſti & cõuerſio panis.

Quæſtio II.

Vtrum deus poſsit conuertere quodlibet in quodlibet.

Cai. 3.q.77.ar.4.

SEcundo quæritur, vtrum deus poſsit conuertere quodlibet in quodlibet. Et arguitur quòd ſic, quia agens quod habet poteſtatem ſuper totum eſſe huius & illius poteſt conuertere vnum in aliud, ſed deus habet hanc poteſtatẽ ſuper eſſe cuiuſlibet creaturæ, ergo poteſt conuertere quãlibet in aliã. 2. Item maius eſt facere aliquod ens ex nihilo quàm conuertere vnum ens in aliud, ſicut maior eſt diſtantia inter nihil & ens quàm inter duo entia. Sed deus potuit facere & fecit omnia entia ex nihilo, ergo à fortiori ratione poteſt conuertere quodcunque ens in aliud.

3. Ad idem eſt quod dicit Ambroſius ſuper epiſtolam primam ad Cor. 10. vbi dicit ſic. Sermo dei qui ex nihilo potuit facere quod non erat, poteſt ea quæ ſunt mutare in id quod nõ erant. Non enim minus eſt dare nouas naturas rebus quàm mutare.

4. IN contrarium arguitur ex auctoritate Aug. ſeptimo ſuper Gene. ad literam qui dicit ꝙ corpus in corpus poſſe mutari ſunt qui aſſerunt. corpus vero mutari in ſpiritum fierique naturam incorpoream nec aliquos ſenſiſſe ſcio, nec fides habet. Boetius etiam in libro de duabus naturis & vna perſona Chriſti dicit quòd illa ſola inter ſe tranſmutari poſſunt quæ habent vnius materiæ communem ſubſtantiam.

5. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam an quodlibet in quodlibet poſsit cõuerti. Sciendũ eſt ꝙ conuerſio differt à creatione & ab adnihilatione. Quod enim creatur omnino prius non erat niſi in potentia agentis, quod vero adnihilatur omnino non remanet. Sed quod conuertitur in aliud prius erat aliquid in quo differt a creatione, & poſtquam conuerſum eſt manet aliqualiter

in eo

in eo in quod conuerſum eſt, in quo differt ab adnihilatione. Et hæc conuerſio poteſt fieri vel in præexiſtens ſicut cõuertitur alimentum in corpus animalis, vel in non præexiſtens ſicut fit in generatione & corruptione ſicut conuertitur aer in ignem qui ex eo generatur. 6. Quo ſuppoſito dicendum quòd non quodlibet poteſt conuerti in quodlibet, ſed tantum ea quæ communicant in materia. Quod probatur ſic, quia conuerſum oportet manere in eo in quod conuerſum eſt (vt patet ex dictis) ſed non manet in eo actu, quia tunc non eſſet conuerſum, ergo manet in potentia, non in potentia actiua ſolius dei, quia tunc nõ differret ab adnihilatione. Poteſt enim deus adnihilata reintegrare (vt videtur quibuſdam) vel ſi hoc nõ poteſt vt aliis videtur multo fortius habetur propoſitum, quia tunc oportet omne conuerſum manere in eo in quod conuerſum eſt non ſolum in potentia actiua dei, ſed in potentia aliqua paſſiua, hoc autem eſt in potentia materię, ergo non poſſunt conuerti in inuicem niſi illa quæ cõmunicant in materia. Cum ergo corpus & ſpiritus nõ communicent in materia, nec corpus corruptibile cum incorruptibili ſecũdum communiorem opinionem ſequitur ꝙ nec corpus poteſt cõuerti in ſpiritum, nec corpus corruptibile in incorruptibile, neque in non præexiſtens neque in præexiſtens, vnde nulla virtute poteſt fieri quòd lapis conuertatur in angelum vt fiat nouus angelus ex lapide. Angelus enim non poteſt fieri niſi per creationem quę eſt ex nihilo, quanuis enim deus poſſit adnihilare lapidem præexiſtentem & creare nouum angelum non tamen videtur poſſibile ꝙ poſſet ex lapide angelũ facere niſi diceretur aliquid fieri ex altero quia fit poſt alterũ quod non eſt propriè dictũ. 7. Rurſus non videtur poſſibile quòd panis cõuerteretur in angelũ præexiſtentem, quia nihil de pane, nec quo ad materiam, nec quo ad aliquod eius accidens poteſt eſſe in angelo, vnde ſi duo panes eſſent, & vnus totaliter adnihilaretur, & alius diceretur conuerti in angelum ſecundum poſitionem illorum qui dicunt quodlibet poſſe conuerti in quodlibet non eſſet differentia inter iſtos duos panes, nec quo ad ſe, quia nihil remaneret de quolibet eorum in ſe, nec quo ad angelum, quia nihil plus eſſet in angelo de pane qui diceretur conuerti in ipſum quàm de alio pane adnihilato. Et ideo contra rationem eſſet quòd vnus diceretur conuerſus & alius non conuerſus, ſed vterque vere eſſet adnihilatus. Adhuc abſurdius eſt dicere quòd angelus poſſet conuerti in lapidem, quia lapis eſt aliquid conſtitutum ex materia & forma, quorum ergo vicem poſſet ſupplere angelus qui eſt natura ſimplex perfecta in ſua ſpecie? certe non eſt facile fingere, niſi diceretur illa abſurditas ab antiquo reprobata, videlicet quòd vna natura poſſet fieri alia (vt ꝙ albedo poſſit fieri nigredo) quod implicat contradictionem in omnibus naturis contrariis ſeu diſparatis. 8. Item ſi natura corporalis poteſt conuerti in ſpiritum & econuerſo, ſimili vel fortiori ratione poterit cõuerti ſpiritus in ſpiritum puta vnus angelus in alium & omnes in vnum quod eſt ſatis in intelligibile, quia angelus nõ incepit eſſe nec potuit incipere eſſe niſi per creationem. Et ſimiliter videtur quòd non poteſt deſinere eſſe niſi per adnihilationem & non per conuerſionem in ălterum.

9. Ad hoc autem quidam reſpondent quòd cõuerſum manet in eo in quod conuerſum eſt non in actu proprio, nec in ſola potentia dei agentis nec in potentia paſſiua materię, ſed in potẽtia obiectiua ſecundũ quã deus poteſt facere de re qualibet quicquid rei non repugnat. Sed iſta reſponſio non valet quia potentia obiectiua non eſt aliquid poſitiuum pertinens ad eſſentiam rei, ſed eſt ſola non prohibitio ad eſſe ſecundum quam res fuerunt ab æterno in potentia, quia deus potuit eas facere eſſe cum non repugnaret eis eſſe. Et ſecundum iſtam potentiam vna res non dicitur eſſe in alia, ſed omnes dicuntur eſſe in dei potentia propter quam ipſę res dicuntur eſſe in potentia obiectiua quæ non eſt in rebus, ſed eſt ſola denominatio rerum à potentia dei. Et ſic patet quòd non quodlibet poteſt conuerti in quodlibet, ſed ſolum illa quæ communicant in materia ſecundum quam vnum poteſt manere in alio.

10. AD argumenta in oppoſitum dicendum. Ad primum ꝙ non ex hoc poteſt aliquod agens conuertere vnum in aliud, quia habet poteſtatem ſuper totum, niſi illa quorum vnum debet conuerti in aliud communicẽt in materia ratione cuius vnum poteſt dici manere in altero. Talis autem communitas non eſt inter corpus & angelum, vel inter corpus corruptibile & incorruptibile, vel inter duo corpora per naturam incorruptibilia.

11. Ad ſecundum dicendum quòd non eſt maius aliquid facere ex nihilo modo quo expoſitum eſt ſecũdo libro diſtin. 1. quã conuertere corpus in angelum, vel quæ non communicant in materia, quia illud non implicat aliquam contradictionem vt tunc declaratum fuit. Iſtud autem implicat, quia oportet cõuerſum manere aliqualiter in eo in quod conuerſum eſt quod non poteſt eſſe niſi ratione materiæ communis vt probatum eſt ſupra. Et quãdo dicitur quòd plus diſtat ens à non ente quàm quodcunque ens ab alio ente. Poteſt dici quòd entis à non ente non eſt aliqua diſtantia proprie loquendo. Et ſi eſſet non plus concluderet niſi quod facilius eſſet conuertere quodcũque creatum in aliud quàm conuertere non ens, vel nihil in ens quod poteſt concedi, quia vtrunque eſt impoſſibile. Sed non concluditur quin facilius ſit creare aliquid ex nihilo quàm conuertere vnum angelum in lapidem, vel econuerſo quia iſtę actiones ſunt diuerſarum rationum & in talibus aliquid repugnat vni quod non repugnat alteri.

12. Per idem patet reſponſio ad auctoritatem Ambroſij, quia ſicut deus poteſt aliquid de nihilo producere ſic poteſt vnam rem in aliam conuertere non tamen quamlibet in quanlibet, nec hoc dicit gloſa.

Quæſtio III.

Qualis ſit conuerſio ſubſtantiæ panis & vini in corpus Chriſti & ſanguinem.

Cai. 3. q. 75. ar. 4.

TErtio quæritur de modo conuerſionis ſubſtãtiæ panis in corpus Chriſti qualis ſit, vtrum totus panis conuertatur in totũ corpus Chriſti, ſic videlicet quòd forma conuertatur in formam & materia in materiam, vel ſic quòd materia & forma panis conuertantur quodlibet in materiam corporis Chriſti & quodlibet in formam corporis Chriſti, Vel quo alio modo fiat conuerſio. Et arguitur quòd totum conuertatur in totum. Primo per dictum multorum doctorum qui ſic ſcripſerunt & docuerunt dicentes conuerſionem panis in corpus Chriſti differre à creatione & annihilatione & tranſmutatione naturali. A creatione quidem quia illa fit ex nihilo, non autem iſta cõuerſio, ſed habet ſubſtantiam panis pro termino à quo. A annihilatione vero quia illa non habet terminum ad quem poſitiuum, ſed purũ nihil, hæc autem habet terminum ad quem poſitiuum, ſcilicet corpus Chriſti. A tranſmutatione vero naturali dixerunt eam differre, quia omnis tranſmutatio naturalis habet ſubiectum commune. Hæc autem conuerſio nullum habet commune ſubiectum, ſed ſi ſola materia conuerteretur in corpus Chriſti corrupta forma panis & remanente materia non poſſet ſaluari prædicta differentia inter iſtam conuerſionem & tranſmutationem naturalem, quia vtraque haberet ſubiectum commune, igitur &c. 2. Itẽ conuerſio panis in corpus Chriſti dicitur eſſe ſumme miraculoſa, ſed hoc non eſſet verum niſi totum conuerteretur in totum, ergo &c. Minor ꝓbatur, quia illa operatio eſt magis miraculoſa quę eſt miraculoſa quantũ ad ſubſtantiã facti & quantum ad modum faciendi quàm illa quæ eſt miraculoſa quantum ad modum faciẽdi & non quantum ad ſubſtantiam facti, ſed ſi corrupta forma panis ſola materia conuerteretur in corpus Chriſti talis conuerſio non eſſet miraculoſa quantum ad genus facti cum hoc factum fuerit pluries in ipſo Chriſto virtute naturæ dum comederet & biberet mortalis exiſtens, ſed eſſet ſolum miraculoſa quantum ad modum faciendi, quia ſubito fit & virtute diuina, & remanentibus ſpeciebus panis. Igitur ad hoc quòd ſit ſumme miraculoſa oportet dicere quod conuertatur totum in totum.

3. IN contrarium arguitur, quia quod conuertitur manet aliquo modo in eo in quod conuertitur vt ſupra dictum fuit, ſed totus panis quantum ad formam & materiam non poteſt manere ſaltem quantum ad formam quæ nullo modo manet poſt conuerſionem panis, ergo non totum conuertitur in totum.

4. RESPONSIO. Communiter dicitur ſic. quòd in conuerſione ſubſtantiæ panis in corpus Chriſti totum conuertitur in totum. Quod exponitur dupliciter. Vno modo quod materia conuertitur in materiam & forma in formam, & ſic totum in totum ſecundum proportionem partium. Alio modo quod materia panis conuertitur in materiam & formam corporis Chriſti & forma panis ſimiliter vt ſit quaſi cahos anaxagorę q poſuit quodlibet in quolibet. Quantum autem ad rationem vtraque opinio idem habet fulcimentum, quia quælibet opinio dicit quod quælibet res creata poteſt conuerti in quamlibet aliam rem creatam. Vtraq; tamẽ opinio ponit quod nec materia nec forma panis maneat in ſe, vel in corpore Chriſti poſt conuerſionem. Nam in corpore Chriſti nec plus nec minus eſt poſt conuerſionem quàm ante. De primo videlicet an forma poſſit conuerti in formã, vel materia in materiam, vel quodlibet in quodlibet dictum fuit in præcedente quæſtione. Quantum autem ad id quod pertinet ad id quod eſt proprium huic quæſtioni videtur ſecundum poſitionem ſtatim dictam quod ſubſtantia panis vere annihiletur & non cõuertatur. Primo quia illud quod prius fuit aliquid, & poſtea eſt nihil vere eſt annihilatum. Sed ſecundum hanc poſitionem ſubſtãtia panis ante conſecrationem fuit aliquid poſt conſecrationem autem eſt nihil, ergo ſubſtantia panis eſt vere annihilata. Maior

deſe

de ſe patet ex ratione terminorũ. Minor probatur quia illud quod non eſt aliquid in ſe vel in alio eſt nihil, quia non aliquid & nihil æquipollent. Sed ſubſtantia panis poſt conſecrationem non eſt aliquid in ſe, quia deſiit eſſe, nec eſt aliquid in alio ſcilicet in corpore Chriſti, quia poſt conſecrationẽ nihil plus eſt in corpore Chriſti quàm ante ſecundum hanc poſitionem, ergo &c. Et ſic probata eſt minor, & per conſequens tota ratio. Secundo quia ſicut ſupra arguebatur, ſi de duabus hoſtiis ſubſtantia panis vnius annihilare tur manentibus ſpeciebus, & ſubſtantia panis alterius conuertere tur eo modo quo dicit prædicta opinio non plus maneret de ſubſtantia panis hoſtiæ vnius quàm alterius, ergo ſi prima non dicitur conuerſa, ſed annihilata pari ratione nec ſecunda. Tertio quia ſi remanente corpore Chriſti in nullo mutato, rediret, eadem ſubſtantia panis quæ fuit prius ipſa crearetur vere, quia de nihilo fieret, non enim fieret de ſubſtantia corporis Chriſti, nec de alia, vt ſupponimus, ergo ſi præexiſtente corpore Chriſti & nihil de ſubſtantia panis in eo remanente panis deſinat eſſe verè annihilatur. Cõſequentia probatur, quia eodem modo ſe habet aliquid vt ſit terminus ad quem annihilationis, & vt ſi terminus à quo creationis. Et ideo ſicut exiſtentia corporis Chriſti non impediret quin eſſet creatio ſubſtantia panis redeunte, ſic exiſtentia vel præexiſtentia eius non impedit quin ſit vera annihilatio. Ex quo nihil de ſubſtantia panis remanet in ipſo. Quarto quia ſi in corruptione materia deſineret quemadmodum & forma iam non eſſet corruptio ſed annihilatio, ergo ſimiliter in hac conuerſione ſi deſinit eſſe materia ſicut & forma iam non eſſet conuerſio, ſed annihilatio. Item ſi forma conuertitur in formam, tunc forma panis conuertitur in animam rationalem ſuppoſito quòd in Chriſto ſit vnica forma ſubſtantialis. Et econuerſo anima rationalis Chriſti poterit conuerti in formam panis, ſed ſi anima ſua conuerſione deſineret eſſe ipſa annihilaretur. Quia ſicut non incipit eſſe niſi per creationem ita non deſinit eſſe niſi per annihilationem, ergo idem cenſendum eſt de forma panis niſi remaneat ſaltem ſecundum potentiam materiæ. Similiter quòd materia conuertatur in materiam non poteſt eſſe niſi quia materia deſinit eſſe in ſe, manet tamen in ſuo ſimili, ſcilicet in materia alterius, aut quia ex ipſa & materia alterius efficitur vnum. Primum non poteſt dici quia conuerſio non differret ab annihilatione. Annihilata enim materia in aliquo nihilominus remanet ſimilis materia in alio, nec tamen eſſet ibi aliqua conuerſio immo ſecundum hoc non diceretur materia vnius magis conuerti in materiam alicuius determinati quàm in materiam cuiuſcunque alterius, cum omnes eſſent eiuſdem rationis. Si vero ſecundum dicatur cum materia non diſtinguatur à materia niſi per formam ſub qua eſt, quia in fundamento naturæ nihil eſt diſtinctum, ſic non poteſt effici vna cum materia alterius niſi quia vtraque efficitur ſub eadem forma, ergo materia panis non poteſt conuerti in materiam corporis Chriſti niſi efficiatur ſub eadem forma. Et ſic aliquid quod fuit ſub forma panis efficietur ſub forma corporis Chriſti & non deſinet totaliter eſſe.

5. Quid ergo dicetur ad quæſtionem propoſitam de conuerſione ſubſtantiæ panis in corpus Chriſti? ſaluo meliori iudicio poteſt eſtimari quòd ſi in iſto ſacramento fiat conuerſio ſubſtantiæ panis in corpus Chriſti, quòd ipſa fit per hoc q̃ corrupta forma panis materia eius ſit ſub forma corporis Chriſti ſubito & virtute diuina ſicut materia alimenti fit ſub forma nutriti virtute naturæ. Et hoc tangit Damaſc. lib. 4. cap. 5. quòd quemadmodum naturaliter per comeſtionem panis & per potum vinum & aqua in corpus & in ſanguinem comedentis tranſmutatur ita proportionabiliter panis, vinum, & aqua per inuocationem & aduentũ ſpiritus ſancti ſupernaturaliter tranſit in corpus domini & ſanguinem, nõ tamen oportet propter hoc corpus domini in aliquo mutari ſubſtantialiter, quia nec per aduentum alimenti mutatur corpus nutriti ſubſtantialiter in aliquo vt viſum eſt lib. ſecundo diſt. 30. Et ſi videatur alicui mirum q̃ materia de nouo adueniat corpori ſaltem glorioſo attendat hanc eſſe intentionem Aug. decimo tertio de ciuitate dei vbi dicit nõ poteſtas ſed egeſtas edendi corporibus reſurgentiũ auferetur. Et Beda dicit quòd Chriſtus poſt reſurrectionem manducauit poteſtate non egeſtate, ita quòd alimentum vere fuit in corpus Chriſti cõuerſum aliàs non fuiſſet vera comeſtio quam fecit poſt reſurrectionem cum diſcipulis ſuis: nec verũ argumentũ identitatis carnis, poteſt ergo ſecundũ hanc viam probabiliter teneri quòd conuerſio ſubſtantiæ panis in corpus Chriſti eſt miraculoſa quantum ad modum faciendi, ſed non quantum ad ſubſtantiam facti, quia per virtutem naturæ fit ſimilis conuerſio alimenti in naturã animalis ſed non eodem modo & eadem eſt potentia materiæ qua poteſt vno modo vel alio cõuerti ſeu fieri ſub forma alterius. Sed illa potẽtia dicitur naturalis per cõparationem ad agens naturale prout ab ipſo eſt tranſmutabilis ſecundum determinatas leges naturæ. Supernaturalis vero dicitur per comparationem ad agens diuinum cuius eſt in eam inducere quantamcunque formam poſſibilem in ea recipi modo quo voluerit abſque legibus naturæ, & ſic eſt idem factum quantum ad ſubſtantiam facti, ſed diuerſum quantum ad modum faciendi. Prædictus autem modus conuerſionis ſubſtantiæ panis in corpus Chriſti conſtat quòd eſt poſſibilis. Alius autem modus qui communius tenetur eſt in intelligibilis, nec vnus iſtorũ eſt magis per eccleſiam approbatus, vel reprobatus quàm alius. Nec oportet difficultates fidei difficultatibus ſuperaddere quin potius iuxta documentum ſcripturæ conãdum eſt obſcuritates elucidare. Et ideo ex quo vnus modus eſt clare poſſibilis & intelligibilis, alius autem non eſt intelligibilis videretur probabiliter quòd ille qui eſt poſſibilis & intelligibilis eſſet eligendus & tenendus.

6. AD PRIMVM argumentum patet reſponſio. quia quanuis illud ſit commune dictum multorum tamen ex quo non eſt per eccleſiam confirmatum licitum eſt opinari oppoſitũ.

7. Ad ſecundum dicendum quòd prædicta conuerſio eſt ſumme miraculoſa quantum ad modum faciendi, & non ſimpliter ſeu quantum ad ſubſtantiam facti. vel poteſt dici quòd nulla conuerſio poteſt dici eſſe miraculoſa quantum ad ſubſtantiam facti cum non poſſit conuerti quodliber in quodliber, ſed ſolum illa quæ communicant in materia quæ poſſunt conuerti in inuicem ſecundum leges naturæ & tunc non eſt miraculum, vel ſubito ex diuina virtute & tunc eſt miraculoſum ſolum quantum ad motum faciendi. Ex his patet quòd proprius modus loquendi in hac materia eſt quòd dicatur quòd ſubſtantia panis conuertitur, vel eſt conuerſa in corpus Chriſti. Cum verbo autem eſſendi vel fiendi propoſitiones aut non ſunt veræ, aut nõ ſunt propriæ, vt ſi dicatur panis eſt corpus Chriſti falſa eſt, quia panis non eſt ſeu nõ manet. Si tamen dicatur q̃ panis fit corpus Chriſti vel ex pane fit corpus Chriſti falſę ſũt vel valde improprię, quia illud quod præexiſtit factioni nõ fit per illã factionẽ. Sed corpus Chriſti præexiſtit cõuerſioni panis in ipſum, ergo non fit ex pane conuerſo, nec panis fit corpus in quod conuertitur. Quia in permanẽtibus quod fit quãdo factũ eſt, eſt, ſed quando panis eſt conuerſus in corpus Chriſti non eſt verum dicere quòd panis ſit corpus Chriſti vt dictum eſt, ergo in conuerſione non eſt verum dicere quòd panis fiat corpus Chriſti. Veruntamen quia ſancti non ſemper obſeruant proprietatem locutionis ideo aliquæ de prædictis locutionibus inueniũtur dictę à quibuſdam ſanctis, & maxime ab Ambroſio vt dictum fuit ſupra.

Quæſtio IIII.

Vtrum panis de frumento & vinum vitis ſint conueniens materia euchariſtiæ.

Thom. 3. q. 74. *ar.* 3. 4. *&* 5.

DEinde quæritur de materia huius ſacramenti vtrum panis de frumento & vinum de vite ſint conueniens materia huius ſacramenti. & arguitur quod non, quia materia cuiuſlibet ſacramenti debet inueniri vbicunque ſacramentum debet celebrari, ſed panis de frumẽto & vinum de vite non inueniuntur in omnibus terris in quibus hoc ſacramentum debet celebrari, immo multæ regiones Chriſtianorum carent pane frumenti, & vino vitis, ergo non videtur quod ſint conueniens materia huius ſacramenti. 2. Item hoc ſacramentum eſt rememoratiuum paſſionis dominicæ, ſicut Chriſtus dicit in eius inſtitutione hoc facite in meam commemorationem, ſed rememoratio paſſionis Chriſti quæ debet cum mœrore & dolore recordari magis cõuenit agreſta vel acetum quæ ſunt mordicatiua quã vinum quod eſt lætificatiuum. Et panis de ſiligine, vel auena qui habet aſperitatem quàm panis de frumento qui habet maiorem ſuauitatem, ergo panis de ſiligine vel auena, & liquor agreſtę, vel aceti eſſent conuenientior materia huius ſacramenti quàm panis de frumento & vinum de vite.

3. IN contrarium eſt quia Chriſtus inſtituens hoc ſacramentum inſtituit ipſum in vino & non in alio liquore vt habetur Matth. 26. & Marc. 14. & Luc. 22. 4. Itẽ inſtituit ipſum in pane vt habetur ibidem. Et in tali pane qualis comedebatur cum agno paſcali poſt cuius eſum hoc ſacramentum inſtituit. Sed ille panis ſecundum legem erat de frumento & panis azimus ergo in talibus ſolum debet confici hoc ſacramentum.

5. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam dicenda ſunt duo. Primum eſt quòd panis & vinum ſunt conueniens materia huius ſacramenti. Secundum eſt quòd ſolus panis de frumento & vinum de vite ſunt materia huius ſacramenti.

6. HORVM autem duorum licet principalis cauſa ſit diuina inſtitutio, tamen aſſignari poſſunt quædam congruentiæ. Ratio primi eſt iſta quia ſicut baptiſmus eſt ſpiritualis ablutio, ſic euchariſtia eſt ſpiritualis refectio, ergo ſicut materia baptiſmi eſt illa quæ magis proprie conuenit ablutioni, ſic conueniens materia

ria euchariſtiæ eſt illa quæ communius conuenit refectioni. Hoc autem ſunt panis & vinum, panis per modum cibi, vinum per modum potus, ergo panis & vinum ſunt conueniens materia huius ſacramenti. Et confirmatur, quia hoc ſacramentum eſt refectio viatorum (vnde & viaticum dicitur) refectio autem viatorum quibus non licet multa parare propter morę diſpẽdium, ſunt communiter panis & vinum, vnde & communiter vulgo dicitur quòd panis & vinum cibus eſt peregrinantium, ergo panis & vinum ſunt cõueniens materia huius ſacramenti.

7. SECVNDVM probatur q̃. ſ. panis ſolus de frumẽto & vinum de vite ſint materia huius ſacramenti, quia res quæ aſſumuntur ad quodcunque ſacramentum ſunt ſemper illę quibus primo cõpetit ratio nominum, ſicut aqua quæ eſt materia baptiſmi eſt aqua elementaris cui primo conuenit ratio aquæ & non aqua roſacea, vel alius liquor qui ſolum dicitur aqua propter aliquã ſimilitudinem. Similiter in ſacramento extremę vnctionis oleum eſt materia & illud ſolum cui primo conuenit ratio nominis, ſcilicet, oleum oliuarum, non autem oleum nucum vel quodcunque aliud quod ſecundario dicitur oleum. Cum ergo panis & vinum ſint materia huius ſacramenti patet quòd hoc eſt ſolum panis frumenti cui primo conuenit ratio nominis. Omnis enim alius panis eſt ad ſupplementum defectus panis frumenti. Similiter eſt de vino vitis, quia omne aliud dicitur vinum per quandam ſimilitudinem ad vinum vitis, & non proprie, ergo ſolus panis de frumento & vinum vitis ſunt propria materia huius ſacramenti. In huius confirmationem Chriſtus dicit ſe eſſe panem. Ioan. 6. & grano frumenti ſe comparauit Ioan. 12. Niſi granum frumenti &c. Comparauit etiam ſe viti vt habetur Ioh. 15. ad inſinuandum q̃ panis de frumento, & vinum de vite ſunt materia illius ſacramenti in quo ipſe perſonaliter continetur. 8. Sed nunquid panis confectus ex farre & ſpelta poteſt eſſe materia huius ſacramenti? Dicunt quidam quòd ſic eo quod ſecundum eos frumentum eſt nomen generis ad triticum, far & ſpeltam. Cum ergo de neceſsitate ſacramenti ſit ſolum quòd panis ſit de frumento, non refert de qua ſpecie ſit, an de tritico, farre, vel ſpelta. Sed iſtud nõ videtur bene dictum, quia in cæteris ſacramentis illud quod aſſumitur pro materia ſicut eſt vnum nomine ita eſt vnum ſpecie, ſicut patet de aqua baptiſmi & oleo extremę vnctionis, & in cæteris ſacramentis, & in iſto ſacramento eſt idem quantum ad vinum & vbi cõcurrunt plures materię (vt in chriſmate) oleum & balſamum quęlibet eſt vnica ſecundum ſpeciem, ergo panis quæ eſt materia huius ſacramenti eſt vnius rationis ſecundum ſpeciem & nõ ſecundum genus. 9. Dicendum eſt ergo aliter q̃ ſi ſpelta, & far ſint eiuſdem ſpeciei cum tritico, vel frumento quod idem eſt, differentes ſolum in accidentibus ſicut vina diuerſorum colorum ſolum differunt in accidentibus tunc de pane confecto cum ſpelta vel farre poteſt confici ſacramentum euchariſtiæ, ſi vero non, non. Credunt autem aliqui quòd ſpelta leodienſium ſit eiuſdem ſpeciei cum frumento, differentes ſolum in accidentibus. Dicitur enim quòd tritico ſeminato in partibus illis naſcitur ſpelta quod eſt argumentum identitatis ſecundũ ſpeciem, quia ex granis ſeminatis vt communiter ſimiles ſecundum ſpeciem generantur, patet ergo quòd materia huius ſacramenti ſunt panis triticeus & vinum de vite. Et ſicut non refert ad neceſsitatem ſacramenti an vinum ſit album an rubeum, ſic non refert ad neceſsitatem ſacramenti vtrum panis ſit azimus, an fermẽtatus, refert autem quo ad neceſsitatẽ præcepti, & in hoc eſt differentia inter græcos & latinos, latini enim cõficiunt in azimo, græci vero in fermentato. 10. Cauſa autẽ diuerſitatis eſt quia dominus qui non venit legem ſoluere, ſed adimplere (vt dicitur Mat. 5.) Comedit agnum paſchalem cum azimis iuxta legis præceptum Exo. 12. Sed tunc inſtituit & confecit hoc ſacramentum, ergo confecit in azimo. Hoc etiam expreſſe dicunt tres euangeliſtæ Mat. Marc. & Luc. qui dicunt eum hoc ſacramentum inſtituiſſe luna 14. ad veſperam quãdo in domibus Iudæorum ſecundum legem non debebat eſſe fermentatum. Et ita in primitiua eccleſia tenebant apoſtoli, quẽ morem eccleſia Romana ab his qui eam fundauerunt accepit ſicut dicit Innoc. tertius. Poſtea incidente hæreſi Hebionitarum qui docebant ſimul cum euangelio legalia obſeruanda, ſancti patres ne eis conſentire viderentur voluerunt ad tempus inſtinctu ſpiritus ſancti hoc ſacramentum de fermentato confici. Sed ceſſante illa hæreſi eccleſia Romana ad priſtinum morem rediit. Græci vero noluerunt redire aſſerentes non poſſe, vel non debere confici in azimo, ſed tantum in fermentato. Ad quod probandum adducunt teſtimonium Ioh. euangeliſtę qui dicit Ioh. 13. quòd Chriſtus cõfecit ante diem feſtum paſchæ hoc eſt (vt dicunt) luna 13. quia luna 14. ad veſperam incipiebat paſcha. Cum ergo luna 13. eſſet panis fermentatus in domibus Iudæorum dicunt Chriſtum confeciſſe in fermentato, & in eodem deinceps eſſe conficiendum.

11. Et quia tres euãgeliſtæ dicunt Chriſtum inſtituiſſe hoc ſacramentum prima die azimorum, quidã græci in tantam inſaniã prorũpunt vt dicant tres euangeliſtas falſum ſcripſiſſe. & à Ioãne fuiſſe correctos. Sed iſtud eſt inconueniens, quia eadem ratione qua non crederetur euangeliſtis in hoc dicto, nec in quocunque alio. Nec eſt verum quòd Ioh. eos correxit, vel eis in aliquo contradixerit. ſed decipiuntur græci per æquiuocationem nominis, eo quòd paſcha dicitur quatuor modis. Primo accipitur pro agno paſchali ſecundum illud Luc. 20. Venit dies azimorum in qua neceſſe erat occidi paſcha. Et ſecũdo pro die immolationis Mar. 13. Erat paſcha & azima poſt biduum. Tertio pro primo die azimorum poſtquã ſero præcedente fuerat immolatus agnus paſchalis, & hic erat dies feſtus & celeberrimus de quo Io. 13. ante diem feſtum paſchæ &c. Quarto pro panibus azimis Ioh. 18. vbi dicitur q̃ iudæi non introierunt in pretorium vt non contaminarentur, ſed manducarent paſcha, id eſt panes azimos, quod ergo Ioh. dicit q̃ Chriſtus fecit cœnam cum diſcipulis ſuis ante diẽ feſtum paſchę non eſt intelligendum de luna decimatertia, ſed de luna decimaquarta cuius veſpera in qua occidebatur agnus paſchalis præcedebat primum diem azimorum qui dicebatur celeberrimus. Et hæc erat luna 15. Et ita non contradicit aliis ſed concordat in idem. & ſic patet ſecundum.

12. AD PRIMVM argumentum dicendum eſt quòd licet panis de frumento & vinum de vite non creſcãt in omni regione, poſſunt tamen de facili haberi quantum ſufficit ad hoc ſacramentum. Conſuetudo autem quæ eſt apud aliquos quod intingunt pannum in vinum rubeum, & exſiccant intinctũ, & poſtmodum lauant aqua & de aqua per intinctionem colorata conficiunt, eſt erronea, quia non eſt ibi vinum quod ex neceſsitate requiritur ad hoc ſacramentum. Sed eſt mera aqua colore panni intincta. Et reprobatur de conſecra. diſtin. 2. cum omne crimen.

13. Ad ſecundum dicendum quòd per panẽ qui fit ex multis granis in area prius excuſsis deinde in mola attritis & per vinum quod confluit ex multis racemis in torculari compreſſis ſufficienter repræſentatur amaritudo paſsionis Chriſti, nec obſtat q̃ vinum lætificat & panis confirmat cor hominis, quia iſta pertinẽt ad ſpiritualem effectum quem ex paſsione Chriſti conſequimur.

14. ARGVMENTVM in oppoſitum bene concludit quòd in ſolo vino de vite, & in ſolo pane de frumento azimo eſt conficiendum ſicut Chriſtus confecit, ſed non concludit quin in pane de frumento fermentato poſsit conſici, quia eſſe fermentatum & eſſe azimum non variant ſpeciem circa panem ſicut album & rubeum non variant ſpeciem circa vinum.

Quæſtio V.

Vtrum aqua miſcenda ſit vino in ſacramento euchariſtiæ.

Thom. 3. q. 74.



DOſtea quæritur vtrum vino ſit admiſcẽda aqua in hoc ſacramento. Et arguitur quòd nõ, quia aut admixtio aquæ eſſet de neceſſitate ſacramenti, vel de congruitate, nõ de neceſſitate quia ſolum panis & vinum dicuntur eſſe materia huius ſacramenti. Nec de congruitate vt per hoc ſignificetur vnio populi cum Chriſto, quia ſicut vnimur Chriſto per ſumptionem ſanguinis ſub ſpecie vini, ita vnimur ei per ſumptionem corporis ſub ſpecie panis. Sed pani non apponitur aqua ad ſignificandum prædictam vnionem, ergo nec vino eſt apponenda vt videtur. 2. Item Chriſtus inſtituens hoc ſacramẽtum non legitur appoſuiſſe aquam vino, nec ordinaſſe quòd apponeretur, ergo temerarium videtur quod præter eius inſtitutionem & ordinationem apponatur aqua vino.

3. IN contrarium eſt quod dixit Alex. papa & habetur de conſec. diſt. 2. cap. 1. in ſacramentorum oblationibus panis tantum & vinum aquę permixtum offerãtur. Et in eadem diſtinctione ex dictis Cypriani quæ etiam recitantur per magiſtrum in litera habetur ſic, Calix domini non poteſt eſſe aqua ſola, nec vinum ſolũ niſi miſceatur vtrunque. Et ſic videtur quòd appoſitio aquę ſit de neceſsitate ſacramenti.

4. RESPONSIO. Dicendum eſt quòd aqua miſcenda eſt vino. Eius tamen mixtio non eſt de neceſsitate ſacramenti, ſed de congruitate. Tho. ar. 6

5. QVOD congrue apponatur perſuadetur ſic communiter ex duobus. Primo ex inſtitutione, quia creditur probabiliter quòd Chriſtus in vinum de quo confecit appoſuit aquam ſecundum morem illius terræ, quo homines temperati non vtuntur vino puro ſed aqua mixto propter fortitudinem vini. Secundo ex ſignificatione, quia effectus huius ſacramẽti eſt vnio populi Chriſtiani cum Chriſto vt membrorum cum capite, hoc autem ſignificatur per mixtionem aquæ cum vino vt Iulius papa dicit, & habetur de conſecra. diſtin. 2. cap. omne crimen, vbi dicitur ſic. videmus

demus in aqua intelligi populum: in vino vero sanguinem Christi ostendi, ergo quum in calice vino aqua miscetur, populus Christo adunatur. Quicquid sit de secunda congruitate, prima tamen non est multum apta, quia si Christus apposuit aquam vino propter vini fortitudinem, sicut cæteri sobrij homines, non conuincit propter hoc quòd illi qui celebrant de vino debili ponant aquam, nec bibendo, nec celebrando. Item si Christus aquam posuit, illa appositio multum differt ab appositione qua vtitur ecclesia. Quia quantumcunque esset in vino prius aqua apposita, siue in dolio, siue in vase alio, cùm in illa parte vini quæ ponitur in calice, semper ponitur aliquod modicum aquæ, quòd autem Christus sic apposuerit aquam satis est incertum, immo fortè toti vino à principio cœnæ fuit aqua apposita more quorundam hominum, & quarundam regionum, in quibus non venditur vinum purum, sed aqua mixtum, vel temperatur antequam in mensa ponatur, vnde congruitas secunda videtur aptior quàm prima, & fortè est ex sola institutione ecclesiæ. Aqua autem quæ vino apponitur congruè prius benedicitur per illa verba, In nomine patris, &c. cum signo crucis, quia omnia quæ applicantur materiæ huius sacramenti sunt benedicta sicut calix, patena, corporalia, manus sacerdotis. Et ideo rationabile est quòd aqua quæ vino consecrando apponitur prius benedicatur. 6. Debet autem apponi aqua in tam parua quantitate quòd non corrumpat vinũ, quia sine vino non potest confici hoc sacramentum. Th.art. 8

Th.ar. 7. 7. Quòd autem appositio aquæ non sit de necessitate sacramenti, patet sic, quia hoc sacramentum consistit in consecratione materiæ, & non in vsu eius. Et ideo significatio quæ pertinet ad eius vsum non est intrinseca sacramento, nec est per consequens de necessitate sacramenti. Talis autẽ est significatio propter quam apponitur aqua vino, vt dictum est, ergo appositio aquæ ad vinum non est de necessitate sacramenti, vnde de vino sine aqua potest confici, peccaret tamen qui scienter non apponeret aquam. Dicitur etiam quòd Græci aquam non apponunt, & tamen verè conficiunt.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd appositio aquæ non est de necessitate, sed de congruitate, nec est simile de vino & pane, quia pani apponitur aqua in sua confectione, non autem vino. 9. Ad secundum dicendum quòd multa fecit Christus quæ non sunt expresse scripta in euangeliis, probabile tamen est quòd vino ipse apposuerit aquam, vel vsus est vino aqua prius appositа.

10. AVCTORITATES enim Alex. & Cypriani quæ tanguntur in argumento ad oppositum satis concludunt ꝙ aqua est vino admiscenda. Sed illud quod dicit Cyprianus ꝙ calix domini non potest esse aqua sola, nec vinum solum, nisi vtrũq; misceatur, glosandum est sicut magister glosat in litera, non potest, id est, non debet.

Quæstio VI.

Vtrum sacerdos possit consecrare panem & vinum in quantacunque quantitate.

Thom. 3. q. 74. ar. 2.

POstea quæritur de quantitate materiæ quæ potest consecrari per sacerdotem, videlicet vtrum sacerdos possit consecrare panem & vinum in quantacunque quantitate. Et videtur quòd non, quia actio gratiæ non minus est ordinata, quàm actio naturæ, sed effectus cuiuslibet actionis naturalis est determinatæ quantitatis. Omniũ enim natura constantium positus est certus terminus, & ratio magnitudinis & augmenti (vt habetur secundo de anima) ergo effectus gratiæ seu actionis sacramentalis est solum ad consecrationem determinatæ quantitatis panis & vini. 2. Secundo ministris ecclesiæ non est data potestas ad ea quæ pertinent ad irrisionem fidei & sacramentorum eius secundum illud Apost. 1. Cor. 4. secundum potestatem quam mihi dedit deus in ædificationem, & nõ in destructionem. Sed hoc esset in derisionem fidei & sacramenti, si sacerdos totum panem qui est in foro consecraret, & totum vinum, quod est in cellario, ergo hoc facere non potest.

3. IN contrarium est, quia multum opponitur pauco, & parum magno, sed non est ita parua quantitas, quæ non possit consecrari, ergo non est ita magna multitudo vel magnitudo quæ consecrari non possit.

4. RESPONSIO, Hic est duplex modus dicendi. Vnus est, ꝙ sacerdos non potest consecrare materiam nisi in determinata quantitate. s. quantum cedere debet in vsum fidelium. Cuius ratio est, quia secundum Hug. de S. Vict. sacramentũ irritum reputatur si contra institutionem celebretur, ergo intẽtio ministri debet concordare institutioni sactamẽti, sed institutio eius fuit propter vsum fidelium, ergo si minister tantum intendat consecrare quantum potest in vsum fidelium cedere verum est sacramentum, aliter non. Sed istud non videtur. Primo quia magis est cõtra institutionem huius sacramenti, si conficiatur solum intentione faciendi ex eo beneficium, vel sacrilegium, quàm si cõficiatur absq; intentione quod cedat in vsum fidelium, sed maneat sic confectũ sed primum non euacuat sacramentum, ergo nec secundum. Item intentio ministri requiritur ad sacramentũ, non quæcunq;, sed illa tãtum quæ est de his quæ intrinsecè pertinent ad ipsum, & nõ illa quæ est de consequẽtibus. Si enim aliquis baptizet puerum, nõ ea intentione vt puer per baptismũ consequatur saluté, sed pecuniæ cupiditate, vel alia occasione defectus debitæ dictæ intẽtionis nõ euacuat sacramentũ, sed vsus sacramẽti eucharistię non est de illis quæ sunt intrinseca sacramento. Cũ istud sacramentũ præcisè cõsistat in consecratione materiæ, ergo intentio de vsu non est necessaria ad confectionẽ sacramẽti. Itẽ dato ꝙ intẽtio de vsu esset necessaria ad conficiendũ sacramentũ, non tamẽ sequeretur ꝙ sacerdos posset consecrare panẽ & vinũ in determinata quantitate tantũ, quia vsus iste non deberet determinari secundũ fideliũ numerũ, qui principaliter occurrunt, quia tunc hoc sacramentum nõ posset confici, vel confectũ conseruari ad cõmunicandũ aliquẽ in posterũ, quod est falsum, ergo oportet ꝙ iste vsus determinatur secundũ vsum fideliũ qui occurrere possunt, sed talis numerus non est determinatus, nec quantitas in qua licitũ est hoc sacramẽtum sumere est determinata, quia quilibet fidelis potest licitè sumere vnã hostiã vel plures, ergo quantitas in qua potest confici non est determinata. 5. Quod autẽ dicit Hugo de S. Vict. ꝙ sacramentum irritũ habetur, si cõtra institutionẽ celebretur. Intelligendũ est quãdo celebratur cum omissione eorum quæ instituta sunt obseruari tanquã pertinentia ad intraneitatem sacramenti, de quorum numero non est intentio de vsu.

6. DICENDVM ergo ꝙ quilibet sacerdos potest consecrare panẽ & vinũ in tanta quantitate quantã potest habere præsentẽ. Cuius ratio est, quia concurrẽtibus omnib⁹ quæ sunt de necessitate sacramẽti est verũ sacramentũ. Sed quãtacunq; quantitate panis & vini præsente sacerdoti, si sacerdos intẽdat eã cõsecrare, & proferat verba tunc concurrũt omnia quæ pertinent ad hoc sacramentũ intrinsecè, ergo totum est verè consecratũ. Dico autẽ de materia nõ quantacũq; absolutè, sed quantacũq; præsente, quia forma verborũ cũ cõtineat in se pronomẽ demõstratiuũ, requirit præsentiã materiæ consecrãdæ, vnde sacerdos existẽs in cãpo nõ posset consecrare panẽ existẽtem in foro. Ad quantũ autẽ se extendat talis præsentia incertũ est omni homini, nec puto ꝙ extẽdat se ad tantam distantiam ex quanta posset videri materia, si nõ esset mediũ opacũ interpositũ. Nec requiritur tanta præsentia ꝙ materia manibus tangi possit. Quanuis enim Christus panẽ cõsecrãdũ acceperit manibus, hoc tamẽ nõ fecit tanquã necessariũ ad cõsecrationẽ. Alioquin sacerdos in paschate nõ cõsecraret nisi hostias quas tãgeret cũ tamẽ cõsecret multo plures pro cõmunicãdo populo. Et ideo nõ potest præcisè diffiniri quãtum se extẽdat præcise illa præsentia materiæ, quæ requiritur ad consecrandum.

7. AD pri. arg. in oppositũ dicendũ ꝙ actio sacramẽtalis sit virtute diuina, quę est infinita. Et ideo nõ oportet ꝙ effectus eius sit limitatus ad tantam quãtitatem determinatè ꝙ non possit in maiorẽ, sicut oportet limitari effectũ naturalẽ, propter limitationem virtutis naturalis: limitatur tamen ex ordinatione diuina ad materiam præsentem, licet quantitas illius præsentiæ non sit homini plenè nota.. 8. Ad secundum dicendum quòd licet ministris ecclesiæ non sit data potestas propter hoc vt abutantur, nihilominus abuti possunt tam illa quæ est iurisdictionis, quàm illa quæ est consecrationis.

9. ARGVMENTVM in oppositum non concludit, quia nulla consequentia est quòd illud quod potest in minus possit in maius, licet possit econuerso tenere.

Quæstio VII.

Vtrum sacerdos intendens consecrare tantum decem hostias si inueniat vndecim an vndecima sit consecrata.

Tho. 3. q. 64. ar. 8. & 10.

VXta hoc quæritur vtrũ sacerdos intendens cõsecrare tãtum decem hostias, Si inueniat vndecim an vndecima sit cõsecrata. Et arguitur ꝙ nõ quia cũ intentio ministri requiratur ad sacramẽtum tot & non plures cõsecrat sacerdos, quot cõsecrare intendit, sed non intẽdit consecrare nisi decẽ hostias, vt in quæst. supponitur, ergo nõ cõsecrat vndecimã.

2. CONTRA, quia in sacramẽtis nõ debet laqueus parari, sed si illa vndecima non esset cõsecrata, pararetur laqueus conscranti, quia eadẽ ratione qua dubitat de vna an sit consecrata potest dubitare de qualibet, ergo videtur ꝙ omnes sint consecratæ.

3. RESPONSIO. Quæſtio iſta reſpicit particulare factū quod variari poteſt ex variatione diuerſarum circūſtantiarum Et ſecundum hoc debet variari iudicium. Dicendum ergo quòd ſacerdos celebrans qui habet ante ſe vndecim hoſtias & non credit ibi eſſe niſi decem. Aut intendit conſecrare totum quod habet ante ſe quanuis erret in opinione qua credit ibi eſſet tantum decem cum in veritate ſint vndecim. Aut ſcit per certitudinem ibi eſſe vndecim hoſtias, ſed non intendit conſecrare niſi decem ex eis, aut ignorat numerum præciſè tamen intendit conſecrare decem tantum. In primo caſu quando intendit conſecrare quicquid eſt ante ſe, quanuis erret in opinione, quia credit quòd non ſint ibi niſi decem cum in veritate ſunt vndecim, Dicendum eſt quòd omnes ſunt conſecratę, quia concurrentibus omnibus quæ ſunt de eſſentia ſacramenti ſcilicet materia, forma, & miniſter cum intentione applicandi formam materiæ vere perficitur ſacramentū Sed in caſu poſito omnia prædicta concurrunt, quia talis ſacerdos intendit conſecrare quicquid eſt ante ſe & illud eſt debita materia. Supponimus etiam quòd iſte ſit vere ſacerdos, & quòd proferat debita verba conſecrationis cum intentione conſecrandi totū panem qui eſt ante ſe, ergo totū eſt conſecratum, nec error ipſius de numero hoſtiarum impedit conſecrationem alicuius hoſtiæ dummodo intendat conſecrare totum quod eſt ante ſe, quia talis ignorantia, vel ſcientia numeri hoſtiarum ſe habet omnino per accidēs ad ſacramētū ex quonihil variat de intētione miniſtri.

4. In ſecundo autem caſu quando ſacerdos per certitudinem ſcit ibi eſſe vndecim hoſtias. Et tamen non intendit conſecrare niſi decem tantum ex eis. Aut ipſe in ſpeciali mente ſignat illas decem quas conſecrare intendit, & illam vndecimam quam conſecrare non intendit. Verbi gratia ſacerdos habens ante ſe vndecim hoſtias ſibi inuicem ſuppoſitas poteſt mente ſignare quòd ip ſe intendit conſecrare omnes niſi ſupremam, vel niſi infimam, & ſic de qualibet alia prout placet. Et tunc illa vndecima quam mente ſignat & à conſecratione excludit non eſt conſecrata. Omnes autem aliæ ſunt conſecratę, & hoc de ſe patet. Quia illud quòd in ſpeciali cadit ſub intentione ſacerdotis conſecrantis conſecratur ſic autem eſt in propoſito, quare &c. Si autem ſacerdos ſciens ibi eſſe vndecim hoſtias & non intendens conſecrare niſi tātum decem non ſignet mente illas decem quas conſecrare intendit. nec illam vndecimam quam conſecrare non intendit ſed ſtat intentio ſua in tali generalitate, ſcilicet quòd non intendit conſecrare omnes vndecim, ſed ſolum decem ex eis. Dicendum eſt quòd talis ſacerdos nullam illarum hoſtiarum conſecrat quantuncunque proferat verba cum prædicta intentione generali. Cuius ratio eſt quia conſtat quòd iſte non conſecrat omnes vndecim, quia oppoſitum eſt in eius mente. ſ. nullo modo conſecrare omnes vndecim nec conſecrat decem tantum. Probatio quia illa intentio non ſufficit ad conſecrationem alicuius hoſtiæ ſub qua æqualiter quælibet hoſtia includitur & excluditur. Quia ſi dicatur cōſecrata quia ſub illa intētione includitur, eadem ratione dicetur nō cōſecrata quia ab illa intentione excluditur. Sed ſic eſt in propoſito quia ſi intentio ſacerdotis ſtat in hac generalitate quòd intendit conſecrare tantum decem hoſtias eas mente non ſignando, tunc quælibet vndecim hoſtiarū poteſt eſſe vna decem, & poteſt excludi de decem, quia qualibet excluſa adhuc ſunt decem alię, ita quòd excluſio cuiuſlibet ponit incluſionem omnium aliarum ſub numero denario. Et incluſio cuiuſlibet ſub numero denario excludit aliquā aliā ab eodem numero. Cum ergo nulla ſit ſignata per intentionē ſacerdotis ſequitur quòd æqualiter quælibet ſit incluſa, & non incluſa quod eſt contradictio, & per cōſequens æqualiter conſecrata & non conſecrata, quod eſt impoſsibile, nulla ergo conſecratur.

5. In tertio autem caſu ſcilicet quando ſacerdos ignorat numerum hoſtiarum intendit tamen cōſecrare decem de totali numero. Dicendum eſt ſicut dictum eſt in ſecundo caſu, niſi quòd ſi talis ſacerdos ſignet mente decem hoſtias quas conſecrare intendit tunc ceſſat in eo ignorantia numeri & incidit caſus iſta totaliter cum ſecundo. Et ideo eadem eſt reſponſio.

6. AD PRIMVM argu. dicendum ꝙ bene concludit partem negatiuam ſcilicet ꝙ non omnes vndecim conſecrantur propter intentionem contrariā quando .ſ. ſacerdos non intendit cōſecrare totū quod eſt ante ſe, ſed præciſe decem hoſtias, quia ſi intenderet conſecrare totū quod eſt ante ſe minor eſſet falſa. Sed partem affirmatiuā non concludit niſi intentio eius ſit in ſpeciali de decem ſignatis. Si enim intentio ſtet in generali tantum cum per illam applicationē non fiat applicatio formę ad conſecrationem alicuius determinatæ hoſtiæ. Quia ſub illa generali intentione quælibet hoſtia æqualiter includitur, vt declaratum eſt, tunc nulla hoſtia conſecratur.

7. AD rationem alterius partis dicendū eſt quòd ex parte ſacramenti nullus paratur laqueus. Sed quilibet indiſcretus miniſter poteſt ſibi ipſi parare laqueū, quod facit talis ſacerdos quando non determinat intentionem ſuam ad aliquem numerum determinatum.

Sententia huius diſtinctionis xii. in generali & ſpeciali.

SI autem quæritur de accidentibus. Superius determinauit magiſter de confectione huius ſacramenti. Hic autem determinat de conſequentibus ad eius confectionem. Et diuiditur in tres partes: quia primo inquirit de modo exiſtentiæ accidentium in hoc ſacramento. Et ſecundo de actu ſacerdotis conficientis hoc ſacramentum. Tertio inquirit de effectu huius ſacramenti. Secunda incipit ibi, Poſt hæc quæritur, ſi quod gerit ſacerdos. Tertia ibi. Inſtitutum autem eſt hoc ſacramentū. Prima diuiditur in tres, quia primo inquirit de modo exiſtendi accidentium in hoc ſacramento. Secundo inquirit de fractione quæ ibi apparet. Et ponit diuerſas opiniones. Tertio de ſignificatione partium fractionis. Secunda ibi. Solet etiam quæri de fractione. Tertia ibi. Quid autem illæ partes ſignificent. Tertia autem pars principalis, in qua determinat de effectu huius ſacramenti diuiditur in duas. Quia primo determinat huius ſacramenti effectum. Et ſecundo inquirit de modo vtendi ibi. Si autem quæritur vtrum quotidie. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI ſic procedit, & primo ponit quòd in hoc ſacramento remanent accidentia ſine ſubiecto, quia ibi non eſt niſi ſubſtantia corporis & ſanguinis Chriſti, quæ non afficitur talibus accidentibus, remanent tamen accidentia ad miniſterij ritum, ad fidei ſuffragium, & etiam propter guſtum, qui eſt vſus ſacramenti. Poſtea quærit vtrum in hoc ſacramento ſit vera fractio. Et ponit opinionem aliquorum dicentium quòd non licet videatur ibi fractio eſſe, non tamen eſt propter hoc illuſio, quia non fit ad deceptionem, ſed ad fidei vtilitatem. Alij vero dicunt quòd ibi verè frangitur corpus Chriſti, & tamen remanet integrum per miraculum. Quod confirmant ex confeſsione Berengarij quæ ponitur in litera. Magiſter tamen tenet quòd eſt ibi vera fractio in ſpeciebus ſacramenti, & non in ſubſtantia corporis Chriſti, immo ſub qualibet parte fractionis eſt totus Chriſtus, quod confirmat per auctoritatem Hilarij in litera. Poſtea dicit quòd partium fractionis vna ſignificat corpus Chriſti quod iā reſurrexit, & eſt in cælo. Alia ſignificat corpus Chriſti viuens in mundo. Tertia vero ſignificat corpus Chriſti iacens in ſepulchro: quæ ſignificatio poteſt adaptari corpori Chriſti myſtico. Deinde quærit vtrum illud quod gerit ſacerdos celebrando miſſam poſſit dici ſacrificium, vel immolatio Chriſti. Et dicit quòd ſic ſub hoc ſenſu, quia eſt memoriale ſacrificij & immolationis quibus Chriſtus fuit immolatus in cruce. Et non quòd Chriſtus ſingulis diebus occidatur. Quod confirmat multis auctoritatibus. Poſtea dicit quòd hoc ſacramentum duabus de cauſis inſtitutum eſt, ſcilicet in augmentum charitatis, & in remedium noſtræ infirmitatis. Quia quum quotidie labimur in peccatum ſaltem veniale indigemus hoc ſacramento per quod delentur. Vltimo inquirit de modo vtendi hoc ſacramento, an videlicet ſit quotidie communicandum. Et dicit ex ſententia Auguſtini quòd quotidie communicare, nec eſt laudabile, nec vituperabile: diuerſæ tamen conſuetudines eccleſiæ fuerunt circa hoc. Quia primo communicabant fideles ſingulis diebus dominicis. Poſtea propter minorem deuotionem ſtatutum fuit quòd communicarent in anno ter, ſcilicet in paſchate, in natali, & in penthecoſte. Vltimo refrigente charitate ſtatutum eſt ſaltem quòd ſemel in anno communicent omnes fideles, ſcilicet paſchate, vt habetur extra de pen. & re. capi. Omnes vtriuſque ſexus. Et in hoc terminatur ſententia lectionis in ſpeciali.

Quæſtio I.

Vtrum deus poſsit facere quodlibet accidens ſine ſubiecto.

Thom. 3. q. 77. ar. 1. & 2.

CIrca diſtinctionem iſtam quęruntur quatuor. Primum eſt de modo exiſtendi accidentium in hoc ſacramento. Secundum eſt de mixtione quę poteſt fieri cum ſpeciebus vini cōſecrati. Tertium eſt de effectu huius ſacramenti. Et quartum de eius frequentatione. Quantum ad primum quæritur vtrum deus poſsit facere quodlibet accidens ſine ſubiecto. Et arguitur quòd non, quia ſicut relatiui eſſe, eſt ad aliud eſſe, ſcilicet ad correlatiuum, ſic accidentis eſſe, eſt in alio eſſe, ſcilicet in ſubiecto, ſed nulla virtute poteſt fieri quod relatiuum ſit, & non dicatur ad aliud correlatiuum, ergo nullo modo poteſt fieri quod accidens ſit & non ſit in alio.

1. Item

2. Item ſicut ſe habet quantitas ad ſubſtantiam ſic qualitas ad quantitatem,ſed qualitas nulla virtute poteſt eſſe ſine quãtitate vt probabitur, ergo quantitas non poteſt eſſe ſine ſubſtantia. probatio minoris quia impoſsibile eſt quod aliquid participet naturã ſpeciei & nõ generis eo quòd genus includitur in ſpecie. Sed iſtud ſequeretur ſi qualitas poſſet eſſe ſine quãtitate. Si enim albedo hoſtiæ ſepararetur à quantitate ipſa maneret in ſpecie albedinis,& tamen ipſa non eſſet in genere qualitatis ſenſibilis,non enim poſſet immutare viſum,quare &c.

3. IN contrarium arguitur quia ſicut accidẽtis eſſe,eſt ineſſe. Ita eſſe ſubſtantiæ completę eſt,per ſe eſſe. Sed deus poteſt facere quòd ſubſtantia completa non ſit per ſe, ſed in alio vt eſt de humana natura in Chriſto,ergo poteſt facere de accidente, ꝙ non ſit in alio, ſed per ſe.

4. RESPONSIO. Intelligendum eſt ꝙ accidentium quædam ſunt abſoluta,quædam reſpectiua. Vocatur autẽ ad præſens accidens reſpectiuum non ex reſpectu ad ſubiectum. vel fundamentum in quo eſt,quia ſic omne accidens eſt reſpectiuum & nullũ abſolutum. Sed vocatur reſpectiuum illud cuius eſſentia eſt ad aliud habitudo, & eſſe ad aliud ſe habere vt eſt relatio & quæcunque includunt reſpectum eſſentialiter. Abſolutum autem eſt cuius eſſentia non eſt habitudo ad aliud nec eſſe eius eſt ad aliud ſe habere,ſed eſt in ſe quædam natura & non ſolum modus naturæ vt quantitas & qualitas. 5. Eſt autem inter hæc accidentia duplex differentia. Prima eſt ꝙ accidens abſolutũ eſt quædam natura in ſe cui competit aliquis modus eſſendi. Accidẽs autem reſpectiuum ſolum eſt modus eſſendi alterius partis. Secũda differentia eſt quia accidentia abſoluta proprie dicuntur eſſe in ſubiecto,ſed reſpectiua in illa natura ĩ qua immediate ſunt magis dicuntur eſſe ſicut in fundamento quàm ſicut in ſubiecto.

6. HIS ſuppoſitis dicendũ eſt ꝙ accidens reſpectiuum nullo modo poteſt eſſe ſine ſuo fundamẽto:accidẽs autẽ abſolutũ poteſt eſſe ſine quocunque ſubiecto. Primum patet dupliciter. Primo ſic omne illud quod poteſt per ſe & in ſe exiſtere eſt res habẽs modũ & non ſolus modus rei. Ex quo enim eſt,res eſt, ex quo per ſe eſt,habet modum eſſendi,ſcilicet quòd eſt per ſe. Sed accidens reſpectiuum prout de ipſo loquimur eſt ſolum modus rei, & non res habens modũ(vt dictum eſt,) ergo non poteſt per ſe & in ſe exiſtere. Itẽ omne illud quod poteſt per ſe & in ſe exiſtere ſi alij vniatur facit cum eo compoſitionem. Sed reſpectus, vel accidens reſpectiuum non facit cum ſuo fundamẽto compoſitionem, (vt probatum fuit in primo libro cum de relationibus ageretur,) ergo accidens relatiuum non poteſt per ſe & in ſe exiſtere. Maior probatur quia res per ſe & in ſe ſubſiſtens non eſt ſolus modus rei (vt dictum eſt,) ſed res habens modum. Talis autem eſt res ſimpliciter quæ addita alij facit compoſitionem(vt dictum eſt ſimiliter in primo libro) ergo &c. Et ſic patet primũ. 7. Per idem patet quòd numerus qui eſt quantitas diſcreta, & multitudo quæ eſt de tranſcendentibus non poſſunt eſſe ſine ſuo fundamento, quia non dicunt res ſed modos rerum. Vnum enim quod eſt principium numeri, & vnũ quod eſt principium multitudinis tranſcendentis circa materiam in qua fundantur non dicunt niſi indiuiſionem quæ cum ſit priuatio non eſt accidens ſeparabile. Numerus autẽ & multitudo tranſcendẽs non dicunt niſi diuiſionem circa res quibus conueniunt,diuiſio autem non eſt res habẽs modum,ſed ſolũ modus rei,propter quod nec numerus poteſt eſſe ſine rebus numeratis,nec multitudo ſine his quæ multa dicuntur. Simili modo dicendum eſt de motu quòd nullo modo poteſt eſſe ſine eo in quo immediate fundatur. Fundatur autem motus localis in mobili mediante quantitate ſecundum quam habet prius & poſterius quæ ſunt partes intrinſecæ motus. Motus verò alterationis fundatur in mobili mediante qualitate habente gradus intentionis & remiſsionis,ſed motus localis ſuper quantitatem non dicit niſi modum ſe habendi continualiter & aliter reſpectu loci,& motus ad formam non dicit niſi modum quo mobile habens formam aliquam ſe habet continue aliter reſpectu formę quo ad gradus eius,propter quod licet motus localis poſsit eſſe ſine ſubſtantia mobili non poteſt tamen eſſe ſine quantitate, & ſimiliter motus alterationis poteſt eſſe ſine ſubſtantia ſed non ſine qualitate in qua immediate fundatur. Patet ergo primum, ſcilicet quòd accidens reſpectiuum & quodcunque aliud quod nõ eſt res niſi quia eſt modus rei non poteſt quacunque virtute à ſuo fundamẽto ſeparari.

8. SECVNDVM EST, ſcilicet quòd deus poſsit facere omne accidens abſolutum ſine ſubiecto, quod probatur à quibuſdam nouis doctoribus hoc modo,deus poteſt facere quamlibet rem ſine cauſis eius extrinſecis, licet non poſsit eam facere ſine cauſis intrinſecis,ſicut poteſt facere hominem,qui non generetur ab alio homine. Tamen non poteſt facere hominem ſine anima & corpore,quæ ſunt cauſæ eius intrinſeca. Hoc enim implicat contradictionem, ſed non primum. ſubiectum autem non eſt cauſa intrinſeca accidentis abſoluti, ergo deus poteſt facere quodcunque accidens abſolutum ſine ſubiecto. Maior declarata eſt. Minor probatur, quia materia in qua nunquam eſt cauſa intrinſeca,ſed ſolum materia ex qua,ſubiectum autem reſpectu accidentis ſolum eſt materia in qua, & non ex qua, ergo &c.

9. Quicquid ſit de concluſione, ratio tamen iſta non valet, æqualiter enim concludit quòd accidens reſpectiuum poſsit eſſe ſine ſuo fundamẽto, ſicut accidens abſolutũ ſine ſuo ſubiecto quia ſicut ſubiectum non eſt cauſa intrinſeca accidentis abſoluti,quia non eſt materia ex qua,ſed in qua. Sic fundamentum non eſt cauſa intrinſeca accidentis reſpectiui, quia non eſt eius materia ex qua,ſed in qua, ergo ſi propter primum accidens abſolutum poteſt eſſe ſine ſubiecto, eadem ratione accidens reſpectiuum poterit eſſe ſine ſuo fundamento, hoc autem eſt falſum, vt ſtatim probatum fuit ſupra, quare, &c. Quod ergo dicitur quòd deus poteſt facere omnem effectum ſine cauſis extrinſecis. Dicendum eſt quòd quanuis deus poſsit ſupplere vicem cuiuſlibet cauſæ efficientis,vt ſine ea ita poſsit facere quicquid facit ea mediante, non poteſt tamen alias habitudines extrinſecas cauſarum vel non cauſarum ſupplere. Non enim poſſet facere velle ſine cognoſcere, nec videre ſine obiecto terminante viſionem,& tamen iſtorum vnum non eſt intrinſecum alteri.

10. Ideo dicendum eſt aliter tenendo eandem concluſionem, ſed probando per aliam rationem quæ talis eſt, illud de cuius intrinſeca ratione non eſt habitudo ad alterum poteſt diuina virtute eſſe abſque quocunque altero. Sed omne accidens abſolutum eo modo quo expoſitum eſt, eſt tale quòd de eius intrinſeca ratione non eſt habitudo ad alterum, vt in quo ſit tanquam in ſubiecto, ergo omne accidens abſolutum poteſt eſſe diuina virtute ſine quocunque ſubiecto. Maior patet, quia deus poteſt facere quicquid non implicat contradictionem, vel repugnantiam intellectuum, quod idem eſt. Sed ꝙ illud quod nõ includit in ratione ſua intrinſeca habitudinem ad alterum poſsit eſſe ſine illo altero non implicat contradictionem(vt de ſe patet) quia non eſt repugnantia intellectuum, vbi aliquid intelligitur abſque eo quod non eſt de ſua ratione, ergo deus poteſt facere quodcunque ens de cuius ratione non eſt habitudo ad alterum ſine illo altero. Minor ſimiliter patet ex his quæ dicta ſunt prius, quia vocamus accidens abſolutum illud cuius eſſentia non eſt reſpectus, nec eſſe eſt ad aliud ſe habere. Et ideo de ratione intrinſeca talis accidentis non eſt habitudo ad aliud,licet conſequatur. Et ſic patet minor,ſequitur ergo concluſio.

11. AD PRIMVM ARGVMENTVM dicendum quòd relatiuum poteſt accipi dupliciter. Vno modo pro extremo relato. Alio modo pro ipſo relatiuo. Si primo modo ſic maior eſt vera. Quia ſicut ſe habet albũ vt ſit alteri ſimile, vel quodcunque extremum relationis, vt actualiter referatur ad aliud, ſic ſe habet quodcunque accidens,vt ſit in ſubiecto actualiter. Et tũc minor eſt falſa, quia deus poteſt facere quòd extremum relationis non referatur actualiter ad aliud, ſicut quòd album ſit, & ad nihil referatur relatione ſimilitudinis, quod fieret ſi vnicum album eſſet. Et eodem modo poteſt deus facere quod accidens abſolutum non ſit actualiter in ſubiecto, puta ſacramento, ſi vero relatiuum accipiatur pro reſpectu relato ſic maior eſt falſa, quia talis relatiui eſſe,eſt ad aliud eſſe: & hæc eſt prędicatio per elsẽtiã diffinitionis de diffinito, ſed cũ dicitur ꝙ accidẽtis eſſe,eſt ineſſe. Intelligendum eſt non per eſſentiam, ſed per concomitantiam, quia naturaliter loquendo accidens non eſſet niſi ineſſet,quæ autem ſunt vnum per concomitantiam nihil prohibet ea ſeparari, quæ autem ſunt vnum per eſſentiam ſemper ſunt inſeparabilia. 12. Ad ſecundum dicendum quòd qualitas ſeparabilis eſt à quantitate,ſicut quantitas à ſubſtantia. Et quum dicitur quòd tunc aliquid eſſet in ſpecie quod non eſſet in genere, quia albedo ſeparata non eſſet qualitas ſenſibilis, quæ eſt genus ad albedinem. Dicendum quòd qualitas ſenſibilis non eſt nomen generis ad colorem & cæteras qualitates, ſed eſt circumlocutio proprij nominis, quod eſt nobis ignotum, quia nomen generis ſolum importat ea quæ ſunt intrinſeca rei, eſſe autem ſenſibile dicit habitudinem non rei,ſed rationis ad alterum, ſcilicet ad ſenſum, ſicut ſcibile dicit habitudinem rationis ad ſcientiam, vel dato quod qualitas ſenſibilis eſſet nomen generis ad colorem & cæteras qualitates motiuas ſenſuum poſſet verè dici ꝙ albedo ſeparata eſſet qualitas ſenſibilis, nec conſtat quod ſic exiſtens non poſſet ſentiri, quia multa impediunt actum, quæ non tollunt potentiam, & requiruntur ad actum præter potentiam. Quia ſecundum ordinẽ naturę,ſicut non quodlibet agit in quodlibet, ita nec quolibet modo,ſed determinato, propter quod licet albedo ſeparata quantum eſt de ſe ſit motiua ſenſus, non tamen habet modum talis exiſtentiæ, vt actu poſsit moueri ipſum, quia ſicut organum ſenſus eſt quantum, ita oportet motiuum eſſe quantum.

Quæſtio II.

Vtrum ſpecies ſacramentales poſsint aliquid naturaliter immutare.

Th.3.q.77.ar.3.& ſequentibus.

VXta hęc quæritur vtrum ſpecies ſacramentales poſsint aliquid naturaliter immutare. Et videtur quòd non, quia maioris virtutis eſt angelus quã ſint ſpecies in ſacramento remanẽtes, ſed angelus non poteſt immediate immutare aliquid quo ad formam, ergo nec tales ſpecies. Maior patet quia angelus de ſe eſt ſubſiſtens, ſpecies autẽ ſacramentales non ſubſiſtunt à ſe, ſed diuina virtute propter quod angelus ſicut perfectior eſt in ſubſiſtendo ablq; materia ſic perfectior eſſe videtur in agendo circa materiã. Minor patet ex his quæ dicta ſunt li.2.di.7. 2. Itẽ omne agens naturale in agẽdo repatitur, ſi ergo ſpecies ſacramẽtales poſſent aliquid naturaliter immutare ſequeretur etiã ꝙ poſſent ab alio naturaliter immutari, ſed iſtud nõ videtur quia ſi immutarentur ita vt deſinerẽt eſſe, aut cederent in potentiã materiæ, aut annihilarẽtur, nõ poteſt dici ꝙ cedant in potentiã materiæ, quia nulla materia ſubeſt eis nec ꝙ annihilarentur, quia ſicut virtus naturæ non ſe extendit ad producendũ aliquid ex nihilo ita nec ad conuertendũ aliquid in nihil. 3. IN cõtrariũ eſt quia omne quod ſentitur immutat ſenſum. Sed ſpecies exiſtentes in ſacramento naturaliter ſentiuntur quia color videtur, & ſapor guſtatur, ergo immutant ſenſum.

4. Item apparet ſenſibiliter quòd aliquid ex ſpeciebus corruptis generatur vt vermes ex putrefactione, & quædã talia quod non eſſet niſi poſſent ſenſibiliter immutari, etiam vſque ad deſitionem.

5. RESPONSIO, Videnda ſunt duo. Primum eſt vtrũ ſpecies ſacramentales poſsint aliquid naturaliter immutare. Secundum eſt vtrum naturaliter poſsint ab alio immutari.

6. QVANTVM ad primum dicendum eſt quòd ſpecies ſacramẽtales poſſunt aliud immutare naturaliter immutatione accidentali & etiam immutatione ſubſtantiali. De immutatione accidentali patet ſic, illud quod habet idẽ eſſe naturale & naturaliter vt priꝰ habet idẽ agere naturale & naturaliter vt prius. Sed qualitates ſecundum quas eſt omnis immutatio accidentalis habent in hoc ſacramento idem eſſe naturale quod prius habebãt & modo naturali ſicut prius, ergo ſicut prius ante conuerſionẽ ſubſtantiæ panis & vini poterãt aliquid immutare accidentaliter, ita poſſunt poſt conuerſionem. Maior de ſe patet. Minor etiam non videtur dubia, quia qualitates manẽtes in hoc ſacramento ſunt id ipſum quod prius erant & in eodem ſubiecto proximo ſunt in quo prius erant ſcilicet in quantitate, quòd ſi quantitas non ſubſiſtat naturaliter, nihil contra propoſitum, quia quantitas non eſt principium alicuius actionis naturalis, quia motus & actio non ſunt in matemathicis, & ſi eſſet adhuc naturaliter ageret ſicut naturaliter locum occupat quanuis non naturaliter ſubſiſtat, licet enim agere ſupponat eſſe non tamen ſunt idem. Et ideo illud quod habet ſuum naturale eſſe quod habebat prius (licet non eodem modo quo prius) poteſt naturaliter agere in aliud ſit tamen ſi alicuius actionis principium. 7. De immutatione vero ſubſtantiali poteſt idem probari per hunc modum, quia illud quod poteſt naturaliter in alterationem ad quam neceſſario ſequitur corruptio poteſt ex conſequenti in ipſam corruptionem. Sed ſpecies ſacramentales poſſunt naturaliter in alterationem ad quam neceſſario ſequitur corruptio ſicut ſpecies vini naturaliter poſſunt alterare modicam aquam ſibi appoſitam totaliter quo ad qualitates eius vt ſtatim probatum eſt. Ad hanc autem alterationem ſequitur naturaliter corruptio aquæ vt patet ex ſecundo de generatione vbi oſtendit Philoſophus quòd elementa ſunt inuicem tranſmutabilia quo ad ſubſtantiam eo quòd ſunt tranſmutabilia ſecundum qualitates, ergo ſpecies ſacramentales vini poſſunt naturaliter tranſmutare paruam aquam ſibi appoſitam corrumpendo ipſam. Generare autem in materia aquæ corruptæ aliquam formam ſubſtantialem naturaliter non video quod poſſint. Quia ſi poſſent aut hoc eſſet virtute propria, aut virtute alicuius ſubſtantiæ. Non virtute propria, quia tunc agerent vltra propriam ſpeciem, nec virtute alicuius ſubſtantiæ, quia non virtute ſubſtantiæ cui inſunt, quia ſunt abſque ſubiecto, nec virtute ſubſtantiæ vini in qua prius erant, quia ſecundum ordinem naturæ nullum inſtrumentum poteſt agere in virtute principalis agentis niſi ſit ei actualiter coniunctum, vel niſi receperit ab eo formam immanentem per quam poſsit agere ſicut ſemen, quia recepit ab anima patris formam aliquam immanentem, per quam poſt ſuam deciſionem agit in virtute principalis agentis licet ſeparatum ab eo. Sed ſpecies vini ſunt actualiter ſeparatæ à ſubſtantia vini in qua prius fuerunt, nec habent in ſe aliquam formam immanentem ſibi impreſſam à ſubſtantia vini, ergo in virtute eius non poſſunt aliquid aliud ſubſtantialiter immutare introducendo in virtute eius formam ſubſtantialem. Oportet ergo quòd corrupta forma aquæ per actionem ſpecierum vini, aut quòd materia remaneat ſine forma ſubſtantiali quod forte non eſt poſsibile, vt declaratum eſt in ſecundo libro diſt.12. Aut quòd virtute diuina forma ſubſtantialis ibi in materia introducatur quod non eſt deo impoſſibile. Si ergo introducatur forma ſubſtantialis oportet quòd hoc fit concurrente actione diuina, vel potius hoc principaliter faciẽte. 8. Et ſic intelligo id quod aliqui doctores dicunt ſcilicet quòd ſicut virtute diuina accidentia habent illud idem eſſe quòd prius habebant in ſubſtantia, ſic eadem virtute habent omne agere non ſolum accidentaliter, ſed ſubſtantialiter quod prius habebant. Conſtat autẽ quòd accidentia non habent idem eſſe quòd prius niſi concurrẽte actione diuina, immo hoc faciente. Non enim per ſe ſubſiſterent ſublato ſubiecto niſi virtute diuina hoc faciente, & ſic conſeruante. Et eodem modo dicendum eſt de actione quam habẽt maxime reſpectu ſubſtantiæ generandæ. Et ſic patet primum.

9. QVANTVM ad ſecundum ſcilicet vtrum tales ſpecies poſsint naturaliter immutari & totaliter corrumpi. Dicendũ eſt quòd cum in ſpeciebus ſacramentalibus ſint quantitas & qualitas, qualitas poteſt immutari naturaliter & totaliter cõrumpi, non ſic autem quantitas. De qualitate patet ſic, ad alterationem & totalem corruptionem qualitatis ſufficit contrarium prædominãs & ſubiectum ſuſcipiens. Sed reſpectu qualitatum exiſtentium in ſpeciebus ſacramentalibus poteſt inueniri contrarium prædominans (vt de ſe patet) quia qualitatibus modici vini in ſacramento contrariantur qualitates aquæ magnæ & cum prædominio. Eſt etiam ibi ſubiectum cõmune ſuſceptiuũ. Quia quantitas quæ ſubeſt qualitatibus vini quantũ eſt de ſe nata eſt æqualiter recipere qualitates aquæ, quia non plus determinat ſibi has quàm illas, ergo qualitates ſpecierum vini in ſacramento poſſunt naturaliter alterari & totaliter corrumpi. 10. De quantitate autem quo modo poſsit corrumpi naturaliter non ſic patet, quia ſi corrũperetur naturaliter hoc eſſet, vel actione contrarij, vel corruptione ſubiecti, vel diuiſione ſui. Non primo modo quia quantitas nõ habet contrarium, nec ſecundo modo quia in hoc ſacramento nõ habet ſubiectum. Nec tertio modo quia omne quod corrumpitur diuiſione ſui habet terminum in minus, ſed quantitas non habet terminũ in minus, ſed eſt de ſe diuiſibilis in infinitum, ergo diuiſio non corrumpit quantitatem per ſe, corrumpit tamen eam per accidens corruptione ſubiecti vbi eſt in ſubiecto, quod non poteſt ſeorſum in quantitate quacunque ſaluari. Excludendo ergo ſubiectum à quãtitate nulla diuiſio poteſt corrumpere ipſam naturaliter, nullo ergo modo poteſt quãtitas in hoc ſacramento corrumpi naturaliter. Si ergo corrumpatur, oportet quòd corrumpatur virtute diuina quod poteſt eſſe in duobus caſibus, ſcilicet vt ad corruptionem qualitatum corrumpatur quantitas diuina virtute, quia quantitas nõ ſubſiſtit ſine ſubiecto niſi quatenus pertinet ad hoc ſacramentum, hoc autem ſacramẽtum deſinit eſſe corruptis qualitatibus ſicut infra dicetur, ergo conueniens eſt quòd eis corruptis corrumpatur & quantitas, diuina virtute. Et iterum cõueniẽs eſt ꝙ corrumpatur per diuiſionem ſui per quam corrumperetur ſi eſſet in ſubiecto. Cũ deus det ei ſimilẽ exiſtentiam in ſe quã habebat in ſubiecto prius exiſtente. Hæc tamen corruptio nõ fit pure virtute naturæ vt dictum eſt. Et quia corruptio ſpecierum non eſt ſine generatione. Videmus enim ex ſpeciebus ſacramẽti incaute conſeruatis vermes generari, oportet ergo ꝙ virtute diuina adueniat materia qualitercũq; hoc ſit, quia genitũ non eſt forma ſubſiſtens, ſed eſt cõpoſitum ex materia & forma. Idẽ videtur eſſe ſentiendum an ſpecies ſacramentales poſsint nutrire, quia cũ nutritio fiat per hoc quòd materia aliti ſit ſub forma nutriti, & ſub ſpeciebus ſacramentalibus, nulla eſt materia, ſed oportet ꝙ de nouo fiat ibi materia virtute diuina ad hoc vt ſit nutritio.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non eſt ſimile de angelo & de ſpeciebus ſacramentalibus exiſtentibus in hoc ſacramento, quia angelus non poteſt immediate dare formam aliquam vt declaratum eſt in ſecundo libro, qualitates autem corporales habent generare qualitates ſibi ſimiles & corrumpere contrarias, propter quas poſſunt tranſmutare aliquid ſicut poterant manente ſubiecto ſaltem tranſmutatione accidentali & ſubſtantiali neceſſario concomitante vt eſt corruptio, quia nihil ſubiectum conferebat ad actiones ſpecierum quo ad alterationem & corruptionem aliarum rerum niſi quòd in ipſo erant qualitates actiuę, & hoc idem fit in hoc ſacramento per ſubiectũ proximum, ſcilicet per quantitatem. 12. Ad ſecundũ dicendum ꝙ ſpecies quæ corrũpuntur naturaliter ſecundũ qualitates nõ annihilãtur pluſquã quæcunque aliæ formæ quæ cedunt in potentiam materiæ, quia & iſtę cedunt in potentiam ſubiecti cui immediate inſunt, ſcilicet quantitates. Ipſa autem quantitas non corrumpitur naturaliter vt oſtenſum eſt. Et ſi corrumpatur vel

deſinat

deſinat eſſe virtute diuina, poteſt dici quòd annihilatur, nec eſt hoc apud deum inconueniens quod aliquid per eum cedat in nihilum, ſicut omnia per ipſum facta ſunt ex nihilo.

Quæſtio III.

Vtrum deſinat eſſe ſanguis Chriſti per admixtionem noui vini ſpeciebus vini cõſecrati.

Thom.3.q.77.ar.8.

SEcundo quæritur ſi ſpeciebus vini conſecrati admiſceatur alius liquor an deſinat ibi eſſe ſanguis Chriſti. Et videtur quòd ſic, quia idẽ accidens in numero non poteſt ſimul eſſe in ſubiecto & ſine ſubiecto, ſed hoc ſequeretur ſi poſt admixtionem alicuius liquoris ad ſpecies vini cõſecrati remaneret ibi ſanguis Chriſti, ergo &c. Maior patet quia eſſe in ſubiecto, & non in ſubiecto cõtradicunt. Et ideo ſimul eſſe non poſſunt. Minor probatur, quia admixto vino ſpeciebus vini conſecrati efficitur vna quantitas cõtinua vtriuſque, ſcilicet vini admixti & ſpecierum præexiſtẽtium. Si igitur ſub ſpeciebus præexiſtentibus maneret ſanguis Chriſti cum non afficiatur eis tunc ſunt ſine ſubiecto. Species autem vini admixti ſunt in ſubiecto. Cũ ergo ſit vna quantitas huius & illius ſequitur quòd ſit ſine ſubiecto & in ſubiecto. 2. Item quælibet pars mixti eſt mixta. Si ergo aliquis liquor miſceatur ſpeciebus vini conſecrati quælibet pars totius mixti erit mixta. Non ergo erit ſeorſum ſignare liquorem appoſitum & ſpecies præexiſtentes, ergo per totum mixtũ eſt ſubſtantia liquoris appoſiti, ſed ſanguis non eſt in hoc ſacramento cum ſubſtantia alterius corporis, ergo per talẽ admixtionem deſinit ibi eſſe ſanguis Chriſti.

3. IN contrarium arguitur quia manentibus ſpeciebus cõſecratis manet ſanguis Chriſti ſub eis. Sed non per quamcunque admixtionem alterius liquoris deſinunt ibi eſſe ſpecies vini conſecrati vtpote ſi admiſceatur modicum de vino, vel modicum de aqua; ergo per talem admixtionem non deſinit ibi eſſe ſanguis Chriſti.

4. RESPONSIO. Circa materiam iſtã oportet procedere ex vno principio, ſcilicet quòd ſanguis Chriſti manet in hoc ſacramento quandiu manent ſpecies conſecratæ. Et rationabiliter, quia cum ſanguis Chriſti non ſit ibi niſi ratione conſecrationis, manente conſecratione quæ ſemper manet ſtante materia conſecrata manet ibi & ſanguis Chriſti. Quo ſuppoſito dicendum eſt ad quæſtionem quòd liquor appoſitus ſpeciebus ſacramẽti aut eſt alterius ſpeciei aut eiuſdem, ſi alterius vtpote cum aqua admiſcetur vino conſecrato, aut oppoſitum eſt maius illo cui apponitur vel æquale, aut minus, ſi ſit maius vel æquale non ſolum quantitate, ſed virtute corrumpitur ſpecies vini & deſinit ſub his ſanguis Chriſti ſecundum principium præaſſumptum. quòd autẽ deſinat ibi eſſe ſpecies quantũ ad qualitatem ſaporis, coloris, & huiuſmodi non eſt difficile videre, quia vt dicitur primo phyſicorum ad agendum ſufficiunt duo contraria. vnum verò ſubiectum ad patiendum. Sed hic eſt dare contrarietatem inter qualitates eius quod apponitur puta aquæ vel illius cui apponitur, ſubiectum vero paſſibile ſub vtraque qualitate contraria eſt quantitas quæ de ſe nata eſt ſubiici contrariis, ergo iſta ſufficiunt ad hoc vt qualitates ſpecierum vini per admixtionẽ contrarij puta qualitatis aquæ corrũpantur. 5. De quantitate autem eis ſubiecta qualiter corrumpatur per admixtionẽ cuiuſlibet liquoris non clare patet. Non enim corrumpi poteſt per actionẽ contrarij, nec per corruptionem ſubiecti, nec per diuiſionem vt deductũ eſt in præcedẽte quæſtione. Et ideo ſi corrũpitur diuina virtute corrumpitur modis quibus dictũ fuit prius, ſed eſto ꝙ non corrumperetur corruptio tamen qualitatum ſufficeret ad hoc vt ſanguis Chriſti deſineret eſſe ibi propter duo. Primũ eſt quia ſpecies vini pertinet ad ſacramentum quatenus repræſentat ſubſtantiam vini quæ conuerſa eſt, ſed ſubſtantiam vini magis demonſtrant & repræſentant qualitates quàm quantitates, quia quantitas eſt omnibus communis. Qualitates autem aliquæ ſunt proprię ſecundum naturam formę ſpecificę, ergo qualitates vini magis pertinent ad ſacramentũ quã quantitas, ipſis ergo corruptis deſinit ſacramentum. Secundũ eſt, quia ſacramẽtũ eſt ſignũ ſenſibile vt patet ex eius diffinitione. Eſt enim inuiſibilis gratię viſibilis forma. Sed ſpecies ſunt magis ſenſibiles ratiõe qualitatũ q̃ ratione quãtitatis, ergo magis pertinẽt ad ſacramentum q̃ quantitas vt eorum corruptio ſufficiat ad corruptionem ſacramenti, vnde Innocentius tertius dicit ꝙ vbi ſimili tudo deficeret, ſacramentũ non eſſet, ſimilitudo autẽ attenditur ſecũdum qualitates. 6. Si autem quod apponeretur eſſet minus, puta parua aqua. Sic dicẽdum eſt ꝙ corrũperetur à ſpeciebus vini quæ poſſunt alterare totaliter aquam ad quam alterationem ſequeretur corruptio aquæ, vt dictum eſt in præcedenti quæſtione. Et quia materia aquæ non maneret ſine forma aliqua oportet quòd virtute diuina in materia aquæ corruptæ introduceretur forma ſubſtantialis non alia quàm vini, quia illa eſt magis cõcors qualitatibus quæ corrumpunt aquam, & ſic aqua facta vinum admiſceretur ſpeciebus vini. Et hæc admixtio eſſet ſimilis ſecũdũ ſpeciem propter quod coincidet, cum ſecundo membro de quo dicendum eſt, quòd aut liquor appoſitus ſpeciebus vini eſt eiuſdem ſpeciei quo ad naturam ſubſtantiæ & qualitatum vtpote ſi de eodem dolio primo conſecraretur vinum & poſtea conſecrato apponeretur ſimile non conſecratum, aut eſt eiuſdem ſpeciei quo ad ſubſtantiam, ſed non quo ad aliquas qualitates vt ſi vino rubeo cõſecrato apponeretur vinum album non conſecratum. In primo caſu dicendum eſt ꝙ ſiue illud quod apponitur ſpeciebus vini conſecrati ſit maius, ſiue æquale, ſiue minus ſpecies vini præexiſtentis non deſinunt eſſe, nec ſanguis Chriſti ſub eis. Cuius ratio eſt quia ſimile non corrumpit ſimile. Sed contingit quod liquor appoſitus ſpeciebus vini ſit per omnia ſimilis ei, & ſic ponitur in propoſito vt cum de eodem dono vtrumque vinum accipitur, ergo per appoſitionem talis liquoris ſpecies præexiſtentes non corrumpuntur. Vlterius ex hoc arguitur ſic. quotienſcunque quantũ additur quãto manente quantitate vtriuſque quantuncunque fiant vnum continuum, ſemper tamen diſtinguntur ſecundum poſitionem & ſitũ, quia duæ quantitates etiam ſi ſint partes vnius quantitatis continuę neceſſario diſtinguntur ſitu & poſitiõe. Sed ſic eſt in propoſito vt oſtenſum eſt, quia vnum appoſitum & ſpecies quibus apponitur manent quo ad quantitatem ſuam & quo ad qualitates, ergo quantuncunque faciant vnum ſecundum continuitatem eo quòd ſunt ſenſibilia ſecundum ſpeciem & vtrumque liquidum propter quod de facili continuantur, ſemper tamen diſtinguntur ſecundũ ſitum. Hanc autem continuationem quantitatis & nihilominus diſtinctionem ſecundum ſitum non ſic intelligo quòd totum vinum appoſitum ſit ex vna parte, & ſpecies vini conſecrati ex alia. Et cõtinuentur ſolum ſecundum vnum latus in quo applicentur quemadmodum in inſitione ramus appoſitus trunco cõtinuatur ei ſolum ſecundum extremitatem vnam ſi tamen ſit ibi vera continuatio. Quia talis modus continuationis eſt contra naturam liquidorum, ſed ſubintrat vnum alterum ſecundum paruas partes poroſas & cedit vnum alteri. Semper tamen diſtingũtur ſitu partes vtriuſque vini licet imperceptibiliter propter paruitatem partium & ſimilitudinem earum. Et ideo ſub partibus ſpecierum vini præexiſtẽtis manet ſanguis Chriſti & non ſub partibus vini appoſiti. Et cõfirmatur quia omnes doctores communiter dicunt quòd ſanguis Chriſti non deſinit eſſe ſub ſpeciebus vini conſecrati niſi per talẽ alterationem ſeu immutationem per quam deſineret ibi eſſe ſubſtantia vini ſi ſubeſſet. Sed conſtat quòd per appoſitionem vini omnino ſimilis, ſubſtantia vini præcedens nullo modo deſineret ibi eſſe, ergo per appoſitionem vini ſimilis in ſubſtãtia & qualitate vino conſecrato & ſpeciebus eius non deſinit corpus Chriſti eſſe ſub ſpeciebus prioribus vini conſecrati. 7. Si autem liquor appoſitus ſit eiuſdem ſpeciei quo ad ſubſtantiam nõ autem quo ad aliquas qualitates, ſicut vino rubeo cõſecrato apponeretur vinum album non conſecratum, tunc videtur per talem appoſitionem ſi fiat in notabili quantitate quòd quantitates vini conſecrati corrũpantur, ſenſus enim docet ꝙ color mutatur. Sed nunquid propter hoc deſinit ibi eſſe ſanguis Chriſti? videtur quòd ſic per rationem prius factam, quia deſinunt ibi eſſe qualitates quę demonſtrabant vinum prius conſecratũ. Illud enim fuit vinum rubeum, ſed hoc nõ obſtante probabiliter poteſt teneri quòd adhuc remaneat ſanguis Chriſti ac ſi fuiſſet appoſitum vinum totaliter ſimile. Quia præcedens color non eſt corruptus nec nouus generatus ſecundum rem ſed ſolum ſecundum apparentiam per ſecuſpoſitionem partuarum partium vtriuſq; liquoris quòd ex eo poſſet hoc aliquis credere, quia color qui reſultat ex appoſitione vini albi cum rubeo nunquam apparet ita purus, nec ita vniformis in ſuis partibus, ſicut ſi eſſet naturalis, vel dato quòd præcedens color corrumpatur non obſtat quo ad propoſitũ, quia corruptio vel variatio illarum ſpecierum quæ ſe habent per accidens ad ſacramentum non immutat ipſum. Sed variatio albi & nigri circa vinum ſe habet per accidens ad ſacramentum, poteſt enim confici de vno ſicut de alio. Iſtæ etiam qualitates non propriè demõſtrãt ſpeciem vini cum poſſint in aliis rebus inueniri. Non ſic autem eſt de ſapore vel aliquo tali, ergo corruptio vel mutatio talium qualitatum non mutat ſacramentum, & poteſt confirmari per rationem immediate prius factam, quia ſubſtantia vini non deſineret eſſe per ſolam alterationem de colore in colorem, & eodem modo nec ſanguis Chriſti ſecundum principium præaſſumptum.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd nihil prohibet quin accidens quod habet partes extenſas vt eſt quantitas ſecundũ vnam partẽ ſit in ſubiecto & ſecundũ aliam nõ ſit in ſubiecto, nec eſt hic aliqua contradictio, quia licet idẽ ſit in ſubiecto & nõ ſit in ſubiecto nõ tamẽ ſecundũ idẽ, & ſic eſt in hoc ſacramento quãdo apponitur ei liquor ſimilis ſecundum ſpeciem.

9. Ad ſecundum dicendum eſt quòd in appoſitione ſimiliũ non eſt mixtio proprie dicta ſecundum quem quælibet pars mixti eſt mixta de qua loquitur Ari. primo de generatione. Illa enim mixtio diffinitur ſecundum ipſum quod eſt miſcibilium alteratorum vnio. Et loquitur de alteratione quæ inducit corruptionẽ, ſic enim alterantur elementa quando veniunt in compoſitionẽ mixti, quia non manent actu, neque ſecundum ſuas formas ſubſtantiales, neque ſecundum ſuas qualitates actiuas & paſsiuas, ſed virtute tantum quatenus forma mixti & qualitates eius virtuali perfectione continent formam miſcibilium, & qualitates eorum. Similia autem ſecundum ſpeciem ſi ſint quo ad omnia ſimilia nullo modo ſe alterant, ſi vero ſint ſimilia ſecundum ſpeciem ſubſtantiæ, & diſsimilia ſecundum qualitates aliquas, ſicut vinum album eſt diſsimile rubeo, ſic poſſunt ſe alterare aliquo modo, ſed non corrumpere, mixtio ergo talium eſt perfecuſpoſitionem partium ita quòd nulla pars eſt ibi mixta, ſed totum dicitur mixtum quatenus continet partes diuerſorum.

Quæſtio IIII.

Vtrum effectus euchariſtiæ ſit augmentum gratiæ ſeu charitatis.

Tho.3.q.79.

TErtio quæritur de effectu huius ſacramenti. Et videtur quòd effectus eius non ſit augmẽtum charitatis, vel gratiæ, quia ſicut baptiſmus eſt ſpiritualis regeneratio, ſic confirmatio eſt ſpirituale augmentum. Sed ſpirituale augmentũ eſt per charitatem vel gratiam, ergo augmentũ charitatis & gratiæ debet attribui confirmationi & non euchariſtiæ.

2. Item ſpirituale augmentum charitatis & gratiæ non videtur impediri pec peccatum veniale eo quòd neutri opponitur, ſed effectus ſacramenti euchariſtię impeditur per peccatũ veniale vt communiter ponitur, ergo effectus eius non eſt augmentum charitatis, & gratię.

3. IN contrarium arguitur quia Dion. attribuit huic ſacramento virtutem perfectiuam, ſed perfectio ſpiritualis non eſt niſi per augmentum gratiæ & charitatis, ergo &c.

4. RESPONSIO. Aduertendum eſt quòd proprie loquendo aliud eſt quærere de effectu huius ſacramenti, & aliud eſt quærere de effectu quem facit materia conſecrata in digne ſuſcipiente. Sacramentũ enim iſtud cõſiſtit in ſola cõſecratione materiæ ſiue poſtea veniat in vſum alicuius ſuſcipientis, ſiue non. Et ideo totus effectus eius cõſiſtit in hoc q̃ per cõſecrationẽ ſunt ibi corpus & ſanguis Chriſti. Iſte tamen ſenſus cõmuniter nõ intendũtur à mouentibus prædictã quæſtionẽ, ſed intendũt quærere de effectu quem habet materia cõſecrata in illo qui eam digne ſuſcipit Ipſa enim materia cõſecrata frequẽter vocatur ſacramentũ. Si ergo intelligendo quæſtionẽ dicendũ q̃ proprius effectus eius poſitiuus eſt conſeruatio vitæ ſpiritualis, & eius fortificatio cũ augmento. Cuius ratio eſt quia iſtud ſacramentũ ſumitur per modũ alimẽti, igitur qualem effectũ corporalem habet alimentũ corporale in ſuſcipiente ipſum debitè, talẽ effectũ ſpiritualem habet hoc ſacramentũ in ſuſcipiẽte ipſum digne, ſed per alimentũ corporale debitè ſumptũ cõſeruatur vita reſtaurando deperditũ, confortatur, & roboratur natura, & augmentum recipit quãdiu durat tempus augmenti, ergo per hoc ſacramentum tanquam per alimentũ ſpirituale conſeruatur vita ſpiritualis per reſtaurationẽ feruoris charitatis & deuotionis quandoque deperditi. Cõfortatur etiã, & augmentatur, quamdiu durat vita præſens, quia tamdiu durat tempus augmenti ſpiritualis. iuſtus enim in via ſemper poteſt proficere licet tempus augmenti corporalis nõ tantum duret, & iſte eſt primus poſitiuus effectus huius ſacramenti in illo qui ſacramentum digne ſuſcipit. Et ſicut natura roborata per alimentũ debitè ſumptum melius reſiſtit nociuis non ſolum mortem inferentibus, ſed etiam ad eam diſponentibus. ſic anima per iſtud ſacramentum digne ſumptum ſpiritualiter confortata & roborata melius cauet à peccatis mortalibus & à venialibus quæ ad mortalia diſponunt ſicut ſcriptum eſt in Pſalmo. Paraſti in conſpectu meo menſam aduerſus eos qui tribulant me. Sicut eſus agni paſchalis ſeruauit populum dei ab angelo exterminatore, & manna ab infirmitate, quia non erat in tribubus eorum infirmus.

5. Omnis autem alius effectus eſt conſequutiuus ad prędictos principales effectus, vt eſt remiſsio venialium quæ conſequitur ad augmentum deuotionis & feruoris inquantum homo digne accedens ad hoc ſacramentum per debitam deuotionem deteſtatur omne illud quod diſplicet deo. Dico autem de effectu huius ſacramenti quem habet in ſuſcipiente inquantum eſt ſacramentum. Sed inquantum eſt quoddam ſacrificium deo acceptiſsimum habet vim ſatisfactionis ad tollendum pœnam debitã illi pro quo offertur ſiue ſit pro peccato mortali, ſiue veniali, tam in viuis, quàm in mortuis, nec illam totam ſemper tollit. Sed quãtum extendit ſe deuotio miniſtri offerentis. Et virtus ſacrificij ſecundum beneplacitum dei & diſpoſitionem illius pro quo offertur. Culpam autem mortalem non delet in ſuſcipiente, ſed potius multiplicat. Quia qui manducat & bibit &c. 1. Cor. 11. In illo antẽ pro quo offertur valet ad dimiſsionem peccati mortalis non per modum ſacramenti quod ſolum prodeſt ſuſcipienti, ſed per modũ ſacrificij quo ipſi venia impetratur, non immediate ſed mediante contritione quia ex merito Chriſti, & virtute huius ſacrificij, & intentione ac deuotione offerentis pro ipſo prædictum ſacrificium ipſi contritio impetratur quandoque.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd augmentum corporale fit dupliciter. Vno modo per ſolam intenſionem nullo alio addito. Et ſic fit augmentum etiam in non viuentibus, per hunc etiam modum fit aliquo modo augmentum gratię per omne ſacramentum quando in ſuſcipiente præexiſtit gratia. Et ſic augere gratiam primo conuenit confirmationi quæ eſt ſecundum ſacramentum poſt baptiſmum, ſed ſupponit gratiam baptiſmalem & eam auget ſi eam inueniat. Alio modo fit augmentum ſpecialiter in viuentibus per conuerſionem alimenti in alitũ. Et hoc modo augere gratiam conuenit ſacramento euchariſtiæ quod ſumitur per mõdum alimenti, niſi quòd tale alimentum debite ſumptum non conuertitur in nos, ſed conuertit nos in ſeipſum. Et per hoc fit in nobis ſpirituale augmentum.

7. Ad ſecundum dicendum quòd effectus huius ſacramenti impeditur per peccatum veniale non quidem ſi ſit in nobis ſolum ſecundum reatum, ſed quando eſt in nobis ſecundum actum, tale enim peccatum veniale impedit debitam deuotionem quam actualiter debet habere ſuſcipiens hoc ſacramentũ & per conſequens impedit eius effectum, quia quanuis non opponitur gratiæ, vel charitati, opponitur tamen eius feruori & deuotioni accidentali quam requirit ſacramentum.

Quæſtio V.

Vtrum ſit laudabile ſumere ſacramentum euchariſtiæ omni die.

Thom.3.q.80.ar.10.

QVarto quæritur de frequentatione huius ſacramẽti, vtrum ſit laudabile hoc ſacramentum ſumere omni die. Et videtur quòd non, quia ſi eſſet laudabile frequenter hoc ſacramẽtum ſumere quanto frequentius ſumeretur tanto eſſet laudabilius, ſed maior eſſet frequentantia ſi pluries in die ſumeretur, ergo laudabilius eſſet pluries in die ſumere, quod non eſt verum cum conſuetudo eccleſiæ habeat contrarium, ergo &c.

2. Item ſicut baptiſmus repræſentat dominicam paſsionem ita hoc ſacramentum, immo plus. Quia Chriſtus inſtituens hoc ſacramentum dicit. Hoc facite in meam commemorationem Mat. 26. Sed non licet pluries baptizari, ſed ſemel tãtum quia Chriſtus pro peccatis noſtris ſemel tantum mortuus eſt, ergo non licet pluries hoc ſacramentum ſumere, ſed ſemel tantum.

3. IN contrarium eſt quod dicit Auguſt. de ver. domini, Panis quotidianus eſt, accipe quotidie quod tibi proſit.

4. RESPONSIO. Dicenda ſunt tria. Primũ eſt quòd quotidie ſumere hoc ſacramentũ eſt laudabile & expediens quantum eſt ex genere facti. Secundũ eſt q̃ abſtinere à ſumptione eius eſt quandoque laudabile ratione facientis. Tertium eſt quòd inter laudabiliter ſumentem & laudabiliter abſtinentem melius facit qui ſumit quàm qui abſtinet.

5. PRIMVM patet ſic. iſtud ſacramentũ eſt ſpirituale nutrimentum. Vnde ſub ſpeciebus ad nutritionẽ pertinentibus nobis proponitur. Et ideo loquendũ eſt de eo ad ſimilitudinẽ nutrimẽti corporalis, ex hoc ſic. ſicut nutrimentũ corporale ordinatur ad vitam corporis ſic ſacramentũ hoc ordinatur ad vitam animæ. Sed quotidiana ſumptio alimenti corporalis expediens eſt ad cõſeruationem vitæ corporalis, ne propter continuam deperditionem naturalis humidi (ſi non fieret reſtauratio deperditi per ſumptionem alimenti) ſequeretur mors naturæ, ergo ſimiliter ad cõſeruationem vitæ ſpiritualis eſt expediens & laudabilis quotidiana ſumptio huius ſacramenti. Alioquin cum ex concupiſcentia nobis innata & occupatione circa exteriora fiat deperditio deuotionis, & feruoris ſecundum quæ homo in deum colligitur niſi per hoc ſacramentum frequenter ſumptum fieret reſtauratio deperditorum de facili poteſt contingere quòd homo totaliter à deo alienaretur & ſpiritualiter moreretur, vnde dicit Innocentius quòd cauendum eſt ne ſi nimium huius ſacramẽti ſumptio differatur mortis periculum incurratur.

6. Quantum

6. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd hoc ſacramentum requirit in ſuſcipiente deuotionem ad ſuſcipiendũ, & reuerentiam ad ſacramẽtum. Primum facit amor qui incitat ad frequentationem huius ſacramenti, ſed ſecundum ſcilicet reuerẽtiam facit timor qui retrahit ab eius frequentatione. Si ergo aliquis cognoſcat ex quotidiana ſumptione deuotionem augeri & reuerentiam non minui expedit ei quotidie communicare, ſi autem ſentiat reuerentiam minui & deuotionem non multum augeri talis laudabiliter interdum abſtinet vt cum maiori reuerẽtia & deuotione poſt modum accedat, vnde quantum ad hoc vnuſquiſque eſt ſuo iudicio relinquendus vt faciat quod ſecundum fidem ſuam pie credit faciendũ eſſe ſicut dicit Auguſt. quod probat per exemplum Zachæi & Centurionis quorũ vnus excepit Chriſtum gaudens. Alius vero dixit nõ ſum dignus vt intres ſub tectũ meum. Hoc autem videtur attendiſſe eccleſia in ſtatutis ſuis, quia in primitiua eccleſia quando vigebat maior deuotio ex vicinitate paſsionis Chriſti indictum fuit fidelibus, vt ſingulis diebus cõmunicarent, vnde Anacletus papa dicit & habetur de conſec. diſtin. ſecunda peracta conſecratione omnes communicent, & qui nolunt, eccleſiaſticis careant limitibus, ſic enim & apoſtoli docuerunt & ſancta Romana eccleſia tenet. Poſt modum indictum fuit tepeſcente deuotione quòd in anno communicarent ſaltem ter ſcilicet in paſchate, penthecoſte, & natali domini vt dicit Fabianus papa & habetur de conſecratione diſt. ſecunda. Si vero frequentius. Poſtremo vero refrigerante deuotione multorum ſtatuit Inuocentius tertius vt ſaltem ſemel in anno ſcilicet in paſchate fideles communicent extra de pe. & re. capi. Omnis vtriuſque ſexus. Et adhuc pauci inueniuntur & ſic paret ſecundum.

7. Tertium patet ſcilicet quòd inter laudabiliter ſumentẽ & laudabiliter abſtinentem melius facit qui ſumit quàm qui abſtinet quod patet primo ex genere facti ſic, melius eſt quod eſt bonum per ſe quã quod eſt bonum per accidens, ſed ſumere hoc ſacramentũ eſt bonum & expediens de ſe (vt patet ex primo articulo) abſtinere autem non eſt bonũ niſi per accidens ſcilicet ex conditione recipientis, ergo ſumptio huius ſacramẽti præeminet abſtinentiæ. Secundo patet idem ex parte effectus quia duplex bonum præeminet vni vbi vnum includitur in duobus, ſed recipiens digne ſacramentum recipit effectum ſacramenti ex opere operato & habet meritum ex deuotione ex qua ſuſcipit. Abſtinens vero & ſi poſsit habere meritum ex reuerentia abſtinendi non percipit tamen fructum qui eſt ex ſumptione ſacramenti, ergo plus proficit qui digne ſuſcipit quàm qui abſtinet. Tertio patet idẽ ex habitu inclinante ad vtrunque, quia ſicut ſe habet habitus ad habitum ſic actus ad actum. Sed amor qui inclinat ad ſuſceptionẽ ſacramenti præeminet timori, qui retrahit à ſuſceptione eius, ergo ſuſcipere melius eſt quã abſtinere. Adhuc ſuſcipiens ſacramentũ in aliquo ſe diſponit ad id quod melius eſt. Abſtinens verò ex reuerentia non propter hoc ſe diſponit ad aliquid melius. Relinquitur ergo quòd melius eſt hoc ſacramentum laudabiliter ſumere quàm laudabiliter abſtinere.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum ꝙ ſuppoſita diſpoſitione congrue recipientis melius eſſet quantum eſt ex genere facti cõmunicare pluries in die q̃ ſemel niſi conſuetudo eccleſiæ eſſet in contrariũ quæ videtur ſatis rationabilis, quia ſatis eſt difficile ꝙ vno die aliquis præparet ſe ſufficienter ad ſuſcipiendum hoc ſacramentũ, vix autem inuenietur qui pluries eodẽ die præparet ſe ad ipſum. Et iterũ quia hoc ſacramentũ eſt rememoratiũ paſsionis dominicæ. Congruit ergo vt ſaltem per hoc ꝙ ſemel in die communicatur repreſentetur vnitas paſsionis.

9. Ad ſecundum dicendũ ꝙ baptiſmus repræſentat paſsionem Chriſti ſecundũ ꝙ generat in nobis ſpiritualem vitã. Et quia generatio vniuſcuiuſque non eſt niſi ſemel. Ideo baptiſmus non repetitur, ſed euchariſtia repræſentat eandem paſsionẽ ſecundum ꝙ nos reficit quaſi ſpirituale alimentum. Et ideo debet iterari, ſicut alimentum corporale frequenter iteratur.

10. AVCTORITAS autẽ Auguſtini quæ allegatur in oppoſitũ ſupponit cõuenientẽ diſpoſitionẽ ſuſcipiẽtis, vnde poſtq̃ dixerat verba prædicta ſubiũxit. ſic viue vt quotidie merearis accipere. In caſu autẽ in quo eſt dubiũ de ſuſcipientis diſpoſitione dicit in libro de eccleſiaſticis dogmatibus quotidie euchariſtiã accipere nec laudo, nec vitupero. Singulis autẽ diebus dominicis communicandum hortor. Et habetur de conſecratione diſtinctione ſecunda capitulo Quotidie.

Sententia huius diſtinctionis, xiii in generali & ſpeciali.

SOlet etiam quæri. Superius determinauit magiſter de ſacramento euchariſtiæ quantũ ad eſſe & fieri. Hic determinat de eo quantũ ad diſpenſationem. Et diuiditur in quatuor partes. Primo determinat de miniſtro diſpenſante. Secundo de ſacramenti ſuſceptione. Tertio epilogat dicta in hoc tractatu. Quarto ſubiungit quoddam incidens. Secunda ibi. Illud etiam poteſt ſanè dici. Tertia ibi. De hoc cœleſti myſterio. Quarta ibi. Ne autem ignores. Prima in duas. Quia primo inquirit de miniſterio diſpenſante. Secundo ſubiungit quæ requiritur in miniſtro vt hoc ſacramentum poſſit conficere ibi. In huius autẽ myſterij explicatione. Prima adhuc in duas. Quia primo inquirit an ſacerdos malus poſsit conficere. Secundo vtrum præciſus ab eccleſia. Secunda ibi. Illi vero qui excommunicati ſunt. Hæc eſt diuiſio &c.

2. INſpeciali ſic procedit. Et proponit primo vtrum mali ſacerdotes poſsint hoc ſacramentum conficere. Et reſpondet magiſter ꝙ bonitas vel malicia miniſtri nihil ad conſecrationem facit, quia hoc non eſt in merito conſecrantis ſed in verbo efficitur creatoris. In hoc enim ſacramento ſub tegumento rerũ viſibilium diuina virtus ſecretius operatur ſalutẽ. Et hoc pluribus auctoritatibus confirmat. Poſtea dicit ꝙ qui præciſi ſunt per excommunicationem ab eccleſia (vt hæretici) non videntur hoc ſacramentũ poſſe conficere quanuis ſint ſacerdotes, quia nemo dicit in conſecratione huius hoſtię offero, ſed offerimus quaſi in perſona totius eccleſiæ, ipſi autem ſunt extra eccleſiam. Miſſa etiam dicitur eo ꝙ cæleſtis nuncius miſſus adueniat ad conſecrandum hoc ſacramentum. Non eſt autem præſumendum ꝙ ad benedictionem hæretici deus mittat cæleſtem nuntium Cum ipſe dicat per prophetam. Maledicam benedictionibus veſtris. Poſtea dicit quòd ad conſecrationem huius miniſterij requiritur quòd miniſter ſit ſacerdos & quòd habeat intentionem conſecrandi (hanc ſaltem) quòd intendat facere quod facit eccleſia. Poſtea dicit quòd corpus Chriſti à brutis non ſumitur, quid ergo ſumunt quando ſpecies incaute ſeruatas comedũt, dicit ſe neſcire, ſed deus ſcit. Poſtea epilogat dicens quòd de hoc ſacramento aliqua perſtrinxit quibus illi qui contradicunt hæretici ſunt cenſendi, quid ſit autem hæreticus diffinit, quòd ille eſt hæreticus qui falſas ac nouas opiniones contra fidem gignit aut ſequitur. Et in hoc terminatur &c.

Quæſtio I.

Vtrum conſecratio huius ſacramenti propriè conueniat ſacerdotibus.

Tho. 3. q. 82. ar. 1.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur de duobus in generali. Primo de diſpenſatione huius ſacramenti. Et ſecundo de hæreſi de qua magiſter facit mentionẽ. Circa primũ quæruntur quatuor. Primũ eſt quis poſſit hoc ſacramentum conſecrare. Secundum eſt an liceat ſacerdoti omnino à cõſecratione ſeu celebratione ceſſare. Tertiũ eſt cui liceat hoc ſacramẽtum diſpenſare. Quantũ ad primum quæritur vtrum conſecratio huius ſacramenti, propriè conueniat ſacerdotibus. Et arguitur quòd non, quia in inſtitutione huius ſacramenti dixit Chriſtus apoſtolis. Hoc facite in meam cõmemorationem, per quod videtur commiſiſſe confectionem huius ſacrameuti ſolis apoſtolis, ſed ſimplices ſacerdotes non ſuccedunt loco apoſtolorum, ſed epiſcopi tantum, ergo videtur ꝙ cõfectio huius ſacramenti conueniat ſolis epiſcopis. 2. Item dicit Auguſt. ꝙ extra eccleſiam catholicam non eſt locus veri ſacrificij & habetur prima cauſa quæſtione. 1. cap. ꝙ quidam, ſed multi ſacerdotes ſunt extra eccleſiam ſaltem ſciſmatici & hæretici, ergo tales non debent hoc ſacramentum conficere. 3. Item eadẽ eſt poteſtas ſacerdotis qua poteſt hoc ſacramentũ cõficere, & abſoluere in foro pœnitentiæ. Sed ſacerdos excõicatus, vel degradatus non poteſt abſoluere in foro pœnitentiæ, ergo nec cõſecrare. 4. IN contrarium eſt determinatio eccleſiæ quæ habetur extra de ſumma trinitate & fide catholica cap. 1. vbi dicit ſic, hoc ſacramentũ nemo poteſt conficere niſi ſolus ſacerdos qui rite fuerit ordinatus. 5. Et arguitur ſic per rationem, Quia digniora ſunt ſacrificia no. le. quã vete. Sed offerre ſacrificia veteris legis fuit proprium ſacerdotibus, ergo fortiori ratione offerre ſacrificium nouæ legis conuenit ſolis ſacerdotibus.

6. RESPONSIO. Cũ proprium ſit quod conuenit ſoli & omni. Dicendũ eſt ꝙ conficere hoc ſacramentũ euchariſtiæ cõuenit proprie ſacerdotibus, quia cõuenit ſolis ſacerdotibus & omnibus ſacerdotibus. ꝙ cõueniat ſolis ſacerdotibus patet ſic, cuius eſt potentia eius eſt actus. Sed poteſtas cõſecrandi eſt in ſolis ſacerdotibus, ergo actus conſecrandi ſolum competit eis. Maior patet per Ariſt. de ſom. & vi. Minor probatur, quia poteſtas quæ datur per conſecrationem ſolum eſt in conſecrato. Sed poteſtas conficiendi ſacramentum euchariſtiæ datur in conſecratione ſacerdotali, vt patet per formam verborũ quam dicit epiſcopus conſecrando ſacerdotem & tradendo ei calicem quæ ſunt iſta. acci-

pe poteſtatem ſacrificium offerendi, miſſámque celebrandi tam pro viuis quàm pro defunctis in nomine domini, ergo ſoli conſecrati conſecratione ſacerdotali habent poteſtatem conficiendi hoc ſacramentum. 7. Quòd autem conueniat hoc ſacramentum conficere omnibus ſacerdotibus ita quòd ſi ſeruét omnia quæ ſunt de neceſsitate ſacramenti verum ſit ſacramentũ, patet ſic. Si non omnis ſacerdos poſſet hoc ſacramentum conficere hoc eſſet aut propter demeritum vitæ, quia eſſet malus, aut propter defectum in fide, quia eſſet hæreticus, vel propter ſentẽtiam eccleſiæ, quia eſſet excommunicatus, vel propter depoſitionem ab ordine quia eſſet degradatus. Sed nullum iſtorum impedit quin ſacerdos poſsit vere conficere, ergo &c. Maior patet. Minor probatur ſecundum quatuor articulos in ea contentos, quòd enim malitia vitæ non impediat probatur ſic, quia ſicut dictũ fuit ſupra diſtin. 5. cum ageretur de baptiſmo bonitas moralis & bonitas miniſterij ſunt bonitates omnino ſeparatæ, ita quòd vna aliã non requirit neceſſario ſicut poteſt deduci in omni miniſterio humano. Et multo amplius poteſt hoc dici de miniſterio ſacramentorum dei, quia in eo totus effectus interior eſt à deo & non à miniſtro ſed ſolum exterius miniſterium. Et ideo interior bonitas, vel malitia moralis miniſtri nihil facit ad miniſterium. Cum igitur ſacerdos in confectione huius ſacramenti non habeat poteſtatem niſi ſimplicis miniſterij, patet quòd eius malitia non impedit effectum ſacramenti dum tamen concurrant alia quæ ad ſacramentum ſunt neceſſaria. Nam ſecundum Auguſtinum & eſt auctoritas canonizata .1. quæſt. 1. Hoc ſacramentum non in merito conſecrantis, Sed in verbo conficitur creatoris.

Th.ar. 7. 8. Quod autem defectus in fide non obſiſtat confectioni huius ſacramenti patet ſic. Si ad ſacramentum requireretur fides miniſtri maxime requireretur ad ſacrificium baptiſmi qui per excellentiam dicitur ſacramentum fidei. Sed ad baptiſmum non requiritur fides miniſtri vt probatum fuit ſupra, ergo nec ad confectionem huius ſacramenti. Dico autem de fide, & non de ſacramento quo quis primo aſcribitur fidei videlicet de baptiſmo, quia ſine eo nullus eſſet ſacerdos, nec per conſequens miniſter huius ſacramenti, vtrũq; prædictorum probari poteſt vna communi ratione ſic. Ad eliciendum aliquem actum quantum ad eſſentiam actus nunquam neceſſarius eſt habitus. (Habitus enim ſolum ponit modum ſicut ad concupiſcendum non requiritur temperantia, ſed ad bene concupiſcendum) ſed gratia & fides per quam eſt bona vita ponuntur eſſe quidam habitus, ergo non ſunt neceſſarij ad actum conſecrandi quantum eſt de ſubſtantia facti, ſed ſolũ ad digne & bene conſecrandum ita vt ſit ad meritum conſecrantis. 9. Quod autem dicitur 24. quæſtione 1. cap. audiuimus ꝙ quicunque fuerit ab eccleſiæ vnitate alienus execrare poteſt, conſecrare non valet, nõ obuiat prædictis. quia in quæſtione illa vt patet ex eius titulo. Et in prædicto cap. vt patet ex eius concluſione non intenditur aliud niſi ꝙ hæretici non poſſunt alios excõmunicare, vel abſoluere, quod vtique eſt verum, quia priuati ſunt omni iuriſdictione. Quod autem interſeritur in capitulo prædicto ꝙ alienus ab vnitate eccleſiæ execrare poteſt cõſecrare non valet, non intelligitur de conſecratione ordinis, vel confectione ſacramenti euchariſtiæ ſicut gloſa bene exponit. Sed de execratione, vel conſecratione excommunicationis, vel abſolutionis de quibus in illa quæſtione & in illo capitulo ſolum agitur, vel ſi intelligeretur referendum eſſet ſolum ad illos qui formam eccleſiæ non obſeruant. 10. Quod autem excom-

Th.art. 8 municatus vel degradatus poſsit vere conficere patet ſic, quia ſi non poſſet hoc eſſet vel quia eſſet priuatus poteſtate conſecrandi, vel executione nõ ſolum iuris, ſed & facti. Sed nõ poteſt dici ꝙ ſit priuatus poteſtate quia illa datur per conſecrationẽ, talia autẽ manent quãdiu manẽt res conſecratę etiã in rebus inanimatis, ſicut calix conſecratus quandiu manet integer manet conſecratio eius. Hoc etiã patet, quia ſi excõmunicatus abſoluatur, & degradatus reconcilietur eccleſiæ non reordinatur, nec priuatur executione facti quin ſi cõficiat vere ſit confectum. Quia plus impedit miniſtrum à miniſterij ſui debito culpa perpetrata per eum quàm pœna ipſi inflicta per aliũ. Sed propria culpa non priuat miniſterium ab executione facti, ergo nec pœna inflicta per aliũ, excommunicatio autem & degradatio ſunt quædam pœnę, ergo &c. Solum ergo per excõmunicationem & degradationẽ priuatur quis executione iuris, quia non digne exequitur, ſed differenter. Quia cũ excõmunicatio ſit medicinalis ideo excõmunicatis non auferatur executio poteſtatis ſacerdotalis quaſi in perpetuũ. Sed ad correctionẽ vſque ad tẽpus, degradatis enim aufertur executio quaſi in perpetuum condẽnatis. Quod autẽ dicit canon. 1. q. 1. cap. quòd quidam ꝙ degradatus non habet potentiã conſecrandi licet habeat potentiã baptizãdi nõ eſt accipiendũ tanquã aſſertiue dictũ, ſed inquiſitiue ſicut patet ex circũſtãtia litteræ, & finaliter reſidet in hoc ꝙ degradati habeãt poteſtatẽ baptizandi, ſed executionẽ nõ habent ad ſaluté, ſed ad ſuã pernicię tã ipſi q̃ ſuſcipiẽtes ab eis.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd illud verbum Chriſti Hoc facite in meam commemorationem, dictum fuit apoſtolis non tantum pro ſe, ſed pro poſteris qui ſuccedere debebant in eodem officio, non quo ad apoſtolatũ, ſed quo ad ſimplex ſacerdotium, & hoc obſeruat eccleſia quæ hanc traditionem accepit ab apoſtolis quibus dicta fuerunt illa verba.

12. Ad ſecundum argumentum dicendum quòd extra eccleſiam non eſt locus veri ſacrificij quando non obſeruatur forma eccleſiæ, vel non eſt verum ſacrificium quantum ad effectum quia tam conſecrantes quàm ab eis ſumentes non habent illud ad ſalutem, ſed ad perniciem. 13. Ad tertium dicendũ quòd non eſt ſimile de conſecratione & abſolutione in foro pœnitentię, quia quòd excõmunicatus vel degradatus non poſsit abſoluere in foro pœnitentiæ, hoc eſt vel quia totaliter ſubtrahitur ei materia quæ eſt peccator ſubditus, excommunicato autem & degradato nullus eſt ſubditus quo ad iuriſdictionem eccleſiaſticã vel quia recipiens ab eis abſolutionem ipſo facto peccat mortaliter, committendo autem vnum peccatum non poteſt abſolui ab aliis, quia de neceſsitate huius ſacramenti eſt ſubditus vere pœnitens. Qui autem non eſt pœnitens de omnibus, non eſt vere pœnitens. In confectione autẽ ſacramenti euchariſtiæ ſupponimus omnia concurrere de neceſsitate ſacramenti ſcilicet materiam & formam, & miniſtrũ, & intentionem quibus concurrentibus verũ eſt ſacramentum.

Quæſtio II.

Vtrum liceat ſacerdotibus penitus ceſſare à celebratione miſſæ.

Th. 3. q. 82. ar. 10.

AD ſecũdum ſic proceditur. Et videtur quòd liceat ſacerdoti penitus ceſſare à celebratione miſſę. Quia ordo epiſcopalis non minus obligat epiſcopum quàm ordo ſacerdotalis ſacerdotem, ſed epiſcopo totaliter licet abſtinere ab executione ordinis epiſcopalis, ſufficit enim quòd per alium epiſcopum faciat celebrari ordines, confirmare, conſecrare eccleſias & virgines & alia ad officium epiſcopalis ordinis pertinentia, ergo ſimiliter licitum eſt ſacerdoti penitus abſtinere à celebratione miſſæ & ab aliis quæ ſunt ordinis ſacerdotalis.

2. Item exempla ſanctorum licite poſſunt immitari, ſed in vitis patrum legitur de quodam ſancto patre quòd ordinatus in ſacerdotem nunquam pòſt celebrauit, ergo licitum eſt ordinato in ſacerdotem exemplo illius nunquàm celebrare.

3. IN contrarium arguitur, quia non eſt licitum ſimplici laico penitus abſtinere à communione, ergo ſimiliter non eſt licitum ſacerdoti penitus abſtinere à celebratione. Antecedẽs patuit ſupra, conſequentia probatur, quia ſacerdos ex hoc quòd recipit ſacerdotium, recipit officium celebrandi, & ſic videtur ſe obligare ad celebrandum, ſed ſimplex laicus (vt videtur) non eſt obligatus ad communicandum niſi quatenus obligatur per ius poſitiuũ, ergo, &c. 4. Et confirmatur per Ambroſium qui dicit ſic graue eſt ꝙ ad menſam tuam mundo corde & manibus innocentibus non venimus, ſed grauius eſt ſi dũ peccata metuimus ſacrificium non reddimus, ſed primum eſt peccatum mortale, ergo & ſecundum.

5. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt vtrum liceat ſacerdoti omnino à celebratione miſſę ceſſare. Secundum eſt ſi celebret quem ritum debet in celebratione ſeruare.

6. QVANTVM ad primum dicendum eſt quòd quauis viſum fuerit quibuſdam quòd ſacerdos non tenetur celebrare miſſam niſi habeat populum ſubiectum, probabilius tamen tenetur quòd ſacerdos non poteſt ſine graui peccato totaliter abſtinere ab omni celebratione miſſę niſi haberet tale impedimentum corporale vel mentale per quòd excuſaretur legitime, quòd non poſſet, aut non deberet celebrare. Cuius ratio eſt, quia potentia eſt propter actum, & ideo recipiens potentiam fruſtra recipit eã niſi ceſſante legitimo impedimento quandoque exeat in actum, cum igitur poteſtas ordinis ſacerdotalis ſit principatus ad conſecrandum corpus Chriſti quæ eſt dignitas maxima quam Chriſtus contulit hominibus recipiens talem poteſtatem fruſtra & deluſorię eam videtur habere, ſi ceſſante legitimo & perpetuo impedimento nunquam exit in actum ſeu executionem talis poteſtatis celebrando miſſam quandoque, fruſtrare autem ſeu deludere ea quæ ad ſacramenta pertinent non eſt leue peccatum, generat etiã in aliis ſcandalum, & ideo non videtur quòd liceat ſacerdoti omnino ceſſare à celebratione miſſę niſi habeat legitimum impedimentum corporale vel ſpirituale, corporale quidem eſt ſi fiat paralyticus, aut aliàs impotẽs, ſpirituale vero ſi poſt ſuam ordinationem aduertat ſe eſſe irregularem tali irregularitate in qua non cõ ſueuit diſpenſari, ſicut eſt irregularitas homicidij, vel non poteſt

com-

commode adire dispensantem vel non præsumit quod secum dispensetur.

7. QVANTVM ad secundum videlicet quis ritus debeant in celebratione missę seruari. Aduertendum est quòd circa celebrationem missarum multa obseruanda sunt, scilicet tempus, locus, vestes & vasa, & quædam alię minores circunstantiæ. Quantum ad tempus sciendum est quòd missa debet celebrari de die nō accipiendo diem naturalem qui includit diem & noctem, sed pro die artificiali qui distinguitur contra noctem, quia hoc sacramentum cum sit contentiuū ipsius Christi qui dicit de seipso. Ego sum lux mundi sic est etiā speciale memoriale passionis dominicę quæ in die facta est, & per cuius meritum dies gratiæ mundo illuxit non debet nisi de die celebrari excepta nocte natalis domini in qua claritas dici pastoribus effulsit Angelis nunciantibus Christi natiuitatem, & excepta vigilia paschę quod in paucis ecclesiis obseruatu, primum tamē obseruatur quasi in omnibus, Extra autem prædictas noctes non licet alicui celebrare de nocte, nisi habeat super hoc priuilegium quod multi impetrant, & esset hoc superfluum si de iure communi liceret de nocte celebrare, dies autem artificialis qui contra noctem distinguitur incipit non solum ab ortu solis, sed ex quo incipit apparere aliqua claritas solis, & ex tunc vsque ad horam nonam in qua completa fuit mors Christi cuius istud sacramentum est rememoratiuum possunt celebrari missæ priuatæ, missæ autem solennes regulariter debent celebrari in collegiatis ecclesiis hora tertia quando spiritus sanctus descendit supra apostolos & qua hora Christus lignis iudeorum crucifixus est. Et sexta quando realiter in cruce positus est. Et nona in ieiuniis & ordinibus quādo Christus in cruce expirauit ex causa tamen rationabili aliud potest fieri. 8. Quantum ad locum in quo missa celebrari debet. Sciendum est quod non debet celebrari nisi in ecclesia consecrata absque licentia episcopi, vel superioris, vel in necessitate quando ad ipsum non posset haberi recursus vnde de consecratione dist. 1. dicitur missarum solennia non vbique, sed in locis ab episcopo cōsecratis & vbi ipse permiserit celebranda esse censemus, si tamen ecclesia sit polluta sanguinis & seminis effusione, aut interdicta nō licet in ea celebrare, celebrans tamen in tali ecclesia licet peccet grauiter, non est tamen irregularis nisi sit interdicta sicut habetur extra de sententia excommunicationis Is. qui, lib. 6. Altare etiam super quod celebratur siue sit immobile siue sit portabile debet esse de lapide, & consecratum. Quia sepulchrum Christi cuius altare est significatiuum fuit de lapide & hoc habetur de con. di. 1. cap. altaria. Calix autem & patena debent esse de auro vel argento, vel saltem de stanno, non autem de ere, aut de auricalco, quia rubiginem contrahunt, & vomitum prouocant: nec de aliquo alio metallo puta de plumbo vel cupro, quia Canon limitat materiam calicis & patenę ad aurum, argentum & stannum sicut habetur de conse. dist. 1. capitulo vt calix domini cū patena, non debent etiam esse de ligno, aut de vitro vt ibidem habetur, quia vitrum est frangibile, in ligno autem propter eius porositatem subintraret vinum consecratum. Pallę altaris debent esse duæ, quia respōdent linteaminibus quibus corpus Christi inuolutum fuit, quæ pluraliter in euangelio nominantur. Corporale etiam debet esse de lino simplici & non de serico, nec de alio panno quantumcunque pręcioso, quia licet ista plus valeant in foro, linum tamen magis congruit significationi, nam sicut linum multis tunsionibus ad candorem deducitur, sic corpus Christi multis passionibus deductum est ad candorem immortalitatis, & ideo tam pallę quàm corporalia debēt esse de lino, & in corporalibus quidem semper obseruatur. Sed quidam attendentes magis ad pompam quàm ad significationem cōgruam ponunt in magnis festiuitatibus vnam pallā de serico in aliquibus suis partibus auratam quod non est bene factum.

Tho. 3. q. 83. ar. 2.

Tho. 3. q. 83. ar. 3.

9. Missa non debet celebrari sine sacratis vestibus de consecratione distinctione prima vestimenta specialiter sine stola & manipulo, alba, amictu, singulo, & casula, quæ omnia ista benedicuntur, non sic autem est de camisia seu rocheto, quia non benedicitur. Non debēt etiam missam celebrare sine lumine, vnde depositus fuit sacerdos qui sine lumine celebrauit extra de cele. mis. capitulo vltimo. Iste tamen grauius in aliis deliquerat celebrando in cypho ligneo & in pane fermentato. Sacerdos etiam celebrans debet habere duos coadiutores secundum ius antiquum quod habetur de consecratione distinctione prima capitulo, hoc quoque statutum est, quia dicit dominus vobiscum, & orate pro me pluraliter & pluralis locutio ad minus duos exigit, quia tamen consuetudo est optima legū interpres, ideo vnus adiutor sufficit, quia sic fieri consueuit. Adiutor sacerdotis celebrantis debet esse vir & non mulier, quia mulieri non licet ministrare, nec accedere ad altare nisi pro offerendo vel communicando extra de cohabitatione clericorum & mulierum capitulo primo.

10. AD primum argumentum dicendum quòd non est simile de ordine episcopali & sacerdotali, quia executio ordinis episcopalis respicit populum, seu corpus mysticum, vt confirmare, ordines facere, consecrare ecclesias & virgines, & ista siue quis faciat per seipsum, siue per alium episcopum non refert quantum ad populum cui est episcopus obligatus, sed per ordinem sacerdotalem obligatur quis deo ad offerendum sacrificium altaris ad quod per susceptionem sacerdotalis ordinis se obligauit à qua obligatione non liberatur si alius sacerdos celebret qui consimiliter ad illud idem est obligatus. 11. Ad secundum dicendum quòd ille de quo fit mentio in vitis patrum potuit habere impedimentum occultum, vel specialem reuelationem spiritus sancti de non celebrando & talia non debent trahi ad consequentiam ab illis qui non habent similem causam.

Quæstio III.

Vtrum plures sacerdotes possint eandem hostiam consecrare.

Th. 3. q. 82. ar. 2.



Vxta hoc quęritur vtrū plures sacerdotes possint eandem hostiā consecrare. Et videtur quòd non quia vbi vnus facit totum, plures ad actionem concurrere non possunt, quia agens non concurrit ad actionem nisi faciendo aliquid, vbi autem vnus totum facit alij nihil faciunt, sed vnus sacerdos proferendo verba supra materiam totum consecrat, ergo alij non possunt cum eo eandem materiam consecrare. 2. Item sicut est in actionibus naturæ, ita est in actionibus gratię, sed in actionibus naturæ plura agentia non possunt concurrere immediate ad vnum effectum, ita quòd quodlibet faciat perfectè totum, non ergo plures possunt consecrare eandem hostiam cum quilibet per se possit perfectè consecrare eam.

3. IN contrarium arguitur, quia vnus plures hostias potest consecrare, ergo à fortiori ratione plures possunt consecrare hostiam vnam. Antecedens patet ex his quæ determinata sunt prius, consequentia probatur, quia plus possunt plura agentia supra vnū passum quàm vnum agens supra plura passa.

4. RESPONSIO, quæstio ista potest intelligi dupliciter. Vno modo quòd plures sacerdotes simul consecrent vnam hostiam, sic quòd vnus consecret vnam partem hostiæ & postmodum alius aliam, hostia tamen integra remanente. Alio modo q̄ quilibet cōsecret eam totam. Primū potest adhuc intelligi dupliciter. Vno modo quilibet intendat solum consecrare medietatem hostiæ non signando illam medietatem. Alio modo signando eam sensu vel imagine vel quocumque alio modo.

5. Si primo modo sic dicendum est quòd plures sacerdotes non possent consecrare eandem hostiam si nullus eor ū signet quam medietatem intendit consecrare, sed solum in generali intendit de medietate quæcunque sit illa & non de tota: quod patet sic, quia qua ratione talis sacerdos consecraret hanc medietatem puta quæ est à dextris, eadem ratione & illam quæ est à sinistris, quia intentio sua non est magis de hac quàm de illa, sed est absolute de medietate quæ indifferenter se habet ad hanc & ad illam igitur aut vtramque æqualiter consecrat aut neutram, nō vtramque, quia tunc consecraret totam quòd non potest esse cum non intēdat nisi medietatem consecrare, ergo neutrū consecrat quod est propter defectum intentionis quæ debet esse determinata de materia consecranda. 6. Si autem intelligatur secundo modo. s. quòd sacerdos signet medietatem quam intendit consecrare sic posset videri alicui quod si cōsecratio fiat per transubstantionē panis in corpus Christi nullo modo possibile est (hostia manente integra) vnam partem consecrari sine alia parte. Primo. quia talis consecratio non est possibilis nisi vna pars substantiæ panis possit conuerti sine alia parte, sed hoc non est possibile vt probabitur, ergo &c. Probatio minoris, quia substātia panis sub quantitate hostię non habet partem & partem nisi per quantitatem, immo quantitas sua est essentialiter sua partialitas, non enim præter partes quantitatis sunt aliquæ materiæ vt aliqui imaginantur, nisi diceremus quòd alia esset extensio materiæ quantitatis quod non est verum, ergo non potest conuerti pars substantiæ panis nisi simul conuertatur sua quantitas quæ est essentialirer & intrisece sua partialitas, quo facto hostia non remanet integra quare, &c. Secundo, quia vnum numero non potest fieri multa nisi diuisione quantitatis cum diffinitio quantitati sit quod quantū est diuisibile in ea qui insunt vt dicitur. 5. metaphisicæ. Sed si pars substantiæ panis conuerteretur quantitate manente integra vnū numero scilicet substātia panis, diuideretur in plures partes, scilicet in partem conuersam & in partem non conuersam absque diuisione quantitatis, ergo hoc non est possibile.

7. Sed ad hoc dici potest quod si pars quæ conuertitur maneret actualiter & nō corrumpitur, ipse rationes procederent loquendo

quendo naturaliter,ſed quia pars quæ conuertitur ſua conuerſione deſinit eſſe pars (nec mirum) quia deſinit actu eſſe. Ideo non oportet quod cõuerſione talis partis quantitatis conuertatur, nec ad diuiſionem totius in tales partes quarum vna corrumpitur & alia manet requiritur diuiſio quantitatis, quia tam forma ſubſtantialis, quàm accidentalis per quantitatem extenſa poteſt corrumpi non diuiſa quantitate, nec corrupta, ſicut videmus quòd albedo per quantitatem extenſa corrumpitur ſecundum partem quantitatiuam quantitate manente incorrupta. Actio enim corrũpentis naturaliter licet non ſit niſi aliquid quantum,tamen recipit qualitatem vt terminum qui abiicitur & corrumpitur, quãtitatem verò vt ſubiectum quod manet,nec corrumpitur niſi per accidens quatenus corruptis qualitatibus corrumpitur ſubſtantia & per cõſequens quantitas quæ ineſt ſubſtantiæ vt ſubiecto. Et ſicut fit naturaliter corruptio partis quantitatiuę albedinis abſque corruptione & diuiſione quantitatis,ſic virtute diuina poteſt fieri corruptio partis ſubſtãtię panis & ꝓ cõſequens cõuerſio eius in corpus Chriſti abſque corruptione & diuiſione quantitatis. Poſſet etiam virtute diuina fieri quod pars ſubſtantiæ panis maneret & fieret ſub alia quantitate prima non corrupta,nec diuiſa, quia licet diffinitio quantitati ſit quòd quantum eſt diuiſibile in ea quæ inſunt. Hic tamen non eſſet diuiſio,ſed aliud genus actionisvidelicet corruptio & conuerſio vt nunc fit in ſacramento,vel tranſlatio eiuſdem ſubiecti de vno accidẽte in aliud, ſicut enim deus poſſet facere quòd ſubſtantia quæ eſt nunc ſub vna quantitate fieret ſub alia prima nõ corrupta nec diuiſa. Sic vt videtur poſſet facere quòd pars ſubſtantiæ exiſtentis ſub parte vnius quantitatis fieret ſub parte alterius quantitatis. 8. Propter quod dicendum eſt aliter ꝓ ſi media pars hoſtiæ integrę poſſet ſenſu, imaginatione vel intellectu ſignari abſq; reali diuiſione tunc media pars poſſet cõſecrari ſine alia, quia cõcurrunt omnia quę pertinẽt ad ſacramẽtũ ſ. forma,materia,miniſter,& intentio,ſi non,non. Eſt autẽ difficile videre quomodo ſenſus,intellectus,vel imaginatio inter partes cõtinuas poſsit diſtincte ſignare vnã partẽ nihil capiendo de altera. 9. SI AVTEM quęſtio intelligatur ſecũdo modo.ſ.an plures ſacerdotes poſsint conſecrare vnam hoſtiam,ita quod quilibet conſecret eam totam,ſic eſt duplex modus dicendi. Quidam enim dicunt quòd ſic. & ſi non ſimul proferant verba cõſecrationis,ſed vnus poſt alium,quorum ratio eſt,quia ſacerdos cum ordinatur cõſtituitur in gradu eorum qui in cœna acceperunt poteſtatem à domino conſecrandi,ſed apoſtoli qui tunc hanc poteſtatem acceperunt Chriſto cœnanti concenauerunt. Et ideo noui ordinati ſecũdum quarundam eccleſiarum conſuetudinem epiſcopo celebranti concelebrant,& per conſequens conſecrant eandem materiam cum epiſcopo,nec per hoc iteratur conſecratio ſuper eandem materiam,quia licet diuerſis temporibus proferant verba vnus & alius, tamen ſicut dicit Innocentius tertius intentio debet ferri ad idem inſtans conſecrationis & forte ad illud in quo conſecrat epiſcopus. 10. Sed hic ſunt aliqua dubia. Primum eſt & ſi apoſtoli Chriſto cœnanti concenauerunt non tamen celebrauerunt quare ſimiliter ordinati epiſcopo communicante communicare debent quod & fit ſecundum conſuetudinem omnium eccleſiarum,non tamen debent concelebrare. Et quod dicitur ſecundo ꝓ hoc eſt conſuetudo aliquarum eccleſiarum. Dicendum quòd bene eſt conſuetudo in aliquibus eccleſiis,ꝓ illi qui ordinantur in ſacerdotes epiſcopo incipiente canonem miſſæ ipſi incipiunt & perficiunt totum exceptis verbis conſecrationis quæ non dicunt & ſuper hoc ſpecialiter inſtruuntur, & cum in verbis illis conſiſtat conſecratio conſtat ꝓ non conſecrant cum epiſcopo. Et ſi in aliquibus locis ſit conſuetudo ꝓ dicantverba conſecrationis non eſt dubium quòd eſt periculoſa & magis eſt abolenda quàm ſeruanda,quia vix vel nunquam poteſt fieri quòd omnes ſimul proferant verba conſecrationis cum multi qui ordinantur ſint parum ſcientes & parum diſcreti, nec vnus expectat alium in dicendo verba Canonis & conſecrationis,nec illa verba dicuntur in alto vt vnus poſsit alium audire, & ſe ei conformare, & ſic contingit ꝓ vnus profert verba conſecrationis ante alium, & primus conſecrat totum ſi tunc conſecrare intendit & reliqui nihil faciunt,ſed dicunt verba conſecrationis ſupra materiam iam conſecratam.

11. Nec valet quod dicitur quod intentio omnium fertur ad vnum inſtans conſecrationis. ſ. ad illud in quo epiſcopus profert verba,quia intentio non facit quod verba habeant ſuam efficaciam antequã proferantur vel poſtquam prolata ſunt. Alioquin effectus conſecrationis poſſet anticipari vel differri ſecundum voluntatem ſacerdotis, ita quòd proferens verba conſecrationis in mane intendens quòd haberent affectum ſuum non tunc, ſed circa horam tertiam conſecraret circa tertiam horam virtute verborum præcedentium quod nõ videtur conueniens,ſed periculoſum & erroneum,ergo verba conſecrationis habent effectum ſuum in primo inſtanti in quo prolata ſint vel nunquam, ſi ergo non omnes ſimul verba conſecrationis proferant, qui prius profert totum conſecrat ſi pro tunc intendat conſecrare, ſequentes autem nihil faciunt,ſed ſolum verba conſecrationis iterant ſuper materiã conſecratam. 12. Et ad hoc dicunt quidam quòd qui proferunt prius quàm epiſcopus non intendunt tunc conſecrare, & ideo non conſecrant cum deſit intentio conſecrandi, ſed virtus verborum tranſeuntium manet diuina virtute in aere vſque ad inſtans in quo epiſcopus profert verba conſecrationis & tunc concurrunt omnes virtutes verborum præſentium, & ſic omnes conſecrant eandem materiam. Cum enim eccleſia regatur ſpiritu ſancto credibile eſt ꝓ conſuetudines approbatę ab eccleſia ſint conformes voluntati dei, & ideo vbi eſt talis conſuetudo quã eccleſia Romana ſcit & Innocentius qui fuit papa ſciuit nec reprobauit, immo approbauit, temerarium videtur tales conſuetudines reprobare,quamuis enim intentio ſacerdotis non poſsit anticipare vel retardare effectum verborum, diuina tamen virtus cui concordes ſunt tales ordinationes poteſt effectum verborum ſuſpendere & retardare. Quod autem Innocentius talem conſuetudinẽ approbet confirmatur per aliud quod ipſe dicit de officio miſſæ parte tertia ca.19 vbi dicit ſic. cõſueuerunt preſbyteri cardinales circunſtare Romanũ pontificem & cũ eo pariter celebrare. Cũq; conſummatum eſt ſacrificiũ de manu eius cõmunionem accipere ſignantes apoſtolos qui cum domino pariter diſcũbentes de manu eius euchariſtiam acceperunt. 13. Primum autem iſtorum. ſ. ꝓ virtus verborum præſentium remaneret in aere vſq; ad inſtans verborum in quo epiſcopus conſecrat,eſt adeo deriſorium ꝓ non eſt reprobatione dignum. Quod enim deus propter particularem conſuetudinem aliquarum eccleſiarum tranſferat accidens de ſubiecto in ſubiectũ. ſ. virtutem quã ponunt in verbis quę tranſeunt,& conſeruet eam in aere & mutet ritũ ſacramẽtorũ quæ ipſe inſtituit eſt pure fictũ, ſed illud quod vniuerſalis eccleſia tenet de ſacramentis & articulis eſt à ſpiritu ſancto.

14. Quod autem dicitur de Innocentio qui videtur approbaſſe illam conſuetudinem. Poteſt dici ꝓ approbat vt doctor & non vt papa,nec doctrina ſua tenetur in omnibus,nec eccleſia Romana tenet illud quod ipſe dicit de preſbyteris cardinalibus con celebrantibus cũ papa & ſi fiebat tẽpore ſuo nunc tamen non fit, quia viſum eſt periculum poſſe facile eontingere in tali celebratione,immo vix fieret quin periculum contingeret, & ideo illa conſuetudo abolita eſt ſicut nobis conſtat qui in curia Romana longo tempore ſtetimus & adhuc ibidem ſumus & miſsis ſummorum pontificum interfuimus in quibus illa conſuetudo nunquam fuit obſeruata,& ſi obſeruaretur non eſſet neceſſarium credere ꝓ bene fieret,quia ſecundum Hieronymũ nõ quod fit Romę,ſed quod fieri debet attẽdendũ eſt. 15. Alius modus eſt quod plures ſacerdotes eandem hoſtiam poſſunt cõſecrare, dum tamen verba conſecrationis ſimul proferant,aliàs non,ſed primo proferens totũ conſecrat & ſequens nihil facit. Quod probatur ſic. cõcurrẽtibus omnibus quæ ſunt de neceſsitate ſacramenti vere perficitur ſacramentum,ſed quando ſacerdos profert verba conſecrationis ſuper debitam materiam cum intentione conſecrandi tunc concurrunt omnia quæ ſunt de neceſsitate ſacramenti, ergo vere cõſecrat,ſed qua ratione iſte cõſecrat eadẽ ratione & alius qui eadẽ verba ſimul profert ſimili intẽtione,quare &c. Nec ſunt duę cõſecrationes ſed vna,quia virtus diuina poteſt ſecũdũ ſuũ beneplacitũ producere aliquẽ vnũ effectũ ꝑ miniſteriũ vnius vel plurium. 16. AD PRIMVM argumentum dicendũ ꝓ quando plures proferunt ſimul verba conſecrationis ſuper eandẽ materiã nullus eorum facit totum. Sed virtus diuina aſsiſtens eſt quæ facit totũ quandoq; cũ miniſterio vnius, quandoq; cũ miniſterio pluriũ ſicut habetur prima cauſa quęſtione prima cap. non nocet vbi dicitur ſic,euchariſtia & alia quęcũq; in altario ponuntur non ab homine,ſed à deo ſanctificationẽ accipiũt. 17. Ad ſecundum argu. dicendum quòd ratio bene procederet ſi in ſacramentis eſſet virtus creata quæ ſecundũ ſe ſufficeret ad effectũ huius ſacramenti hoc eſt ad faciendũ quòd corpus Chriſti eſſet in hoc ſacramento, ſed non eſt ita,immo ad hoc ſolum attingit virtus diuina, deus enim nihil facit fruſtra, & ideo ex eius ordinatione non eſt quod plures virtutes concurrant vbi vna ſufficit & totum facit.

Quæſtio IIII.

Vtrum ſolis ſacerdotibus liceat ſacramentum euchariſtiæ populo miniſtrare.

Tho.3.q.82.ar.3.

TErtio quæritur, vtrũ ſolis ſacerdotibus liceat ſacramentum euchariſtiæ populo miniſtrare Et arguitur ꝓ non. quia ad integritatẽ ſacramenti euchariſtiæ pertinet conſecratio corporis Chriſti ſub ſpecie panis, & ſanguinis ſub forma vini,ſed Diaconi habent officium diſpenſandi ſanguinem, ergo ſimiliter habẽt officium diſpenſandi corpus Chriſti. Minor patet

patet per illud quod dicit beatus Laurentius diaconus beato ſixto papæ videlicet ꝙ ei cõmiſerat dominici ſanguinis diſpenſationẽ.

2. Item diſpenſatio huius ſacramenti non conſiſtit in materię conſecratione quæ requirit ordinem ſacerdotalem in conſecrante(vt dictũ fuit prius)ſed conſiſtit in ſola traditione.Sed iſtud vt videtur poteſt cõpetere ſimplici laico qui poteſt eum digne ſuſcipere cum non ſit maius digne tradere quàm digne ſuſcipere,ergo videtur quòd hoc ſacramentum conuenit ſimplici laico miniſtrare.Et ſic confirmatur, quia ſi ſimplex laicus inueniret corpus Chriſti cecidiſſe in lutum graue eſſet dicere quòd non liceret ei ipſum leuare,ſed qua ratione poſſet hoc facere poſſet eadem ratione alteri miniſtrare,ergo &c.

3. IN CONTRARIVM arguitur ſic.per illud quod habetur in decretis de conſe.diſt.2.ca.peruenit vbi inhibetur expreſſe ne etiã infirmi ſacerdotes per laicos hoc ſacramentũ tranſmittant.& 23.diſt.dicitur quòd non oportet diaconum dare panẽ id eſt corpus Chriſti. Et ſi diaconus hoc non debet multo minus inferiores miniſtri vel laici.

4. RESPONSIO. circa quæſtionem iſtam videnda ſunt tria.Primum eſt an laicis liceat corpus Chriſti aliis miniſtrare.Secundum eſt an hoc liceat diaconis & inferioribus miniſtris an ſoli ſacerdoti.Tertium eſt an recipiens hoc ſacramentum à ſacerdote excommunicato,vel hęretico,vel fornicario peccet.

5. QVANTVM ad pri.dicen.eſt ꝙ nulli laico quantũcumque ſancto licet hoc ſacramẽtum aliis miniſtrare. Cuius ratio eſt, quia ſecundũ Dionyſiũ lex diuinitatis eſt infima ad ſuprema per media reducere.Cũ ergo populus laicus reducatur in deũ per adminiſtrationẽ ſacramentorũ in quibus cõfertur gratia ſuſcipientibus ea ſi ſint bene diſpoſiti.Hæc reductio ſecundũ diuinã ordinationem debet fieri per miniſtros eccleſiæ qui ſunt medij inter deũ & populũ.Et non per laicos qui in gradu eccleſiaſtico tenent infimũ locũ quantũcumq; ſint magni meriti. Verũtamẽ quia baptiſmus eſt ſacramentũ ſummæ neceſsitatis maxime quantũ ad paruulos qui ſine baptiſmo ſaluari nõ poſſunt, ideo vbi nõ eſt præſens ſacerdos, aut alius miniſter & periculũ mortis euidenter imminet paruulo,licitum eſt tunc laico paruulũ baptizare,ſed ſacramentũ euchariſtię nõ eſt tantę neceſsitatis,quia vbi deeſt miniſter ſufficit deuotio & cõtritio recipiendi ipſum,propter quod in nullo caſu licitum eſt laico euchariſtiam miniſtrare.

6. QVANTVM ad ſecun.ſciendum eſt ꝙ diaconus cũ ordinatur conſecratur ad miniſteriũ ſicut habetur in decretis.23.di.diaconus,eſt enim proprius miniſter ſacerdotis,vnde ſicut diaconi eſt cõferre materiã conſecrandã,ſic eius eſt ſeruire ſeu miniſtrare ſacerdoti circa materiã conſecratã, vnde vbi cõſuetudo eſt ꝙ ſacerdos cõmunicat extra altare ſicut ſemper facit papa in miſſis ſolennibus diaconus portat ei ſanguinem in calice & ſic miniſtrat ei ſanguinem ad cõmunicandũ mediante tamen calice,corpus autem Chriſti ſumit papa per ſeipſum. Et nõ per miniſterium diaconi,quia cum omnia quæ immediate tangunt hoc ſacramentũ ſint & debeant eſſe conſecrata propter excellentiã ſacramenti diaconus cuius manus non ſunt conſecratę non debet hoc ſacramentũ immediatè tangere,& fortiori ratione inferiores miniſtri.

7. Vidimus tamen oculata fide pluribus vicibus ꝙ in miſſis in quibus diaconi cardinales cõmunicant de manu papę ꝙ poſtea vnus de diaconis cardinalibus manibus propriis accipiebat corpus Chriſti & dabat clericis capellę papæ quanuis eſſent præſentes preſbyteri cardinales & multi prælati qui potuiſſent hoc facere,vtrũ autẽ hoc eſſet bene factũ an male relinquatur iudicio meliori, credo tamen quòd decentius fuiſſet factum ſi per vnum ex preſbyteris cardinalibus fuiſſet corpus Chriſti cęteris miniſtratum Verum ſi ſacerdos non ſit præſens vel ſit infirmus ſeu impotens & aliquis parochianus de cuius vita probabiliter timetur, petat hoc ſacramentum ſibi miniſtrari,in hoc caſu credibile eſt quòd liceat diacono corpus Chriſti miniſtrare maxime ſi ſuper hoc extet licentia epiſcopi vel preſbyteri. Si autem infirmus eſſet ſacerdos tunc per diaconum poſſet ſibi portari euchariſtia mediante vaſe, & ipſemet ſacerdos deberet eam manibus propriis accipere & ſumere,& non de manibus diaconi,niſi ſacerdos eſſet ſic infirmus & impotens quòd propriis manibus non poſſet eam ſuſcipere & ad os ſuum ſine periculo portare.

8. QVANTVM ad tertium ſciendum eſt quòd ab excommunicatis hæreticis & ſciſmaticis non licet hoc ſacramentum accipere,quia cum ſint per ſententiam præciſi ab eccleſia. & maxime quantum ad miniſtrationem ſacramentorum quicunque participat cum eis in huius ſacramenti ſuſceptione inobediens eſt eccleſiæ & peccat mortaliter. De fornicariis diſtinguendum,quia aut ſacerdos eſt fornicarius occultus & tunc non eſt vitandus, in miſſa,nec in adminiſtratione ſacramentorum,aut eſt notorius per ſententiam latam contra ipſum, vel per confeſsionem propriam factam in iure, vel per rei euidentiam quæ nulla tergiuerſatione celari poteſt & tunc eſt vitandus, nec licet ab eo audire miſſam nec recipere eccleſiaſtica ſacramenta, tunc enim ſuſpenſus eſt nõ ſolum quantum ad ſeipſum, ſed quo ad alios vt habetur extra de cohabitatione clericorum & mulierum capitulo vltimo.

9. AD primum argumentum dicendum quòd ad diaconũ pertinet hoc ſacramentum miniſtrare mediantibus vaſis,ſed non immediate tangere niſi in caſibus ſupradictis,& quia ſanguis miniſtratur ſemper mediante vaſe, ideo diaconus dicitur diſpenſator dominici ſanguinis,nec eſt ſimile de corpore quòd immediate tangitur,dum diſpenſatur. 10. Ad ſecundum dicendum quod ad reuerentiam huius ſacramenti non ſolum requiritur ſanctificatio morum, ſed etiam ſacramentalis ſanctificatio, quia omnia quæ immediate applicantur ad ſacramentum ſunt benedicta ſeu ſacrata (vt dictum fuit) & quia laicus quantuncunque ſanctus caret tali ſanctificatione,ideo ad confirmationem non licet laico hoc ſacramentum diſpenſare. Si tamen laicus inueniret hoc ſacramentum cecidiſſe in lutum & nõ eſſet præſens ſacerdos diaconus, vel inferior miniſter liceret laico euchariſtiam ſic inuẽtam tollere & portare ad ſacerdotem , quia hoc pertineret ad reuerentiam,& non ad diſpenſationem.

Quæſtio V.

Vtrum hæretici ſint tolerandi.

Tho.2.2.q.11.ar.5.

QVantum ad ſecundum principale ſcilicet de hæreſi quæritur.Vtrum hęretici ſint tolerandi.Et arguitur quòd ſic, quia peius eſt negare totam fidem quàm errare in aliquibus articulis,ſed pagani & iudæi qui negant totam fidẽ tolerantur,ergo hæretici qui non negant totam fidem, ſed aliquem vel aliquos articulos multo magis ſunt tolerandi.

2. Item Mat.13.dominus præcepit ꝙ zizania non colligerentur, ſed permitteretur creſcere vſque ad meſſem,meſsis autem eſt finis ſeculi. Cum ergo hæretici ſint zizania videtur quòd debeãt permitti creſcere vſque ad finem ſeculi. 3. Item ſecundum auguſtinum nullus debet cogi ad credendum,quia credere eſt voluntatis,ſed hæretici errant in aliquibus articulis,ergo nõ ſunt cogendi ad credendum.

4. IN contrarium arguitur,quia lupi ſunt arcendi à grege officio paſtorum,ſed hæretici ſunt lupi vt dicitur Actuũ. 20. ergo debent arceri à grege fidelium officio prælatorum qui ſunt paſtores eccleſiæ.

5. CIRCA diſtinctionem iſtam videnda ſunt duo.Primũ eſt quid interprætetur per iſtud nomen hæreſis & quis ſit cenſendus hæreticus. Principium enim in omni inquiſitione eſt præcognoſcere quid ſignificat nomen.Secundum eſt an hæretici ſint ab eccleſia tolerandi.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd ſecundum Iſido.hæreſis nomen grecum eſt,& ſic importat diuiſionem vnde diharetica diuiſiua dicuntur,& quanuis ſecundum hanc generalem rationem nominis omnis diuiſio poſſet dici hæreſis, tamen apud theologos & ſecundum vſum eccleſiæ ſtrictius ſumitur videlicet pro errore quo aliquis diuiditur ſeu diſcedit à virtute fidei quantum ad aliquem vel aliquos articulos contrariæ opinioni vehementer inhærens,quia enim congregatio eccleſiæ catholicæ primo eſt per vnitatem fidei,ideo receſſus à fide per errorem contrarium hæreſis vocatur,& hæreticus dicitur ille qui in vnitate fidei fuit ſaltem in ſuſceptione baptiſmi qui dicitur ſacramentum fidei&ab hac vnitate recedit inhęrens contrario errori.Qui enim nunquam idem recepit,nec ſecundum ſacramentum infidelis poteſt dici ſi ſentiat oppoſitum fidei,vt iudæus,ſarracenus,vel paganus, ſed non dicitur hæreticus niſi ille ſolus qui fidei fuit obligatus ſaltem ſecundum ſacramentum, nec omnis talis niſi ſciens & inhærens vehementer. Si enim aliquis ſimplex ex ignorantia ſcripturæ credat Iacob fuiſſe patrem Abrahæ non propter hoc cenſendus eſt hæreticus,quia ignorat hoc eſſe contra ſcripturam, & hæc ignorantia excuſat ſimplices & alios qui non tenentur ſcire ſacram ſcripturam quouſque fuerit eis declaratum illud eſſe contra fidem & dicta ſcripturæ. Quia etiam nomen hæreſis ſecundũ latinũ ab hęrendo dicitur, ideo ſi quis ex leuitate ſentiat in aliquo oppoſitũ fidei non dicitur hæreticus, niſi vehementer,ſeu ex electione quæ etiam prohæreſis dicitur inhæreat ſuę opinioni, & ideo dicit beatus Auguſt. errare potero hæreticus non ero & ſic patet primum.

7. QVAMTVM ad ſecundũ ſciendũ eſt ꝙ in crimine hęreſis eſt conſiderare grauitatem criminis eius & nocumẽtũ,eſt enim infectiuum aliorum vt habetur.1.Timo.2.cap.vbi dicitur de hæreticis, multum enim proficiunt ad impietatem & ſermo eorum vt cancer ſerpit.Ex grauitate criminis merentur hæretici occidi. Et bona eorum confiſcari, quia grauius eſt offendere maieſtatem æ-

ternam dei, quàm temporalem cuiuſcumque hominis, ſed illi qui ſunt rei leſę maieſtatis humanę ſecundū rigorem iuris ciuilis merentur mori & bona eorum confiſcari, ergo à fortiori ratione hæretici qui ſunt rei leſę maieſtatis diuinę, & cum hoc blaſphemi in deum merentur mori & bona eorum confiſcari, dato tamen quòd pœniteant, hunc rigorem ciuilis iuris eccleſia non exercet in eos. Attendendo autē ad aliam conditionē hæreſis videlicet quod eſt crimen infectiuum aliorum, hæretici non ſunt in conſortio fidelium & maxime ſimplicium tolerandi, quia illi qui ſunt ſubuerſores totius fundamenti bonę vitę & ſalutis non ſunt tolerandi cum illis qui poſſunt ab eis ſubuerti, ſed hæretici ſunt ſubuerſores fidei quæ eſt fundamentum bonę vitę & ſalutis, ergo non ſunt tolerandi cum illis qui poſſunt ab eis ſubuerti .ſ. Chriſtianis ſaltem ſimplicibus qui de facili ab eis decipiuntur, ſed ſunt ab eis ſegregrandi. Et ideo illi qui depræhenduntur eſſe hæretici ſi pœniteant in carcerantur ſeu immurantur perpetuo vt habetur extra de hæreticis capitulo penul. Et magis religioſi quàm alij vt habetur de hæreticis ca. accuſatus in fine libro ſexto. Si autem ſint relapſi debent ſine audientia exponi iuſtitiæ ſeculari. Si autem ſint clerici prius ſunt degradandi, quòd ſi pœniteant & abſolui petant non eis eſt neganda pœnitentia, nec euchariſtiæ ſacramentum, quia ecclеſia quantum ad ſpiritualia non claudit gremium redeunti. extra eodem ſuper eo lib. 6. dicuntur autem relapſi qui poſt abiuratam hæreſim & reconciliationem eccleſiæ ſolenniter factam rein cidunt in eandem hæreſim & aliam quamcunque.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd nō eſt ſimile de iudeis & ſarracenis & de hæreticis, quia iudei & ſarraceni nunquam ſuſceperunt fidem. Et ideo non ſunt ad eandem ſeruandam compellendi ſicut hęretici qui fidem vel ſacramentum fidei ſuſceperunt, nihilominus tamen ſi iudei, vel ſarraceni habitantes inter Chriſtianos niterentur corrumpere fidem Chriſti nō eſſent inter eos tolerandi, ſed eſſent ſeparandi à Chriſtianis & nihilominus puniendi ſecundum quantitatem ſui delicti.

9. Ad ſecundum dicendum quòd dominus præcepit zizaniam non colligi ne eradicaretur triticum, per quod datur intelligi quòd hæretici non ſunt extirpandi quandiu incertum eſt an ſint vere hæretici an Chriſtiani, aliàs poſſet contingere quòd verus catholicus extirparetur velut hæreticus, ſed quando certum eſt aliquem eſſe hæreticum tunc poſſet extirpari ſine periculo fidelium. 10. Ad tertium dicendū quòd quanuis nullus ſit cogendus ad recipiendum fidem, quilibet tamen qui fidem recipit poteſt rationabiliter cogi ad eam ſeruandam, & ſi non ſeruauerit debet puniri, & ſic eſt de hæreticis.

Sententia huius diſtinctionis xiiii in generali & ſpeciali.

POſt hæc de pœnitentia agendum eſt. Superius determinauit magiſter de confirmatione & euchariſtia quę ſunt ſacramēta ordinata ad perfectionem in bono. Hic determinat de pœnitentia quæ ordinatur ad amotionem mali. Vnde iſte tractatus diuiditur in quattuor partes. Primo determinat de pœnitētia ſecundū ſe. Secundo de pœnitentiæ partibus. Tertio determinat de miniſtro. Quarto de tempore. Secunda. 16. diſtinc. ibi. in perfectione autem pœnitentiæ. Tertia diſtinctione 18. ibi. Ibi hic quæri ſolet. Quarta. 20. diſtinctione ibi. ſciendum etiam q̄ tempus pœnitentiæ. Prima diuiditur in duas. Primo determinat quid eſt pœnitentia & excludit quorūdam errorem. Secundo determinat de eius integritate. Secunda 15. diſtinctione ibi. Et ſicut ex prædictis auctoritatibus. Prima eſt principalis lectionis & diuiditur in tres. Primo determinat pœnitentiæ neceſſitatem. Secundo inquirit eius quidditatem. Tertio excludit errorem. Secunda ibi baptiſmus tamen eſt ſacramentum. Tertia ibi. His verbis quidē vehementius. Hæc tertia in duas. Primo tangit errorem & erroris confirmationem per auctoritatem Iſido. & Gregor. & Ambroſij. Secundo excludit errorem & auctoritates ſoluit. Secunda ibi. Sed Ambroſij. ſupra epiſtolam ad primæ Corin. Hæc ſecunda diuiditur in quattuor. Primo excludit errorem & ſoluit ad diffinitionem prius poſitam. Ex qua prædictus error ſequi videbatur ex auctoritate Iſidori. Secundo ſoluit auctoritatem Auguſtini ſupra poſitam & inducit aliam ad idem & eandem ſolutionem. Tertio ad auctoritatem Ambro. Quarto probat auctoritatibus & exemplis quòd pœnitentia poſſet iterari cuius oppoſitum ſecunda auctoritas Ambro. dicere videbatur. Secunda ibi. Inter illud inanis eſt pœnitentia. Tertia ibi. Illud autem quod Ambro. ait. Quarta ibi. quod verò pœnitentia non ſemel. Ad auctoritatem autem Greg. non reſpondet quia ſolutionem ſimilem cæteris habet.

2. IN SPECIALI autem ſic procedit. Et proponit primo pœnitentiam neceſſariam eſſe, eſt enim ſecundum Hiero. ſecunda tabula poſt naufragium ex eo quòd qui veſtem innocentiæ in baptiſmo ſuſceptam peccando corruperit poteſt eam pœnitentiæ remedio reparare. Baptiſmus autem dicitur prima tabula, vnde pœnitentia iterari poteſt, non autem baptiſmus. Poſtea volens pœnitentiam diffinire præmittit tria. Primo eius genus, quia eſt ſacramentum & virtus mentis. Eſt enim duplex pœnitentia .ſ. interior & exterior. Interior eſt virtus, exterior eſt ſacramentum. Secundo eius doctrinam. propter enim ipſius vtilitatem tā Chriſtus quàm Io. baptiſta prædicationem à pœnitentia incepit. Tertio eius actum, dicitur enim pœnitentia à pœnitendo vel à puniendo, quia eius actus interior timore concipitur quibus præmiſsis diffinit pœnitentiam ſecundum Ambro. dicentem quòd pœnitentia eſt præterita mala plangere & plangenda iterum non cōmittere, & ſimilem diffinitionem ponit Grego. Poſtea dicit quòd ex hac diffinitione quidam moti fuerunt ad dicendum quod non eſt vera pœnitentia quæ peccato ſequenti maculatur, quia vere pœnitentē dicunt vltra damnabiliter non peccare, quod etiam auctoritate Iſido. confirmat dicentis talem pœnitentiam irriſoriam. Secundo auctoritate Aug. qui dicit eā eſſe inanem. Tertio auctoritate Greg. qui dicit eam eſſe meritoriam grauioris pœnæ. Quarto auctoritate Ambro. dicentis veram pœnitentiam non eſſe iterandam, multę etiam auctoritates in litera ad hoc ponuntur. Poſtea determinat veritatem. Et excludit dictum errorem dicens quòd ceſſatio à peccatis præteritis & dolor de eis cum propoſito cauendi futura ad veram pœnitentiam ſufficit. Et ex hoc ſoluit diffinitionem pœnitentiæ ſupra dictam in qua dicitur quod ad veram pœnitentiā pertinet plangenda iterum non cōmittere, ſufficit enim ad veram pœnitentiam quod plangenda iterum non committat, id eſt quod habeat propoſitum non committendi & per hoc etiam ſoluit auctoritatē Iſido. Ille enim irriſor eſt qui ſine propoſito non committendi pœnitet. Poſtea ſoluit auctoritatem Aug. qui dicit inanis eſt pœnitentia quam ſequens culpa coinquinat, dicitur enim inanis, quia fructu pœnitentiæ caret quæ eſt vitatio gehennę & adeptio glorię, caret autem fructu pœnitentiæ, quia per ſequens peccatum illa pœnitentia & etiam alia acta bona mortificantur, vt.ſ. non ſortiantur mercedem quam meruerunt cum fierent. Sed ſi de peccato ſuccedente agatur pœnitentia bona quæ præceſſerunt reuiuiſcunt dumtaxat illa quæ ex charitate prodierant, quæ autem viua non fuerunt reuiuiſcere non poſſunt, quæ autem fuerunt viua reuiuiſcere poſſunt, quod etiam dicit Auguſt. quod nihil proſunt lamenta ſi replicantur peccata, ſic intelligendum eſt, quia peccata remiſſa redeunt vt quidam dicunt. Et ſic nihil relinquitur de venia, vel ſi non redeūt peccata, ſaltem propter ingratitudinē, ita reus & immundus conſtituitur ac ſi dimiſſa peccata redirent, addit etiam duo ab Auguſtino quæ videntur facere ad confirmationem dicti erroris, vnum eſt quia Auguſtinus dicit quod pœnitens ſemper debet pœnam tenere, ita tamen quod de dolore gaudeat. Aliud eſt q̄ Aug. dicit quod nihil de venia relinquitur quando homo poſt pœnitentiam in peccatum relabitur. Soluit autem ad iſta duo dicens quod primum intelligitur de pœnitentia perfectorum. i. qui pœnitentiam vſque ad finem vitę continuant. Secundum vero intelligitur quantum ad reditum peccatorum vel ſimpliciter vel quātum ad ingratitudinem vt iam dictum eſt. Poſtea ſoluit auctoritatem Ambro. cum enim dicit pœnitentiam non eſſe iterandam intelligendum eſt de pœnitentia ſolenni quæ pro gra uibus culpis infertur quæ non iteratur ne vilis reputetur. Quod au ctoritatibus confirmat. Vlterius, quia quidam dixerunt quod non debent pœnitentiæ iterari, quia facilitas veniæ eſſet intenſiuū ad peccata. probat per plures auctoritates q̄ pœnitētia ſemper itera ri poteſt, quod etiam confirmat exemplo Dauid qui veniam impetrauit de commiſsione adulterij & homicidij & poſtea de numeratione populi. Ex quibus patet ſic veram pœnitentiam ſepius agi poſſe. Et quia prædicti qui ſic errauerunt circa pœnitentiā inni tebantur quibuſdam verbis apoſtoli in epiſtola ad Hebrę. Ideo dicit magiſter quod apoſtolus non negat ibi ſecundam pœnitentiā, ſecundum ſecundum baptiſmum &c.

Quæſtio. I.

Vtrum pœnitentia ſit virtus.

Tho. 3. q. 85. ar. 1.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur primo de pœnitentia vt eſt virtus vel actus virtutis, & ſecundo de pœnitentia non prout eſt virtus vel actus virtutis, ſed prout eſt ſacramentum. Circa primum quæruntur duo. Primum eſt vtrum pœnitentia ſit virtus. Secundum eſt vtrū ſit virtus ſpecialis an generalis. Ad primū ſic proceditur. Et arguitur quod pœnitentia non ſit virtus, quia virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum vt dicitur

ſeptimo

ſeptimo Ethic. Sed pœnitẽtia non eſt diſpoſitio perfecti ad optimũ,ſed imperfecti ſicut & verecũdia,ergo pœnitẽtia nõ eſt virtus.

2. Item nullus eorũ qui agit ſecundum virtutem dicitur ſtultus vt habetur.4.Eth.ſed pœnitere de præterito videtur eſſe ſtultum, quare præteritum non poteſt eſſe non factũ, ergo pœnitere non eſt actus virtutis,quare nec pœnitentia eſt virtus.

3. Item virtus eſt de bono,pœnitere eſt de malo,ergo pœnitentia non eſt virtus.

4. IN contrarium arguitur quia præcepta legis ſunt de actibus virtutum, vnde & legiſlator intendit ducere hominem ad virtutem (vt habetur.2.Ethicorum)ſed præceptum legis eſt de actibus pœnitentię(Mat.3.pœnitentiam agite &c.)ergo pœnitentia eſt virtus.

5. RESPONSIO.pœnitentia accipitur dupliciter. Vno modo pro actu exteriori qui eſt inter pœnitentem & abſoluentem.Et hæc pœnitentia eſt ſacramentum,& debet potius dici ſacramentum confeſsionis quàm pœnitentiæ vt poſtea patebit. Alio modo pro actu vel habitu interiore quo peccatum commiſſum diſplicet,quia eſt contra rationem & iniuriam dei,quia eſt cõtra pręceptum diuinum & de hac pœnitentia quærit quæſtio.Circa quòd notandum quòd cum virtus ſit habitus vt habetur.2.Ethicorũ,& habitus cognoſcatur per actum,Quod pœnitentia ſit virtus oportet inquirere ex actu eius qui eſt pœnitere an ſit actus virtuoſus.Et circa hoc dicenda ſunt duo.Primum eſt quòd pœnitere eſt actus virtuoſus.Secundum eſt quòd virtus illa non eſt purè moralis,nec pure theologica.

6. QVANTVM AD primum ſciendum eſt quòd actus virtuoſus quandoque ſumitur ſtrictè ſcilicet pro ſolo actu elicito à potentia perfecta per habitum virtuoſum, & ſic non oportet quòd pœnitere ſit ſemper actus virtuoſus.Quandoq; vero ſumitur large pro omni actu regulato recta ratione qui vel eſt elicitus à virtute,vel quantum eſt de ſe generatiuus virtutis eſt.Et iſto modo pœnitere ſemper eſt actus virtutis. Primum patet,quia habitus nunquam requiritur ad eliciendum actum quantum ad eſſentiam actus,ſed ſolum ad ponendum modum. Quod patet ex diffinitione pœnitẽtię & habitus,quia potentia eſt qua poſſumus habitus quo bene vel male poſſumus vt dicitur.2.Ethicorum &.5. metephiſicæ dicitur quòd habitus eſt quo quis bene vel male diſponitur.Patet etiam per exemplum,ad concupiſcere enim non requiritur habitus,ſed ad ſic concupiſcere ſcilicet temperate requiritur habitus temperantiæ. Sed pœnitere de peccato dicit actum ſolum quo ad ſubſtantiam actus & non quo ad modum per quem nos habemus ſic vel aliter in dolendo,ergo non requirit aliquem habitum à quo eliciatur. 7. Secundo patet quia omnis actus ab electione procedens cadens ſuper debitam materiam cum debitis circunſtantiis poteſt eſſe virtuoſus.Sed pœnitere de peccato commiſſo poteſt eſſe ex electione procedens & cadit etiam ſuper debitam materiam,quia ſicut bonum debitè placet ita malum debitè diſplicet, poteſt etiam informari debitis circunſtantiis & prout loquimur de ipſo debitè informatur,quia deteſtatur peccatum vt commiſſum in irreuerentiam dei cum propoſito ſatiſfaciẽdi & ſub ſpe veniæ,ergo talis actus poteſt eſſe actus virtutis. Veruntamen non poteſt eſſe primus & principalis actus alicuius virtutis quia primus & principalis actus alicuius virtutis nunquã præexigit actũvitij in operante virtuoſe.Actus enim principalis tẽperantiæ nõ requirit q̃ homo prius intemperate egerit, nec actus principalis liberalitatis requirit quòd aliquis prius auarus fuerit & ſic eſt de ſingulis. Alioquin nullus poſſet fieri virtuoſus niſi prius fuiſſet vitioſus quod non eſt neceſſarium, ſed pœnitere neceſſario præſupponit actum vitioſum proceſsiſſe in pœnitentem.Eſt enim de malo commiſſo,ergo pœnitere non poteſt eſſe primus & principalis actus alicuius virtutis. Et confirmatur quia actus primus & principalis cuiuſlibet virtutis eſt ſecundũ electionem boni vt fiat. Secundus vero differens à primo re vel ratione eſt fuga mali ne malum fiat. Tertius autem eſt ſi contingat malum fieri quòd illud diſpliceat vt patet in omnibus virtutibus. Et ſic pœnitere de malo quod iã contingit non eſt primus & principalis actus virtutis.Sed ſecundarius vel tertius & de obiecto cõtingente per accidens ipſi virtuoſo, cõtingit enim virtuoſum peccare ſed non inquantum eſt virtuoſus. per habitum tamen virtutis deteſtari malum ſi contingit. Et ſic patet primum principale.

8. QVANTVM ad ſecundum patet. quòd pœnitere non eſt actus ſolius virtutis theologicæ,quia virtus theologica habet deum pro obiecto non actum humanum bonum vel malum. Sed pœnitere habet pro obiecto actum humanum ſcilicet peccatum per hominem commiſſum, ergo pœnitere non eſt actus ſolius virtutis theologicę. Item non poteſt eſſe actus ſolius virtutis moralis,quia virtus moralis non habet pro fine proximo nec pro circunſtantia informante aliquid quod excedit dictamen rationis naturalis, ſed pœnitere prout de ipſo loquimur habet pro fine & pro circunſtantia informante aliquid quod excedit dictamine rationis naturalis,ergo pœnitere non eſt actus ſolius virtutis moralis,minor declaratur, quia finis proximus actus pœnitendi eſt vt homo reconcilietur deo quem offendit per peccatum ſatiſfaciendo per pœnitentiam. Iſtud autem non cadit ſub dictamine rationis naturalis quare &c. Oportet ergo quòd actus pœnitendi ſit nõ ſolum à virtute morali,ſed à theologica vna vel pluribus qualiter cũque hoc ſit. 9. Ad cuius euidentiam ſciẽdum eſt quòd ſicut in actu malo eſt inuenire plures deformitates quarum vna non eſt per ſe determinatiua alterius. Sic in vno & eodem actu bono eſt inuenire plures bonas circunſtantias ſeu plures boni tates quarum vna non eſt per ſe determinatiua alterius.Verbi gratia tam in malis actibus quàm in bonis,in malis quidem,quia in adulterio commiſſo intra eccleſiam ſunt duæ difformitates.ſ.adulterij & ſacrilegij in violatione ſacri loci, & vna iſtarum nõ eſt per ſe determinatiua alterius, quia violatio ſacri loci poteſt eſſe ſine adulterio,& adulterium poteſt committi ſine violatione ſacri loci ſi fiat extra locum ſacrum. Vnde propter iſtas duas deformitates ſunt duo peccata in adulterio commiſſo intra eccleſiam, & non ſolum vnum maius peccatum. Similiter in bonis cum aliquis ieiunat ex voto & placet ei ieiunium propter bonum temperantiæ, & nihilominus placet ei ieiunare, quia vouit, in tali ieiunio ſunt duæ bonitates. Vna pertinens ad virtutem temperantiæ. Et alia pertinens ad virtutem latriæ, & vna non eſt per ſe determinatiua alterius, quia aliquis poteſt ieiunare ex voto, & non propter bonum temperantiæ,& alius ex bono temperantiæ,& nõ ex voto. In.2.d.22 q.1.

10. Et ſimiliter eſt in actu pœnitendi,cum enim diſplicet alicui adulterium ab ipſo commiſſum,quia eſt turpe & contra temperantiam. Et quia eſt contra præceptum diuinum cui obedire debemus. Et quia penitendo ſperamus reconciliari deo ſatiſfaciendo de culpa in offenſam eius commiſſa,in hoc actu ſunt multę bonitates,quarũ prima pertinet ad virtutem temperantiæ cuius eſt deteſtari actum inordinatum circa concupiſcibilia carnis. Secunda autem bonitas pertinet ad virtutem iuſtitiæ cuius eſt deteſtari illud quod ſit in alterius iniuriam. quod tamen adulterium ſit à deo prohibitum & in iniuriam dei commiſſum nulla virtus moralis habet ex ſe, nec ex dictamine prudentiæ moralis,ſed ex fide.Tertia autem bonitas.ſ.ſpes reconciliationis pertinet clare ad ſpem quæ eſt virtus theologica.Et iſtarum bonitatũ vna non eſt determinatiua alterius, immo vna poteſt eſſe ſine altera.Prima quidem ſine aliis ſequentibus,gentilis quidem virtuoſus virtute morali deteſtatur adulterium, quia eſt turpe & contra temperantiam. Et non quia eſt contra præceptum dei de quo nihil nouit,nec per conſequens intendit reconciliari deo. Similiter aliquis penitet de adulterio, quia eſt contra præceptum dei & in eius offenſam,cui tamen non diſplicet,quia eſt contra temperantiam ſicut fidelis qui non habet virtutem temperantiæ,nec pœnitet quandoque ſub ſpe veniæ, quia deſperat ex timore pœnę,ſicut Cain & Iudas penituerunt & ſpem veniæ abiecerunt,& ſic patet quòd in actu penitendi ſunt multæ bonitates,quarum vna non eſt per ſe determinatiua alterius. Et pertinet ad diuerſas virtutes per modum imperantis,ſeu inclinãtis,ſeu per modum elicientis. Vtrũ autem propter pluralitatem talium bonitatum penitentia debeat dici vna virtus an plures, pertinet ad ſequentem quæſtionem.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd licet pœnitere poſſet eſſe ab agente non perfecto quantum eſt ex genere actus,poteſt tamen eſſe actus perfecti, quia nihil prohibet poſt peccatum præteritũ ſucceſsiſſe perfectionnem & etiam præceſsiſſe & etiam remanſiſſe.Quia virtus moralis vno actu nõ corrumpitur, nec eſt ſimile de verecundia quæ eſt timor de turpi,timor autem futuri eſt quod non timetur niſi quia habet propinquã diſpoſitionem in cauſa ſua.Et ideo verecundia ponit imperfectionem in eo qui verecundatur.ſ.pronitatem ad committendum aliquid culpæ vel turpe prout de verecundia loquitur philoſophus, non ſic autem pœnitentia licet ſupponat imperfectionem præceſsiſſe. 12. Ad ſecundum dicẽdum eſt quòd dolere de eo quod prius factũ eſt per intentionẽ conãdi ad hoc quod prius factum non fuerit eſſet ſtultum, hoc autem nõ intendit pœnitens Sed ſolum dolere de præterito cum intentione non committendi ſimile & expiandi reatum pœnæ quam ex peccato commiſſo incurrit,& hoc non eſt ſtultum.

13.Ad tertium dicendum quod virtus dicitur eſſe de bono quo ad actus, quia actus virtutis ſemper eſt bonus,& quia non eſt ſolum bonum,appetere bonum,ſed etiam deteſtari malum,ideo obiectum virtutis non ſolum eſt bonum,ſed & malum,ſicut patet de fortitudine quæ habet pro obiecto malum pœnæ ſicut pœnitentia malum culpæ.

Quæſtio II.

Vtrum pœnitentia ſit virtus generalis.

Th.3.q.85.ar.2.3.&.6.

AD ſecũdum ſic proceditur. Et arguitur quòd pœnitentia ſit virtus generalis, quia remedium quod eſt contra omnem morbum eſt generale & non ſpeciale,ſed penitentia eſt remedium contra omnem morbum peccati,ergo cũ ſit virtus(vt in præcedente quæſtione dictum eſt)non eſt virtus ſpecialis remediatiua, ſed generalis. 2. Item virtus & vitium opponuntur,ſed penitentia opponitur omni vitio,quia per penitentiam diſplicet quicquid per vitium placuit, ergo penitentia eſt omnis virtus.

3. IN CONTRARIVM eſt, quia illud quod perficit liberum arbitrium ad actum bonum & determinatum eſt determinata virtus, ſed penitentia perficit liberum arbitrium ad actum bonum & determinatum qui eſt penitere de peccato commiſſo, ergo eſt determinata virtus.

4. RESPONSIO. Aduertendum eſt quòd ſi actus penitentiæ eſſet ſolum diſplicentia de peccato commiſſo quatenus eſt contra rectam rationem,penitere non pertinet ad aliquã ſpecialem virtutem, quia per eundem habitum placet vnicuique illud quod eſt conueniens & diſplicet illud quod eſt diſconueniens.Et ideo cum omnis virtus ſit cõcors rectę rationi per eam placet virtuoſo quicquid eſt concors rationi & diſplicet quicquid diſcordat à recta ratione.Propter quod ſecundum vnamquanque virtutem diſplicet peccatum quod eſt illi virtuti contrarium, nec quantum ad hoc oportet ponere vnam ſpecialem virtutẽ per quã diſpliceat omne peccatum,ſeu per quam peniteat homo de omni peccato,quia vnaquęque virtus ſufficit ad hoc vt peccatum contra eam commiſſum diſpliceat, ſed quia penitentia de qua loquuntur theologi & ſacra ſcriptura plus importat, videlicet diſplicentiam de peccato quatenus eſt contra diuinum præceptum,& in eius iniuriam,cum propoſito ſatiſfaciendi & ſub ſpe venię quorum neutrum pertinet ad aliquam vnam virtutem pure moralem,ideo dubium eſt vtrum oporteat ponere aliquam vnam partim virtutem moralem,partim verò theologicam quaſi ſicut ponitur de latria.

5. Et videtur quibuſdam probabiliter quòd ſic, ita.ſ. quod ſicut latria eſt virtus moralis pertinẽs ad iuſtitiam, cuius tamen actus procedunt ab imperio virtutis theologicæ,& ſic non eſt pure moralis,ſic penitentia eſt virtus ſpecialis pertinens ad iuſtitiã,cuius tamen actus procedunt ab imperio virtutum theologicarum, & ſic non eſt pure & ſimpliciter moralis.Quod probatur ſic, quia omnis virtus moralis quæ ordinat hominem ad alterum in ratione debiti pertinet ad iuſtitiam, ſed penitentia quæ eſt virtus moralis cum habeat actum humanum pro obiecto ordinat hominem ad alterum in ratione debiti, ergo pertinet ad virtutem iuſtitiæ. Maior patet.quia virtutes morales alię à iuſtitia,aut non ordinant hominem ad alterum vt temperantia,aut ſi ordinent (vt liberalitas)non tamen in ratione debiti,non enim liberalis tenetur ei cui dat liberaliter ex aliquo debito,quia iam non eſſet liberaliter datum,ſed neceſſario redditum, ſed ad ſolam iuſtitiam pertinet ratio debiti vt ipſum nomen ſonat. quod enim iuſtum eſt fieri debitum eſt, & quod debitum eſt iuſtum eſt reddi, & ſic patet maior. Minor probatur, ſcilicet quòd penitentia ordinat hominem ad alterum in ratione debiti, quòd enim ordinet hominem ad alterum ſcilicet ad deum iam patet ex dictis. Quod autem in ratione debiti declaratur ſic,homo efficitur debitor alteri dupliciter.Vno modo per hoc quòd ab eo voluntarie aliquid recipit ſicut in commutationibus voluntariis puta emptione & venditione.Alio modo per hoc quod ei iniuſte aliquid ſubtraxit ſicut in violentiis,furto,percuſsione,rapina & in cæteris. Similiter aliquis efficitur deo debitor vno modo per hoc quod aliquid ab eo recipit,& redditio huius debiti pertinet ad virtutem latrię per quam exhibemus deo debitum honorem in oblationibus,ſacrificiis,& huiuſmodi. Alio modo ex eo quod contra deum peccauit & ſic ſubtraxit ei debitam obedientiam & quo ad hoc reddit deo debitam penitentiam Propter quod ſicut latria vel religio pertinet ad iuſtitiam ſecundũ Tullium,ſic & penitentia.Ex quo ſequitur quod penitentia eſt ſpecialis virtus, quia illicet reſpiciat generaliter malum tanquam obiectum,tamen conſiderat in eo ſpecialem rationem.ſ.vt commiſſum contra obedientiam deo debitã,& vt eſt expiabile per ſatiſfactionem quod non facit aliqua alia virtus. 6. Quod autem dictum eſt quod penitentia eſt ſpecialis virtus pertinens ad iuſtitiam nõ eſt ſic intelligendum quod ipſa ſit ſecundum ſe quędam virtus infuſa,quia nulla talis eſt præter theologicas vt oſtenſum fuit in tertio lib.vel quod ſit acquiſita diſtincta per eſſentiam à iuſtitia,ſed eſt ipſamet virtus iuſtitiæ prout actus eius imperatur à virtutibus theologicis circa obiectum per actum earum circunſtantionatum. Si enim eſſet ſecundum ſe quædam virtus acquiſita ex actibus penitendi tunc ille qui pluries peccaret & pluries peniteret eſſet virtuoſior ſeu plures virtutes haberet quàm innocens qui ſemper in actibus virtuoſis perſeueraret,& per conſequens nõ acquireret ſibi virtutem penitentię ex actibus penitendi,quia nũquam peniteret eo quod peccatum non feciſſet.Hoc autem eſt irriſorium. 7. Eſt ergo virtus penitentię ipſamet virtus iuſtitiæ cuius primus actus eſt reddere vnicuique quod ſuum eſt,deo obedientiam,obſeruando mandata & fugiendo tranſgreſſionem eorum.Et ſi contingat tranſgredi tunc elicit actum puniendi propter quem actum ſortitur nomen penitentiæ. Quod etiã dictum eſt quod latria & penitentia non ſunt virtutes pure morales pro hoc ſolum modo dictum eſt, quia non poſſunt exire in actus ſuos niſi preuiis actibus virtutũ theologicarum oſtendentium obiecta ſub circunſtantiis ad quas ratio naturalis non ſe extendit.

8. AD primum argumentum dicendum quod aliquid dicitur generale dupliciter.vno modo per predicationem ſicut vniuerſale eſt generale ad illa quæ continentur ſub ipſo. Et ſic virtus in communi eſt generale remedium contra peccatum. Et hoc modo penitentia non eſt generalis virtus, nec generale remediũ contra peccatum.Alio modo dicitur aliquid generale per cauſalitatẽ, eo quòd cauſalitas eius extenditur ad plura.Et ſic penitentia licet ſit ſpecialis virtus,eſt tamen generale remedium contra omne vitium,quia conditiones quas recipit in ſuo obiecto inueniuntur in omni peccato mortali,ſ.in obedientia mandatorum dei.

9. Ad ſecundum dicendum quod penitentia non opponitur omni vitio formaliter,ſed ſolum impenitentiæ,& ideo non eſt omnis virtus formaliter, opponitur tamen omni vitio cauſaliter vt dictum eſt,& ideo delet omne peccatum.

10. ARGVMENTVM in oppoſitum bene probat quod penitentia eſt ſpecialis virtus,ſed tamen non poteſt exire in actum penitendi niſi præuiis actibus virtutum theologicarum.

Quæſtio III.

Vtrum pœnitentia ſit ſacramentum.

Tho.3.q.84.ar.1.

POſtea quęritur de ſacramento penitentiæ circa quod quęruntur quattuor.Primũ eſt vtrũ penitentia ſit ſacramentum. Secundum eſt vtrũ aliqua penitentia debeat ſolennizari. Tertiũ eſt de effectu penitentiæ. Quartum eſt vtrum aliquis poſſit excidere à vera penitentia. Ad primũ ſic proceditur.& arguitur ſic quòd penitentia non ſit ſacramẽtum, quia illud quod eſt de iure naturali non eſt ſacramentum, quia ſacramenta ſunt quædam opera proteſtantia fidem quæ eſt ſupra rationem naturalem,ſed penitentia eſt de iure naturali, quia ratio naturalis dictat quod qui deliquit peniteat,ergo penitentia non eſt ſacramentum.

2. Item penitentia fuit ante legem nouam & veterem. Vnde Iob qui fuit ante legem dicit, ago penitentiam in fauilla & cinere vt habetur Iob.42.igitur penitentia non eſt ſacramentum, nec nouæ legis, nec veteris. 3. Item ſacramentum eſt materiale elementum vt dicit Hugo de ſancto Victore,& habitum fuit ſupra prima di. Sed nullum materiale elementum eſt in penitentia,ergo ipſa non eſt ſacramentum.

4. IN CONTRARIVM arguitur, quia remedium contra peccatum originale (ſ.baptiſmus) eſt ſacramentum vt fuit ſupra viſum,ergo penitentia quæ eſt remedium contra peccatum actuale eſt ſacramentum,& probatur conſequentia, quia ſacramenta ſunt medicamenta contra peccata,ſed ratio peccati verius eſt in peccato actuali quàm in peccato originali,ergo ratio ſacramenti verius debet conuenire remedio inſtituto contra peccatum actuale quàm remedio inſtituto contra peccatum originale.

5. RESPONSIO. ſicut dictum fuit prius penitentia accepta pro habitu,vel accepta pro habitu vel actu quo deleatur peccatum à nobis commiſſum eſt virtus vel actus virtutis,nec eſt ſacramentũ,vnde de penitentia ſic accepta non procedit quęſtio. Alio modo accipitur penitentia pro actibus exterioribus qui ſunt inter penitentem & abſoluentem quorum actus ſunt confeſsio & abſolutio.Et de penitentia ſic accepta dicendum eſt quod ipſa eſt ſacramentum. Quod probatur ſic. omne remedium extrinſecus ſenſibiliter appoſitum inſtitutũ à deo ad effectum curationis ſpirituales habens virtutem ex opere operato eſt ſacramentum, ſed penitẽtia eſt huiuſmodi,ergo ipſa eſt ſacramenũ. Maior patet ex his quæ dicta ſunt in principio huius quarti. Minor declaratur. quòd enim penitentia ſit aliquid ſenſibile non eſt dubium cum verba penitentis & abſoluentis concurrant ad ipſam. Quod etiam ſit remedium à deo inſtitutum contra peccatum patet quantum ad cõfeſsionem per illud quod beatus Iacobus dixit in Canonica ſua Confitemini alterutrum peccata veſtra, & quantum ad abſolutionem per illud quod dominus dixit quorum remiſeritis peccata remittuntur eis. Quod etiam habeat efficaciam ex opere operato patet per idem quod dominus dicit quorũ remiſeritis peccata &c Et quia falſitas eſſet in verbis abſolutionis, Cum ſacerdos dicit abſoluo te niſi haberent aliquam efficaciam & illam quam ſignificant

In.3.d.9. q.1.

ficátque eſt remiſsio peccatorũ. Ex quo patet illud quod dictũ fuit prius, videlicet quod hoc ſacramentum magis propriè diceretur ſacramentum confeſsionis & abſolutionis quàm pœnitentiæ, quia in confeſsione & abſolutione conſiſtit hoc ſacramentum tanquã in ſua materia & forma. Pœnitentia autem ſi accipiatur pro habitu vel actu interiore, eſt ad hoc ſacramentum præuia tanquam diſpoſitio ſuſcipientis. Si autem accipiatur pro executione pœnæ ſatiſfactoris ſic eſt conſequens ad hoc ſacramentum. Et ſic pœnitentia quocumque prædictorum modorum accepta non eſt intrinſeca huic ſacramento.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quod pœnitentia accepta pro confeſsione peccatoris & abſolutione ſacerdotis non eſt de dictamine iuris naturalis, nulla enim ratio dictat quod homo confiteatur alteri homini peccata ſua quantumcunq; occulta, vel quòd ex abſolutione illius cui confitetur conſequatur veniam de peccatis, pœnitentia etiam quæ eſt virtus, vel actus virtutis non eſt de dictamine rationis naturalis, qua non includit ſolum diſplicentiam de peccato commiſſo quatenus eſt contra rationem, ſed quia eſt in offenſam dei & cum propoſito ſatiſfaciendi & ſub ſpe veniæ quæ non ſunt de dictamine rationis naturalis.

7. Ad ſecundum dicendum quòd pœnitentia de qua loquitur Iob, non fuit ſacramentum. Sed pœna quædam per eum voluntarie aſſumpta ad ſatiſfactionem delicti ſi aliquod commiſerat.

8. Ad tertium dicendum quòd Hugo de ſancto Victore accipit materiale elementum pro omni ſenſibili & ſic in pœnitentia eſt materiale elementum, videlicet verba confitentis & abſoluentis quæ ſunt quædam ſenſibilia, ſeu audibilia.

Quæſtio. IIII.

Vtrum pœnitentia debeat ſolennizari.

Tho. 3. q. 84. ar. 10. ad ſecundum & q. 89. ar. 3. ad tertium.

AD ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quòd nulla pœnitentia debeat ſolennizari quia pœnitẽtia eſt ſacramẽtũ iterabile vt patebit inferius, ſed ea quę ſolennizantur non debent iterari ſuper eandem perſonam, ergo penitentia non debet ſolennizari. 2. Item confeſſor nullo modo debet peccatum confitentis publicare etiam metu mortis, ſed per ſolennem pœnitentiam publicaretur peccatum confitentis, ergo pœnitentia non debet ſolennizari. 3. Item clerici poſſunt committere & quandoque committunt crimina enormia ſicut laici, ſed clericis non eſt imponenda ſolennis pœnitentia ſecundum iura, ergo nec laicis.

4. IN CONTRARIVM eſt quod habetur in decretis quinquageſima di. ca. in capite quadrageſimæ.

5. RESPONSIO. circa quæſtionem iſtam videnda ſunt tria. Primum eſt an pro aliquibus criminibus ſit imponenda pœnitentia ſolennis, & quibus debet imponi. Secundum eſt an debeat iterari. Tertium eſt de ritu eius.

6. QVANTVM ad primum dicendum eſt quòd penitentia ſolennis imponenda eſt pro grauioribus ſceleribus & notoriis quæ commouent totam vrbem vel totam viciniam. Cuius ratio eſt, quia publica culpa punienda eſt per publicam pœnam, vt illi qui ſcandalizati ſunt de culpa edificẽtur pœna. Sed iſtud fit per pœnitentiam ſolennem quando imponitur pro grauiſsimis & notoriis ſceleribus, ergo &c. Secundo vt ſit aliis ad terrorem quando confuſione notabili punitur in hoc mundo qui grauiſsimum ſcelꝰ commiſit. Tertio vt ſit aliis ad exemplum puniendi, quãdo vident eos qui in grauiſsimis culpis detinentur recipi ad pœnitentiam & eccleſiæ reconciliari. Hæc autem pœnitentia non eſt imponenda clericis, non propter fauorem perſonæ, ſed ordinis, quia agens publicam poꝰ ... tiam non debet ad ordines promoueri, & epiſcopus talꝰ ordinans debet priuari poteſtate ordinandi niſi eccleſiæ neceſsitas expoſceret, tunc enim diſpenſatiuè poſſet recipi ad minores ordines, non autem ad ſacros. Primo propter dignitatem eorum. Secundo propter timorem recidiui. Tertio propter ſcandalum vitandum quod in populo poſſet oriri ex memoria præcedentium delictorum. Quarto, quia non haberet frontem alios corrigendi cum peccatum eius fuerit publicum. Et ſic patet primum.

7. QVANTVM ad ſecundum dicendum quòd ſolennis pœnitentia non debet iterari propter tria. Primo ne ex iteratione vileſcat, quæ enim iterantur meliora habẽtur. Secundo propter ſignificationem, quia ſolẽnis pœnitẽtia ſignum eſt expulſionis Adæ de paradiſo vt poſtea dicetur, ſed illa eſt tantum ſemel facta, ergo pœnitentia ſolennis nunquam eſt iteranda. Tertio, quia ſolennizatio pœnitentiæ eſt quaſi quędam profeſsio conſeruandi eam perpetuo, ſed huic non congruit iteratio, quare &c. Si tamen talis poſtmodum peccet non clauditur ei locus pœnitentiæ ſimplicis, ſed non iniungitur ei pœnitentia ſolennis propter dictas cauſas, licet in aliquibus eccleſiis aliter fiat vt dicit magiſter in litera, & ſic patet ſecundum.

8. QVANTVM ad tertium ſciendum eſt quòd ritus pœnitentiæ ſolennis eſt talis ſicut habetur in prælallegato capitulo videlicet quòd in capite quadrageſimę ſolenniter præſentãt ſe cum præſbiteris ſuis epiſcopo ciuitatis ante fores eccleſiæ induti ſaccis, nudis pedibus, vultu demiſſo, coma depoſita ſi ſint viri, & eis in eccleſia introductis Epiſcopus cum clero. 7. pſalmos pœnitentiales dicit poſtmodum eis manum imponit & cinerem in capitibus cilitio colla eorum operit, aquam benedictam ſuper eos ſpargit. Et denunciat eis quòd ſicut adam propter culpam eiectus fuit de paradiſo, ita ipſi de eccleſia eiiciuntur, & Iubet miniſtris vt eos ab eccleſia expellant clero eos proſequente cum Reſponſorio. In ſudore vultus tui &c. In cœna autem domini à ſuis præſbiteris in eccleſiam reducuntur & ſunt ibi vſque ad octauam paſchæ. Ita tamen quòd non debent communicare nec pacem ſumere & ſic ſit quolibet anno quandiu aditus eccleſiæ eſt eis interdictus. Vltima autem reconciliatio epiſcopo reſeruatur ad quam per tinet ſolennis penitentiæ impoſitio. Et licet iſta fieri debeant ſecundum ius ſcriptum, tamen quia tota prædicta ſolennitas eſt pure de iure poſitiuo cui conſuetudo derogat. Ideo ſi ſecundum ritum & conſuetudinem aliquarum eccleſiarum omittatur aliquid de prædictis vel etiam dimittatur totus ritus ſolennis penitentiæ non eſt hoc deteſtandum. Nã plures eccleſiæ de ſolennibns penitentiis hodie non ſe intromittunt. Aliqua enim vno tempore congruunt quæ alio tempore nociua ſunt. Præter hanc penitentiam quæ ſolennis dicitur eſſe, eſt quædam alia quæ vocatur publica, ſed non eſt cum ſolennitate prædicta, ſicut eſt de flagellantibus ſe vel peregrinantibus per mundum cum baculo cubitali, & hæc iterari poteſt & à ſimplici ſacerdote imponi. Veruntamen in talibus ſecundum curſum hodiernum videtur potius ſcandalum quàm ædificatio. Et ideo non videtur magna eſſe diſcretio imponenti tales penitentias, nec pro nunc imponuntur Sed fraudulenti homines occaſione queſtus ſibi talia aſſumunt.

9. AD primum arg. dicendum quòd penitentia eſt iterabilis ſed non cum ſolennitate ſupradicta quæ regulariter non adhibetur penitentiæ, ſed ſolum in caſu enormi & notorio.

10. Ad ſecundum dicunt quidam quòd per penitentiam ſolennem ſacerdos non publicat peccatum penitentis, quia non dicit ſe tale peccatũ audiuiſſe in confeſsione. Sed ipſe penitens exequendo penitentiam ſibi iniunctam peccatum ſuum & confeſsionem à ſe factã manifeſtat. Sed contra hoc poteſt dici quia ille facit rem cuius auctoritate fit, ſed authoritate ſacerdotis penitens ſolenniter facit quod ſibi iniunctũ eſt, quia aliàs nõ faceret, ergo ſacerdos videtur hoc facere. Ideo dicitur aliter quòd per talem penitentiam non reuelatur peccatum vel confeſsio penitentis quãquam aliqua ſuſpicio oriatur, quia quandoque aliquis penitentiam facit pro alio, ſicut legitur in vitis patrum de quodam qui vt ſociũ prouocaret ad penitentiam cum eo penitẽtiam egit. Sed nec hoc pro moderno tempore aliquem excuſaret multum. Cum vix inueniatur qui velit pro ſeipſo talem penitentiam facere, & fortiori ratione magis inuitè faceret pro alio. 11. Poteſt ergo dici aliter quòd per talem penitentiam non publicatur peccatum penitentis, quia quod eſt publicum de ſe amplius publicari nõ poteſt, ſaltem quo ad illos quibus iam innotuit tale peccatum, talis autem penitentia non debet imponi niſi pro peccato publico vt iam dictum eſt, ergo ipſum publicari non poteſt, ſed publicatur correctio eius per penitentiam quod non eſt malum. Ex quo patet quòd multum errant qui imponunt penitentiam publicam pro peccato quod non eſt notorium, nec forte peccatum, ſicut cum mater vel nutrix inuenit iuxta ſe puerum mortuum vel in cunabulis quod poteſt eſſe ſine culpa, vel pro modica vt ſcilicet propter parũulam incautelam & ſi eſſet culpa non eſt tamen quandoque notoria. 12. Quid ergo dicetur de penitentiariis domini papæ qui confitentes ſibi faciunt ſpoliari & ſpoliatos publice circunduci per eccleſiam & verberari, nunquid videntur publicare peccatum ſibi confeſſum, dicunt quidam quòd non, quia talis penitentia imponitur pro excommunicatione cuius abſolutio pertinet ad forum contentioſum, nec excommunicatio eſt culpa, ſed pena. Sed iſtud non valet, quia pro excommunicatione ſimplici non imponitur talis pena, ſed ſolum pro excommunicatione quã aliquis incurrit occidendo clericum, & pro clericidio confeſſo, & ideo conſtat omni ſcienti ritum curiæ quod cum aliquis ducitur per eccleſiam & verberatur quod ipſe commiſit clericidium, & item pœnitentiarius cui clericidium eſt confeſſum dicit & conſuet uit dicere alicui de clericis officio pœnitentiariæ deputatis, quod ducat talem per eccleſiam .ſ. pro clericidio. Et quis poteſt dicere quod hoc peccatum confitentis non publicetur? nullus vt videtur.

13. Propter hoc dicendum eſt aliter, ſicut audiuimus ab ipſis pœni-

ſis pœnitentiariis,quod pro homicidio eis confeſſo ſi ſit occultum non imponunt talem pœnitentiam, ſi autem ſit notorium in terra in qua fuit commiſſum tunc imponunt ipſi talem pœnitentiam. Nec publicatur eorum peccatum quod iam eſt publicum niſi quātum ad illos qui ſunt in eccleſia in qua fit talis pœnitentia,nec etiam plene publicantur quantum ad illos,quia circunducuntur vultibus coopertis ita vt perſona ſit ignota,& adhuc forte videtur q̄ iſtud ſit omnino incaute factū. Et audiuimus aliquos ex pœnitētiariis ſuper hoc ex pœnitentia tali murmurare.

14. Ad tertium dicendum quòd clericis non imponitur ſolemnis pœnitētia propter cauſas in corpore ſolutionis aſsignatas.

Quæſtio V.

Vtrum effectus pœnitentiæ bene aſsignentur.

Tho.3.q.86.

AD tertium ſic proceditur. Et arguitur q̄ non bene aſsignantur effectus pœnitentiæ, quia vnius ſacramenti debet eſſe vnus effectus, ſed pœnitentia vnum eſt ſacramentum. Et tamen magiſter in littera aſsignat ei plures effectus, videlicet remiſsionem peccatorū & viuificationem bonorū operum prius mortificatorum,ergo male. 2. Item peccatum non poteſt dimitti quantum ad culpam quæ tranſit,ſed ſolum quantum ad reatum qui remanet. Sed reatus per ſacramentū pœnitentiæ non remittitur, Cum pœna pro eo iniungatur, ergo effectus pœnitentiæ non eſt remiſsio peccatorum.

3. Item quod non eſt,viuificari non poteſt, ſed bona opera facta in gratia deſinunt eſſe ſuccedente peccato, nō enim ſunt de numero rerum permanentium,ſed tranſeuntium,ergo ex tunc viuificari non poſſunt per quamcunque pœnitentiam ſubſequentē.

4. In contrarium eſt quod dicit Petrus Actuum 3. pœnitemini & conuertimini vt deleantur peccata veſtra, igitur effectus pœnitentiæ eſt deletio peccatorum. Item ſecundum Ambroſium pœnitentia res optima eſt quæ omnes defectus reuocat ad perfectum,ſed maximus defectus eſt quòd bona opera facta ex charita te non perducant facientem ad gloriā qui defectus contingit mortificante ea ex peccato, ergo iſte defectus tollitur per pœnitentiā & ſic opera mortificata reuiuiſcunt.

5. RESPONSIO. circa quæſtionem iſtam dicēda ſunt duo. Primum eſt quòd per pœnitentiam remittūtur peccata mortalia. Secundum eſt quòd per ipſam viuificantur bona opera per ſequens peccatum mortificata.Primum patet ſic. ille eſt primus & principalis effectus huius ſacramenti qui principaliter importatur per formam verborum,iſtud autem eſt remiſsio peccatorum,cum forma huius ſacramenti,ſit ego abſoluo te,ergo eſt principalis effectus huius ſacramenti. Tho.ar.1.

6. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt q̄ opera noſtra dicuntur viua & mortua,viuificata & mortificata per comparationem ad ea quæ videmus in rebus naturalibus,illa enim dicūtur viua quæ habent in ſe principium vitæ & operationem, vt oculus videndo,pes ambulando. Et ſic de aliis, mortua vero dicuntur quæ neutrum iſtorum habent,habere tamen potuerunt,ſicut dicitur homo mortuus non ſolum quia vitam habuit & priuatus eſt, ſed etiā fetus qui nunquā vixit dicitur naſci mortuus,mortificata autem dicuntur quæ habent in ſe principium vitæ, ſed non operationem,propter aliquod impedimentum, vt membrum ſtupidū vel paraliticum,viuificata autem dicūtur, quę à mortificatione impediente operationem vitæ redeunt ad ſuas operationes. Similiter opera noſtra dicuntur viua quando procedūt ex charitate quæ eſt principium vitæ ſpiritualis & per meritum poſſunt perducere ad vitam gloriæ quæ eſt vera vita. Iſte eſt enim finalis effectus operum noſtrorum,mortua vero dicuntur opera bona quæ fiūt extra charitatem quæ licet non fuerunt viua, potuerunt tamen eſſe viua ſi charitas non affuiſſet. Mortificata vero dicuntur opera quæ ſunt ex charitate quæ eſt principium vitæ, ſed per meritum non poſſunt efficaciter perducere ad vitam gloriæ propter impedimētum peccati ſuperuenientis,viuificantur autem cum impedimentū mortificans ea amouetur & hoc eſt peccatum mortale ſequens cū quo nullus venire poteſt ad vitam gloriæ. Ex hoc ſic arguitur ad propoſitum,illud viuificat opus mortificatum per quod amouetur impedimentum mortificans ipſum,ſed per pœnitentiam amouetur peccatum mortale quod mortificat præcedens opus meritorium, ergo per pœnitentiam viuificatur opus mortificatum prius.

7. Et ſi quis hæſitaret quomodo viuificantur opera bona præcedentia quæ non ſunt in ſe nec illa charitas ex qua facta fuerunt remanſit. Et ideo videntur fuiſſe mortua, quia perdiderunt principium vitæ. Dicendum eſt quòd licet illa opera non remanſerint in ſe,nec charitas ex qua facta fuerunt remaneat, tamē dicuntur viuificari non quidem quia redeant eadem opera numero, nec eadem numero charitas quæ per peccatum fuit amiſſa, ſed quia bona opera dum fiebant in charitate fuerunt à deo accepta vt meritoria vitæ æternæ. Et in illa acceptatione diuina remanſerunt ſi impedimentum ea mortificans ceſſaret quod fit per veram pœnitentiam. Sic enim bona opera quæ tranſeunt manent in diuina acceptatione per modum meriti, & ſic poſſunt viuificari ſicut opera mala tranſeunt actu & remanent reatu vt puniātur.

8. AD primum argumentum dicendum quòd vnius ſacramenti poſſunt eſſe plures effectus dum tamen ſint ſubordinati,ſicut videmus in naturalibus quòd lux ſolis illuminat & calefacit. Et ſimiliter per pœnitentiam primo & per ſe remittuntur peccata & ſecundario viuificantur opera bona prius facta mortificata.

9. Ad ſecundum dicendum quòd peccatum mortale dicitur dimitti per pœnitentiam quantum ad reatum pœnæ æternę quæ eſt ad inimicos pro exterminatione,quāuis remaneat quantū ad pœnam reatus tempotalem quæ eſt pro correctione & emendatione filiorum. 10. Ad tertium patet ſolutio ex prædictis, quia quanuis opera facta in charitate non remaneant in ſe,remanent tamen in diuina acceptione vt ſint meritoria vitæ æternæ amoto impedimento ea mortificante, nō enim poteſt aſſumi omnimoda ſimilitudo rerum ſpiritualium ad corporalia. Sed ſufficit q̄ aſſumatur quantum pertinet ad propoſitum &c.

Quæſtio VI.

Vtrum aliquis poſſet excidere à vera pœnitentia.

Th.3.q.84.ar.10.

AD quartum ſic proceditur. Et arguitur quòd nullus poſſet excidere à vera pœnitentia,quia fortius non vincitur à debiliori, ſed pœnitētia eſt fortior omni culpa cum per eam ab omni culpa reſurgamus, ergo vere pœnitens nō poteſt cadere per culpam. 2. Item Ambroſius dicit quod pœnitentia eſt præterita peccata plangere & plangenda non committere, qui ergo plangenda poſtea committit nō vere pœnituit. 3. Item Aug.inanis eſt pœnitentia quam ſequens culpa coinquinat.

4. In oppoſitum arguitur. quia perfectior eſt gratia data in baptiſmo quæ delet omnem culpam & pœnam quàm gratia quæ datur in pœnitentia,ſed à gratia baptiſmali poteſt aliquis excidere per culpam,ergo à gratia pœnitentiali.

5. RESPONSIO.dixerunt quidam quòd à vera pœnitētia nullus poteſt excidere per peccatum mortale,quòd ſi exciderit vera pœnitentia non fuit. Et ad hoc ponendum mouebantur primo per rationem ſumptā ex parte dei,quia facilitas veniæ incentiuum tribuit delinquēdi,ſed ſi homo poſſet vere penitere quotienſcumque peccaret,cum per veram pœnitentiā deus peccata remittat, videretur magna facilitas veniæ quando culpis reiteratis quantūcumq; poſſet de eis haberi pœnitentia & venia, ergo cum non ſit probabile q̄ deus tribuat incentiuū delinquendi alicui nō eſt probabile q̄ vera pœnitentia poſſet pluries reiterari. Secundo mouebantur per rationem ſumptā ex exemplo ipſius Chriſti,quia ea quæ facit Chriſtus corporaliter ſunt exempla eorū quę facit ſpiritualiter,ſed Chriſtus nunquam ſanauit bis eundem infirmū corporaliter,ergo nunquā ſanat ſpiritualiter bis eundem peccatorem Et iſtę rationes tanguntur de pœnitentia di. tertia,item quod frequenter.Sed iſtud eſt erroneū,quia illud quod nō confirmat liberū arb.in bono nō facit quin homo poſsit cadere in peccatū, ſed nec pœnitentia,nec quęcumque virtus pro ſtatu viæ cōfirmat liberum arbitrium in bono,hoc enim eſt principale priuilegiū ſtatus pœnitentiæ,ergo &c. Itē patet per exemplū ſanctorū,quia Dauid poſtquā egit veram pœnitētiā de adulterio Berſabeę & de homicidio Vrię poſtea cecidit per culpā in numerationē populi. Quare omnino tenendum eſt q̄ à vera pœnitentia poteſt quis per culpā cadere. 6. Vtrū autē pluries poſſet iterari vera pœnitentia,dicendū eſt q̄ ſic, quia ſicut ſecundū legem cōmunem homo non confirmatur in bono pro ſtatu vię,ſic nō obſtinatur in malo per quodcūq; peccatū quotienſcūq; iteratū quin poſsit de eo vere pœnitere,ſed quotiens homo pœnitet totiens deus vere indulget. Cū maior ſit dei miſericordia ad remittēdum peccatū de quo aliquis vere penitet quā ſit homīnis malitia quādo peccatū cōmittit. Et cōfirmatur, quia non plus miſericordiæ exigit à nobis deus quā impendat nobis cū imponat nobis modū miſericordię ad proximum iuxta formā miſericordiæ quā habet ad nos,ſecundū illud Luc.6. Eſtote miſericordes ſicut & pater veſter miſericors eſt, ſed deus imponit nobis modum miſericordiæ ad proximum, vt ei penitenti remittamus offenſam non ſolum ſepties,ſed ſeptuageſieſſepties vt habetur Mathei.18. vbi ponitur numerus determinatus

pro

pro indeterminato,ergo modus diuinę miſericordiæ ad nos eſt vt pluries dimittat nobis peccata quod nō eſſet niſi poſſemus pluries verè pœnitere,& pluries à vera pœnitentia cadere,quandiu enim durat vita præſens deus vtitur ad nos miſericordia, poſt mortem autem vtetur iuſtitia. Et ideo in vita præſenti ſemper eſt tempus penitendi ex parte hominis & tempus miſerendi ex parte dei. Et contrarium ſentire eſt erroneum. 7. Nec valent rationes contrariæ opinionis, quia non eſt facilitas veniæ quando pro culpa exigitur pœna quod facit deus remittendo culpam,quia pro qualibet culpa quantumcunque iterata exigit pœnam correſpondētem. Quod autem dicitur quòd deus nunquā eundem infirmum pluries ſanauit corporaliter. Reſpondendum eſt ſicut de pœnitentia dicitur diſtinctione 3. Item quod frequēter, quod per hoc quòd dominus ſanauit plures non ſolum à diuerſis infirmitatibus, ſed etiam à ſimilibus (plures enim cęcos illuminauit,etiam leproſos mundauit) figuratum fuit quod homo per pœnitentiam ſanandus erat à peccatis quæ diuerſis temporibus committeret,non cōſtat etiam quod dominus eundem infirmum non ſanauit pluries, quòd & ſi non legatur,non obſtat quia ſcriptum eſt Iohan. penul. multa quidem & alia ſigna fecit Ieſus quæ non ſunt ſcripta in lib. hoc.

8. AD principales rationes. Ad primam dicendum eſt q̄ fortius non vincitur à debiliori per violentiam. Vincitur tamen quandoque per negligentiam ſuam,& ſic vere penitens vincitur à tentatione & cadit in culpam non per violentiam ſibi illatam, ſed per incautelam & negligentiam ſuam. 9. Ad ſecundum dicendum quod auctoritas beati Ambroſij eſt ſic intelligenda quod pœnitentia eſt præterita peccata deplangere & plangenda non committere hoc eſt nō habere propoſitum committendi. 10. Quod autem dicit Aug. quod inanis eſt pœnitētia &c. Intelligendum eſt quantum ad finem vltimum qui eſt conſecutio vitæ æternæ & vitatio gehennę,quia per ſequens peccatum mortificantur pœnitentia & bona præcedentia, ita vt non ſint ſufficientia ad vitæ æternæ conſecutionem,quando tamen fuit talis penitentia valuit ad remiſsionem peccatorum.

Senteptia huius diſtinctionis.xv.in generali & ſpeciali.



T ſicut prædictis auctoritatibus. Superius determinauit magiſter de pœnitentia quantum ad ſui quidditatem diffiniēs veram rationem pœnitentiæ. Et excludens circa hoc quorundam errorem addentium ad pœnitentiæ rationem futuram perſeuerantiam. Hic determinat de ipſa quantum ad ſui integritatem remouens circa hoc errorem aliquorum falſe opinātium poſſe de vno peccato ſiue de aliis penitentiā agi quod eſt contra penitentiæ integritatem. Et diuiditur in partes duas. Quia primo tangit errorem & eius confirmationes & illas ſoluit. Secundo improbat illum errorem ibi. Satis arbitror. Prima eſt prę ſentis lectionis. Et diuiditur in duas. Quia primo pertractat prædictam opinionem erroneam dicentium de vno peccato poſſe fieri penitentiam fructuoſam ſine aliis quantum ad idem tempus. Secundo incidenter tangit aliorum errorem dicentium de vno peccato ſine aliis penitentiam factam valere non quidem quantū ad idem tempus, ſed quantum ad diuerſa videlicet quod quando de aliis peccatis penitentia agetur tunc valebit prima penitentia. Secunda ibi. quibuſdam tamē videtur. Prima diuiditur in duas. Quia primo excludit probationes eorum quæ procedunt ex auctoritati bus ſacræ ſcripturæ. In ſecunda excludit probationes ſumptas ex auctoritatibus ſanctorum & quibuſdam rationibus ibi. alias quoque auctoritates. Prima in tres. Quia primo proponit obiectionē. Secundo ſoluit eam ibi. Sed de his. Tertio excludit quandam dubitationem ex præce[illegible] ſolutione ortam ibi. attende his verbis Pars illa quæ inci[illegible] ibi. Alias quoq; auctoritates diuiditur in duas Quia primo ponit probationes eorum ex auctoritate Grego. & Ambroſij,& ex quadam ratione adiuncta. Et ſecūdo ſoluit eas ibi. his reſponderi poteſt. Et illa poſſet diuidi ſecundum numerum obiectionū & reſponſionum. Tunc ſequitur illa pars quæ incipit ibi. quibuſdam tamen videtur. Circa quā tātum duo facit, quia primo ponit illam opinionem cum ſuis rationibus. Secūdo ſoluit ibi. Sed hæc dicta intelligimus. Hæc eſt diuiſio & ſententia in generali.

2. IN SPECIALI ſi procedit. Primo proponit quod erroneum eſt dicere quòd vno ſolo peccato ſine aliis poſſet penitentia agi quod quidam dixerunt confirmantes errorem per auctoritatem prophetiæ Naum qui dicit capitulo .1. non iudicabit deus bis in idipſum, ex qua auctoritate arguunt ſic. Si quis vnum peccatum ſacerdoti cōfiteatur tacitis aliis & penitentiam ſibi iniunctam perfecerit pro illo non debet amplius ſatiſfacere,nec penitentiam agere,alioquin deus bis in idipſum iudicaret dum ſacerdos qui vicem domini in eccleſia gerit bis pro eodem peccato penitentiam imponeret, igitur de vno peccato ſolo ſine aliis poteſt penitentia agi. Poſtea dicit quòd hæc auctoritas non cogit,intelligitur enim de illis ſolis qui per flagella corriguntur & conuertūtur & perſeuerant,tales enim iterum non iudicantur, ſecus eſt de illis qui per flagella non corriguntur,ſicut Pharao,in talibus enim videtur iudicium incipi in præſenti & terminabitur in futuro ſecundum Auguſtinū. Vnde incidenter ſubiungit magiſter quādam vtilem diſtinctionem dicens quòd flagella infliguntur vel ad augmentum meritorum ſicut factum fuit in Iob, vel ad cuſtodiam vir tutum ſicut patet in Paulo cui datus eſt ſtimulus ſathanæ, vel ad corrigendum peccata ſicut Mariæ ſorori moyſi inflicta eſt lepra, vel ad gloriam dei vt patet in cęco nato, vel ad initium penæ futuræ,vt in herode qui ſcaturiuit vermibus Actuum 12. Poſtea exponit quaſdam auctoritates ſuper dicto verbo. Nam dicit Sodomitas igne,ęgyptios mari, iſraelitas in eremo punitos ne in æternum punirentur,quia deus non punit bis idipſum, nec eſt de omnibus generaliter intelligendum. Sed de illis tantum qui inter flagella puniuntur & nō corriguntur cū hic & poſt æternaliter puniantur. Quod cōfirmat auctoritate Hier. qui dicit leuia peccata breui & temporali punitione puniri,pro leuibus enim non puniuntur graui ſupplicio & in futuro etiā ęternaliter puniuntur,quia per flagella non egerunt penitentiā,& ſubdit q̄ illud in bonis non eſt dubiū. quia. ſi bona leuia breuiter remunerātur,bona verò maiora hic & in futuro remunerabūtur. In malis quoq; ſic intelligitur ſicut dictū eſt. Ex quibus omnibus concludit q̄ dicta auctoritas nihil pro prædicta opinione facit. Poſtea inducit auctoritates ſanctorū ad cōfirmationem dicti erroris, & primo ponit auctoritatē Greg. qui dicit vnam ciuitatem complui & aliam non ſicut dicitur in Amos quando quis de vno peccato penitet & de alio non. Poſtea ponit auctoritatem Ambroſij qui dicit quod ſi fides deſit pena ſatis facit vt poſſit de alio peccato ſatiſfacere. Poſtea ponit ad idem vnā rationem ipſorum quæ talis eſt, aliquis qui de vno peccato penitet & ſatiſfacit aliis tacitis de quibus poſtea ſi confeſſus fuerit non videtur rationabile quod pro peccato illo iterato ſatiſfaciat, nec videtur rationabile ſecundum conſuetudinem eccleſiæ pro eodem peccato non iterato illi penitentiam bis imponi,ergo ſimiliter illa ſatiſfactio qua de vno peccato ſatiſfacit eſt ſufficiēs. Poſtea reſpondet ad iſta & primo ad auctoritatem Greg. quæ eſt intelligenda quantum ad operis deſertionem, & non quantum ad veniam,poteſt enim aliquis vnius peccati opus deſerere & non alterius. Non conſequitur tamen veniam. Quod probat per dictum euangelicum vt patet in littera. Ad auctoritatem autem Ambroſij reſpondet quòd fides accipitur ibi pro conſcientia ſub hoc ſenſu quod cum aliquis habet peccatum de quo non habet conſcientiā quia non recolit. Et cum flagellatur à deo cogitat quòd forte hoc, ſit pro aliquo peccato ſuo & patienter ſuſtinet. Tunc illa pena ſatiſfacit pro peccato ignorato vel ei reuelatur. Ad rationem aliorum reſpondet quòd ſatiſfactio de vno peccato ſine alio non valet,tunc contra hoc inducit auctoritatem euangelij Lucæ.11. date elemoſynā & munda ſunt vobis omnia. Et ſic videtur etiam quòd impenitentes dando elemoſynam ſatiſfaciāt de peccatis. Ad hoc enim reſpondet magiſter cum elemoſyna ſit opus miſericordiæ, & ſcriptum ſit miſerere animæ tuæ placens deo, prius debet homo dare ſibi elemoſinam quam alteri, qui autem impenitens eſt non miſeretur animæ ſuę cum ſcriptum ſit qui diligit iniquitatem odit animam ſuam,& ideo prius debet homo miſereri animæ ſuę penitendo & poſtea dare aliis elemoſynas corporales. Poſtea ponit opiniones aliquorum dicentium quòd licet ſatiſfactio non valeat de vno peccato ſine alio valebit tamen quando de alio peccato augetur penitentia,quod probatur per duas auctoritates Auguſtini poſitas in littera,magiſter autem reſpondet ad illas auctoritates dicens quòd Auguſt. non intellexit quòd bona quæ fiunt ab aliquo quandiu eſt in peccato viuificentur per ſequentem penitentiam, & ſi intelligeretur de bonis factis in peccatis exponendum eſſet quòd valerent ad diminutionem penæ inferni & non ad conſecutionem præmij ęterni. In fine epilogat de prædictis. Et in hoc terminatur &c.

Quæſtio. I.

Vtrum homo poſsit ſatiſſacere deo de aliquo peccato mortali.

Tho.3.q.1.ar.2.ad ſecundum & q.86.ar.3.



Irca diſtinctionem iſtam quæritur primo de ſatiſfactione,& ſecundo de partibus eius quę ſunt elemoſyna,ieiunium & oratio. Circa primū quæritur vtrum homo poſsit ſatiſfacere deo de aliquo mortali peccato. Et arguitur q̄ nō,quia ſecūdūm Anſelmū cur deus homo p illa fit ſatiſfactio q̄

non poſſent ab homine exigi niſi peccaſſet,ſed quicquid eſt vel eſſe poteſt in nobis poſſet deus à nobis exigere etiam ſi non peccaſſemus ratione beneficij creationis,ergo per nihil quod ſit in nobis poſſemus deò ſatisfacere. 2. Ité grauius eſt peccatum actuale mortale quàm originale,quia actuale mortale meretur pœnam damni & ſenſus,originali vero debetur pœna damni tantum,ſed pro peccato originali nō poteſt purus homo ſatisfacere,ergo nec pro peccato actuali.

3. IN contrarium arguitur,quia deus nihil præcipit impoſſibile, ſed deus præcipit pœnitentiam pro ſatiſfactione Lucæ. 3. facite dignos fructus pœnitentiæ, quare, &c.

4. RESPONSIO.Videndum eſt primo quid ſit ſatiſfactio,ſecundo an homo poſsit ſatiſfacere deo.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd ſatiſfactio eſt actus iuſtitiæ commiſſæ per offenſam ad æqualitatem iuſtitiæ per emendā, & differt à reſtitutione proprie dicta.Cū enim iuſtitia ordinet hominem ad alterum qui ordo poteſt eſſe vel quo ad res exteriores, vel quo ad actiones & paſsiones dupliciter poteſt ſe homo,habere iniuſtè ad alterum, vel in rebus tantum iniuſte eas ſubtrahendo vel retinendo ſine iniuria perſonæ vt in vſura,vel in actionibus iniuriando alteri tantum verbo vel facto etiā ſi de rebus exterioribus nihil ſubtrahat.Prima inequalitas reducitur ad æqualitatem iuſtitiæ per reſtitutionem, ſed ſecunda reducitur ad æqualitatem iuſtitiæ per ſatiſfactionem. Quandoque tamē reſtitutio accipitur pro ſatiſfactione,ſed proprie loquendo reſtitutio eſt tantum de rebus exterioribus iniuſte habitis,ſatiſfactio autem eſt pro iniuriis iniuſtè illatis. Ex quo patet quòd licet ad reſtitutionem ſufficiat reductio ad æqualitatem iuſtitiæ in rebus, ad ſatiſfactionem tamen requiritur reductio ad æqualitatem iuſtitiæ & amicitiæ,quia iniurioſa actio non ſolum eſt contra iuſtitiam,immo etiam contra amicitiam, eſt igitur ſatiſfactio recompenſatio offenſæ per emendā ad reconciliandā amicitiā.Et hæc deprimo.

6. QVANTVM ad ſecundum an homo poſsit ſatiſfacere deo pro aliquo peccato, dicendum quòd cum ſatiſfactio ſit actio iuſtitiæ reducentis id quod eſt inęquale ad æqualitatem,oporteret in ſatiſfactione proprie dicta eſſe æqualitatem inter offenſam & emendam.Equalitas autem iſta dupliciter poteſt accipi ſcilicet vel ſecundum abſolutam comparationem rei ad rem, & ita eſt æqualitas proprie dicta .vel poteſt accipi ſolū ſecundum acceptationē illius cui fit emenda, & hæc eſt æqualitas interprætatiua ſolum . Dicendum ergo quòd accipiendo ſatiſfactionem proprie quę requirit æqualitatem rei ad rem, ſic impoſsibile eſt hominem deo ſatiſfacere pro aliquo peccato , accipiendo tamen large ſatiſfactionem prout requirit ſolum æqualitatem emendæ ad offenſam ſecundum diuinam acceptationem poſsibile eſt hominē deo ſatiſfacerè.Primum patet ſic, non minus efficitur homo debitor deo ratione peccati commiſsi quàm ratione beneficij accepti, ſed homo non poteſt reddere deo aliquid æquiualens ſecundum quantitatem rei pro beneficiis acceptis,in honoribus enim & cæteris quæ ſunt ad deos & parentes impoſsibile eſt reddere ęquiualens etiam ſecundum philoſophum, ergo ſimiliter homo nō poteſt reddere deo emendam æqualem ſecundum quantitatē offenſæ peccati commiſsi . Secundum ſic patet,quia amicitia non exigit æquiualens ſecundum rem.Sed illud quod eſt poſsibile vt dicitur. 8. Ethicorum,licet acceptatio eſt amicitia,ergo ſufficit ad ſatiſfactionē large dictam reddere æquiualens ſecundum diuinam acceptationem.Et iſtud eſt homini poſsibile cum acceptatio amicitiæ ſit ſolum de poſsibili. 7. Quidam tamen dicunt quòd licet homo ex ſe non poſſet ſatiſfacere reddendo æquiualens , poteſt tamen per hoc quòd ſibi communicatur meritum paſsionis Chriſti , quod fuit aliquo modo infinitum . Sed videtur primum melius dictum,quia nec ipſe Chriſtus ſecundum quòd homo potuit deo reddere pro ſeipſo æquiualens beneficiis acceptis. Cum ergo quicquid erat in Chriſto ſecundum naturam humanam eſſet totum obigatum deo & ei debitum non potuit eſſe ſatiſfactio de condigno pro quocunque peccato conſiderando naturam operis vel rei,ſed ſolum ſecundum acceptationem dei gratuitam.Et ſic patet ſecundum . Contra prædicta arguunt quidam dicentes quòd prædicta determinatio tollit omne meritum & omnem poſsibilitatem ſatisfaciendi quod probatur , quia qui nihil habet quod poſsit ſoluere in nullo poteſt ſatiſfacere, Sed ſecundū prædicta quicquid homo habet eſt debitum deo ratione beneficij iam accepti , ergo nullus poteſt aliquo modo ſatisfacere pro delicto commiſſo . Eodem etiam modo tollitur meritum quia nullus meretur qui non habet aliquid quod poſsit impendere pro præmio . Sed ſecundum prædictum nullus homo habet aliquid quod poſsit impendere pro præmio , ergo nullus homo poterit aliquid mereri. Sed iſta ſunt ſatis friuola, quia bene concludunt quòd nullus poteſt deo ſatiſfacere de condigno ſecundum æqualitatem emendæ ad offenſam , nec mereri de condigno ſtricte & proprie ſumpto vitam æternam , & hoc eſt concedendum. Sed de congruo ſecundum gratuitam dei acceptationem poteſt homo mereri apud deum & ſatiſfacere de peccato commiſſo,nec prædictę rationes probant oppoſitum,acceptat enim deus noſtra bona opera vt meritoria & ſatiſfactoria quanuis ſint in nobis ab ipſo,& quanuis non reddamus ei niſi quod ſuum eſt ſicut ſcriptum eſt.1.Para.29.ca.tua ſunt domine omnia & quæ de manu tua accepimus reddimus tibi . Et hæc opinio magis conſonat pietati fidei quanto minus attribuimus nobis & plus deo vt dicat quilibet bonus cum pſalmiſta ſaluum me fecit quoniam voluit me, & illud ad Roma.non eſt volentis neque currentis, ſed dei miſerentis.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ſecundum ordinationem diuinam ſatiſfactio non fit per opera prę-ceptorum quæ deus à nobis exigit etiam ſi non peccauerimus,vnde ſunt debita & non ſatiſfactoria alicuius pœnæ , & ſic loquitur Anſelmus cum dicit per illa opera fit ſatiſfactio quæ non poſſent ab homine exigi niſi peccaſſet , opera enim præceptorum exigit deus ab homine etiam non peccante. Et ſic non excluditur quin per alia à præceptis poſsit homo deo ſatiſfacere quantum ad eius acceptationem.Verum quia deus poſsit de potentia abſoluta exigere omnia opera quæ homo poſſet facere. Ideo nullus homo poteſt ſatiſfacere deo de congruo ſecundum æqualitatem emendę ad offenſam. 9. Ad ſecundum dicendum quòd non eſt ſimile de peccato originali & actuali vt communiter dicitur, quia originale fuit peccatum totius naturæ,& ideo non potuit ſatiſſieri pro eo niſi per potentiam quæ æquaretur, vel præponderetur toti naturæ quæ non potuit eſſe in pura creatura,peccatum autem actuale licet ſit grauius,eſt tamen perſonę & non naturę.Vel poteſt dici quòd deus poteſt conferre puræ creaturæ vt poſsit ſatiſfacere de peccato originali vt tangit perſonam ſuam propriam, ſicut pro peccato actuali Adam etiam ſatiſfecit pro ſuo peccato actuali quatenus fuit perſonale, inquantum vero peccatum originale,quod fuit totius naturæ,quatenus in ipſo erat tota natura, non videtur quinetiam deus de potentia abſoluta potuerit puræ creaturę conferre tantam gratiam vt poſſet ſatiſfacere pro peccato originali non vnius tantum,ſed etiam omnium vt dictum fuit libro tertio. d.20.q.2

Quæſtio II.

Vtrum aliquis poſsit ſatiſfacere de vno peccato non ſatiſfaciendo de altero.

Th.3.q.86.ar.3.

SEcundo quæritur vtrum homo poſsit ſatiſfacere de vno peccato non ſatiſfaciendo de altero.Et arguitur quod ſic.quia eorum quæ nō habent cōnexionem adinuicem vnum poteſt auferri ſine alio, ſed peccata non habent connexionem adinuicem aliàs qui haberet vnum haberet omnia,ergo vnum poteſt auferri per ſatiſfactionem ſine alio. 2. Ité deus eſt magis miſericors quàm homo, ſed homo recipit ſatiſfactionem vnius debiti ſine alio,ergo deus recipit ſatiſfactionem vnius peccati ſine alio. 3. Item ſi fuerint alicui iniuncta multa ieiunia vel elemoſynæ & in peccatum cadens ea perfeceric non iniungitur ei quod iterum tantum ieiunet vel tot elemoſynas det , iniungeretur autem ſi per ea ſatiſfactio non fuiſſet impleta, ergo & cætera.

4. IN CONTRARIVM arguitur. quia elemoſyna & ieiunium & oratio ſunt partes ſatiſfactionis vt dictum fuit, ſed per iſta non fit ſatiſfactio ſi homo ſit in aliquo peccato,ergo nullus poteſt ſatiſfacere pro vno peccato exiſtens in alio. Minor patet quantum ad ieiunium,quia Eſaię. 8. Ieiunium eorum qui ad lites & contentiones ieiunabant non dicitur eſſe acceptum , ſed & de oratione dicitur Eſaiæ.1. cum multiplicaueritis orationes non exaudiam &c.Et de elemoſyna verò dicit Apoſtolus.1.Corin.13.Si diſtribuero in cibos pauperum omnes facultates meas charitatem autem non habeam nihil mihi prodeſt,igitur.

5. RESPONSIO. iſta quæſtio poteſt dupliciter intelligi ſecūdum quod ſatiſfactio poteſt dupliciter accipi.Vno modo poteſt accipi ſatiſfactio prout includit ſimul & pro eodem tempore reconciliationem amicitiæ & ſolutionem pœnæ debitæ. Alio modo prout includit ſolutionem pœnæ debitæ pro offenſa ſupponendo reconciliationem amicitiæ præcedentem & ſecundum hoc quæſtio poteſt intelligi dupliciter,Vno modo ſic,vtrum homo exiſtens ſimul in pluribus peccatis poſsit reconciliari deo quantū ad vnum eorum , & exſoluere pœnam pro illo debitam, & non quantum ad aliud. Alio modo ſuppoſito quòd aliquis de vno peccato fuerit contritus & deo reconciliatus & pœnitentiam ſibi iniunctam recepit ſi ante ſolutionem pœnæ incidat in aliud mortale, vtrum in illo peccato mortali exiſtens poſsit de primo ſatiſfacere exſoluendo pœnam.

tho. 3.p.q.1 ar 2 ad 2m.

In.2.d.27 q.2. & In d.20.q.2.

QVANTVM

6. QVANTVM ad primum intelligendũ,quæſtio non eſt multum dubitabilis, clarum eſt enim ꝙ homo exiſtens in pluribus peccatis non poteſt de vno ſatiſſacere ſine alio prout ſatiſfactio includit reconciliationem amicitiæ & ſolutionem pœnæ debitę.Cuius ratio eſt,quia impoſsibile eſt fieri reconciliationem amicitiæ hominis ad deũ quãdiu in homine eſt impedimentum amicitiæ contrarium, ſed quãdiu homo in aliquo peccato mortali manet,tamdiu eſt in ipſo impedimentum diuinę amicitiæ contrarium,quia illa eſt per charitatem quæ vniuerſa delicta operit. Pro uerbiorum.4.ergo quãdiu homo eſt in aliquo peccato mortali im poſſibile eſt ꝙ reconcilietur deo de alio.Sed ſatiſfactio primo mo do accepta includit reconciliationem,ergo &cæ.De hoc habetur de pœnitentia diſt.2.cap.ſunt plures,& eſt Aug.Iſtud enim verum eſt in ſatiſfactione quæ eſt inter homines.Si quis enim in pluribus offendat alterum ſi non velit reconciliari niſi quo ad vnũ & non quo ad alterum reputaretur deriſorium. 7. Si verò quæſtio intelligatur ſecundo modo, ſcilicet vtrum homo qui recõciliatus eſt deo de aliquo peccato mortali per contritionem & tenetur ad pœnam ſatiſfactoriã ſi poſtea cadat in peccatum mortale & in tali ſtatu faciat pœnitentiã an ſit à pena liberatus,ſic quęſtio eſt magis dubia,quia non ſolum diuerſi,ſed vnus & idem in diuerſis locis contraria opinatur.Quibuſdam enim videtur quod ſit liberatus,quia talis eſt ſolum debitor pœnæ certę & finitę.Sed illam exoluit, ergo non poteſt ab eo plus exigi.Item ſecundum iuſtitiam humanam ſi quis penam taxatam & acceptatã pro præcedente offenſa ſibi dimiſſa exoluit etiam poſtquã de nouo offendit liberatus eſt totaliter,ergo ſimiliter eſt ſecundũ iuſtitiam diuinam. Item ſi non eſſet liberatus ab hac pena & exolueret eam in inferno,aut ergo ſolueret finitã,aut infinitam,ſi finitã eadem ratione finita pena facta in peccato mortali debuit ſufficere, ſi infinitã videtur inconueniens,quia nõ erat debitor niſi penæ finitę. Itẽ videtur inconueniens ꝙ homo tantũ puniatur pro peccato quod fuit ſibi vere dimiſſum ſicut pro peccato quod nunquã fuit ſibi dimiſſum,alioquin nihil prodeſſet contritio nec confeſsio.Sed iſtud ſequeretur ſi pro peccato dimiſſo puniretur ęterna pena in inferno,ergo &c.Et ſi dicatur quod nihil prohibet quòd aliquis puniatur æquali pena pro peccato dimiſſo ac ſi non fuiſſet dimiſſum nõ quidẽ per ſe,quia in dimiſsione culpæ dimittitur reatus penę eternæ, ſed per accidens .ſ. ratione ſtatus,& quia in inferno nulla eſt redemptio . Non valet, quia ꝙ in inferno non ſit ſtatus expiandi penam hoc eſt quia non eſt ibi ſtatus expiandi culpam & ad culpã ſequitur pena.Sed iſtud non habet locum quo ad penam debitam dimiſſę culpæ,quia illa iam eſt expiata. Et hoc expreſſe tenet fra. Tho,infra.diſt.20.articulo.1.in ſolutione quinti articuli.

8. Alij dicunt ꝙ per talem penitentiam factam in peccato mortali non liberatur quis à pena peccato debita,quia in ſatiſfactione oportet ꝙ reſtituta amicitia,æqualitas iuſtitiæ reſtituatur cuius contrarium ſoluit amicitiã (vt patet.9. Ethicorũ) æqualitas autem in ſatiſfactione ad deũ non eſt ſecundũ æquialentiam,ſed magis ſecundũ acceptationẽ ipſius vt dictũ eſt, & ideo oportet ꝙ & ſi offenſa ſit dimiſſa per præcedentem cõtritionem ꝙ opera ſatiſfactoria ſint deo accepta quod dat eis charitas, & ideo ſine charitate opera facta non ſunt ſatiſfactoria.Et iſte modus licet ſit durior,eſt tamen ſecurior quã primus, & ideo magis eſt cõſulendus, primus tamen non eſt totaliter condemnandus.

9. Secundum hanc opinionem poteſt reſponderi ad rationes primæ opinionis.Ad primam dicendum quòd peccator poſtquam reconciliatus eſt, eſt debitor penæ finitæ non qualitercumque ſoluendæ,ſed in ſtatu gratiæ in quo ſolum eſt deo accepta.Alioquin eſt debitor tantæ penæ quantam meretur culpa & illa eſt infinita.Ad ſecundum dicendum quod non eſt ſimile de pena pro offenſa commiſſa in hominem cui poteſt reſpõdere emenda ęqualis ſecundum quantitatem rei,& de illa quæ debetur pro offenſa cõmiſſa in deũ cui non poteſt reſpondere emenda ęqualis ſecundum quantitatem, ſed ſecundum diuinam acceptationem quæ nõ eſt de operibus extra charitatem factis. Ad tertiũ dicendũ ꝙ pro culpa dimiſſa pun[illegible] inferno pœna infinita non propter commutationem pœnæ finitę in infinitam, ſed quia debitor eſt pœnæ infinitę ex quo non ſoluit penã finitam ſub illa cõditione qua debuit. Ad quartum dicendum ꝙ in inferno tantum punitur homo pro peccato cõmiſſo pro quo non fecit pœnitentiam in ſtatu gratiæ,ac ſi non fuiſſet dimiſſum, nec propter hoc eſt inutilis contritio & confeſsio, quia quantum eſt de ſe introducit ad regnum & liberat à pena ęterna,per accidens tamen vtrumque imputari poteſt ſcilicet per peccatum ſuperueniens ratione cuius mortificatur ſuperueniens contritio & confeſsio & pœna æterna exſoluitur, quia temporalis in quam per contritionem mutata fuit non eſt ſoluta in ea conditione & ſtatu vt debuit. Inſtantia etiã quæ poſtea ponitur non valet vt ſequens ſolutio ſatis declarat, nõ enim propter ſtatum damnatorum dicimus quòd pena pro peccato dimiſſo ſit infinita, ſed quia talis eſt debita abſolute pro tali culpa,ſcilicet mortali niſi temporalis ſoluatur ſicut debet ſolui.

Vide ſco. 4.d.2.Et Caie.12. 9.87.ar.5

10. Si autem aliquis vellet tenere primam opinionem poſſet dicere ad rationem ſecundæ opinionis quod id quod deus ſemel acceptauit non retractat.Cum ergo deus dimittendo culpam extunc acceptet pro ſatiſfactione pœnam finitam videtur quod in quocumque ſtatu talis pena ſoluatur quod ſit ei accepta & ſatiſfactoria propter præcedentem acceptationem.

11. AD DVO PRIMA argumenta quæ videntur probare quòd homo exiſtens in pluribus peccatis poteſt reconciliari deo quantum ad vnum & exoluere penam ſatiſfactoriam de vno ſine alio.Reſpondendum eſt. Ad primum cum dicitur quòd peccata non habent connexionem adinuicem dicendum quod peccata non habent connexionem adinuicem in aliquo vno quantum ad commiſsionem, immo vnum poteſt quis incurrere ſine alio, ſed quia vnum & idem eſt ſecundum quod omnia peccata remittuntur ideo remiſsiones diuerſorum peccatorũ connexæ ſunt & de vno ſine alio ſatiſfactio fieri non poteſt.

12. Ad ſecundum dicendum quod in obligatione debiti non eſt niſi inęqualitas iuſtitiæ oppoſita, quia vnus rem alterius habet & ideo ad reſtitutionem non exigitur niſi quòd reſtituatur æqualitas iuſtitiæ,quod quidem fieri poteſt de vno debito & non de alio, ſed vbi eſt offenſa ibi eſt inæqualitas non ſolum iuſtitiæ oppoſita,ſed etiam amicitiæ,& ideo ad hoc quòd per ſatiſfactionem offenſa tollatur, non ſolum oportet quòd æqualitas iuſtitiæ reſtituatur per recompenſationem æqualis penæ, ſed etiam quod reſtituatur amicitiæ æqualitas quod non poteſt eſſe dum aliquid eſt quod amicitiam impedit.

13. Ad tertium dicendum quòd dato quòd ieiunium & elemoſyna non eſſent extra charitatem ſatiſfactoria non oportet tamen quod iterato iniungantur tot ieiunia,& elemoſynæ erogandæ vt prius, quia quædam opera ſunt ex quibus remanet aliquis effectus etiam poſtquam actus tranſiit, ſicut ex ieiunio manet corporis debilitatio, & ex elemoſynis largitis relinquitur diminutio ſubſtantiæ exterioris,& quia iſta non ſunt ſolum ſatiſfactoria ſecundum ſuum fieri, ſed etiam ſecundum ſuum effectum quem relinquunt,quia non ſolum ea facere eſt penale.Sed etiam id quod ex eis relinquitur, ideo non oportet quod talia iterentur totaliter, quia quantum ad id quod de ipſis remanet ſunt deo accepta.Et in hoc præponderat elemoſyna ieiunio, quia fere tanta pena eſt dediſſe elemoſynam ſicut fuit dare, quia ita pauper eſt aliquis diu poſtquam dedit elemoſynam ſicut efficitur quando actu dat.Vnde excluſa pena donationis actualis(quæ forte triſtitiam habet) pena damni temporalis (ſcilicet diminutio ſubſtantiæ exterioris) æqualis remanet. Et ideo tali acceptanti hanc penam modicum eſſet de iſta penitentia iniungendum, Sed in ieiunio multo maior pena eſt in actu ieiunandi quàm poſt, quia non ſolum in ieiunando eſt debilitatio corporis, ſed etiam actualis afflictio ſenſualitatis quæ non remanet poſt ieiunium, nec par debilitatio,quia continue reparatur virtus corporis per ſumptionem alimenti.Alia ſunt opera quæ poſt ſuum fieri non relinquunt aliquem effectum penalem in faciente,vt eſt oratio & ſimiles actus, & talia oportet quod iterentur.

14. SI QVIS VERO vellet tenere quod opera facta extra charitatem eſſent ſatiſfactoria pro peccato prius dimiſſo, poſſet reſpõdere ad rationem alterius partis dicendo quod per illas auctoritates non plus habetur niſi quod elemoſyna, ieiunium & oratio non ſunt opera meritoria vitæ æternę ſi fiant ſine charitate, ſunt tamen ſatiſfactoria culpæ prius dimiſſę, plus enim requiritur ad meritum quam ad ſatiſfactionem, quia per meritum acquiritur vita æterna, & ideo ad ipſum tenetur charitas actualiter ipſum informans vt opus actualiter acceptetur tanquam remunerandum vita æterna. Sed per ſatiſfactionem ſolum ſoluitur pœna debita accepta à deo cui debetur quam penam ex quo deus ſemel acceptauit videtur quod liberatus ſit qui eam ſoluit, & ſic ſatiſfactio non requirit charitatem principaliter dum fit licet requirit præfuiſſe quando deus culpam dimiſit & penam faciendam acceptauit.

Quæſtio III.

Vtrum bona opera facta extra charitatem ſint alicuius boni temporalis meritoria.

Tho.3.q.89.ar.6.ad tertium.

TErtio quæritur vtrum opera bona facta extra charitatem ſint boni alicuius temporalis meritoria.Et videtur quod ſic,quia ſicut ſe habet pena ad actum malum, ita præmium ad bonum, ſed nullum malum remanet impunitum à deo, ergo nullum bonum eſt quod non remuneretur ab ipſo, & ſic quodlibet

bonum meretur aliquod præmium ſaltem temporale.

2. Item magis eſt facere bonum quàm dimittere malum, ſed dimittere malum ſemper vitat pœnam etiam in eo qui charitate caret, ergo facere bonum præter vitationem pœnæ meretur aliquod præmium.

3 IN CONTRARIVM eſt quod dicit Auguſtinus quod peccator non eſt dignus pane quo veſcitur, ſed illud eſt neceſſarium & minimum, ergo cum hoc non mereatur non meretur aliquid aliud, nec adeptionem boni, nec vitationem mali.

4. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam notandum eſt quòd cum meritum proprie dicatur actio per quam efficitur ei qui agit aliquid debitum dari, ſicut eſt duplex debitum ita eſt duplex meritum. Quoddam enim eſt debitum de condigno quod eſt debitum ſimpliciter. Quando ex natura operis iuſtum eſt quòd talis merces reddatur operanti propter æqualitatem quæ eſt inter opus & mercedem, & ſi non reddit iniuſtus eſt, & iſtud meritum non eſt inter hominem & deum vt declaratum eſt libro ſecundo. Aliud eſt debitum de congruo cui non debetur talis merces ex natura operis, ſed ex liberalitate dantis, aliquid enim licet liberalem dare quod alius non meruit ex condigno recipere, meritum ergo de condigno reſpicit debitum primo modo dictũ, meritum autem de congruo reſpicit meritum ſecundo modo dictum.

5. Hoc ſuppoſito dicendum eſt quòd prædicta quæſtio vel intelligitur de merito hominis ad hominem, vel de merito hominis ad deum. Si intelligitur de merito hominis ad hominem ſic dicendum quòd per opera bona extra charitatem facta vnus homo poteſt apud alium mereri mercedem temporalem ſicut homo peccator colens agrum alterius meretur ex condigno iuſtum præcium inter eos condictum, nec de hoc eſt dubitatio, dignus eſt enim operarius mercede ſua. Si autem intelligatur de merito hominis ad deum, aut intelligitur de merito ſtricte & proprie ſumpto, & ſic nullus homo poteſt aliquid mereri apud deum vt dictum eſt, quia non poteſt aliquis per quodcumque opus ſuum reddere deum debitorem, ita vt ſi deus nõ reddat fiat iniuſtus, hoc enim eſſet blaſphemum. 6. Sed contra hoc arguunt quidam, quia peccans mortaliter meretur ex condigno pœnam, & tamen deus non eſt debitor infligendi talem pœnam, ita vt ſit iniuſtus ſi eam non infligat, ergo ſimiliter in bonis poteſt eſſe meritum de condigno proprie & ſtricte ſumpto. Et tamen deus non erit debitor reddendi præmium pro tali merito, nec erit iniuſtus ſi non reddat. Et ad hoc dicendum eſt quod non eſt ſimile in bonis & malis, quia in bonis ſi merenti ex condigno non redditur præmium ſubtrahitur ei bonum quod eſt ipſi debitum, & ita fit ei iniuria niſi hoc procederet de voluntate ſua, quia nullus patitur iniuſtum volens, ſed ſi peccanti non infligitur pœna quam meruit non fit ipſi iniuria, ſed gratia, quia pena vt pena eſt, rationem mali habet quo quilibet libenter caret, & ideo in bonis merenti ex condigno reddendum eſt præmium ex debito & ille ad quem pertinet reddere iniuſtus eſt ſi non reddat, in malis vero ſi non reddatur pena pro culpa non fit peccanti iniuria ſed miſericordia. Aliud eſt meritum de condigno non quidem ſtricte & proprie ſumpto, ſed large pro quadam dignitate quam deus ex ſua ordinatione requirit in nobis ad hoc vt opera noſtra acceptentur ab ipſo tanquam remunerabilia vita æterna. Et hæc dignitas eſt per gratiam vel charitatem, & iſto modo peccator qui caret gratia non meretur ex condigno aliquid apud deum, nec bonum ſpirituale, nec temporale. Reſtat ergo quòd ſi peccator per bona opera extra charitatem facta aliquid mereatur apud deum quòd hoc ſit ſolum de congruo, quia diuinam bonitatem decet vt bene vtenti naturalibus conferat ea quæ ordinantur ad ſuſtentationem naturæ & vbi inuenit diſpoſitionem adiiciat perfectionem, peccator autem faciendo opera bona bene vtitur naturalibus, ipſa etiam opera bona ſunt quædam bonæ diſpoſitiones ad gratiam, & ideo decet bonitatem diuinam vt pro talibus operibus conferat bona temporalia quæ ordinantur ad ſuſtentationem naturæ vel quòd immittat aliquam motionem ſeu inſpirationem per quã propinquius diſponatur ad gratiam, & ſic talia opera valent ad duo, videlicet ad temporalium conſecutionem & ad diſponendũ ad gratiam.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quod non eſt ſimile de bono actu & malo, quia omnis actus noſter bonus eſt deo debitus ſic vt ipſum poſſit exigere. Et ideo non poteſt eſſe de condigno meritorius alterius boni, actus autem noſter malus tanto eſt amplius contra iuſtitiam quanto ab eo plura bona recepimus, & ideo ex condigno meretur penam.

8. Ad ſecundum dicendum quòd facere bonum non ſolum vitat penam, ſed meretur mercedem non de condigno, ſed de congruo, quia merces congrue poteſt ei auferri propter ingratitudinem ſequentis peccati.

Quæſtio. IIII.

Vtrum bona facta extra charitatem mereantur diminutionem pœnæ inferni.

To. vbi ſupra & q. 82. ar. 6.

QVærto quæritur vtrũ bona facta extra charitatem mereãtur diminutionẽ pœnæ inferni. Et arguitur ꝙ ſic quia oppoſitorum oppoſiti ſunt effectus, ſed malũ & bonũ opponuntur, ergo cũ mala ſint cauſa intẽtionis pœnæ infernalis videtur ꝙ bona ſint cauſa remiſsionis eiuſdẽ. 2. Item plus debent vnicuique prodeſſe bona propria quàm aliena, ſed opera bona ſuffragiorum quæ fiunt per alios valent ad diminutionẽ pœnæ infernalis ſicut dicit beatus Aug. in Ench. quia ad hoc proſunt vt plena remiſsio vel vt tolerabilior fiat damnatio, ergo à fortiori bona propria quæ aliquis facit, valẽt ad remiſsionẽ pœnæ inferni.

3. IN contrarium arguitur ſic, quia pœna inferni eſt finita in tenſiue, omne autem finitum conſumitur ablato aliquotiens aliquo finito, ſi ergo per opera bona extra charitatem facta minueretur pœna inferni, totiens poſſent multiplicari bona quod pœna inferni tolleretur vel ſimpliciter vel ſaltem quo ad aliquod tẽpus quod reputatur inconueniens.

4. RESPONSIO. dicunt quidam quòd pœna infernalis & quælibet alia poteſt minui dupliciter. Vno modo per ſe & directe aliquid de pœna ſubtrahendo vel remittendo. Alio modo indirectè non minuendo pœnam ſed fortificando ſubiectum. Verbi gratia, ego poſſem diminuere pœnam hominis laborantis ſub onere vel diminuendo de pondere vel fortificando ſubiectum dando cibum vel potum, quibus homo refocillatus facilius portat onus, & dicunt tunc ad propoſitum quòd opera facta extra charitatem valent ad diminutionem penæ non tollendo, vel minuendo aliquid de ea, ſed confortando, vel fortificando ſubiectum. Ratio primi eſt quia manente culpa manet pena ſibi proportionata, ſed in damnatis ſemper manet culpa in nullo diminuta propter opera extra charitatẽ facta, ergo manet pena in eis in nullo diminuta. Ratio ſecundi ſic poteſt eſſe quia niſi talia opera valerent ad diminutionem penæ viderentur omnino frustra facta, quod videtur inconueniens, ergo cum non valeant ad diminutionem penę ſubtrahendo aliquid de ea, valent ad fortificandum ſubiectum.

5. Quicquid ſit de primo articulo. Secundus non videtur rationabilis, qualiter enim fortificetur ſubiectum per opera extra charitatem facta non eſt facile dare modum, nec ipſi dant, nec appareret aliquis niſi diceretur quòd damnato placet feciſſe talia bona, & ſic ex complacentia quæ eſt delectabilis & conſentanea naturæ confortatur natura, ad ſufferentiam penæ. Sed hoc non valet, quia bona extra charitatem facta ſi placerent damnatis aut placerent eis ſecundum ſe quia bona fuerunt ex genere, aut placerent ſolum propter vitationem penæ quam incurriſſent ſi talia omiſiſſent. Primum nõ poteſt dici quia communiter tenetur quòd voluntas damnatorum ſemper eſt mala, aut quia vult id quod malum eſt ex genere, aut ſi velit bonum tamen malo fine, ergo damnati nunquam volunt bonum ſecundum ſe & propter ſe ſi vero dicatur ſecundum, non videtur quòd propter hoc confortetur natura, vt tolerabilius ſuſtineat, quia nolle habere amplioré penam non facit vt tolerabilius ſuſtineatur illa quæ habetur.

6. Dicendum ergo aliter quòd penam inferni minui per opera extra charitatem facta poteſt intelligi dupliciter. Vno modo vt minuatur illa quæ iam eſt debita. Alio modo vt non debeatur tanta quanta deberetur ſi illa non fuiſſent facta. Primo modo pena inferni nullo modo minui poteſt. Cuius ratio eſt, quia magis deberet minui pena inferni per opera mortificata quàm per opera mortua, ſed per opera facta in charitate & poſtea mortificata non minuitur, ergo nec per opera facta extra charitatem quę ſunt mortua. Maior patet, quia maioris efficaciæ ſunt opera facta in charitate quàm extra. Minor probatur, quia ſi per opera mortificata minueretur pena inferni hoc eſſet quia compenſaretur in diminutione penæ quod fuit eis in merito vitæ, ſed talibus operibus debebatur vita æterna, ergo per talia opera totaliter tolleretur pena æterna, quod eſt inconueniens, quia qui ſic ſemel feciſſet opus bonum in charitate non poſſet poſt ea puniri æternaliter, ſaltem ſi ſequens peccatum non præponderaret in culpa merito boni operis præcedẽtis facti in gratia. Secũdo modo poteſt pena inferni minui, ſcilicet vt non debeatur tanta, quia quædam ſunt opera quæ pro loco & tempore non poſſunt omitti ſine peccato mortali, vt confiteri Chriſtum coram perſecutore, vel honorare parentes in neceſsitate, qui ergo talia facit, vitat culpam & penam culpæ debitam quam ſibi accumularet ſi prædicta opera non faceret. Et hæc eſt intentio Auguſtini quæ habetur in littera, in hæc verba. Si quis non habens charitatem in aliquo ſciſmate conſtitutus ne Chriſtum neget

patitur

patitur tribulatiónes, famem, persecutionem, vel flammas, vel bestias, vel ipsam crucem timore iehennę nullo modo ista culpanda sunt, immo hic est laudanda patientia, non enim dicere poterimus melius ei fuisset si Christum negando nihil eorum pateretur quæ est passus confitendo. Sed est inhandum est fortasse tolerabilius futurum iudicium quàm si Christum negando nihil eorum pateretur vt illud quod ait Apostolus (Si tradidero corpus meum ita vt ardeam charitatem autem non habeam nihil mihi prodest) intelligatur ad regnum obtinendum, non ad extremi iudicij tolerabilius supplicium subeundum. Hæc sunt verba Augustin. in littera.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd sicut mala multiplicata sunt causa intensionis pœnæ infernalis sic bona in charitate facta quãto plus multiplicantur tãto sunt causa intensioris gloriæ per modum meriti, bona autem quæ fiunt extra charitatem ad neutrum prędictorum se extendunt, quia nec merentur gloriam propter defectum charitatis, nec pœnam. quia bona sunt. nec diminutionem pœnæ inferni iam debitę, sed ea faciendo euitamus pœnam quam incurreremus quandoque ea omittendo. 8. Ad secundum dicendum est concedendo maiorem, & negando minorem, & ad dictum Augustin. respondendum est quòd ipse non intellexit quòd per suffragia ecclesiæ minuatur pœna illorum qui sunt in inferno damnatorum, scilicet æternaliter, sed illorum qui sunt in purgatorio, eis enim prosunt suffragia ecclesiæ, vel ad plenam remissionem, vel ad tolerabiliorem damnationem.

Sententia secundæ partis distinctionis xv. generalis & specialis.



Atis arbitror. Superius magister soluit rationes confirmantes errorem illorum qui dicunt pœnitentiam posse agi de vno peccato sine aliis, hic improbat directe illum errorem Et diuiditur in duas partes. Quia primo illũ errorem improbat. Et secundo concludit veritatem, scilicet quæ sit vera & sufficiens pœna ibi. Ex præmissis & cæ. Prima diuiditur in duas. Quia primo probat intentum per miracula quæ Christus fecit in curatione infirmorum. Et secundo ex comparatione pœnitentiæ ad baptismum. Secunda ibi. Quædam enim impietas. Hæc est diuisio & sententia in generali.

2. IN SPECIALI sic procedit & primo dicit satis est responsum his obiectionibus per quas probatur quòd vera penitentia potest agi de vno peccato sine aliis quod est falsum vt patet per ea quæ fecit Christus in curatione infirmorum, surdum enim, & mutum, & à demonio possessum totaliter liberauit, à muliere habente septem demonia omnes eiecit. Et ab homine habente legionem demonum omnes eiiciens nullum reliquit, totum etiam hominem sanum fecit in sabbato. Ex quibus datur intelligi quòd omne peccatum deus dimittit, aut nullum, est enim inimicus omnis peccati, vnde sicut per baptismũ omne peccatum mortale dimittitur sic per veram pœnitẽtiam. Vltimo concludit quòd illa est vera pœnitentia quæ omne peccatũ abolet, quod fit quando aliquis pœnitet de omnibus peccatis cum proposito nõ committendi, & satisfaciendi de commissis, satisfactio autem hic non accipitur pro restitutione rei ablatę, quandoque enim restitui non potest vt cum oculus vel vita alicui iniuste eripitur & tamen si vere penituerit & aliter prout potest satisfecerit veniam consequitur. vbi autem restitutio est posibilis non est vera satisfactio sine restitutione. Et in hoc terminatur &c.

Quæstio V.

Vtrum satisfactio debeat fieri per opera pœnalia.

Th. 4. dist. 15. q. 1. ad. 4.



irca lectionem istam quæritur de partibus satisfactionis. Et primo in generali vtrum satisfactio debeat fieri per opera penalia. Et arguitur quòd non quia si penalitas esset de ratione operis satisfactorij quanto opus esset minus penale, tanto esset minus satisfactorium, sed quanto opus fit ex maiori charitate tanto est minus penale, ergo quanto opus fieret ex maiori charitate tanto esset minus satisfactorium, hoc autem est falsum, ergo &c. 2. Item satisfactio quæ fit deo valet propter eius acceptationem, & non ex sola natura operis. Sed multa opera delectabilia possunt esse deo magis acceptata quàm opera penalia, ergo satisfactio potest fieri æque bene, vel melius per opera delectabilia quæ possunt esse deo magis acceptata quàm opera penalia.

3. IN CONTRARIVM est quod dicit Greg. iustum est vt peccator tanto maiora inferat sibi lamenta per penitentiam quanto maiora intulit sibi damna per culpam.

4. RESPONSIO. Dicendum est quod satisfactio quam homo potest deo facere debet fieri per opera penalia. Cuius ratio est, quia satisfactio (vt patet ex prædictis) est recompensatio offensę per emendam, sed talis recompensatio non potest esse nisi per opera penalia, ergo &c. Probatio minoris, recompensatio enim importat quandam adequationem inter illum qui offendit & illum in quem offensa commissa est, adequatio autem in iustitia fit per subtractionem ab illo qui plus iusto habuit. Et additio nem ad alterum cui subtractum est aliquid, peccator autem quantum in ipso est subtrahit deo peccando non quidem aliquid quod sit in deo subiectiue. Quia sic deo nihil subtrahi potest. Sed obedientiam & reuerentiam qua quilibet tenetur obtemperare præceptis diuinis, ergo ad hoc ꝙ recompẽsatio fiat oportet quòd per satisfactionem subtrahatur aliquid à peccante quod in honorem dei cedat. Opus autem malum non potest in honorem dei cedere Opus verò bonum si sit delectabile nihil subtrahit ab operãte, sed magis perficit ipsum, ergo ad hoc quod aliquod opus sit satisfactorium oportet quòd sit bonum vt cedat ad honorem dei & ꝙ sit penale, vt subtrahat aliquid peccatori. 5. Et propter hoc assignantur tres partes satisfactionis .s. ieiunium, elemosyna, & oratio, quarum sufficientia potest haberi hoc modo, satisfactio (vt dictum est) debet esse talis per quã nobis subtrahatur aliquid quod fit ad honorem dei, habemus autem tria bona in nobis. s. bona fortunæ, bona corporis, & bona animæ. Ex bonis fortunæ subtrahimus nobis per elemosynam. Ex bonis corporis per ieiunium ex bonis animæ per orationem submittendo deo totaliter propriam voluntatem. vel potest sumi distinctio istorũ per comparationem ad illa à quibus homo curatur per satisfactionem. Quia per ieiunium curatur homo à concupiscentia carnis, per elemosynam à concupiscentia oculorum quæ est de rebus fortunæ, per orationem à superbia vitę, vel aliter homo debet bene ordinari ad deum & ad se ipsum, & ad proximum, ordinatur autem bene per oratio nem ad deum, per elemosynam ad proximum, per ieiunium ad seipsum castigando corpus proprium, sub ieiunio autem comprahẽditur quicquid pertinet ad afflictionem corporis vt peregrinationes, vigilię, & huiusmodi, sub elemosyna autẽ omne oblatum, vel collatum propter deum.

q. 1. huius distin.

Vide In 2. d. 42. q. 3.

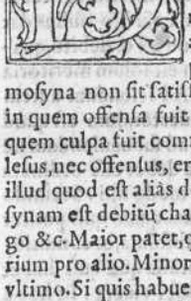
6. AD PRIMVM argumentum dicendum quod aliquid est penale ex genere operis & tale quanto magis est penale tanto magis satisfactorium suppositis aliis quæ necessario requiruntur ad satisfactionem, aliquid verò est penale magis, vel minus ex dispositione operãtis. Et si dispositio alleuians penalitatem sit bona nõ minuit satisfactionem. Et ideo opus penale quod alleuiatur per charitatem non minuit satisfactionem sicut opus bonũ & difficile procedens ex maiori virtute non minuit meritum.

7. Ad secundum dicendum quòd licet acceptatio diuina requiratur tam ad meritũ quàm ad satisfactionẽ, tamẽ ipsa prę supponit in vtroq; bonitatẽ operis. Et in satisfactione specialiter penalitatẽ propter causam assignatã in corpore solutionis, ergo &c.

Quæstio. VI.

Vtrum elemosyna sit pars satisfactionis.

Tho. 2. 2. q. 32. ar. 1. ad 2.



Einde quæritur de partibus satisfactionis in speciali. Et primo de elemosyna. Et secundo de ieiunio. Tertio de oratione. Circa primum quæruntur tria. Primũ est vtrum elemosyna sit pars satisfactionis. Secũdum est de diuisione elemosynę. Tertium est ad quem pertineat facere elemosynam, & de quibus rebus. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod elemosyna non sit satisfactionis pars, quia satisfactio debet fieri illi in quem offensa fuit commissa. Sed elemosyna non datur deo in quem culpa fuit commissa, sed datur pauperi qui ex culpa non fuit lesus, nec offensus, ergo ipsa nõ est satisfactoria. 2. Itẽ illud quod est aliàs debitum non est satisfactoriũ, sed dare elemosynam est debitũ charitatis etiam in eo qui peccatũ non habet, ergo &c. Maior patet, quia quod est debitũ ex vno non est satisfactorium pro alio. Minor probatur per illud quod dicitur prima Iohã. vltimo. Si quis habuerit substantiã huius mundi & viderit fratrem suum necessitatem habere & clauserit viscera sua ab eo quo modo charitas dei est in illo. 3. Item satisfactio est actus iustitię vt supra dictum est, sed elemosyna est actus misericordiæ, ergo elemosyna non est satisfactoria.

4. IN CONTRARIVM est quod dicit glosa super illud Luc. 3. Facite dignos fructus penitentiæ. quòd dare elemosynam pars est penitentiæ, sed non nisi ratione satisfactionis, ergo elemosyna est pars satisfactionis.

5. RESPONSIO. Circa quæstionem istam videndum est primo qualiter elemosyna est satisfactoria. Et secundo qualiter

ſe habet ad alias partes ſatiſfactionis.

6. QVANTVM ad primum patet dupliciter ꝙ elemoſyna eſt ſatiſfactoria, primo quia opus bonum pœnale eſt ſatiſfactoriũ, vt patet ex pręcedentibus, ſed elemoſyna eſt opus bonum & pœnale, ergo &c. Secũdo quia iuſtitia humana exemplata eſt ex diuina, ſed ſecundum iuſtitiam humanã ſatiſfacit homo de offenſa commiſſa non ſolum per pœnã quam ſuſtinet, ſed per redemptionem quam exhibet, ergo ſecundum iuſtitiam diuinam non ſolum ſatiſſacit homo per ieiunium tanquam per pœnã qua corpus affligitur, ſed per elemoſinam tanquam per redemptionẽ quæ exibetur.

7. QVANTVM ad ſecundũ ſciendum eſt quòd quando aliqua comparantur inter ſe debent cõparari cęteris exiſtentibus paribus, & in hoc dicendum eſt ꝙ ſuppoſita pari gratia vel charitate, Ieiuniũ eſt magis ſatiſfactorium quã elemoſina, vel oratio indirecte tamen & cõcomitatiue elemoſina eſt magis ſatiſfactoria. Primum patet, quia ſuppoſita charitate illud eſt magis ſatiſfactoriũ quod eſt magis pœnale, quia in opere ſatiſfactoriò formalis conditio ex parte operis eſt pœnalitas. Sed ieiunium eſt magis pœnale quã elemoſyna vel oratio, compræhendendo ſub ieiunio quicquid eſt corporis afflictiuum, vt diſciplinæ, vigiliæ, peregrinationes, & abſtinentiæ ciborum quæ omnia ſub ieiunio compræhẽduntur (vt dictum fuit) ergo ieiunium eſt magis ſatiſfactorium q̃ elemoſina, vel oratio. nec iſtud eſt contra illud quod dicitur. 1. ad Thi. 4. Exercitatio corporis ad modicum vtilis eſt, pietas autẽ ad omnia valet, quia differt meritum & ſatiſfactio, meritum enim eſt ad acquirendum præmium ad quod requiritur, & ſufficit bonitas operis & quod eſt melius eſt magis meritorium, & ſic dare elemoſynam eſt magis meritorium quàm ieiunium cum ſit opus bonum danti & recipienti. Ieiunium autem non ſic. Satiſfactio autem cũ ordinetur ad expiationem pœnæ requirit quidem opus bonũ, ſed formale in opere eſt pœnalitas. Quia pœna per pœnam recompẽſatur, propter quod ieiunium quod eſt magis pœnale eſt magis ſatiſfactorium. Indirecte autem & concomitatiue elemoſyna eſt potior pars ſatiſfactionis. Cuius ratio eſt, quia illa eſt potiſsima pars ſatiſfactionis in qua virtualiter continentur aliæ partes, ſed in elemoſyna virtualiter continentur ieiunium & oratio, ergo &c. Minor patet quia elemoſyna cũ alicui datur conſtituit debitorẽ ad ieiunandum, & orandum, & faciendum alia bona quæ poteſt pro eo qui dedit loquendo de debito morali, non ciuili. Secundo quia elemoſyna propter deum data eſt quaſi quædam oblatio deo facta. vnde quarto Eth. dicitur quòd dona habent aliquid ſimile deo ſacratis, oblatio autem facta deo vim orationis habet, frequenter enim plus impetrat donum quàm ſupplicatio. Item cum bona exteriora ad conſeruationem corporis ordinentur, ſubtractio eorum per elemoſynam quaſi virtualiter continet ieiunium. Et plerumq; contingit quòd aliquis arctius viuit ex hoc quòd ſua dedit, igitur elemoſyna completius habet vim ſatiſfactionis quàm oratio vel ieiunium. Et propter hoc inducitur vt vniuerſalis medicina peccati, Lucæ vndecimo, Date elemoſynam & ecce omnia munda ſunt vobis, & Thobiæ quarto. Elemoſyna ab omni peccato liberat.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ſatiſfactio pro culpa debet fieri illi in quem culpa fuit commiſſa, vel alij de eius voluntate & ordinatione & hoc modo fit ſatiſfactio per elemoſynam non quidem ipſi deo immediate qui bonorum noſtrorum non indiget, ſed pauperibus de eius voluntate & ordinatione, cum ipſe dicat, quod vni ex minimis meis feciſtis mihi feciſtis. 9. Ad ſecundum dicendum quòd dare elemoſynam quandoque eſt in pręcepto & tunc eſt meritoria licet ſecundum quoſdam non ſit ſatiſfactoria quia in caſu illo nullus dat ſuum proprie loquendo, ſed reddit alteri quod eſt ei debitũ, quãdoque vero non eſt in præcepto & tunc non eſt ſolum meritoria ſed etiam ſatiſfactoria. 10. Ad ſciendum autem quando eſt in præcepto & quando non, aduertendum eſt quòd cum vſus bonorum exteriorum ſit ordinatus ad ſubueniendum neceſsitatibus præſentis vitę, ſubuenientia iſta debet eſſe ordinata ſecũdum charitatem qua quis tenetur primo modo ſibi. Secundo coniunctis. Tertio extraneis, neceſsitas etiam quam quis patitur in bonis exterioribus poteſt eſſe dupliciter. abſoluta, & conditionata. Abſoluta quando omnia bona temporalia quæ quis habet ſunt ei adeo neceſſaria quod ſine eis non poſſet viuere. Et hoc à quibuſdam vocatur neceſsitas naturæ. Conditionata verò dicitur quando ſunt ei neceſſaria ad conſeruationem decentis ſtatus. Et hæc dicitur neceſsitas perſonæ inquantum perſona nominat dignitatem & ſtatum. Dicendum ergo quod illud quod eſt neceſſarium naturæ neceſsitate abſoluta non eſt præceptum dari, immo illicitum, quia plus tenetur quilibet ſibi quàm aliis. Illud autem quod eſt ſolum neceſſarium ad decentiam ſtatus ex præcepto dari debet pro releuatione abſolutę & extremę neceſsitatis alterius quia plus tenetur quilibet diligere ex charitate vitam proximi quàm decentiam ſtatus ſui. Sed non debet dari pro releuatione ſtatus alterius, quia nullus tenetur verecunde viuere in ſuo ſtatu vt releuet alium ad decentem ſtatum. Quod autem eſt ſuperfluum vtrique neceſsitati naturæ, ſcilicet & ſtatus dari debet ex præcepto ſecundum illud Lucæ. 11. quod ſupereſt date elemoſynam, nec eſt dubium quin ſit præceptum reſpectu illorum qui ſunt in extrema neceſsitate, quia illis ex præcepto dandum eſt quod eſt neceſſarium proprio ſtatui, & fortiori ratione illud quod ſuperfluit. De illis autem qui non ſunt in extrema neceſsitate licet ſint in magna & verecunda, non audeo plene diffinire ne condemnarem maiorem partem diuitum. Sed auctoritas beati Ioannis prius allegata quæ non ſolum loquitur de neceſsitate extrema, ſed de notabili & verecunda videtur hoc ſonare.

11. Ad tertium argumentum dicendum quòd licet elemoſina ſecundum ſe & extra caſum neceſsitatis ſit opus miſecordiæ tamen inquantum iniungitur à ſacerdote & acceptatur à pœnitente ad recompenſandam offenſam diuinam eſt opus iuſtitiæ.

Quæſtio VII.

Vtrum elemoſynæ ſpirituales ſint potiores corporalibus an econtrario.

Tho. 2. 2. q. 32. ar. 3.

SEcundo quæritur quæ elemoſynæ ſunt potiores, corporales an ſpirituales. Et arguitur ꝙ corporales, quia illa elemoſyna videtur eſſe potior per quam dans plus ſibi ſubtrahit vt ſubueniat indigenti, ſed per elemoſynam corporalem plus ſubtrahitur danti quàm per elemoſynam ſpiritualem, quia dans elemoſynam corporalem efficitur minus habens in temporalibus, dans autem elemoſynam ſpiritualem non efficitur minus habens in ſpiritualibus, ergo elemoſyna corporalis eſt potior elemoſyna ſpirituali. 2. Item illa elemoſyna videtur eſſe potior per quam ſubuenitur indigentiæ magis neceſſariæ, ſed elemoſyna corporalis eſt huiuſmodi, quia indigentias corporales patitur homo velit nolit, indigentias autem ſpirituales nullus patitur niſi volens, ergo elemoſyna corporalis videtur potior quàm ſpiritualis.

3. IN CONTRARIVM arguitur ſic quia bona ſpiritualia ſunt potiora corporalibus. Sed elemoſyna ſpiritualis ſit de bonis ſpiritualibus, corporalis autem de corporalibus, ergo elemoſyna corporalis eſt potior elemoſyna ſpirituali.

4. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam tria ſunt videnda. Primum eſt de numero & ſufficientia elemoſynarum corporalium: Secundum eſt de numero & ſufficientia elemoſynarum ſpiritualium. Tertium eſt de comparatione earum inter ſe.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt ꝙ elemoſynę corporales ponuntur communiter eſſe ſeptem quæ in hoc verſu continentur. Viſito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo. Viſito infirmum, poto ſitientem, cibo eſurientem, redimo incarceratum, ſeu captiuum, tego, id eſt, veſtio nudũ, colligo, id eſt, recolligo hoſpitem, Condo. i. ſepelio mortuum, quarum numerus & ſufficientia poteſt haberi hoc modo elemoſyna corporalis ordinatur ad ſubueniendum indigentiæ corporalis quæ poteſt eſſe duplex generalis quantum ad omnes, vel ſpecialis quantum ad liquos ratione alicuius accidentis. Generalis neceſsitas quantum ad omnes poteſt eſſe duplex, vna ne mors incurratur, alia poſtquam homo mortem iam incurrit, mortem autem poteſt aliquis incurrere ab interiori propter defectum nutrimenti & ad ſubueniendum huic defectui ordinantur duæ elemoſynæ corporales, ſcilicet ciba re eſurientem, & potare ſitientem. Hæc enim duo concurrunt ad nutrimentum. Alio modo ab exteriori, & contra hunc defectum ordinantur ſimiliter, duæ elemoſynæ, ſcilicet tegere nudum & recolligere in domo. His enim duobus ſcilicet veſte & domo indigemus contra intemperiem aeris, generalis autem neceſsitas omnium poſtquam mortem incurrerunt eſt vt ſepeliantur. Et ideo ſepultura mortuorum inter corporales elemoſynas computatur, & licet Chriſtus de ea non fecerit mentionem quando de elemoſynis ſeu operibus miſericordiæ prædicauit, dicens eſuriui & dediſti mihi manducare & cæt. tamen aliis ſcripturis fit de ea mentio. Laudatur enim Thobias de ſepultura mortuorum, & Ioſeph, ac Nicodemus qui Chriſti corpus mortuum ſepelierunt, commendatur in euangelio. Specialis autem neceſsitas poteſt eſſe duplex vel intrinſeca vt infirmitas contra quam ordinatur viſitatio infirmorum, vel extrinſeca ſicut detentio incarceratorum contra quam ordinantur redemptiones captiuorum.

6. QVANTVM AD ſecundum ſciendum eſt quòd elemoſynę ſpirituales ſimpliciter ſunt ſeptẽ quæ in hoc verſu continentur. Conſule (id eſt doce ignorantem, & dirige dubitantem, & ſic in vno vocabulo intelligitur duplex elemoſyna ſpiritualis

ritualis videlicet doctrina de credendis, & consilium de agendis) Castiga delinquentem, solare, id est consolare tristem, remitte, id est indulge peccantibus in te, fer.i. porta infirmitates & grauamina aliorum. Ora pro omnibus. Numerus autem & sufficientia prædictorum potest haberi hoc modo, per elemosynas enim spirituales subuenitur contra defectus spirituales qui sunt duo, culpa scilicet & pœna. Item culpa vel est committenda, vel est iam commissa, si fit committenda sic subuenit homo dupliciter ne culpam committat scilicet docendo eum de credendis, & consulendo in agendis. Si verò sit commissa sic subuenitur peccanti per castigationem vt doleat de præterito, & caueat de futuro. Si autem defectus ille sit pœna siue illa pœna est in peccante vt tristia quæ si superabundat ducit ad desperationem, & huic subuenitur per sanctam consolationem. si autem sit in alio contra quem cõmissa est culpa sic subuenitur dupliciter, scilicet remittẽdo offensam, & patienter sustinendo sub spe correctionis grauem conuersationem peccantium, quia nullus debet tantum confidere de suo merito vt possit subuenire sufficienter defectibus aliorum, ideo recurrendũ est ad deum cui nihil est impossibile propter quod vltima elemosyna spiritualis est oratio per quam oramus pro omnibus prædestinatis. Et sic sunt septem elemosynę spirituales supradictæ.

7. QVANTVM ad tertium videlicet quæ elemosyna sit potior & maioris meriti. Dicendum est quod spiritualis, quod patet primo, quia omne meritũ depẽdet ex charitate, sed charitas principalius respicit animam proximi quàm corpus, & bona spiritualia quàm corporalia, quia immediatius ordinantur ad beatitudinem, ergo elemosyna spiritualis quæ respicit animam & bonum spirituale est potius bonum & magis meritorium quàm corporalis Non est tamen magis satisfactoria, quia non magis pœnalis, sed minus, nec consueuit pro satisfactione iniungi excepta oratione.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd illa elemosyna per quam homo plus sibi subtrahit est magis satisfactoria, quia est magis pœnalis, sed non oportet quod sit potior & magis meritoria, quia meritum dependet ex bonitate operis & quod est melior est magis meritorium, meliora autem sunt opera elemosynę spiritualis quàm corporalis, & ad meliorem finem immediatius ordinantur. 9. Ad secundum dicendum quòd necessitas indigẽtiæ facit quòd elemosyna sit magis debita, sed non facit quòd sit melior, quia bonitas elemosynę pensatur ex bonitate operis & ex malitia defectus cui subuenitur homo, quia per elemosynam spiritualem subuenitur homini contra peccatũ quod est mors spiritualis ideo ipsa est optima. Vnde Gregorius in homelia dicit quòd melius est animam semper victuram verbo vitæ reficere quàm ventrem moriturę carnis terreno pane satiare.

Quæstio. VIII.

A quibus personis debeat fieri elemosyna & quibus personis sit danda, & de quibus rebus sit facienda.

Tho.2.2.q.32.ar.6. & sequentibus.



Ertio quæritur à quibus personis debeat fieri elemosyna, & quibus personis sit danda, & de quibus rebus sit facienda. Et arguitur q̃ omnes possunt facere elemosynam, quia scriptũ est Pro.3. Noli prohibere benefacere eũ qui potest, si vales & ipse bene fac, sed dare elemosynam est benefacere, ergo ad hoc nullus est prohibendus. 2. Similiter videtur quod omnibus hominibus sit elemosyna danda, quia scriptum est Luc.6. omni petenti retribue, sed qui omne dicit nihil excipit, ergo omni homini sine quacunque exceptione est danda elemosyna. Item videtur quod elemosyna possit fieri de quibuscumque rebus etiam illicite acquisitis. Quia Lucę. 16. dicitur. Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, hoc est de iniuste acquisitis, sed si de illis posset fieri elemosyna multo magis de licitè acquisitis, ergo de omnibus.

4. RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt tria quæ tanguntur in titulo quæstionis. Primum est ad quem pertineat facere elemosinam. Secundum est de quibus rebus debeat fieri. Tertium est quibus personis sit facienda.

5. QVANTVM ad primum sciendum est quod cum sit duplex elemosyna corporalis. s. & spiritualis, spiritualem elemosynam tenetur in casu quilibet facere. Quia cum vnicuique mandauerit deus de proximo suo (vt dicitur Eccles.i.9.) quilibet ex charitate tenetur proximo subuenire in his quæ sunt ei necessaria maxime ad salutem, & nulli alij præiudicatiua, sed elemosynę spirituales in casu indigentiæ sunt necessariæ (id est valde vtiles) & possunt fieri sine præiudicio cuiuscumque sicut est doctrina ignorantium, consolatio mestorum, fraterna castigatio delinquentium, sic de cæteris, ergo elemosynas spirituales potest quilibet facere, & etiam tenetur plus vel minus secundum casum maioris vel minoris indigentiæ. 6. De elemosynis autem corporalibus quæ fiunt per erogationem bonorum temporalium secus est, quia temporalia non possunt indifferenter per quamlibet personam dari in elemosynã sine præiudicio illius qui est principalis dominus, quantum ad personas quę habent propriũ dominũ vel sine prejudicio administratoris, quãtũ ad personasque habẽt ex officio generalem administratorẽ in bonis cõmunibus sicut Abbas in monasterio. Cuius ratio est quia per elemosynã res vnius transfertur in ius & dominiũ alterius. Sed talem translationem non potest facere licitè nisi dominus rei, vt habens liberam administrationem de voluntate domini, vel alterius qui potest prædictam dispensationem seu administrationem admittere, & ideo cęteræ personę non possunt licitè elemosynam facere nisi inquantum credunt bona fide placere domino vel administratori, vnde vxor & filius familias, seruus & monachus, seu quicũque religiosus nisi habeat administrationem aliquam nõ possunt licitè facere elemosynam nisi modo supradicto videlicet quantum credunt bona fide placere domino, vel administratori, vel aliqualiter scire & dissimulare. Monachus enim existens in scolis de expensis sibi traditis pro victu & vestitu potest si vult de eis facere elemosynam, quia tales expensę sunt commissę suæ administrationi. Quod autem dictum est de vxore intelligendum est quando non habet alias res præter dotem, quia si haberet aliqua paraphernalia posset de eis facere elemosynam pro voluntate sua, omnia etiam intelliguntur extra casum necessitatis, quia in extrema necessitate si dominus vel administrator non sit præsens potest per alium subueniri de bonis eius quia sunt debita indigenti, nec permittendum est personam indigentem perire propter absentiam domini, vel administratoris qui si præsens esset teneretur ei subuenire.

7. QVANTVM ad secundum videlicet ex quibus debeat fieri elemosyna, non est dubium, nisi de illicitè acquisitis de quibus distinguendum est, quia aut ipsa acquisitio est illicita vt in furto, rapina, & vsura; aut acquisitio secundum se non est illicita, sed solum causa ex qua acquiritur vt in meretricio, quia meretricium est illicitum, suppositio tamen meretricio acquisitio pecuniæ ex ipso non est secundum se illicita, quia illa acquisitio nulla lege prohibetur, & ideo talis acquisitio vocatur turpe lucrum. Loquendo de acquisitione illicita primo modo distinguendum est adhuc, quia aut per eam non transfertur dominium rei vt in furto & rapina, & tunc de tali re non potest fieri elemosyna, nec licite recipi extra casum extremę necessitatis, quia sic acquirens non efficitur dominus rei, nec dispensator legitimus, immo tenetur eandem rem numero quam sic accipit restituere si res illa extet. Si verò transferatur dominium sicut quidam dicunt in vsura, sic de tali re potest fieri elemosyna, quia talis est dominus & dispensator legitimus supposito quod in vsura dominium transferatur quanuis alteri competat repetitio quia non oportet quòd eadem res numero restituatur etiam si extet, sed sufficit reddere æquiualens, vnde si vsurarius habeat centum libras de vsuris, & centum de patrimonio, vel de legitimo lucro, ita potest facere elemosynam de vno sicut de alio, & æque licitum est recipere si ipse sit dominus vtriusque. Cum teneatur idem numero restituere. Hoc autem est intelligendum quando præter elemosynam de vno sicut de alio remanet vsurario vnde potest viuere & vsuras restituere, quia si elemosyna esset tanta quod de residuo non posset vsuras reddere nõ esset licitum ei elemosynam facere, nec alteri accipere, dato etiam quod de residuo posset vsuras reddere non tamen cum hoc decenter viuere non esset elemosyna ab eo recipienda, quia non est præsumendum quod ille qui iniuste alienam pecuniam accepit vt ditaretur velit verecunde viuere restituendo alij illud quod ab eo iniuste accepit. Si autem acquisitio non sit illicita secundum se, sed ex causa propter quam fit sicut est in meretricio. Sic dicendum est quod de tali re potest fieri licitè elemosyna, nõ tamen solennis ad altare propter detestationem criminis si fit publicum. Si autem sit occultum potest fieri de tali elemosyna solennis, vel priuata sicut de aliis quibuscunque.

8. QVANTVM AD tertium videlicet quibus personis sit elemosyna facienda dicendum est quod non debet fieri diuitibus, sed pauperibus. Cuius ratio est, quia elemosyna cum sit opus misericordiæ per quod subuenitur miseriæ alterius illi non debet fieri elemosyna corporalis qui non patitur miseriam corporalem vel qui per seipsum potest sibi subuenire, sed diuites sunt huiusmodi, quia non patiuntur miseriã corporalem ex defectu bonorum temporaliuum ex quo diuites sunt, & si paterẽtur possunt sibi per suas diuitias subuenire, ergo eis non debet fieri elemosyna quę est opus misericordię per quod subuenitur miserię alterius. Si quis tamen conuocet amicos diuites ad comedendum, vel dat eis vestes ad induendũ potest in casu esse opus virtuosum non secũdũ

miſericordiam, ſed ſecundum virtutem liberalitatis. Inter pauperes autem quidam ſunt boni, quidam verò mali. De pauperibus bonis non eſt dubiũ quin debeat eis fieri elemoſyna & magis propinquioribus ſi ſint ęqualiter boni & æqualiter indigeant, quia ſecundum apoſtolum.1.ad Thi.5.cap. Si quis ſuorum & maxime domeſticorum curam non habet fidem non habet & eſt infideli deterior. Malis autem pauperibus indigentibus facienda eſt elemoſyna ad ſuſtentationem naturæ, & non ad fomentum culpæ, quia ſecundũ Auguſt. ſic diligendi ſunt homines vt non diligantur eorum errores. Et ideo ſi malus pauper vult de elemoſynis viuere vt vacet ociоſitati quæ multa mala docet & docuit vtilius ſubtrahitur ei elemoſyna quàm donetur.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum eſt quòd nullus prohibendus eſt facere elemoſynam qui poſsit eam facere, & quia illud ſolũ poſſumus quod iuſte poſſumus, ideo illi ſoli poſſunt facere elemoſynam qui ſunt domini rerum vel adminiſtratores legitime inſtituti, alij autem non. 10. Ad ſecundum dicendum quòd omni homini indigenti facienda eſt elemoſyna ab eo qui poteſt, ſoli enim indigentes debite petunt elemoſynam, aliis autem ſ. diuitibus dicendum eſt, petitis & non accipitis eo quòd male petatis, quanuis diuitibus ex liberalitate liceat aliqua tribuere, ſed tunc non eſt elemoſyna.

11. Ad tertium dicendum quòd illud verbum facite vobis amicos de mãmona iniquitatis poteſt intelligi de illis rebus quorum acquiſitio non eſt ſecũdum ſe iniuſta, ſed ſolum cauſa, ſicut eſt pecunia de meretricio habita de qua licitum eſt facere elemoſynã vel diuitię etiam licitè acquiſitę dicuntur mãmona iniquitatis, inquantum ſunt occaſio male faciendi, vel dicuntur mammona iniquitatis .i. inæqualitatis, quia inequaliter diſtributę ſunt hominibus, bono quandoq; indigente & malo ſuperabundante de quibus licitum eſt facere elemoſynam.

Quæſtio IX.

Vtrum ieiunia per eccleſiam inſtituta ſint ſub præcepto.

Tho.22.q.147.ar.3.& 4.

DEinde quæritur de ieiunio. Et primo vtrum ieiunia per eccleſiam inſtituta ſint ſub præcepto. Et arguitur quòd non, quia illa quæ ſunt mere ſupererogationis non poſſunt cadere ſub præcepto, ſed ſolum ſub voto ſicut patet de continentia & de paupertate, ſed ieiunij videtur eſſe mere ſupererogationis ſicut & cõtinentia, ergo non cadit ſub præcepto.

2. Item ſi ieiunium eſſet ſub præcepto, aut illud præceptũ eſſet mere naturale, aut diuinum, aut humanum. Sed ſub nullo dictorum præceptorum eſt ieiunium, ergo non eſt ſub aliquo præcepto. Maior patet per ſufficiẽtem diuiſionem. Minor probatur per inductionem. quod enim non cadit ſub præcepto iuris naturalis patet, quia naturali iure nihil prohibetur niſi quod eſt malum ſecũ dũ ſe. Comedere autem pluries in die nõ eſt malum ſecundũ ſe alioquin peccaremus omni tempore quo pluries comederemus eodem die, quod eſt falſum, ergo iure naturali non prohibetur pluries in die comedere, & per conſequens non præcepimur ieiunare. Item nec iure diuino quod cõtinetur in vtroque teſtamento, quia ibi nihil inuenitur mandatum vel ordinatum de præcipuis ieiuniis quæ nunc obſeruat eccleſia vt pote de quadrageſima. Et vigiliis apoſtolorum, & aliarum feſtiuitatum. ius etiam humanum licet faciat mentionem de prædictis ieiuniis, nunquam tamen ſub nomine præcepti, quare &c.

3. CONTRA, maioris perfectionis eſt lex noua quàm vetus vt enim dicitur Heb.7. nihil ad perfectum adduxit lex, magis etiam deſideriis carnalibus abſtrahit quia eſt lex ſpiritus, ſed in lege veteri ieiunium erat in præcepto, ergo multo fortius in lege noua. aſſumpta probatur per illud quod habetur Leuite. 23. Omnis anima quæ afflicta nõ fuerit die hoc peribit de populo ſuo, vbi non videtur loqui niſi de afflictione ieiunij.

4. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt tria. Primum eſt de vtilitatibus propter quas ieiunium fuit inſtitutũ. Secundum eſt an ieiunium per eccleſiam inſtitutum ſit ſub præcepto. Tertium quæ ſunt illa quæ in ieiunio ſunt obſeruanda.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd ſicut ad ſeculares principes pertinet condere leges de his quæ pertinent ad vtilitatem communem in rebus temporalibus, ſic ad prælatos eccleſiaſticos pertinet ſtatuere ea quæ cedunt ad communem vtilitatem fideliũ in ſpiritualibus, ieiunium autem eſt huiuſmodi, valet enim ad tria. Primo ad concupiſcentiam carnis reprimendam vt enim allegat Hie. ſine cerere & baccho friget venus, id eſt per abſtinentiam cibi & potus tepeſcit luxuria. Secundo valet ad hoc quòd mens liberius eleuatur ad ſublimia comtemplanda, vnde Dan. poſt ieiunium trium hebdomadarum reuelationem accepit à deo, vt patet Dan.10. Tertio ad ſatiſfaciendum pro peccatis. Et hoc tangit Greg. in præfatione, qui corporali ieiunio vicia comprimis, quantum ad primum, mentem eleuas, quantum ad ſecundum, virtutem largiris & præmia, quantum ad tertium.

6. QVAMTVM ad ſecundum dicendum eſt quod ieiunium quadrageſimę, & alia ieiunia per eccleſiam inſtituta & generali conſuetudine eccleſiæ approbata cadunt ſub præcepto, ita ꝙ qui ea non obſeruat, ſed abſque neceſsitate frangit, vel cauſa rationabili peccat mortaliter, quod patet tripliciter. Primo ſic. inſtituta maiorum pro lege tenenda ſunt, & ſicut preuaricatores legum diuinarum ita contemptores eccleſiaſticarum conſuetudinum coercendi ſunt vt dicit beatus Auguſti. ad Caſulanum preſbyterum. & habetur in decretis diſtinctione .11.ca. In his rebus. Sed prædicta ieiunia ſunt ex inſtitutione maiorũ ſcilicet romanorum pontificum, ſunt etiam approbata generali conſuetudine eccleſiæ, ergo contemptores eorum merentur puniri ſicut præuaricatores legis diuinæ, ſed præuaricatio legis diuinæ eſt peccatum mortale: vt patet per Ambroſiũ diffiniens peccatum mortale dicit quod eſt præuaricatio legis diuinæ & cætera, ergo ſimiliter cõtemnens ieiunare abſq; neceſsitate vel cauſa rationabili peccat mortaliter. Secundo quia qui non obtẽperant ſacris canonibus in his quę ſtatuta ſunt non exhortando ſolum ſed decernẽdo merentur carere officio ſuſcepto, quia decretum neceſsitatem facit, exhortatio liberã voluntatem excitat vt habetur diſt.5. Et ſi legibus &c. Sed obſeruantia quadrageſimæ & cęterorum ieiuniorum de quibus nunc agitur inſtituta eſt per ſacros canones non ſolum exhortando, ſed decernendo vt patet de conſe. diſti.5.cap. Quadrageſima ſumma obſeruatione ſeruanda eſt vt ieiunium in ea, niſi quod infirmitas impedierit nullatenus ſoluatur, & capitulo ſequenti dicitur ſic, Ieiunia in eccleſia à ſacerdotibus inſtituta ſine neceſsitate rationabili non ſoluantur, ergo qui huic ſtatuto non obtemperant merentur carare officio ſuſcepto, ſed talis pœnitentia non infligitur niſi pro peccato mortali, ergo &c. Tertio ſic, ea quæ ſimul ſtatuũtur & eodem contextu, cadunt ſub ſimili obligatione. Sed ieiunia ab eccleſia inſtituta & abſtinentia carniũ ſimul & eodem contextu ſunt ſtatuta, ergo pari iure cenſentur. Cum ergo commedere carnes in quadrageſima & in aliis ieiuniis ab eccleſia conſtitutis ſit peccatum mortale niſi excuſet infirmitas, vel vrgeat euidens neceſsitas patet quòd frangere ieiunium abſq; rationabili cauſa eſt conſimiliter peccatum mortale. Hoc etiam videtur dicere Hier. ad Lucium & habetur diſt.66.cap. Vtinam loquens de ieiuniis & & dicens Vnaquæque prouincia in ſenſu ſuo abundet & præcepta maioris leges apoſtolicas arbitretur. Ecce quod dicit ieiunium cadere ſub præcepto maioris vbi eſt cõſuetudo roborans ſtatutũ.

7. QVANTVM AD tertium ſciendum eſt quòd circa ieiunium tria ſunt obſeruanda. Vnum eſt de prohibitione ciborum, quia in omni ieiunio ab eccleſia inſtituto omnino abſtinendum eſt à carnibus quæ potiſsime nutriunt & prębent fomẽtum libidinis, in quadrageſima autem non ſolum abſtinendum eſt à carnibus. ſed etiam ab ouis & caſeis, ſicut habetur de conſe. diſt. 5.cap. Denique, in aliis autem ieiuniis non leguntur prohiberi oua & caſei, & in talibus quod non eſt prohibitum videtur eſſe conceſſum. Secundum attendendum eſt hora, quia in quadrageſima & ieiuniis quattuor temporũ non debet ieiunans comedere vſq; ad veſperas ſicut habetur de conſe. diſtin.1.cap. Solent, & cap. In ieiuniis. Et iſtud poteſt intelligi dupliciter vno modo de hora diei veſpertina & iſtud nuſquam ſeruatur. Cũ hora diei veſpertina ſit hora decima, vel vndecima. Omnes autem ieiunantes cenſuerunt comedere hora ſexta. Si autem intelligatur de veſperis quantum ad diuinum officium ſicut verba ſtatuti videntur ſonare videtur ꝙ dictis veſperis comedatur, ſic melius ſeruatur à ieiunantibus in quadrageſima antequam comedatur, nõ dicuntur tamen hora diei veſpertina ſed hora ſexta, & quia in talibus conſuetudo quam omnes vel plures tenent & maxime quam [illegible]ſcit & tolerat, & quod plus eſt facto ſuo approbat totaliter exc[illegible], ideo comedentes in quadraſima & quibuſcunque aliis ieiuniis circa horam ſextam non peccant, quia tam Papa, quàm cardinales, prælati & religioſi ſic obſeruant. Tertium attendendum eſt circa ieiunium ꝙ non licet pluries eodem die cibum ſumere nec aliquid cuius principalis vſus ordinetur ad comeſtionem, potus autem non eſt prohibitus nec ante prandium nec poſt, nec vſus ſpecierum quæ principaliter ordinantur ad alterandum vel ad digerendum cibum. Si autem cum ſpeciebus miſceantur alię res pertinentes ad cibum & non alterantur per ſpecies quin remaneant in propria forma (vt datili confecti & in pinolato in quo pinulę remanent in propria forma ſolum conglutinatę per alias ſpecies) non credo quòd licitum ſit talibus vti extra prandium temporibus ieiuniorum.

8. AD primum argumentum dicendum eſt ꝙ ea quę ſunt ſupererogationis abſolute non cadunt ſub præcepto quantũ ad omne tempus. Sed poſſunt cadere ſub præcepto pro aliquo ſpeciali tẽpore

pore & ſpeciali cauſa, poſſet enim eccleſia præcipere coniugatis quòd contineant in diebus ieiunorum, vel aliquo certo die, ſicut illicitũ eſt eis vti matrimonio in loco ſacro, quanuis non poſſet præcipere quòd ſemper continerent, & eodem modo eccleſia poteſt præcipere quòd pro certis diebus teneamur ieiunare licet forte non poſſet præcipere quòd omni tempore ieiunemus. Vel aliter dicendum eſt quòd duplex eſt genus erogationum, quoddã quod totaliter excedit neceſsitatẽ ſalutis ſicut continentia & paupertas, & tale nõ cadit ſub præcepto ſed ſub cõſilio, aliud eſt quod in generali pertinet ad neceſsitatem ſalutis, quanuis non ſecundum iſtum modum vel illum, ſicut eſt ieiunium, quia in generali quilibet tenetur tantum ieiunare, vel tantam abſtinentiam carni adhibere vt per ſuperfluitatem cibi non ſubruatur ſalus corporis & fortiori ratione ſalus animæ, & quia non idem modus abſtinẽtiæ conuenit omnibus. Ideo per præceptum interpoſitum poteſt determinari modus ieiunandi quantum ad vices & cibaria ſecundum quòd eccleſia iudicat communitati expediens.

9. AD ſecundum dicendum quòd ieiunium in generali cadit ſub præcepto iuris naturalis & ſic prohibetur malum ſecundũ ſe, ſcilicet comeſtio ſuperflua quæ eſt in ſubuerſionem ſalutis corporalis & ſpiritualis. Modus autem ſpiritualis ieiunandi cadit ſub præcepto iuris poſitiui. Et licet non inueniatur verbum præcepti, conuincitur tamẽ eſſe præceptum ex aliis, puta ex pœna quæ debetur tranſgreſſoribus ſtatutorum eccleſiaſticorum approbatorũ per generalem eccleſiæ conſuetudinem. Et ex aliis quæ ſimul cũ ieiunio prohibentur ſicut & eſus carnium, & huiuſmodi.

Quæſtio. X.

Vtrum omnes teneantur ad ſeruandum ieiunia ab eccleſia inſtituta.

To. vbi ſupra.

SEcundo quęritur vtrum omnes teneantur ad ſeruandum ieiunia ab eccleſia inſtituta. Et arguitur quòd ſic, quia minus videtur quòd iuſti teneantur ad ieiunia quã peccatores quia ieiunium eſt pars latiſſactionis qua iuſti non indigent, ſed peccatores, ſed iuſti tenentur ſeruare ieiunia vt probatur, ergo multo magis omnes alij. Probatio minoris quia ad præcepta virtutum ſeruanda obligantur iuſti, ſed præceptum de ieiunio pertinet ad virtutem temperantiæ, ergo ad ipſum ſeruandũ obligantur iuſti. 2. Item pueri magis poſſunt excuſari à ieiunio quàm adulti qui ſunt fortes, ſed pueri videntur obligari ad ſeruandum ieiunium indictum per eccleſiam in noua lege, quia in veteri lege quæ fuit minus perfecta indicebatur eis ieiunium, vt patet Ioe. 2. vbi dicitur ſic Sanctificate ieiunium, congregate paruulos & ſugentes vbera, ergo in noua lege obligantur ad ſeruandum ieiunium, ergo multo fortius & pauperes.

3. Item arguitur quòd laborantes non debeant à ieiuniis excuſari quia bonũ ſpirituale debet præponi bono corporali, ſed ieiunium eſt bonum ſpirituale, labor autem corporalis eſt bonum corporale, ergo ieiunium eſt præponendum labori corporali, nec eſt dimittendum propter laborem corporalem.

4. RESPONSIO. Dicendum eſt quòd ad ieiunium inſtitutum per eccleſiam non tenentur pueri, infirmi, pauperes, laborantes obſeruare, vt inferius declarabitur, quòd autem pueri non teneantur, quia præceptum non obligat niſi ſecundum intentionem præcipientis, eccleſia autem ſtatuendo ieiunium intendit ſuperbiæ vitia viciorum reſecare & naturam conſeruare. Cum igitur ieiunium pueris ſit nociuum & notabiliter corruptiuum naturæ patet quòd non eſt intentio eccleſiæ eos obligare. Aſſumpta probatur quia in pueris non ſolum exigitur cibus ad actum nutritiue ſed etiam ad augmentum. Et quia nondum virtus naturæ tantum in eis conualuit, poſsint ſimul de cibo ſumere quod ſufficiat ad vtrumque ideo indigent frequenti ſumptione cibi, aliàs notabiliter lederentur. Et propter hoc non competit eis ieiunium dũ ſunt in augmento. Tempus autem augmenti eſt vſque ad tertium ſeptennium incluſiue vt in pluribus, & ideo ante hoc tempus non artantur ad omnia ieiunia eccleſiæ obſeruanda, niſi illi in quibus virtus naturæ peruenit ad robur corporis, quia res naturales non eodem modo ſe habent in omnibus. 5. Ex eodem patet quòd infirmi non tenentur ad talia ieiunia. tum quia propter debilitatem virtutis quæ infirmitate præmitur. Tum propter cibaria ieiunij quæ plerunque eſſent periculoſa infirmanti. Tum propter horam ieiunandi quæ non poſſet ab infirmis obſeruari cum non debeant comedere niſi paroxiſmo recedente, vel aliis horis de conſilio medicorum prout congruit releuationi infirmitatis ſuæ. 6. De pauperibus autem dicendum quòd paupertas in eo caſu eos excuſat quando non poſſunt habere ſimul hora commeſtionis quod ſufficiat ad victum vnius diei, ſicut frequenter contingit egenis qui fruſtratim eleemoſynas quærunt, vel etiam quando ex præcedenti inedia debilitati ſunt, ita quòd ieiunium ſine magno incommodo ferre non poſſunt. De laborantibus autem diſtinguendum eſt, quia ſi ſine labore ſibi ſufficere poſſent, non excuſantur à ieiunio, ſi autem non poſſent, niſi laborando, ſi etiam ieiunando cum minori labore ſibi poſſunt victum acquirere pro perſona ſua & familia ſua, cuius curam gerunt, adhuc tenentur ieiunare, ſi autem aliàs non poſſunt tantum laborare quòd victum ſufficientem acquirant niſi ieiunium frangendo, poſſunt ſecundum diſpenſationem ſui ſacerdotis ieiunium ſoluere & laborare. Ex quo patet quòd intentio maioris lucri non neceſſarij eos à peccato non excuſat ſi ieiunium frãgant, nec iterum illi à peccato excuſantur, qui nolunt operarios conducere, niſi tali pacto vt ieiunium ſoluant. Et quia peregrinatio inter labores computatur, ſed non inter neceſſarios ad victũ, ideo videtur dicendum quòd propter peregrinationem aſſumptã voluntariè, nullo modo frangendum eſt ieiunium: quando autem imponitur à confeſſore captandum eſt tempus, vt expleatur abſque fractione ieiunij. Et ſi ieiunium infra tempus peregrinationis occurrat, temperandus eſt labor viæ, vt ieiunium obſeruetur, quia non videtur ſufficiens ratio tranſgrediendi generale præceptum eccleſiæ per id quod voluntariè aſſumitur, vel quod à ſimplici ſacerdote imponitur.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum eſt quòd tam iuſti quàm peccatores tenentur ad ieiunia per eccleſiam inſtituta, niſi excuſet eos aliqua de cauſis in corpore ſolutionis aſsignatis. 8. Ad ſecundum dicendum quòd illud quod allegatur de pueris Ioelis. 2. cap. fuit ſpecialis caſus ad placandum deum Niniuitis vehementer iratum, nec debet trahi ad communem legem. 9. Ad tertium dicendum quòd pauperes qui poſſunt habere hora comeſtionis illud quod ſufficit ad victum vnius diei, non excuſantur à ieiunio, pauperes tamen qui nihil habent niſi quod fruſtratim quærunt videntur à ieiunio excuſari, ideo &c.

Quæſtio XI.

Vtrum comedens tempore ieiunii pluſquam ſemel qualibet vice peccet mortaliter.

Th. 2, 2. q. 147. ar. 6.

TErtio quæritur de ieiunio, vtrũ comedẽs tempore ieiunij pluſquam ſemel qualibet vice peccet mortaliter. Et videtur quòd non, quia ſicut obligat præceptum ſic & votum, ſed illa quæ vouit virginitatem, & poſtea contrahit, in primo actu peccat, ſed ĩ aliis nõ, ergo ſimiliter in ꝓpoſito qui tenetur ad ieiuniũ in primo actu quo frangit ieiunium peccat, ſed nõ in aliis. 2. Item quod ſemel fractum eſt, non poteſt amplius frangi. Sed ieiunium in ſecunda comeſtione frangitur, ergo vltra non poteſt frangi in tertia vel quarta.

3. Item pœna debet proportionari culpæ, ſed comedenti pluries in die non iniungitur maior pœnitẽtia, quàm ſi ſolum bis comediſſet, ergo &c.

4. IN CONTRARIVM arguitur, quia ex forma præcepti eccleſiæ tempore ieiunij licet tantum ſemel comedere, ſed vnicæ comeſtioni repugnat adeo tertia & quarta ſicut ſecunda, ſed comedens ſecundo peccat mortaliter, ergo &c.

5. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam eſt duplex modus dicendi. Primus eſt, quòd comedens tempore ieiunij pluſquam ſemel, qualibet vice peccat mortaliter, quia præceptum negatiuum obligat ſemper, & ad ſemper. Sed præceptum de ieiunio eſt negatiuum, nulli enim præcipitur quòd comedat ſemel quantũ ad id quod affirmatiuum eſt, quia ſic qui comederet de tota die eſſet tranſgreſſor præcepti, quod non eſt verum, cadit ergo ſub præcepto illud ſolum quod eſt negatiuum, ſcilicet quòd nullus comedat vltra ſemel, ergo ad hoc obligatur homo per totum tempus, quare quacunque vice comedat præter ſemel, ſemper eſt tranſgreſſor præcepti, ſed omni hora tranſgrediens præceptum peccat mortaliter, ergo qui tenetur ad ieiunium quotienſcunque vltra ſemel in die ieiunij comederit peccat mortaliter.

6. Item præceptum obligat ad intentionem præcipientis, ſed intentio eccleſiæ præcipientis ieiunare, eſt vt ſubiiciatur caro ſpiritui. Sed huic intẽtioni magis obuiat tertia & quarta comeſtio per quas ſuperabundanter fouetur caro, quàm ſecunda, & tamen in ſecunda peccat mortaliter, ergo multo magis in qualibet alia. 7. Item ſicut obligat votum proprium, ſic obligat præceptum alienum, ſed ille qui vouit continere, & poſtea cõtrahit peccat in quolibet actu quo petit debitum, ergo ille qui tenetur

netur ex præcepto ieiunare peccat in qualibet comeſtione qua comedit vltra ſemel. 8. Item celebrans in die pluſquam ſemel, totiens peccat mortaliter quotiens celebrat, niſi iuſta cauſa eum excuſet, ergo comedens in die pluſquam ſemel totiens peccat mortaliter quotiés comedit, niſi iuſta cauſa eum excuſet, puta infirmitas, vel alia neceſsitas: antecedens patet, conſequentia probatur, quia ſicut eccleſia prohibet celebrare in die ieiunij pluſq̃ ſemel, ita in die ieiunij prohibet comedere vltra ſemel. 9. Iſtud autem etſi ſit probabiliter dictum, videtur tamen multum durum. Et ideo poteſt aliter dici & mitius, quòd talis nō peccat mortaliter in qualibet comeſtione. Multum enim refert præceptum negatiuum iuris naturalis, & iuris poſitiui. Iure enim naturali prohibetur actus qui de ſe eſt malus, vt mœchari: & ideo omnis talis actus æqualiter cadit ſub prohibitione, & peccat mortaliter ſecunda vice ſicut & prima: & ſic de aliis omnibus. Iure autem poſitiuo prohibetur actus qui non eſt malus ſecundum ſe, ſed bene poteſt fieri: immo in caſu eſt neceſſarium fieri, vt comedere, vel de ſe videtur eſſe valde bonum, vt dicere diuinum officium alta voce. Et ideo prohibitio eccleſiæ vel iuris poſitiui poteſt cadere ſuper vnum actum, & non ſuper alium ex cauſa, ſicut tempore interdicti prohibetur diuina celebrari alta voce, ſub hac tamen prohibitione non cadit dies natiuitatis domini, paſchæ, penthecoſtes, aſſumptionis, vt habetur in. 6. de ſententia excommunicationis, Alma mater. Et eodem modo poteſt cadere ſub præcepto eccleſiæ vna comeſtio, & non alia: & in hoc nullum eſt dubium, ſed vtrum cadat ſub prohibitione eccleſię ſecunda & non tertia vel quarta, poſſet videri quòd ſic, quia ſtatutum de ieiunio videtur ponere certum limitem in comedendo, quem non licet tranſgredi. Et ille limes eſt ſemel comedere, vltra enim non licet, igitur ſicut eſſet de præcepto, quo præciperetur cuilibet tranſgredi certum limitem, puta pontem, niſi per vnum paſſum, ſic videtur eſſe de præcepto ieiunij, per quem ponitur certus limes comedendi, puta ſemel, vltra quem non licet comedere, ſed ſi præceptum quòd nullus tranſiret pontem niſi per vnum paſſum ille qui tranſiret per vnum paſſum, & adhuc vltra, puta per duos paſſus eſſet tranſgreſſor præcepti, ſed ſi ille idem vltra procederet per tres paſſus quatuor vel mile paſſus, non videretur cōmittere nouam tranſgreſsionem, quanuis videretur maior tranſgreſsio propter maiorem contemptum præcepti ſeu prohibitionis, ergo ſimiliter in poſito ille qui tranſgreditur limitem ab eccleſia poſitum (ſcilicet ſemel comedere in die) peccat. Sed trāſgredi iſtum limitem, ſcilicet vnam comeſtionē per vnum paſſum, vel per multos, hoc eſt, per vnam vel multas comeſtiones vltra ſemel non multiplicat peccatum, quanuis intendere poſsit peccatum propter maiorem contemptum. Et confirmatur, quia ſtatuta pœnalia, & maximè quæ reſpiciunt communitatem, non ſunt amplianda, vt ſint in lacum damnationis, ſed potius reſtringenda. Et maximè quando ſunt de iis quæ aliàs ſine peccato fieri poſſunt, ſed tale eſt ſtatutum de ieiunio, ergo &c. Eſſet autem in magnum laqueum dānationis ſi in quolibet actu peccaret mortaliter, ergo &c. Item nullus obligatur ad impoſsibile, ſed ille qui iam bis comedit nō poteſt iam amplius ieiunare: ergo non tenetur pro illo die ad ſeruandum præceptum de ieiunio, ſed per nullum aliud præceptum obligatur ad amplius non comedendum illo die, ergo ſi cōedat non peccat. Item per præceptum de ieiunio conceditur vna comeſtio, & pluralitas comeſtionum prohibetur, ſed omnis pluralitas opponitur vnitati eodem genere oppoſitionis, vel ſecundum eandem rationem, ergo omnis pluralitas comeſtionum vna prohibitione prohibetur, & vna tranſgreſsione perficitur, & non pluribus. Vnde ſi in die ieiunij aliquis proponat de mane quòd non ieiunabit illo die, & in illo poſito perſeuerat, peccat vnico peccato, licet illo die ter vel quater comedat, quia per præceptum de ieiunio prohibetur pluralitas comeſtionum, qualiter eſt tranſgreſsio limitis ſtatuti, qui enim eſt citra limitem, & in limite poteſt ipſum tranſgredi, non autem qui eſt vltra, quanuis poſsit procedere plus vel minus in tranſgreſsionem: & per hunc modum qui nondum comedit vel ſemel comedit poteſt tranſgredi limitem comedendo pluries, ſed qui pluries comedit iam tranſgreſſus eſt, & poteſt procedere in tranſgreſsione plus vel minus, ſed nouam tranſgreſsionem non poteſt facere niſi redeundo citra limitem, quod non poteſt eſſe in eodem die. 10. Ad primam rationem alterius opinionis patet ſolutio ex prædictis.

11. Ad ſecundum dicendum ꝙ intentio præcipientis eſt duplex, ſcilicet de materia præcepti, & de fine. Et hoc etiam videmus in præceptis diuinis: præcipit enim deus honorare parentes, & huiuſmodi, & quia præcipiens intendit hæc vt fiant cū ſint materia præcepti: intendit etiam vt per hæc facientes mereantur vitam æternam. Et hæc eſt intentio de fine, vt dicitur Mat. 19. *Si vis ad vitam ingredi ſerua mandata dei*: & ad hanc intentionem implendam quilibet non tenetur niſi ex ſuppoſitione ſi velit finem conſequi, alioquin qui honoraret parentes, & non haberet gratiam, quæ eſt principium merendi vitam æternam, eſſet præcepti tranſgreſſor, quod non eſt verum. Similiter in poſito intentio eccleſiæ ſtatuentis ieiunium eſt quòd comedatur ſemel & determinata cibaria: & ideo ad hāc intentionem implendam quilibet tenetur, cùm iſta cadant ſub materia præcepti: quòd autem per hoc caro maceretur, finis proximus eſt intētionis eccleſiæ, Et hoc non cadit ſub præcepto, poteſt enim contingere quòd aliquis ita delicatè veſcatur vna vice quòd māgis nutriretur corpus eius, q̃ alterius pluries comedendo minus delicatè. Et tamen vnus eſt tranſgreſſor præcepti, & non alius. 12. Ad tertium dicendum quòd ille qui ſimplici voto vouit continentiam præclu ſit à ſe omnem actum carnalem. Et ideo ſi contrahat in primo actu matrimonij peccat. Quia poterat ſeruare continentiam quam vouit intrando religionem, in omnibus etiam actibus ſequentibus peccat ſi petat debitum, quia hoc eſt voluntatis, ſed non peccat reddendo debitum, quia illud eſt neceſsitatis, ſed per præceptum ieiunij non præcluditur omnis comeſtio, ſed ponitur certus limes quem non licet tranſgredi. Et quia hic limes ponitur iis qui ſunt circa limitem, vel in limite. Ideo qui iam tranſgreſsi ſunt pecc auerunt, ſed vltra procedendo non peccant nouo peccato, quia non attingit eos prohibitio. 13. Ad quartum dicendum eſt quòd celebrare plures miſſas in die præter diem natiuitatis domini eſt prohibitum propter figuram, quia ſacramentum ucharistiæ quod conficitur in miſſa eſt rememoratiuum paſsionis dominicæ, ſicut ipſe dicit. Hoc facite in meam commemorationem. Et quia paſsio Chriſti vno die completa fuit tantum ſemel, ideo ad hoc repræſentandum ſtatutum fuit tantum ſemel in die celebrare. Item propter fragilitatem humanam, quia huic ſacramento debetur ſumma veneratio cum ſumma puritate & deuotione, & quia vix homo poſſet ſe pluries in die ad debitam venerationem & deuotionem parare, præſertim cum talia minuantur per frequentationem: ideo cōceſſum fuit tantum ſemel in die miſſam celebrare, niſi caſus neceſsitatis aliud ſuadeat, vtrique autem rationi prædicti ſtatuti obuiat tertia & quarta cælebratio, ſicut ſecunda, ſed de præcepto ieiunij ſecus eſt, quia non prohibetur niſi tranſgreſsio limitis ſtatuti in comedendo modo quo ſuperius declaratum eſt.

14. AD ARGVMENTVM quod fiebat principaliter ad quæſtionem dicēdum eſt quòd vnicæ conſtioni non repugnat ſecunda, tertia, & quarta, quatenus quælibet eſt comeſtio immo ſunt in hoc ſimiles, ſed repugnat quatenus ſunt plures, & ſic cadunt ſub prohibitione, & quia plura in quocunque numero opponuntur vni vna oppoſitione, ideo prohibetur vna prohibitione, & in omnibus committitur vna tranſgreſsio.

Quæſtio XII.

Vtrum oratio ſit in præcepto.

Thom. 2. 2. q. 83.

DEinde quęritur vtrum oratio ſit in præcepto. Et videtur quòd non, quia oratio non valet ſine attentione, dicente Gregorio, quòd deus illam orationem non exaudit, ad quam orās non attendit. Sed attentio non poteſt cadere ſub præcepto, quum impoſsibile ſit mentem orantis non euagari, ergo nec oratio.

2. Item quicquid deus dat, liberaliter dat, ſed quod datur precibus non liberaliter datur. Dicit enim Seneca, nulla res grauius conſtat quàm quæ precibus empta eſt, ergo deus non eſt orandus vt aliquid det.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Luc. 18. Oportet ſemper orare, & non deficere: vbi dicit Chryſoſtomus dum dicit oportet, neceſsitatem dicit, ſed nulla neceſsitas eſt niſi ex aliquo præcepto, ergo &c.

4. RESPONSIO, Videndæ ſunt duo quæ tanguntur in argumentis. Primum eſt de oratione an cadat ſub præcepto. Secundum eſt, vtrum ad eam requiratur attentio.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd duplex eſt oratio, quædam priuata, alia ſolennis, & publica, & vtraque cadit ſub præcepto, ſed differēter, quia oratio priuata cadit ſub præcepto in generali abſque determinatione loci & temporis, & modi orandi. Solennis vero & publica cadit ſub præcepto & in ſpeciali. Primum patet, quia ea quæ ſunt de neceſsitate ſalutis cadunt ſub præcepto. Sed oratio eſt de neceſsitate ſalutis, ergo &c. Minor patet, quia ſalus non acquiritur ſine ſpiritualibus bonis quæ non dantur niſi à deo, ſed illa non impetrantur niſi per orationem, per quam à deo petuntur, ſicut dicit Auguſtinus de eccleſiaſticis dogmatibus, nullum credimus ad ſalutem venire, niſi deo inuitante, nullum inuitatum niſi deo auxiliante ſalutem quam operari, nullum niſi orantem auxilium promereri, ergo oratio eſt de neceſsitate ſalutis, oratio dico in generali accepta, ſcilicet vt

quandoque

quandoque oretur deus, & petantur neceſſaria ad ſalutem ab eo, quando autem oretur vel quo modo mentaliter ſolum vel vocaliter non eſt determinatum aliquo præcepto, ſed relinquitur arbitrio cuiuſlibet eligere ſibi tempus, & modum magis ſibi deuotum. Oratio autem ſolennis & publica eſt illa quæ incumbit miniſtris eccleſię ex officio, qualiter ſunt medij inter deum & populum. Et ad hanc tenentur ex præcepto eccleſiæ ſecundum formam ſibi additā, vnde tenentur ad horas canonicas dicendas: & hæc oratio debet eſſe vocalis, quia cùm non fiat ab orāte pro ſe ſolo, ſed pro aliis, ideo non debet ſolum eſſe mentalis, ſed vocalis, vt per orationem voce expreſſam alij ad deuotionem excitentur, & vt populus intentionem ſuam confirmet miniſtris orantibus, & hoc non ſolum eſt in præcepto quoad miniſtros, ſed etiam quoad populum. Vnde ſecundum ſtatuta canonum populares tenentur diebus dominicis & feſtiuis diuinis officiis intereſſe, ſicut habetur de conſecratione, diſt. 1. cap. Miſſas. Et ſic patet primum.

6. QVANTVM ad ſecundum, ſcilicet an requiratur attentio. Dicendum quòd ad orationem & ad quodlibet aliud opus poteſt requiri attentio dupliciter. Vno modo vt oratio ab attentione procedat. Alio modo vt attentio continuè concomitetur orationē. Primo modo requiritur attētio ad orationem tam priuatam quàm publicam, non ſolum propter meritum, ſed etiam ad vitandum peccatum in caſu in quo oratio dicitur ex præcepto. Quod patet ſic, quia nullum opus eſt meritorium, niſi ex intētione procedat, alias nō eſt opus humanum, cùm homo ſit homo per rationem & voluntatem. Si ergo oratio debet eſſe meritoria, oportet quòd procedat ex intentione, ſimiliter ſi vitatur tranſgreſſio præcepti idem debet fieri, quia cùm præceptum non detur niſi hominibus, oportet quòd non ſolum impleatur ex imaginatione quæ communis eſt nobis & brutis, ſed ex deliberatione quę requirit attentionem, non requiritur tamen quòd attentio actualiter concomitetur totam orationem, quia nec hoc requiritur in quibuſcunq; operibus bonis, nec eſt poſsibile propter facilē euagationem humanæ mentis, requiritur tamen quòd orans ſcienter non diſtrahat mentem ab attentione: hoc enim non poteſt eſſe ſine culpa veniali vel mortali. Si enim euagatio fit ſolum ſecundum actum inferiorem, licet ſit temeraria & grauis ex quo eſt à propoſito: fortè tamen non eſt peccatum mortale, niſi eſſet contemptus, quia eccleſia non habet iudicare de actibus merè interioribus: & ideo non poteſt eā ponere ſub prȩcepto. Propter quod miniſter eccleſiæ ſi dicendo horas ſcienter cogitat aliud, non videtur tranſgreſſor præcepti eccleſiæ, quantum eſt ex natura facti, ſi autem euagatio mentis ſit ex hoc q̄ quis ſcienter occupat ſe in actu exteriore, qui non compatitur ſecum attentionem orationis Tunc videtur eſſe culpa mortalis, & directè contra præceptum eccleſiæ, quod habetur extra de celebratione miſſarum, capitulo dolentes referimus, vbi dicitur ſic, diſtrictè præcipientes in virtute obedientiæ, vt diuinum officium diurnum pariter & nocturnū, quantū eis deus dederit ſtudioſe pariter celebrent & deuotè. Hoc autem non obſeruant qui occupando ſe in actu exteriore ſcienter ſibi attentionem ſubtrahunt.

7. PER HOC patet reſponſio ad primum argumentum, quia attentio orationis cadit ſub præcepto quoad hoc, vt oratio ab intentione procedat. Et vt orans ſibi ſcienter intentionem non ſubtrahat, occupando ſe in actu exteriori incompoſsibili, non autem cadit ſub præcepto, quòd actualis attentio totam orationem concomitetur. 8. Ad ſecundum dicendum quòd ex hoc quòd deus dat oranti, non minus liberaliter dat, quia non datur vt orationis precium, ſed vult deus orari à nobis, vt det nobis fiduciam recurrendi ad ipſum in neceſsitatibus noſtris.

Sententia huius diſtinctionis xvi. in generali & ſpeciali.

IN perfectione autem pœnitentiæ. Superius determinauit magiſter de pœnitentia generaliter. Hic determinat de pœnitentiæ partibus. Et diuiditur in duas, primo diſtinguit pœnitētię partes. Secundo mouet quaſdam quæſtiones circa comparationem ipſarum partium pœnitentiæ adinuicem. Secunda ibi. diſtinctione. 17. Hic oritur quæſtio triplex, prima eſt principalis lectio. Et diuiditur in duas partes. Primo determinat de partibus eius integralibus. Secundo de partibus eius quaſi ſubiectiuis. Secunda ibi. prædictis vero adiiciendum. Prima in tres. Primo enumerat. Secundo enumeratas declarat. Tertio pœnitendi modum inſinuat. Secunda ibi. Compunctio nobis commendatur. Tertia ibi. Et ideo diſcretio pœnitendi. Et hæc tertia diuiditur in duas. Primo inſinuat nomen pœnitentiæ. Secundo falſe. Secunda ibi. Et ſicut ſunt digni fructus pœnitentiæ. Prima iſtarum in tres. Primo oſtendit modum pœnitendi quantū ad contritionem cordis. Secundo quantum ad confeſsionem oris. Tertio quantum ad ſatiſfactionem operis. Secunda ibi. Caueat ne ductus verecundia. Tertia ibi. Caueat autem ne prius dominicum corpus. Secunda autem pars principalis in qua determinat de partibus quaſi ſubiectiuis diuiditur in duas. Primo diſtinguit iſtas partes. Secundo proſequitur alteram illarum ſcilicet de pœnitentia venialium quę habet ſpecialem dubitationem. Secunda ibi. Quæ autem prouenientibus.

2. IN ſpeciali procedit ſic. Et primo proponit quòd ad veram pœnitentiam requiritur compunctio cordis, confeſsio oris, & ſatiſfactio operis ſicut deum offendimus corde, ore, & opere. Et addit quòd tres ſunt mortes peccati, cordis. ſ. oris & operis, & malæ cōſuetudinis quæ ſignantur per tres mortuos à Chriſto ſuſcitatos, vnū ſuſcitauit in domo, per quā figuratur peccatū cordis, aliū extra portā per quā figuratur peccatum oris vel operis. Tertiū iā quatriduanum fœtentem, per quam figuratur peccatum conſuetudinis. Poſtea has tres enumeratas declarat ſic in litera. Et primo quantum ad compunctionem cordis vt conſiderantur peccati circunſtantia & damna quæ per peccatum incurruntur, ſicut patet ex dictis Aug. & plenius habetur in litera. Poſtea quantum ad cōfeſsionem oris dicit quòd confeſsio non debet diuidi. Et de hoc plus dicetur in diſtinctione ſequenti. Deinde dat modū vere pœnitendi quantum ad ſatiſfactionem quia vere pœnitens qui vult facere fructus dignos pœnitentiæ debet ſe reſtringere à ludis & ſpectaculis ſeculi quæ impediunt quandoque veram pœnitentiā & debet ſatiſfacere ſecundum qualitatē & quantitatem culpæ. Et poſtea oſtendit quæ ſit falſa pœnitentia. Et dicit quòd exiſtens in ſtatu, vel officio vel negocio quæ non poſſunt exerceri ſine peccato non poteſt vere pœnitere niſi prædicta dimittat. Poſtea diſtingit triplicem pœnitentiam illam, ſcilicet quæ arguitur ante baptiſmum, quia adultus cum baptizatur non poteſt nouam vitam inchoare niſi pœnituerit eum veteris vitæ. Alia eſt pœnitentia poſt baptiſmum. Et hæc eſt duplex vna eſt quæ agitur pro peccatis mortalibus, alia eſt quæ agitur pro peccatis venialibus quæ nō ſunt omnino negligenda, quia &ſi leuia videantur multiplicata tamen grauant & opprimunt, ſicut aqua paulatim intrans ſubmergit nauē. Vltimo dicit quòd pro venialibus delendis ſufficit oratio dominicalis cum aliquali contritione, pro mortalibus autem non ſufficit. Sed requiritur amplior contritio & amplior ſatiſfactio. Et in hoc terminatur ſententia, &c.

Quæſtio I.

Vtrum contritio, confeſsio, & ſatiſfactio ſint partes pœnitentiæ.

Th. 3. q. 90. ar. 2. & 3.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur de quattuor. Primum eſt de partibus pœnitentiæ, Secūdum eſt de remiſsione venialium. Tertiū eſt de circunſtantiis peccati. Quartum eſt de impedimentis verę pœnitentiæ. Primo ergo quæritur vtrum contritio, confeſsio, & ſatiſfactio ſint partes pœnitentiæ. Et arguitur quòd non, quia omne ſacramentum dilpenſatur à miniſtris ſecundum quamlibet ſui partem. Sed contritio non cōfertur pœnitenti à miniſtris eccleſiæ, ergo ipſa non eſt pars ſacramenti pœnitentiæ. 2. Item quia ſi iſtæ eſſent partes ſacramenti pœnitentiæ aut eſſent partes ſubiectiuę, aut integrales, non ſubiectiuę, quia totum perfectè ſaluatur in qualibet parte ſubiectiua, ſed ſacramentum pœnitentiæ non ſaluatur perfectè in aliqua illarum trium partium, quia ſacramentum pœnitētiæ non ſaluatur in ſola cōtritione & ſic de cæteris, ergo nec ſunt partes ſubiectiuę, nec integrales quia totum integrale requirit actualiter quamlibet ſui partem, ſed ſacramentum pœnitentiæ dū exhibetur non requirit actualiter ſatiſfactionem, ergo ſatiſfactio non eſt de eius integritate.

3. IN contrarium arguitur quia per pœnitentiam exhibetur pœna pro ſatiſfactione culpæ, ſed culpæ in deum cōmiſſę debetur pœna interior & exterior (vt patet in illis qui ſunt in inferno) ad integritatē pœnitentię pertinet pœna interioris cōtritionis & exterioris ſatiſfactionis, non eſt autem dubium quin cōfeſsio pertineat ad ſacramentum pœnitentiæ, ergo illa tria ſunt de integritate pœnitentiæ.

4. RESPONSIO. Pœnitentia vt patet ex præcedentibus dupliciter accipitur, ſcilicet pro virtute & pro ſacramento, ſi loquamur de pœnitentia prout eſt virtus ſic dicendum eſt' q̄ contritio, confeſsio, & ſatiſfactio non ſunt partes eius, ſed contritio eſt actus ab ea elicitus, confeſsio autem & ſatiſfactio ſunt actus imperati. quòd non ſunt partes eius patet quia nullum ſimplex habet

bet partes,ſed pœnitẽtia prout eſt virtus, eſt quidam ſimplex habitus,ergo non habet partes:quòd autem contritio ſit actus ab ea elicitus patet ſic,actus pœnitentiæ eſt actualis diſplicentia de pec cato commiſſo,ſed talis diſplicentia eſt contritio,ergo &c. Confeſsio autem & ſatisfactio ſunt actus imperati ab ipſa, præuia tamen fide & ſpe, quæ oſtendunt per hoc reconciliationem fieri apud deum. Pœnitentia autem vt eſt ſacramentum partes habet, ſed illę non ſunt contritio & ſatisfactio propriè loquendo de partibus.Quod patet primo quadam communi ratione ad vtrumque ſic,præter materiam & formam in ſacramentis non eſt dare alias partes propriè dictas, ſed contritio & ſatisfactio non ſunt materia neque forma ſacramenti pœnitentiæ, forma enim conſiſtit in verbis abſolutionis.Materia vero ſi qua ſit,in verbis confeſsionis quibus pœnitens ſuam conſcientiam aperit ſacerdoti,ergo contritio & ſatisfactio non ſunt partes ſacramenti pœnitentiæ,propriè loquendo.Specialiter patet hoc de contritione, quia quicquid eſt de integritate ſacramenti oportet quòd ſit aliquod ſenſibile extrinſecum adhibitum(vt patet ex his quæ dicta ſunt ſupra,diſtinctione prima.Loquimur enim modo de eo quod eſt ſacramentum tantum,ſed contritio non eſt huiuſmodi,ergo non eſt de integritate ſacramenti: non eſt ergo pars intrinſeca ſacramenti pœnitentiæ, ſed præexigitur neceſſario ad hoc quòd pœnitens ſit diſpoſitus ad ſuſcipiendum effectus ſacramẽti qui ſunt gratia & remiſsio peccati mortalis, quia nullum peccatũ poteſt remitti quãdiu voluntas manet in eo,volũtatem autem recedere ab eo quod prius volebat eſt diſplicere ei quod prius placebat, in qua diſplicentia dolor contritionis conſiſtit. Et ideo contritio requiritur tanquam neceſſaria diſpoſitio pœnitentis, & non tanquam pars intrinſeca ſacramenti.Idem patet de ſatisfactione,quia deficiente aliquo quod eſt de neceſsitate ſacramenti fruſtratur totum ſacramentum, ſed ſi aliqui non exoluant pœnam in confeſsione ſibi iniunctam,nihilominus fuit prius verum ſacramentum, ergo ſatisfactio non eſt de intraneitate ſacramẽti pœnitentiæ tanquam pars: ſed ſicut contritio præexigitur tanquam diſpoſitio pœnitentis,ſine qua effectum ſacramenti non reciperet,ſic ſatisfactio cõmunicatur tanquam operatio ſine qua fructus ſacramenti in impœnitente non remaneret. Patet ergo quòd contritio & ſatisfactio non ſunt partes pœnitentiæ propriè loquendo. Si vero ſumatur largè pro omni eo quod requiritur ad debitam confeſsionem,ſiue antecedenter,ſiue conſequenter. Sic contritio & ſatisfactio poſſunt dici partes pœnitentiæ.

5. ET SECVNDVM hoc argumenta ad vtramque partem procedunt viis ſuis.quia duo prima probant quòd contritio & ſatisfactio non ſunt partes pœnitentiæ, propriè loquendo de parte.

6. ARGVMENTVM vero in oppoſitum probat q̃ ſunt partes, accipiendo partem pro quocunque quod requiritur ad pœnitentiam antecedenter,vel conſequenter,quorum vtrumque conceſſum eſt.

Quæſtio II.

Vtrum peccatum veniale poſsit remitti ſine mortali.

Thom.3.q.87.ar.4. & inf. d.21.q.2.

SEcundo quæritur vtrum peccatum veniale poſsit remitti ſine mortali. Et videtur quòd ſic, quia peccatum mortale poteſt dimitti ſine veniali,ergo veniale poteſt dimitti ſine mortali:conſequẽtia patet per ſimile. Antecedens vero de ſe patet, quia pœnitentia quæ eſt de mortali non neceſſario delet omnem culpam venialem.

2. Item veniali peccato debetur pœna finita,ſed illam poteſt homo ſoluere exiſtens in peccato mortali,ergo poteſt de veniali peccato ſatisfacere.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicit Gregor. quòd peccatum veniale obſcurat mentem, ſed mortale obtenebrat mentem.Sed obſcuritas non remouetur niſi per lucẽ,lux autem ſpirirualis eſt gratia quæ etiam peccatum mortale delet,ergo veniale non poteſt dimitti ſine mortali.

4. RESPONSIO, Peccata quæ non habent connexionem ex aliqua parte poſſunt remitti vnum ſine altero, quæ autem habent connexionem non poſſunt remitti ſine inuicem, ergo cùm venialia nullam inter ſe connexionem habeant ex parte conuerſionis propter diuerſitatem materiæ circa quam ſunt, nec ex parte auerſionis,quia gratiam non tollunt, ideo quodlibet veniale poteſt tolli ſine altero. Mortalia vero ex parte conuerſionis connexionem non habent,ſed ex parte auerſionis eam habẽt quia quodlibet eorum priuat gratiam ſi eam inueniat, nec remittitur ſine collatione nouæ gratiæ: propter quod vnum peccatum mortale non poteſt remitti ſine altero. Qualis autem ſit connexio inter veniale & mortale,dubitatur ad præſens, & de hoc eſt duplex modus loquendi. 5. Primus eſt,quòd peccatum mortale poteſt dimitti ſine veniali,licet non poſſet fieri cõuerſo. Cuius ratio eſt duplex.Prima,quia in per ſe ordinatis remoto priori remouetur poſterius, nec poſterius reſtituitur niſi priore reſtituto:feruor autem charitatis cui opponitur veniale eſt poſterior charitate cui opponitur mortale, ergo quandiu charitas non reſtituitur,nec feruor charitatis reſtitui poteſt, ſed manente peccato mortali charitas non reſtituitur:ergo nec feruor charitatis,ſed in hoc conſiſtit dimiſsio peccati venialis, ſicut in reparatiõe charitatis cõſiſtit dimiſsio peccati mortalis, ergo veniale nõ poteſt dimitti ſine mortali. Secunda ratio eſt,quia pena non eſt apud deum ſatisfactoria,niſi quatenus acceptatur, ſed ab homine qui eſt in peccato mortali quicquid fiat, non acceptatur à deo, quum ſit inimicus eius,ergo non eſt ſatisfactoriũ pro aliquo peccato quantumcunque leui vel veniali. 6. Alius modus dicendi eſt quòd peccatum veniale poteſt dimitti ſine mortali.Cuius ratio eſt duplex:Prima eſt,quia differt peccatum mortale à veniali,eo quòd in mortali ſunt tria, ſcilicet culpa quæ cõſiſtit in deordinatione actus, offenſa quæ conſiſtit in priuatione gratiæ(non enim deus dicitur offendi à peccatore ſecundum affectum,ſed ſecundum effectum inquantum priuat peccatorẽ gratia quæ habetur ad amicum).Tertium eſt pena æterna quæ peccato mortali debetur. Propter quod ad remiſsionem peccati mortalis requiritur reordinatio voluntatis per contritionem contra culpam, reſtitutio gratiæ contra offenſam, & commutatio penæ æternæ in temporalem. Sed in peccato veniali eſt quædam culpa propter deordinationem actus, ſed non eſt ibi offenſa prædicto modo accepta, quia peccatum veniale de ſe non tollit gratiam. Et eſt ibi pena debita,ſed finita,igitur ad dimiſsionem eius ſolum requiritur reordinatio voluntatis per debitam diſplicentiam eius quod indebitè placuit,& ſolutio penæ finitæ, non autem reſtitutio gratiæ, quæ non eſt amiſſa ratione peccati venialis, ſed hæc poſſunt fieri ab homine exiſtente in peccato mortali, ergo &c.

7. Secunda ratio eſt, quia ponamus quòd puer non baptizatus exiſtens in originali quando venit ad ætatem in qua primo poteſt peccare peccet venialiter,& ſtati moriatur,aut punietur in inferno pro peccato veniali pena finita vel infinita,ſi finita fortiori ratione potuit eã in præſenti vita ſoluere ſi vixiſſet non obſtãte peccato originali,cum quo non ſtat gratia.Si infinita,videtur inconueniens, cum ſecundum taxationem diuinam peccato veniali non debeatur niſi pena finita. Fortè dicetur quòd puer veniens ad ætatem in qua peccare poteſt, nunquam peccat prius venialiter,ſed mortaliter.Sed hoc eſt manifeſtè falſum in pueris tam baptizatis quàm non baptizatis. Nulla enim ſunt delicta puerorum quæ ab omnibus reputãtur venialia antequam aliquis iudicet eos peccaſſe mortaliter. 8. Poteſt etiam addi tertia ratio,quæ talis eſt,ſecundum omnes per opera bona facta extra charitatem meretur aliquis ſaltem de congruo aliquod bonum temporale,vt patuit in præcedente diſtinctione,ſed expiatio penæ tẽporalis debitæ peccato veniali eſt quoddam bonum temporale, vt patuit in præcedente diſtinctione, ergo per opera bona facta extra charitatem poteſt aliquis mereri apud deum expiationem talis penæ,& ſic exiſtens in peccato mortali poterit per aliqua bona facta penalia ſatisfacere de pena peccato veniali debita.

9. Primus iſtorum modorum eſt communior,ſed ſecundus eſt probabilior, quod patet per rationes primi modi diſcurrendo. Ad primam quum dicitur quòd peccatum mortale opponitur charitati,veniale autem feruori charitatis. Dicendum quòd ex neutra parte eſt oppoſitio formalis, quum enim vtrumque peccatum tam veniale quàm mortale conſiſtat in deordinatione actus,vtrique tantum opponitur reordinatio actus formaliter: charitas autem vel feruor charitatis nulli eorũ opponitur formaliter,ſed charitas conſecutiuè opponitur peccato mortali,quia non ſtat cũ deordinatione actus peccati mortalis: feruor autem charitatis non opponitur peccato veniali nec formaliter, vt dictum eſt,nec conſecutiuè,quia cum peccato veniali ſtat charitas,& feruor charitatis,feruor enim charitatis aut intelligitur intenſio charitatis quãtum ad habitum,& iſte nunquam minuitur per quodcunque peccatum, vt in præcedentibus dictum eſt, aut intelligitur de intenſione charitatis quantum ad actum, & talis feruor non opponitur veniali, quin cum tali feruore poſsit peccatum veniale manere,nec talis feruor ſufficit ad deletionem peccati venialis ſine aliqua diſplicentia vel contritione,ſola autem diſplicentia vel contritio ſufficit ad deletionem peccati venialis ſine tali feruore. Et ideo minor propoſitio prædictæ rationis falſa eſt.

10. Ad ſecundam rationem dicendum quòd aliquid poteſt eſſe acceptum deo dupliciter. Vno modo tanquam remunerandum vita æterna,& talis acceptatio non eſt niſi per gratiam. Alio modo poteſt aliquid eſſe acceptum deo tanquam remunerabile aliquo bono temporali. Et ſic bona facta extra charitatem ſunt

deo

deo accepta. Et quia carere malo habet rationem boni, ideo bona facta extra charitatem ſunt à deo accepta non ſolum ad adipiſcendum aliquod bonum temporale, ſed etiam ad expiationem penæ temporalis peccato veniali debitæ. Et in hoc eſt euacuatum totum fundamentum alterius opinionis. Et ſolutio quam dant ad primam rationẽ pro ſecunda opinione poſitã. Ex hoc enim ſolo dicunt veniale non poſſe dimitti ſine mortali, quia nihil poteſt eſſe deo acceptum ſine gratia, quod non eſt verum (vt dictum eſt) niſi de ſola acceptatione ad meritum vitæ æternæ. Fingunt etiam iſti quòd puer veniens ad ætatem in qua poteſt peccare, nunquam peccat primo venialiter, ſed mortaliter, quod eſt manifeſtè falſum in pueris tam baptizatis quàm non baptizatis, multa enim ſunt delicta puerorum quæ omnia reputantur venialia, antequam aliquis iudicet eos peccaſſe mortaliter.

11. AD RATIONEM principalem quæ videtur eſſe contra ſecundum modum, dicendum eſt quòd peccatum veniale non obſcurat per diminutionem luminis gratiæ, vel charitatis, quia ſecundum omnes licet gratia & charitas poſsint augeri, non tamen poſſunt diminui: & ideo non oportet quòd venialia dimittantur per intentionem luminis gratiæ & charitatis, dicunt tamen obſcurare, & non totaliter obtenebrare. Quia quum omne peccatum mortale fiat ex defectu luminis rationis, minor defectus eſt in cõmiſsione peccati venialis, propter quod dicitur obſcurare, quàm in commiſsione peccati mortalis, quod dicitur obtenebrare.

Quæſtio III.

Vtrum circunſtantiæ poſſunt mutare ſpeciem peccati, vel eam intendere ſeu minuere.

Thom. 1.2. q. 7. & q. 18. ar. 10.

TErtio quæritur de circunſtantiis peccatorum Et primo vtrum circunſtantiæ poſsint mutare ſpeciem peccati, vel eam intendere, ſeu minuere. Et arguitur quòd non, quia ſpecies rei non poteſt variari, niſi per illa quæ ſunt rei intrinſeca, augmentum etiam vel diminutio cuiuſlibet formæ attenditur ſecundum ea quę ſunt formæ intrinſeca, vt patuit in primo libro, diſtinctione decimaquinta. Sed circunſtantiæ non ſunt intrinſecæ actui, quia iam non eſſent circunſtantiæ, quum circunſtare ſit ſtare circa rem, & non intra, ergo nullæ circunſtantiæ poſſunt ſpeciem peccati mutare, vel augere, vel minuere.

2. Item ſicut circunſtantiæ malæ concurrunt ad actum peccati, ita circunſtantiæ bonæ ad actum virtutis, ſed circunſtantiæ bonæ non variant neque mutant actum virtutis, ergo nec circunſtantiæ malæ actum peccati.

3. IN contrarium arguitur, quia vnumquodque poteſt variari, augeri, vel minui, ſecundũ variationẽ, augmentũ, vel diminutionem ſuæ cauſæ, ſed circunſtantiæ malæ, ſunt cauſa peccati, dicente Dionyſio, quia malum eſt ex particularibus defectibus, ergo per circunſtantias poſſunt peccata variari, augeri, vel minui.

4. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt, quid ſit circunſtantia. Secundũ eſt, qualiter ſe habeant circunſtantiæ ad peccatum.

5. QVANTVM ad primum ſciendum quòd nomen circunſtantiæ videtur eſſe tractum ex his quæ inueniuntur in loco & quantitatibus corporalibus ad actus morales. Illa enim dicuntur circunſtare corpus exiſtens alicubi quæ non ſunt ei intrinſeca. Et tamen ipſum aliquo modo attingunt. Similiter in actibus, illa dicuntur circunſtare quæ non ſunt de eſſentia actus. Sed ei accidunt ſiue ſubiectiuè vt modus agendi, ſiue extrinſecè vt locus, tẽpus, conditio perſonæ agentis, vel materię circa quam eſt actio, & finis, & ſimilia, quia igitur non pertinet ad ſubſtantiam actus prout eſt in ſpecie naturæ, & tamen aliquo modo cõcernit ipſum actum, dicitur circunſtantia eius.

6. QVANTVM ad ſecundum ſciẽdum eſt quòd triplex eſt modus circũſtantiarũ, quædã enim ſunt quæ ſecundũ ſe important conuenientiã vel diſcõuenientiã ad rectã rationẽ, ſicut res aliena accipiatur de volũtate domini, vel præter eius voluntatem prima enim circũſtantia concors eſt rationis, ſed ſecũda à ratione diſcordat, ſic etiam res acceptata præter voluntatem accipitur de loco ſacro directè eſt contra rationem propter reuerentiam ſacri loci. Aliæ ſunt circunſtantiæ quæ de ſe non important aliquam conueniẽtiam, vel diſconuenientiam ad rectam rationem, important tamen ſuppoſito quodam alio, ſicut accipere rem alienam in quantitate magna vel parua ſecundum ſe non diſcordat à ratione, ſuppoſito tamen quòd indebitè accipiatur, puta furto, vel rapina maiorẽ diſconuenientiã includit acceptio rei alienę in magna quantitate quàm in parua, ſed non aliam in ſpecie. Alię vero ſunt circunſtantiæ, quæ nec de ſe nec quocunque ſuppoſito includũt diſconuenientiam ad rectam rationem, nec incluſam minuũt vel augmentant ſicut quòd res aliena accipiatur manu dextra, vel ſiniſtra.

7. His ſuppoſitis dicendum eſt quòd circũſtantiæ primi generis ponunt in actu rationem peccati. Et ſecundum multitudinem earum eſt in actu eodem multitudo peccatorum ſicut in acceptione rei alienę ponit ſpeciem peccati quod accipiatur clam vel per violentiam, quia primo modo eſt furtum. Secundo modo rapina. Si etiam accipiatur furto vel rapina de ſacro loco non ſolũ eſt furtũ vel rapina, ſed ſacrilegiũ. Et ſic ſunt plura peccata & non vnũ tantũ. Cuius ratio eſt, quia vbicunque in actu vno ſunt plures defectus vel difformitates quarum vna non eſt per ſe determinatiua alterius, ibi ſunt plura peccata. Sed in re furtiue, vel violenter accepta in ſacro loco ſunt plures difformitates quarũ vna non eſt determinatiua alterius, ergo ibi ſunt plura peccata. Maior patet quia formalis ratio peccati conſiſtit in hoc q̃ non cõformatur rectę rationi. Et talis incõformitas vocatur defectus, vel difformitas actus moralis. Minor patet quia in furtiua acceptione rei alienę de ſacro loco eſt duplex difformitas, vna quia accipitur res præter voluntatem domini. Alia irreuerentia ſacri loci qui habet immunitatem & vna nõ eſt determinatiua alterius per ſe, quia poteſt fieri furtũ ſine irreuerentia ſacri loci. Et poteſt fieri irreuerentia ſacro loco præter furtũ propter quod in ſacrilegio tali non videtur eſſe vnum peccatũ tantum ſed duo. Et idem intelligendum eſt in omnibus aliis peccatis quando in actu vno ſunt plures circunſtantiæ malę quarum vna non eſt determinatiua alterius. Et ſic patet qualiter circunſtantiæ primi generis ſe habent ad actum.

8. De circunſtantiis autem ſecundi generis qualiter ſe habeant ad actum & ſaltem de his quæ ſecundum ſe non includunt conuenientiam vel diſconuenientiã ad rectam rationem, ſed ſolũ quodam alio ſuppoſito patet quòd nõ ponunt in actu vnam ſpeciem peccati, ſed ſolum in eadem ſpecie augent culpam vel minuunt, quod patet ex ipſis terminis, quia quod non importat de ſe difformitatem ſed importatã auget vel minuit non ponit ſpeciem peccati, ſed poſitam auget vel minuit, ſed difformitates huius generis ſunt huiuſmodi vt patet ex præcedentibus, ergo &c. Circunſtantiæ autem tertij generis nec ponunt in actu ſpeciem peccati, nec poſitam augent vel minuunt. Cuius ratio eſt, quia nullam differentiam habent ad rectam rationem ſecundum bonum vel malum, nec ſecundum ſe vt ponant notam ſpeciem peccati, vt circunſtantiæ primi generis, nec alio ſuppoſito vt ponant augmentum in culpa, vt circunſtantiæ generis ſecundi vt patet in exemplo poſito de acceptione rei alienæ cum manu dextra vel ſiniſtra.

9. AD primum arg. in oppoſitum dicendum eſt quòd circunſtantiæ non ſunt intrinſecę actui quantum ad eſſe naturæ. Et ideo non mutant, nec variant, nec augent vel minuunt actum ſe ſecundum eſſe naturæ, circunſtantiæ tamen ſunt intrinſecę actui ſecundum eſſe morale inquantum cadunt, vel cadere debent ſub actu rationis deliberantis & voluntatis eligentis. Et ideo mutare poſſunt ſeu multiplicare ſpeciem actus quantum ad rationem peccati vel augere ſeu minuere ſecundum quod dictum fuit in corpore ſolutionis.

10. Ad ſecundum dicendum quòd non eſt ſimile de circunſtantiis bonis & malis. Quia cum bonum ſit ex tota cauſa ſecundum Diony. omnes circunſtantiæ debitę requiruntur ad bonitatem actus, ſed cum malum ſit ex particularibus defectibus quælibet mala circunſtantia quæ non eſt alterius per ſe determinatiua ponit ſpiritualem maliciam in actu Et ſic in eodem actu ſecundum eſſe naturę poſſunt eſſe plures malitiæ ſeu plura peccata ſecundũ eſſe moris. In bonis etiam poſſunt reperiri in eodem actu bonitates multæ plurium virtutum, ſicut in illo qui ieiunat quia placet bonum temperantiæ. Et nihilominus ieiunat, quia vouit & placet ei votum reddere, in tali ieiunio relucet bonum virtutis temperantiæ & religionis.

Quæſtio. IIII.

Vtrum omnes circunſtantiæ peccatorum ſint confitendæ.

Th. vbi ſupra.

DEinde quæritur vtrum omnes circunſtantiæ peccatorum ſint confitendæ. Et videtur q̃ ſic quia confeſsio debet correſpondere contritioni. Sed peccator debet de ſingulis circũſtantiis conteri vt dicit Auguſt. in litera, ergo debet de ſingulis confiteri.

2. Item ad hoc ſit confeſsio vt ſecundũ quantitatem & qualitatem criminis imponatur pœna ſatiſfactionis, ſed circunſtantiæ oſtendũt quantitatem & qua-

& qualitatem criminis, aut quia dant nouam ſpeciem, aut quia aggrauant, ergo omnes circunſtantiæ ſunt confitendæ.

3. IN contrarium arguitur ſic, quia in confeſsione quilibet debet ſe accuſare, & non alium infamare. Sed per confeſsionem circunſtantiarum contingeret quãdoque quòd homo reuelaret perſonam cum qua peccauit, ergo circunſtantiæ non ſunt confitendæ.

4. RESPONSIO, Dicendum quòd circunſtantiæ primi generis, quę ponunt nouam ſpeciem in actu, ſi ſpecies ſit de genere peccati mortalis omnes tales ſunt neceſſario confitendæ. Cuius ratio eſt, quia omne peccatũ mortale cadit neceſſario ſub confeſsione neceſsitate finis, & acquirendæ ſalutis, de qua loquimur in hac materia. Sed circunſtantiæ primi generis ponunt ſpeciem peccati in actu, & ſecundum multitudinem earum eſt multitudo peccatorum, vt probatum eſt, ergo omnes tales ſunt neceſſario confitendæ. Circunſtantiæ autem ſecundi generis vt videtur quibuſdam ſunt neceſſario confitendæ propter rationem ad quæſtionem principaliter adductam, quia quantitas pœnæ debet correſpondere quantitati culpæ. 5. Aliis tamen videtur melius quòd non eſt neceſſe tales circunſtantias confiteri, licet ſit valde congruum, quia nunquam eſt de neceſsitate confeſsionis, niſi illud quod de ſe includit rationem peccati mortalis, eo quòd ſolum peccatũ mortale priuat gratiam quæ eſt neceſſaria ad ſalutem, ſed circunſtantiæ ſecundi generis non ponũt ſpeciem peccati mortalis, licet poſitam augeant, vel etiam minuant, quod etiam augmentum non eſt infinitum, vt patet ex pœna debita, quia cum furto debeatur pœna ęterna ſecundum durationem non debetur ei pœna maior ſi furtũ fieret in maiori vel minori quantitate, ſed ſolum ſecundum acerbitatem. Acerbitas autem non augetur in infinitum, quare &c. ergo tales circunſtantiæ non ſunt neceſſario confitendæ, valde tamen congruum eſt quòd confitens confiteatur tales circunſtantias, nec videtur ad plenũ contritus, quando tales circunſtantias omittit abſque cauſa rationabili & neceſſaria. Circunſtantiæ autem tertij generis non ſunt de neceſsitate confeſsionis, cùm non addant ſpeciem peccati, nec de congruitate, quum non augmentent, nec minuant ſpeciem peccati, ſed omnino ſunt de ſuperfluitate.

6. AD PRIMAM rationem in oppoſitum dicendum quòd dictum Auguſtini eſt intelligendum de debito congruitatis quantum ad circunſtantias aggrauantes, & non de debito neceſsitatis, quantum autem ad circunſtantias ponentes ſpeciem peccati, eſt debitum neceſsitatis. Quantum autem ad illas tertij generis neutrum debitum eſt ibi. 7. Ad ſecundum dicendum quòd duplex eſt quantitas peccati, vna quaſi eſſentialis, quæ eſt ſecundum ſpeciem peccati, ſicut homicidium eſt grauius furto, & hæc quantitas neceſſaria eſt ad confitendum, & ſecundum eam eſt imponenda grauior ſatisfactio penſata contritione & cæteris conditionibus. Alia eſt quantitas peccati in eadem ſpecie. Et iſta congruè confitenda eſt, licet non neceſſario, quia non eſt neceſſarium quòd ſecundum hanc grauitatem taxetur pœnitentia, multo minus quàm ſecundum primam.

8. AD RATIONEM alterius partis dicendum eſt quòd homo in confeſsione debet famam alterius cuſtodire quãtum poteſt: ſuam tamen conſcientiam tenetur purgare quantum debet. Si igitur circunſtantia non ſit de neceſsitate confeſsionis, debet eam dimittere, ne peccatum alterius prodat, vel petere licentiam confitendi alteri qui ex circunſtantia non veniret in notitiam perſonæ de qua fit intentio. Si autem circunſtantia ſit de neceſsitate confeſsionis, non eſt aliquo modo omittenda, ſed petenda eſt licentia à curato, vel eius ſuperiore confitẽdi alteri perſonam ignoranti, quæ licentia ſi non detur poteſt ſecurè dicere, confitens circunſtantias ſui peccati, fecit enim quod in ſe eſt, & plus tenetur ſibi quàm alteri. Ex quo patet quòd curioſi confeſſores qui inquirunt de circunſtantiis peccati, etiam non neceſſariis ad confitendum, vt deueniant in cognitionem perſonæ, cum qua aliquis vel aliqua peccauit grauiter delinquunt. Et debentes alios mundare ſeipſos fedant, vt cùm aliquis dicit ſe peccaſſe cum aliqua religioſa, cùm iſtud ſufficiat ad exprimendum circunſtantiam peccati, ſi vlterius confeſſor inquirat cuius religionis ſit mulier, vtrum ſit monialis, alba, an nigra, & cuius monaſterij, vt tandem deueniat ad notitiam perſonæ, talis confeſſor grauiter peccat, & inducit confitentem ad peccandum: deterius autem & grauius peccant illi quàm qui ſuadent cõfitenti quòd reuelet eis extra confeſsionem perſonam cum qua peccauit, vt poſsit hoc aliis dicere, & per conſequens alium infamare, niſi eſſet talis caſus quẽ confitens per ſeipſum tenetur dicere.

Quæſtio V.

Vtrum ludi, ſpectacula, militia, negotiatio impediant pœnitentiam.

QVarto principaliter quæritur vtrum ludi, ſpectacula, militia, negotiatio impediant pœnitentiam. Et videtur quòd non. Primo de ludo, quia illud in quo poteſt conſiſtere virtus non impedit, ſed in ludo conſiſtit virtus quæ dicitur eutrapelja, vt dicitur 4. Ethicorũ, ergo ludus pœnitentiam non impedit.

2. Item arguitur ſic de ſpectaculis, quia multa alia ſunt peccata grauior a quàm ſpectacula. Sed illa non dicuntur pœnitentiæ impedimenta, ergo nec iſta debent poni.

3. Item illa ſine quibus reſpublica non poteſt conſeruari non ſunt impedimenta operum pœnitentiæ & cuiuſcunque virtutis, ſed reſpublica non poteſt conſeruari ſine negotiatione & militia, quia per militiam hoſtes impedientes rempublicam comprimuntur, per negotiationem vero neceſſaria procurantur, ergo militia & negotiatio non impediunt pœnitentiam.

4. IN contrarium eſt quod dicit Gregorius, & habetur in litera.

5. RESPONSIO, Dicendum quòd aliqua ſunt vitãda à verè pœnitentibus de neceſsitate, aliqua vero de congruitate. Illa ſunt vitanda de neceſsitate quæ includunt peccatũ mortale, quia per talia amittitur fructus præcedentis pœnitentiæ: pœnitentia etiam in tali ſtatu facta non eſt ſatisfactoria, vt communius tenetur. Illa vero ſunt vitanda de congruitate quæ ſunt occaſiones peccatorum, vel quæ non decent ſtatum pœnitentis qui debet eſſe lugubris. Diſcurrendum eſt ergo per impedimenta quę aſsignantur à Gregorio. Et primo diſtinguẽdum eſt de ludis, quia quædam ex ſe habent turpitudinem & culpam moralem, ſicut ludi qui à viris & mulieribus agebãtur in theatris ad luxuriam prouocantes, & hi ſunt à pœnitente neceſſario vitandi. Alij ſunt ludi qui procedunt ex gaudio deuotionis, ſicut contingit quod cum organis dicitur vnus verſus ſequentiæ & à choro alius, de quo Dauid dicebat. 2. Reg. 6. Ludam, & vilior fiam, & à talibus ludis non ſunt reſtringendi pœnitentes. Alij ſunt mediocres, de ſe nullam turpitudinem habẽtes, quos philoſophus liberales vocat, & in his poteſt quis inueniri modus virtutis ſeruatis debitis circunſtantiis, aliquid enim decet vnum quod non decet alterum. Et ideo pœnitens cuius ſtatus requirit fletum magis moderatè debet vti talibus. 6. Circa ſpectacula ſimiliter diſtinguendum eſt, quia quædam ſunt rerum turpium, & ad peccatum prouocantium, ſicut inſpectio ludorum theatralium, & ſtudioſa inſpectio talium peccatum eſt, & quandoque mortale. Vnde Chryſoſtomus dicit quòd inſpectores talium inuerecundos & adulteros ipſa ſpectacula conſtituunt, & à talibus debent ſe arcere pœnitentes ex neceſsitate. Alia vero ſunt rerum ad deuotionem incitantium, vt inſpectio hiſtoriæ paſsionis Chriſti & ſanctorum, pictæ, vel ſculptæ: & in talibus vtile eſt pœnitentibus ſe exercere. Alia vero ſunt ſpectacula media, à quibus pœnitens debet ſe plus temperare, quã alij, quia diſtrahit mentem quam pœnitens debet habere collectã in deum. De militia autem & negotiatione, & cæteris officiis quæ de propinquo habent peccatum annexum, ſciendum eſt quòd ſi pœnitens vult à talibus abſtinere laudabile eſt, ſi autem non vult, ſufficit quòd vitet peccata ipſis annexa, vt ſecundum documentum. Io. Luc. 3. Neminem concutiant per violentiam & ſtipendiis propriis contenti ſint aliena non rapientes, & non vtantur militia ad oſtentationem, ſed ad defenſionem eccleſiæ & reipublicæ: ſimiliter ad negotiationem ſufficit quòd negotiator non habeat cõditionem quæ ad ipſum ab officio prohibeat, vt clericis & religioſis non licet negotiari, & quòd non negotientur diebus interdictis, ſcilicet diebus dominicis & feſtiuis, nec tempore quo chriſtiã inducant, & quod ſine fraude negotientur.

7. PER hoc patet reſponſio ad omnia argumenta præter quàm ad ſecundum. 8. Ad quod dicendum eſt quòd ſpectacula prohibentur pœnitẽtibus, aut quia ſunt peccata: & eadẽ ratione omnia peccata prohibẽtur, aut quia licet non ſint peccata, ſunt tamen occaſiones peccatorum. vel magis quàm alia diſtrahunt animum quem pœnitens debet habere collectum in deum, &c.

Sententia huius diſtinctionis xvii. in generali & ſpeciali.

HIc oritur quæſtio multiplex. Superius determinauit magiſter de partibus pœnitentiæ. Hic circa determinata mouet quaſdam quæſtiones incidentes. Et diuiditur in duas: quia primo mouet illas quęſtiones. Et ſecũdo proſequitur de eis ibi. Dicunt enim quidam ſine confeſsione. Et hęc ſecunda diuiditur in tres partes ſecundum tres opiniones quas proſequitur. Secunda ibi. Iam ſecundum quæſtionis articulum. Tertia ibi.

ibi. Nunc priuſquam præmiſsis. Prima in tres. Quia primo tangit circa primam quæſtionem vnam opinionem. Et ſecundo aliam. Et tertio determinat quæſtionem. Secunda ibi. Quod qui negant. Tertia ibi. quid igitur ſuper his. Pars illa in qua proſequitur diuiditur in duas. Quia primo obiicit contra veritatem. Et ſecundo pro ipſa. Prima ibi. Iam ſecundum quæſtionis articulum. Secunda ibi. Sed quòd ſacerdotibus cõfiteri oporteat. Illa pars in qua proſequimur tertiam opinionem diuiditur in duas. Quia primo illam quæſtionem determinat. Secundo ad obiectiones ſecundæ quæſtionis contra veritatem factas reſpondet. Prima ibi. nunc priuſquam præmiſsis. Secunda ibi. cum igitur ex his aliiſque pluribus. Hæc eſt ſententia & diuiſio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI vero ſic procedit, & proponit tres quæſtiones. Prima eſt vtrum ad remiſsionem peccati ſufficiat ſola cordis contritio ſine confeſsione & ſatisfactione. Secunda eſt, vtrum ſufficiat confiteri ſoli deo, an oporteat hominem confiteri homini. Tertia vtrum ſufficiat confiteri laico, an oporteat confiteri ſacerdoti. Circa primam quæſtionem tangit tres opiniones, quidam enim dixerunr contritionem ſine confeſsione & ſatisfactione ſufficere ad ſalutem, & addũcunt plures auctoritates quæ ponuntur in litera, per quas oſtendunt quòd ſolum propoſitum cõfitendi, & interior cordis gemitus ſufficit ad deletionem peccati, vnde & leproſi mundati ſunt antequam ſe oſtenderẽt ſacerdotibus. Et Lazarus prius ſuſcitatus eſt in monumento quã foras prodierit. Alij vero dicunt neceſſariam eſſe confeſsionem, nec ſine ea peccatum dimitti ſi tempus aſsit confitendi, qui dictas auctoritates ſoluunt, & alias pro ſe inducunt, quæ videntur dicere quòd ſola confeſsio iuſtificat, & à morte liberat hominem, & facit à peccati profundo non abſorberi. Et addit quòd ſi ſine confeſsione & peccati contritione, & pœnæ ſolutione delerentur peccata, claues eccleſiæ fruſtra eſſent: inducunt etiam quaſdam auctoritates, quòd ſine pœnę alicuius ſolutione non fiat remiſsio peccatorum Poſtea determinat hanc quæſtionem dicens quòd ſine exteriore confeſsione & ſatisfactione per ſolam contritionem cordis dimittitur peccatum, dum tamen aſsit propoſitum confitendi & ſatisfaciendi: contritio enim eſt quædam confeſsio cordis, auctoritates autem ſupradictæ quæ dicunt ſine confeſsione & ſatisfactione remitti peccata referendæ ſunt ad confeſsionem cordis, & ad interiorem pœnitentiam cordis. In hoc ergo concluditur tota determinatio magiſtri, quòd antequam ſit confeſsio in ore, ſi votum confeſsionis & ſatisfactionis ſit in corde dimittitur peccatũ. Poſtea tractat ſecundam quæſtionem, vtrum ſit neceſſarium confiteri homini, an ſufficiat confiteri ſoli deo, & adducit multas auctoritates tam de ſacra ſcriptura quàm ex dictis ſanctorum Amb. Max. epiſcopi, Io. Chry. Proſperi, quod ſufficit confiteri ſoli deo. Poſtea arguit in oppoſitum auctoritate beati Ia. in canonica ſua, Confitemini alterutrum peccata veſtra, &c. Item per Auguſtinũ & auctoritatem Leonis papæ quæ patent in litera. Deinde antequam reſpondeat ad iſtam quæſtionem proſequitur. Tertiam videlicet an ſufficiat confiteri ſocio, an requiratur quòd confeſsio fiat ſacerdoti, & dicit quòd debet fieri ſacerdoti qui habet poteſtatem ligandi & ſoluendi. Si tamen deſit ſacerdos, poteſt fieri clerico, vel laico, & quum adeſt ſacerdos debet ſumi idoneus & diſcretus. Poſtea redit ad reſpondendum auctoritatibus illis quæ videntur ſonare quòd ſufficeret confiteri deo. Et reſpondet primo ad auctoritatem Chriſoſtomi, qui dicit, non dico vt te prodas in publicum, neque apud alios te accuſes, & dicit quòd non licet ſoli deo confiteri ſi habeat ſacerdotis copiam. Sed intelligitur vbi crimen occultum eſt ſufficit ſoli deo dicere per ſacerdotem, nec oportet publicare multis. Ad illud autem quod dicit Ambroſius, quòd lachrymę lauant delictum, quod pudor eſt ore confiteri, dicit quod referendum eſt ad publicam pœnitentiam, ſine qua poteſt eſſe ſalus, dum tamen homo verè pœniteat, & confiteatur ſecretè ſacerdoti. Per idem reſpõdet ad auctoritatem Proſperi, addit etiam quòd erubeſcentia quæ eſt dum homo homini confitetur, eſt pars pœnitentiæ. Et in hoc terminatur ſententia lectionis in ſpeciali.

Quæſtio I.

Vtrum illa quæ concurrunt ad iuſtificationem impii ſint ſimul vel habeãt ordinẽ quo vnũ præcedat aliũ.

Thom. 1.2.q.113.ar.7. & 8.

QUIRca diſtinctionem iſtã quæruntur tria in generali. Primum eſt de iuſtificatione impij. Secundum eſt de contritione. Tertium eſt de confeſsione, de ſatiffactione enim dictum eſt prius. Quantum ad primum quæritur vtrum illa quæ concurrunt ad iuſtificationem impij ſint ſimul vel habeant ordinem quo vnũ præcedat alterũ. Et arguitur ſic quòd ſunt ſimul quia quæ ſunt in eodem inſtanti ſunt ſimul, ſed omnia quæ concurrunt ad iuſtificationem impij ſunt in eodem inſtanti, ergo ſunt ſimul. Maior de ſe patet. Minor probatur quia iuſtificatio impij eſt per gratiam, ſed gratia infunditur in inſtanti, ergo illa quæ cõcurrunt ad iuſtificationem impij ſunt in eodem inſtanti, & ſic ſunt ſimul. 2. Item ad iuſtificationem non requiritur ex parte hominis niſi contritio, nec ex parte dei niſi infuſio gratiæ, ſed iſta neceſſario ſunt ſimul, quia non eſt vera contritio niſi informata gratia, nec gratia datur peccatori niſi ſit contritus, ergo, &c.

3. IN contrarium arguitur quia ad iuſtificationem requiritur motus liberi arbitrij in peccatum deteſtando ipſum, & in deũ diligendo eum, hæc autem frequenter præcedunt gratiæ infuſionem & peccati remiſsionem, ergo non omnia quæ concurrunt ad iuſtificationem impij ſunt ſimul. 4. Item qui eſt debitor pro peccato non eſt perfectè iuſtificatus à peccato, ſed peccator ante ſatisfactionem ſemper eſt debitor pœnæ pro peccato, ergo non eſt perfectè iuſtificatus à peccato, ſed ſatiſfactio raro eſt ſimul cum aliis quæ concurrunt ad iuſtificationem, ergo &c.

5. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt tria. Primum eſt quid ſit iuſtificatio impij. Secundum eſt quæ & quot requirũtur ad ipſam. Tertium eſt de ordine, vel ſimultate ipſorum.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd ſicut impius ſeu peccator dicitur iniuſtus inquantum peccando ſubtrahit deo obedientiam ad quam tenebatur, ſicut cum redit ad verã obedientiam dicitur iuſtificari. Et cum hæc facta ſunt ſiue ſimul ſiue ſucceſsiue dicitur peccator vel impius iuſtificatus. Et ideo bene dicit gloſa Romano. octauo quòd iuſtificatio eſt remiſsio peccatorum.

7. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd cum actus actiuorum ſint in patiente & diſpoſito, iuſtificatio impij cũ fit remiſsio peccati per eum commiſsi requirit ex parte peccatoris deteſtatione peccati quatenus eſt commiſſum contra diuinum præceptum. Alioquin non eſſet diſpoſitus quòd peccatum ſibi à deo remitteretur, dicente beato Auguſtino, quòd nullus ſuæ voluntatis arbiter conſtitutus nouam vitam inchoare poteſt niſi pœnituerit eum vitæ præteritæ, inconueniens enim eſſet quòd voluntate peccatoris à peccato non auerſa remitteretur ei culpa propter quòd in peccatore vt ſit ad iuſtificationem recipiendam diſpoſitus requiritur duplex motus liberi arbitrij, vel vnus motus in duo. ſ. in deum & in peccatũ qualiter eſt contra reuerentiam & obedientiam diuinam commiſſum. Ex parte autem dei requiritur infuſio gratiæ iuſtificantis. Et hæc duo ſufficient ad iuſtificationem impij quo ad culpam qua formaliter dicitur impius. Et ſi plura concurrant accidit, hoc autem eſt intelligendum de iuſtificatione illorum qui per proprium actum facti ſunt impij ſeu peccatores & nõ de paruulis qui per actũ alienũ naſcuntur filij iræ, tales enim iuſtificantur ſine actu proprio per ſolam gratiam dei ſine ſacramẽto, vt illi qui iuſtificati fuerunt in vtero, vel cum ſacramento vt paruuli baptizati.

8. EX QVO patet quòd tertium quod eſt principale quæſitum non habet locum in eis, quia cũ ad iuſtificationem eorum nihil per ſe concurrit niſi ſola infuſio gratię, & eiuſdẽ ad ſeipſum non eſt ordo ſaltem realis, ideo quicquid eſt ibi, totum eſt ſimul abſque ordine reali. De ordine autẽ rationis dicetur poſtea, Reſtat ergo ſolum inquirere de ſimultate, vel ordine eorũ quę concurrunt ad iuſtificationem impij qui per actum proprium delinquit, & hęc reducuntur ad duo (vt dictum eſt) ſcilicet ad diſpoſitionem hominis & ad infuſionem gratię ex parte dei, diſpoſitio autem ex parte hominis eſt quando & vt plurimum imperfecta à principio quando homo timore pœnę incipit pœnitere de peccato, pœnitentia enim timore concipitur, ſolus autẽ timor non diſponit ſufficiẽter hominẽ ad ſalutẽ ſeu ad iuſtificationẽ. Et ideo talis diſpoſitio præcedit iuſtificationẽ non ſolũ ratione, ſed natura & tẽpore. Et vocatur talis diſpoſitio attributio, diſpoſitio vero perfecta eſt quando homo deteſtatur peccatũ non ſolũ timore pœnæ ſed quia eſt contra reuerentiam & obedientiam deo debitam, & quia ſeparat à conſortio dei quem ſummè debemus diligere & vocatur contritio, ſed talis diſpoſitio ſimul eſt cum gratia in eodem inſtanti. Sed ordine naturæ talis diſpoſitio præcedit gratiam, ꝙ autem duratione ſimul ſint talis diſpoſitio & gratia, patet ſic, ſicut eſt in operibus naturæ in quibus deus principaliter operatur dando formam, licet agens naturale cooperetur diſponendo materiam, ſic eſt in operibus gratiæ, in quibus deus principaliter operatur dando gratiam, licet liberum arbitrium cooperetur diſponendo ſubiectum, vel materiam, ſed in prædictis operibus naturæ videmus quòd diſpoſita materia per agens naturale vltimata diſpoſitione ſtatim à deo introducitur forma, vt patet in generatione hominis, ergo in iuſtificatione peccatoris quod eſt opus gratiæ, in quo liberum arbitrium cooperatur deo (dicente Auguſtino, qui creauit te ſine te non te &c.) poſita vltimata diſpoſitione per

actum

actum liberi arbitrij ſtatim à deo infunditur gratia quæ eſt forma iuſtificationis, vltimata autem diſpoſitio quam poteſt facere liberum arbitrium eſt motus contritionis quantum ad eſſentiam actus, ergo ad ipſum mox ſequitur gratia iuſtificãs. Et hoc eſt quòd dicunt auctoritates Ambroſij & Auguſtini poſitæ in litera: quòd autem talis diſpoſitio præcedat gratiam ordine naturæ patet ſic quia diſpoſitio per quam ſubiectum redditur aptum ad ſuſceptionem formæ, & ſine qua non eſſet aptum præcedit formã in ſubiecto, ſic natura vel tempore. reducitur enim ad genus cauſæ materialis, & ideo ſicut forma accidentalis præſupponit ſubiectum actu ens ita præſupponit ipſum actu diſpoſitum, propter quod cùm contritio ſit diſpoſitio neceſſaria ad receptionem gratiæ, oportet quòd præcedat ipſam ſaltem ordine naturæ, quanuis ſint ſimul duratione. His autem concurrentibus iuſtificatur homo prius peccator, quum enim in peccato mortali ſint tria (vt dictum eſt ſupra) videlicet deordinatio actus, priuatio gratiæ, ratione cuius deus dicitur peccatori offenſus, quia ſubtrahit ei gratiam, quæ eſt ad ſolum amicum, & reatus pœnæ æternæ, per contritionem, reordinatur voluntas in actu per gratiam remittitur offenſa, & per conſequens pena æterna quæ eſt ad inimicum commutatur in temporalem quæ poteſt eſſe ad amicum & ad conciuem, & ſic licet ſit debitor pœnæ, non eſt tamen debitor pœnæ impij, ſed pœnitentis & iuſtificati.

9. AD DVO PRIMA argumenta patet reſponſio, quia ſolum probant quòd illa quæ neceſſario concurrunt ad iuſtificationem, & quæ ad eam ſufficiunt ſunt ſimul, ſcilicet contritio & infuſio gratiæ, quod conceſſum eſt.

10. PRIMVM autem argumentum alterius partis probat quòd motus liberi arbitrij ad deteſtationem peccati frequẽter præcedit infuſionem gratiæ, & remiſsionem culpæ, quod eſt verũ maximè quando deteſtatio peccati eſt inſufficiens & fit metu ſolius pœnæ, quod conceſſum eſt. 11. Ad aliud dicendum quòd plena & perfecta iuſtificatio impij quoad culpam, & quoad pœnam culpę debitam, requirit ſatisfactionem quæ frequenter ſequitur infuſionem gratiæ. Tamen quia pœna debita poſt infuſionem gratiæ non eſt æterna quæ debetur impiis ſecundum illud Eſaiæ vigeſimoſexto. In terra ſanctorum iniqua geſsit, & non videbit gloriam domini, ſed eſt temporalis, cuius iuſtificatus poteſt eſſe debitor, ideo non obſtante tali debito peccator dicitur ex ſolis præcedentibus iuſtificatus.

Quæſtio II.

Vtrum in contritione ante confeſsionem & ſatisfactionem remittatur culpa.

DEinde quæritur de contritione circa quam quæruntur duo. Primum eſt de efficacia contritionis. Secundum eſt de eius quantitate, circa efficaciam contritionis. Primo quæritur vtrum in contritione ante confeſsionem & ſatisfactionem remittatur culpa. Secundo vtrum per contritionem remittatur aliquid de pœna culpæ debita. Ad primum ſic proceditur, & arguitur quòd in contritione ante confeſsionem & ſatisfactionem non remittatur culpa, quia vnum peccatum nõ poteſt ſine alio dimitti, ſed oportet quòd omnia ſimul dimittantur, ſed nullus poteſt ſimul de pluribus peccatis confiteri, ergo in contritione non poſſunt ſimul plura peccata dimitti, ſi autem nõ plura nec vnum tantum. Quum vnum non poſsit dimitti ſine alio. 2. Item ſicut abſolutio confitentis ordinatur ad dimiſsionem culpæ, vt patet ex forma abſolutionis, ita ſatisfactio ordinatur ad expiationem pœnæ. Sed in cõtritione non expiatur pœna ante ſatisfactionem, ergo nec culpa ante confeſsionem.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicit gloſa ſuper illo verbo Pſalmiſtæ, Sacrificium deo, ſpiritus contribulatus, cor contritum & humiliatum &c. Vbi dicit gloſa quòd contritio cordis eſt ſacrificium in quo ſoluuntur peccata.

4. RESPONSIO, Videndum eſt primo quid ſit cõtritio. Secundo an in contritione remittatur culpa.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd contritio communiter ſic deſcribitur. Contritio eſt dolor pro peccatis voluntariè acceptus cum propoſito confitendi & ſatisfaciendi. Ad cuius intellectum ſciendum quòd dolor dupliciter accipitur. Vno modo pro diſplicentia voluntatis. Alio modo pro paſsione ſenſitiuæ partis. Quum ergo contritio dicitur dolor, intelligendum eſt de dolore qui eſt diſplicentia voluntatis. Cuius ratio eſt, quia contritio eſt actus virtutis pœnitentiæ, vt prius probatum fuit, ſed pœnitentia quum pertineat ad virtutem iuſtitiæ eſt habitus voluntatis, ergo contritio eſt actus eiuſdem, actus enim & habitus ad eandem potentiam pertinent. Dolor autem qui eſt actus ſenſitiuæ partis non pertinet eſſentialiter & intrinſecè ad contritionem, ſed quandoque concomitatur inquantum ex diſplicentia volũtatis ſequitur aliqua paſsio in virtutibus ſenſitiuis, vel ex neceſsitate naturæ, ſecundum quòd vires inferiores ſequuntur motum ſuperiorum, vel ex electione inquantum pœnitens in ſeipſo talem dolorem excitat, dolor autem qui eſt diſplicentia voluntatis dicitur contritio per ſimilitudinem ad ea quæ in corporalibus inueniuntur. In his autem dicitur aliquid attritum, quando tactu fortioris præmitur, ſed dicitur contritum quando in partes minutas frangitur, ſimiliter quando voluntas hominis adhærens peccato præmitur timore & conſideratione pœnæ debitæ peccato, ob hoc reſilit à peccato dicitur attrita, ſed quando non ſolum timore pœnæ, ſed amore vitę æternæ totaliter reſilit à peccato, plenè deteſtando ipſum dicitur contrita. Et ſic contritio eſt dolor, vel perfecta diſplicentia voluntatis de peccatis cõmiſsis volũtariè aſſumptus, ita q̃ dolor habet quaſi rationem generis: q̃ autem ſit voluntariè aſſumptus, habet rationem differentiæ, eo quòd talis dolor eſt actus virtutis, de cuius ratione eſt electio. Quod autem additur pro peccatis, pertinet ad materiam vel obiectum. quod vltimo apponitur cum propoſito confitendi & ſatisfaciendi pertinet ad contritionem prout diſponit peccatorem ad ſuſcipiẽdum effectum ſacramenti penitentiæ, & ſic patet primum.

6. QVANTVM ad ſecundum dicendum quòd in contritione dimittitur peccatum ante actualem confeſsionem: ſi tamen in contritione adſit propoſitum confitendi & ſatisfaciendi, quia aliàs non eſt vera contritio, quod patet ſic, vera contritio & gratia inſeparabiliter ſe concomitantur, ſed culpa non ſtat cum gratia, ergo non ſtat cum vera contritione exiſtente, ergo in vera contritione neceſſe eſt culpam eſſe dimiſſam. Et cõfirmatur, quia culpa eſſentialiter conſiſtit in deordinatione actus: concomitatiuè autem in priuatione gratiæ, per quam deus dicitur peccatori offenſus: in contritione autem eſt vera & perfecta reordinatio actus, quum contritio ſit dolor de peccato commiſſo non ſolum timore penæ, ſed amore vitæ æternæ, ſicut prius dictum eſt: conſecutiuè autem eſt gratia per quam peccator prius dicitur deo eſſe reconciliatus ad amicitiam contra offenſam per peccatum cõmiſſam, ergo per contritionem verè poteſt culpa dimitti.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd contritio poteſt dupliciter conſiderari, ſcilicet quantũ ad ſui principium, & quantum ad ſui terminum: & dico principium contritionis cogitationem, qua quis cogitat de peccatis ſigillatim & dolet (etſi non dolore perfecto) terminus autẽ contritionis eſt quãdo ille dolor perficitur, & gratia informatur, & iſte dolor ſimul eſt de omnibus ſigillatim cogitatis, quũ ergo dicitur quòd nullus poteſt ſimul conteri. Dicendum quòd non eſt verum, licet enim cõtritio quantum ad ſui initium requirat ſpecialem diſtinctionem de ſingulis peccatis, tamen quantum ad ſui conſummationem, & terminum eſt vna & generalis, in qua omnia peccata dimittuntur. 8. Ad ſecundum dicendum quòd in contritione dimittitur non ſolum culpa, ſed aliquid de pena, & quandoque tota, ſicut apparebit in ſequenti quæſtione.

Quæſtio III.

Vtrum per contritionem dimittatur aliquid de pœna culpæ ſeu peccato debita.

Tho. 3. q. 86. ar. 4.

AD ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quòd in cõtritione nihil dimittatur de pena peccato debita, quia iuſtitia humana exemplata eſt à iuſtitia diuina, ſed ſecundũ iuſtitiã humanã non dimittitur aliquid de pena peccato debita, ſi peccãs peniteat, non enim minus punitur homicida ſi peniteat, quàm ſi non peniteat, ergo ſimiliter ſecundum iuſtitiam diuinam propter diſplicentiam peccati, ſeu contritionem nihil dimittitur de pena peccato debita. 2. Item ad perfectam penitentiam requiritur contritio, cõfeſsio, & ſatisfactio, ſed ſi per contritionem pena dimitteretur, ſatisfactio non haberet locum, ſaltem vt tota pena dimitteretur, ergo in contritione non dimittitur pœna ſaltem tota.

3. IN contrarium arguitur, quia pœna per penam recompenſatur, ſed contritio quum ſit dolor de peccato commiſſo pœnam habet, ſicut gaudium delectationem, ergo per pœnam contritionis recompenſatur pena peccato debita.

4. RESPONSIO, Intelligendum eſt quòd alia pœna debetur peccatori non contrito, & alia contrito, quia non cõtrito debetur pœna inferni, quæ eſt perpetua ſecundum illud Matt. 25.

Ibunt hi in ſupplicium æternum. &c. Pœna autem temporalis nõ infligitur ipſis à deo, immo bene eſt illis qui pręuaricantur & iniquè agunt Hiere.12. & in Pſal. in labore hominum non ſunt, & cũ hominibus non flagellabuntur. Contrito autem debetur temporalis pœna ſecundum illud Mat. 4. pœnitentiam agite, &c. Pœna autem æterna non debetur contrito, quia cùm contritio habeat gratiam concomitantem per quam homo efficitur amicus dei, pena exterminans à conſortio Chriſti & ſanctorum, qualis eſt pena inferni non debetur contrito, qui iam eſt reconciliatus ad amicitiam, ſed debetur ſolum peccatori in peccato perſeueranti, qui eſt inimicus, & in inimicitia perſeuerans. Et ſecundum hoc poteſt dici ꝙ in omni contritione dimittitur tota pœna peccatori prius debita, quia prius debebatur ipſi ſola pœna æterna, & non temporalis, quæ eſt pœna infernalis, ſed pœna totalis & totaliter dimittitur in contritione, quia verè contritus, & gratia cõtritionis perſeuerans nunquam experietur penam illam in toto vel in parte, ergo tota pena prius peccatori debita dimittitur ei in cõtritione.

5. Verum quia peccator contritus vt communius obligatur ad pœnam temporalem, quæ tamen eſt alterius rationis à pœna gehennæ. Ideo conſueuit dici & non irrationabiliter ꝙ in cõtritione, pena non totaliter dimittitur ſimpliciter & abſolutè, ſed cõmutatur in pœnam temporalem, de qua procedit quæſtio an aliquid de ea dimittatur per contritionem. Ad quod dicendum eſt ꝙ non ſemper per omnem contritionem dimittitur aliquid de pena temporali, ſed ſolum per ſuperabundantem. Quod patet, quia contritio ſufficiens & non ſupe rabundans ordinatur præcisè ad deletionem culpę per reordinationem actus dum bene diſplicet quod malè placuit, & ad remiſsionem offenſæ per gratiam concomitãtem contritionem, & per conſequens ad commutationem pœnæ æternæ quæ debetur inimico in penam tẽporalem, quæ quandoq; infligitur amico ad eius correctionem: quod autem ad aliquid aliud ordinetur non bene apparet, contritio autem ſuperabundãs pœnam habet adiunctã quæ redundat in viribus ſenſitiuis ex imperio voluntatis dum pœnitens in ſeipſo talem dolorem excitat, vel ex neceſsitate naturæ, per quem vires ſenſitiuæ ſequuntur motum virium ſuperiorum: & per talem pœnam dimittitur aliquid de pœna temporali peccatori debita, & tanto plus quanto dolor cõtritionis & dolor ſenſualis maior eſt, ita vt ſit poſsibile eſſe tantũ dolorem voluntatis, & ſenſitiuæ partis, ꝙ dimittatur tota pœna temporalis peccatori debita.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum eſt quòd remiſsio peccatorũ magis eſt opus miſericordiæ q̃ iuſtitiæ, & ideo non debet comparari iuſtitiæ quæ eſt in humanis, & nihilominus in illis princeps penã mortis alicui debitam poteſt totaliter relaxare, vel in aliam penam commutare. 7. Ad ſecundum dicendũ ꝙ ſatisfactio habet locum in penitẽte, tamen quia raro inuenitur aliquis ita penitens, ſeu contritus cui tota pena dimittatur, tum quia nemini poteſt conſtare de dimiſsione pœnæ totalis per contritionem, & ideo tenetur ad ſatisfactionem ſibi imponẽdam arbitrio ſacerdotis.

Quæstio IIII.

Vtrum dolor contriritionis debeat eſſe maximus.

Th.3.q.84. ar.8.& 9.

POſtea quæritur de quantitate contritionis, & primo vtrũ dolor contritionis debeat eſſe maximus, & ſecundo vtrũ verè contritus debeat potius eligere ſuſtinere penam inferni, vel omnino nõ eſſe q̃ committere peccatum mortale. Ad pri. ſic proceditur. Et arguitur ꝙ dolor contritionis non debeat eſſe maximus, quia quantitas effectus indicat quãtitatem cauſæ, ſed lachrymæ ſunt effectus doloris, ergo quantitas lachrymarũ quãtitatem doloris indicat, ſed contritus quandoq; non tantum lachrymatur pro peccatis ſicut pro morte amici, vel pro leſione aliqua corporali, ergo &c. 2. Item dolor qui habet aliquid de admixtione gaudij non eſt maximus dolor, ſed dolor cõtritionis eſt huiuſmodi, ut dicente Aug. peccator ſemper doleat, & de dolore gaudeat, ergo non eſt maximus dolor.

3. IN contrarium arguitur ſic, quia dolor eſt de malo, ergo de maiori malo debet eſſe maior dolor, ſed peccatum eſt magis malum quàm quodcunque temporale damnum, ergo dolor contritionis qui eſt de peccato contrito debet eſſe maior quocunque alio dolore.

4. RESPONSIO, Sicut patet ex præced. quæſt. dolor contritionis eſt duplex. Vnus qui eſt diſplicentia volũtatis, in quo eſſentialiter contritio conſiſtit. Alius qui eſt dolor ſenſitiuæ partis, qui ſequitur ad contritionem. Loquendo autem de dolore cõtritionis, qui eſt diſplicentia voluntatis. Dicẽdum eſt ꝙ iſte dolor poteſt comparari, vel ad doloré qui habetur de rebus aliis, vel poteſt comparari dolor contritionis de vno peccato ad doloré contritionis de alio, ſi dolor contritionis comparatur ad dolorem qui eſt de rebus aliis. Dicendum eſt ꝙ debet eſſe maior eis. Cuius ratio eſt, quia ſecundum Augu. Omnis dolor in amore fundatur: ex hoc enim quòd aliquid amamus dolemus de amiſsione eius. Ex quo poteſt ſic argui, ſecundum quãtitatem amoris debet eſſe quãtitas doloris in amore charitatis. Ex hoc enim dolemus de peccato commiſſo, quia ſeparat nos à deo cui coniungimur per charitatem, ergo cùm charitas ad deum debeat excellere omnem aliũ amorem, dicente domino. Qui amat patrem vel matrẽ plus quàm me non eſt me dignus: relinquitur igitur quòd dolor contritionis de peccato debeat excellere omnem alium dolorem, nullus tamẽ contritus tenetur apud ſe facere hanc comparationem cogitando, an plus doleat de peccato commiſſo quàm ſi pater ſuus fuiſſet mortuus, ſi tamen faciat, tenetur ex electione voluntatis plus deteſtari peccatum commiſſum quàm quodcunque aliud damnum.

5. Si autem dolor contritionis de vno peccato comparetur ad dolorem contritionis de alio, ſic non quilibet dolor contritionis debet eſſe maximus, ſed ſicut vnũ peccatũ eſt grauius altero, ita dolor vnius contritionis debet eſſe maior dolore contritionis alterius, quanuis enim omnia peccata mortalia ſint æquè grauia inquantum priuant gratiam, quædam tamen ſunt aliis grauiora, inquantum merentur penam ampliorem. 6. Si autem loquamur de dolore qui eſt paſsio ſenſitiuæ partis, & ſequitur ad contritionem, ſic dicendum ꝙ talis dolor quandoq; non poteſt eſſe maximus, & ſi poſſet non deberet. Quod quandoq; non poſsit eſſe maximus patet, quia vnũquodq; facilius mouetur à proprio motore quàm ab extraneo, ſed cùm vires ſenſitiuæ mouentur à propriis obiectis mouentur à propriis motoribus, quando autem mouentur ex redundantia virium ſuperiorum mouentur quaſi ex extraneis, ergo facilius mouentur vires ſenſitiuæ à propriis obiectis ad dolorem, fletum & huiuſmodi, quàm moueantur ex imperio voluntatis, & pari ratione quando vires inferiores mouentur à ſuperioribus facilius mouẽtur quando ratio deliberat de corporalibus q̃ quãdo deliberat de ſpiritualibus propter maiorem propinquitatem ad obiecta earum. Si etiam talis dolor poſſet eſſe maximus, non tamen deberet. Cuius ratio eſt, quia omnis actus à virtute imperatus debet habere menſuram vt non excedat rectitudinem rationis, nec deficiat, ſed fletus quẽ contritus in ſeipſo excitat eſt actus imperatus virtute pœnitentiæ, ergo non debet excedere menſuram rationis: menſura autem omnium actuum corporalium ſumitur in comparatione ad conſeruationem ſubiecti. Et ideo triſtitia vel fletus ſi ſit tantus quòd ſubiectum corrumpatur vel notabiliter proſternatur eſt irrationabilis & indebitus contra quod dicit Apoſt. Roma. 12. rationabile ſit obſequium veſtrum: dolor igitur ſenſitiuæ partis qui ſequitur contritionem non debet eſſe maximus, ſed moderatus.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd lachrymæ ſunt per ſe & immediatè effectus triſtitiæ vel doloris ſenſibilis, & ideo demonſtrant talem dolorem ſicut effectus demonſtrat cauſam. Ita quòd cæteris paribus ad maiorem dolorem ſequitur maior fletus, & ad minorem minor, ſed lachrymæ non ſunt per ſe & immediatè effectus diſciplinæ voluntatis, in qua conſiſtit dolor cõtritionis eſſentialiter. Sed conſequitur ad ipſum prout vires inferiores mouentur ex redundantia ſuperiorum, quod non fit ita efficaciter ſicut quando mouentur à propriis obiectis, (vt dictum fuit prius) facilius etiam mouentur ex redundantia ſuperiorum quando ratio deliberat de corporalibus, quàm quando deliberat de ſpiritualibus propter cauſam prius aſsignatam, propter quod pluralitas, vel paucitas lachrymarum non eſt ſufficiens argumentum maioris vel minoris diſplicentiæ voluntatis. Quum quandoque homo fleat inuitus, & quandoque non poſsit flere volens. 8. Ad ſecundum dicendum quòd bene inuenitur maior diſplicentia volũtatis, quàm ſit dolor contritionis ſicut eſt dolor deſperantis, qui nullam habet commixtam conſolationem veniæ, ſicut dolor contritionis habet. ſed ille dolor eſt indebitus. Nos autem non quærimus vtrum poſsit eſſe maior dolor quàm contritionis, ſed vtrum debeat eſſe aliquis maior dolor ſecundum iudicium rectæ rationis, nec huic obſtat quòd dolori cõtritionis admixtum eſt gaudium, quia nullus alius dolor qui ſit ſecundum rectam rationem (etiam ſi ſit ſine admixtione gaudij) poteſt ei æquiparari, ſicut fortiſsimo vino modiciſsima aqua mixta nullum debile vinum etiam purum poteſt æquiparari in fortitudine. Quod autem dicunt aliqui quòd gaudium admixtum dolori contritionis eſt maximum, quia concipitur ex ſpe veniæ, nec minuit dolorem cõtritionis, ſed potius auget, friuolum eſt, quia ſpes veniæ habet admixtum timorem, quum nullus poſsit eſſe certus de venia, & ſicut ſpes cauſat gaudium, ſic timor minuit ipſum, & ideo non poteſt eſſe maximum gaudium vt iſti dicunt. Quod autem illud gaudium non minuat dolorem contritionis, omnino falſum eſt, quia ſecundum Philoſophum gaudium oppoſitum triſtitiæ tollit eam, ſi vero non ſit oppoſitum ſed concurrens vel contingens minuit eam.

Quæſtio V.

Vtrum verè contritus plus debeat eligere pœnam inferni, an omnino non eſſe quàm peccare.

Vide Capreolum in. 4. d. 17. q. 1. contra tertiam concluſionem & in. 2. d. 28. contra quintam concluſionem.



D ſecundum ſic proceditur. Et arguitur ſic, ꝙ verè contritus plus debeat eligere pœnam inferni, an omnino non eſſe quàm peccare, quia melius eſt omnia mala pati, quàm malo conſentire, ſed ſuſtinere pœnam inferni, vel omnino non eſſe, eſt mala pati, peccare vero eſt non ſolũ malo cõſentire, immo malum facere, ergo melius eſt & magis eligendum pati pœnam inferni, vel omnino non eſſe quàm peccare.

2. Item non minus debet aliquis eligere pœnam inferni, vel omnino non eſſe ad vitandum culpam ſi eſſent neceſſaria ad eam vitandam, quàm debeat fortis eligere mori ad euitandũ culpam oppoſitam fortitudini, ſed ſecundum rationem rectam fortis debet eligere mortem ad vitandum vitium oppoſitum fortitudini quando de facto oportet alterum incurrere, vt docet Philoſophus. 3. Eth. ergo Chriſtianus debet eligere, incurrere pœnam inferni, vel omnino non eſſe ad vitandum peccatum mortale quod eſt offenſiuum dei ſi oporteret alterum incurrere.

3. IN contrarium arguitur, quia maius malum magis eſt fugiendum, ſed eſſe in inferno, vel omnino non eſſe eſt maius malũ quàm peccare, ergo magis eſt fugiendum & minus eligendum: minor probatur, quia illud eſt maius malum quod priuat plus de bono, ſed omnino non eſſe priuat omne bonum, eſſe autem in inferno priuat non ſolum bonum moris & meriti, ſed etiam poſsibilitatem redeundi, malum autem culpę ſeu peccare neutrum prædictorum priuat, ergo &c.

4. RESPONSIO, Quia quæſtio multos ſenſus habet, ideo procedetur ſic. Quia primo oſtendetur quid ſit obiectum electionis. Secundo inquiretur quid pro quo ſit eligendum. Tertio declarabitur propoſitum.

5. PRIMVM eſt facile, quia cùm electio ſit actus voluntatis cuius obiectum eſt bonum oſtenſum per rationem nihil poteſt eligi niſi quod oſtendatur voluntati ſub ratione boni, nec rectè eligi niſi ſit verum bonum ſecundum iudicium rectæ rationis.

6. QVANTVM ad ſecũdum quid pro quo ſit eligendũ. Primo videbitur vtrum malũ culpæ ſit pro aliquo malo culpæ vel pœnæ vitando eligendum. Deinde quæretur illud idem de malo pœnæ. Quod autem malum culpæ non poſsit rectè eligi, nec ſecundum ſe, nec pro vitando quoque alio malo culpæ vel pœnæ patet ſic, quia illud quod nõ poteſt cõcordare cũ recta ratione nullo modo eſt rectè eligibile, ſed peccatũ vel malũ culpæ nullo modo poteſt concordare cũ recta ratione, ergo nullo modo eſt eligibile Maior patet ex. 1. art. Minor ſimiliter patet ex propria ratione culpæ, quia ex hoc eſt culpa quod diſcordat à recta ratione: vnde dicere ꝙ culpa nõ diſcordat à recta ratiõe eſt dicere ꝙ culpa nõ eſt culpa, ergo nũquam eſt licitũ cõmittere quantũcunq; modicã culpã pro vitãdo quocũq; malo, cũ in ratione culpæ per ſe includatur ratio illiciti, tũc enim ſequeretur ꝙ illicitũ manẽs illicitũ, eſſet licitum.

7. Intelligendũ tamẽ ꝙ illud quod nõ eſt culpa de ſe (vt verbum iocoſum dictum ocioſe) poſſet dici licitè pro vitãdo malo penæ mortis in ſe vel in alio. Sed tũc non eſſet ibi circunſtãtia otioſitatis, quę ponit ibi totã rationem peccati, cùm tale verbum diceretur propter debitũ finem, & ſic non eſſet ocioſum. Sed de illo quod eſſet culpa ex ſuo genere (vt mentiri) infallibiliter verum eſt ꝙ in nullo caſu poteſt eſſe licitũ. Sed poteſt aliquis dicere ꝙ licet malũ culpæ non ſit committendũ pro quocũq; malo pœnæ, poteſt tamen minor culpa licitè cõmitti pro vitanda maiori, vt mẽdacium pro vitando adulterio, quia licet vtrumque ſecundum ſe diſcordet à recta ratione. Tamen plus vnũ quàm alterum. Et in hoc caſu poteſt videri quòd ſecundum rectam rationẽ poſſet eligi vnum peccatum propter maius vitandum. Sed iſtud non valet, quia cum intrinſeca ratione peccati includatur ratio illiciti, impoſsibile eſt quòd oppoſitum. ſ. eſſe licitum conueniat ei quocunq; modo, ſicut impoſsibile eſt ꝙ homo aliquo modo ſit irrationalis, cùm de ratione eius intrinſeca ſit eſſe rationale. Item vnum peccatum nũquam neceſſarium eſt committi propter aliud vitandũ, cũ de ratione peccati ſit eſſe voluntariũ nõ neceſſariũ. & ideo non eſt licitũ vnũ eligi propter aliud vitandum cũ vtrũq; ſimul poſsit vitari: patet ergo ꝙ malum culpæ nũquam poteſt licitè eligi propter vitandum quodcunq; malum pœnæ vel culpæ.

8. De malo autẽ penę dicẽdũ eſt ꝙ quãdoq; poteſt eligi pro vitãdo maiori malo penę, quãdo. ſ. maius nõ poteſt vitari niſi incurratur minus, ſicut ſectio membri ad vitandum mortem corporis, vbi alterum oportet incurrere. Sed ſi vtrumque vitari poſſet peccatum eſſet eligere quodcunque de eis. Si vero comparemus malum pœnæ ad malum culpæ, ſic quandoque non ſolum eſt licitum, ſed etiam neceſſarium eligere malũ pœnæ propter malũ culpæ euitandum, quandoque vero eſt licitum licet non neceſſarium licitum eſt & neceſſariũ in actibus virtutum quę habent pro materia aliqua pœnalia, ſicut fortitudo quæ eſt circa pericula inferentia mortem, quia qui non agit fortiter quando tempus incumbit peccat, ſed nullus poteſt fortiter agere niſi ſuſtinendo triſtia circa quæ eſt actus fortitudinis, ergo ad vitandum peccatum oppoſitũ fortitudini neceſſarium eſt penalia & triſtia eligere. Quandoque vero non eſt neceſſarium, eſt tamen licitum quatenus malum penæ eſt promotiuum maioris boni quàm ſit illud quod per penam priuatur, bonum autem virtutis maius eſt quàm bonum corporis, & ideo licitum eſt triſtia ſuſtinere ſecundum corpus in quo conſiſtit malum penæ vt melius conſeruetur bonum virtutis, & perfectius euitetur malum oppoſiti vitij, & hoc modo licitum eſt corpus affligere vigiliis & ieiuniis propter promotionem boni temperantiæ & repreſsionem vicij oppoſiti. Præter autẽ iſtos modos nunquã eſt licitum eligere malum penæ pro malo culpæ euitãdo.

9. QVANTVM ad tertium quod eſt principaliter propoſitum dicendum eſt quòd malum culpæ nunquam poteſt rectè eligi pro vitando malo cuiuſcunque penæ, etiam inferni, nec pro vitãda totali non entitate, ita quòd ſi homo deberet annihilari ni ſi peccaret mortaliter nihilominus non deberet peccare. Et iſtud ſatis patet ex dictis. Item dicendum eſt ꝙ pro vitando malo culpæ nullus debet eligere pœnam inferni vel omnino non eſſe, cuius ratio eſt, quia malum penæ nunquam eſt neceſſarium eligere vel licitum propter malum culpæ vitandum, niſi quia ſine eo non poteſt malum culpæ vitari, aut quia per tale malum promouetur bonum virtutis & impeditur malũ vicij oppoſiti, ſed neutrum iſtorum poteſt dici de pena inferni vel pura non entitate, ergo &c. Maior patet ex præcedentibus, minor probatur, quia nullum malum penæ eſt neceſſarium ad vitandum culpam niſi id quod eſt materia virtutis oppoſitæ (vt dictum eſt prius de fortitudine) Sed pena inferni non eſt materia alicuius virtutis, De puro autem nõ eſſe conſtat, cum illud & virtutem, & ſubiectum virtutis deſtruat, ergo ſuſtinere penã inferni vel omnino nõ eſſe non eſt neceſſarium ad vitandum malum culpæ. Item nec eſt licitum, quia malum penæ nunquam licitè eligitur propter malum culpæ vitandum, niſi quia eſt promotiuum virtutis oppoſitę (vt prius dictum eſt.) Sed pena inferni vel omnino non eſſe non promouet ad aliquam virtutem vt ſic facilius impediatur vitiũ oppoſitũ, ergo eligere penã inferni, vel omnino non eſſe in nullo caſu eſt licitum, igitur nec culpa eſt eligenda propter vitandũ penam inferni vel omnino nõ eſſe, nec iſtæ penæ vel defectus ſunt eligendi propter vitandum malum culpæ. Et ideo quæſtio præſupponit falſum, ſupponit enim quòd vnum eligendum eſt pro altero vitando, & quærit quid pro quo, & tamen neutrum eſt pro altero eligendum. num. 8. num. 8.

10. Sed contra hoc dicunt quidam quòd prædicta ratio impedit ſeipſam, quia ſi pena eſt eligenda ad vitandum culpam quando pena eſt materia virtutis oppoſitæ culpæ. Pena autem inferni (vt dicunt) quantum ad id quod eſt ibi mere penalitatis eſt materia virtutis, ergo ipſa eſt eligenda, aſſumptum probant, quia pena recompenſans deordinationem culpæ eſt materia iuſtitiæ punientis culpam per penam, ſed pena inferni eſt huiuſmodi, quia per eam recompenſatur ex iuſtitia culpa commiſſa, ergo ſecundũ rectã rationẽ ſi vigeret in dãnato dãnatus deberet eligere ſuſtinere penam inferni antequam culpa ſua remaneret impunita. Iſtud autem non eſt ad propoſitum, nec eſt in ſe verum, ad propoſitũ non eſt, quia nos non quærimus vtrũ peccator exiſtens in pena inferni iuſte ſibi à deo inflicta propter culpã ab eo cõmiſſam debeat plus velle ſuſtinere penã illã quã ꝙ culpa ſua remaneat impunita, an econtrario, ſed quærimus vtrũ vere contritus qui non eſt in illa pena, nec eſt illius penæ debitor debeat vel poſsit licitè velle ſuſtinere penam inferni, vel omnino non eſſe propter cuntationem culpæ futuræ & imminentis ex aliqua temptatione. Et hæc ſecunda quæſtio non eſt eadem cum prima, nec vna dependet ex alia, & ſic illud dictum non eſt ad propoſitũ. Item nec eſt in ſe verum, quia iuſte condemnatus ad mortem temporalem poteſt licitè optare & velle ꝙ non moriatur. Sed condonetur ei penitenti miſericorditer pena mortis tã à parte q̃ à iudice, nec iſtud eſt contra iuſtitiã ꝙ ex cauſa culpa ſic remaneat impunita, ſed eſt actus miſericordiæ. Et eodem modo ſi dãnatus penitere poſſet & optare penã inferni ſibi à deo miſericorditer relaxari nõ optaret cõtra iuſtitiã, ſed ſecundũ miſericordiam & ideo falſum eſt quod alij dicunt ꝙ dãnati plus deberent ſecundũ rationem rectã ſi vigeret in eis eligere ſuſtinere penam inferni quàm quòd culpa ſua remaneret impunita, immo ſi vigeret in eis recta ratio non obſtinata in malo deberent penitere & optare quòd ſibi pena inferni remitteretur. Ad formam ergo rationis eorum dicendum eſt quòd pena quando eſt materia virtutis circa quam actus virtutis neceſſario verſatur; & fugere penam eſt totaliter virtuti contrarium, tunc ſuſtinere talem penam eſt neceſſario eligendum, ſicut eſt

de pena

de pœna quæ sustinetur in rebus bellicis pro defensione reipubli cæ: pena autem inferni non est hoc modo materia virtutis, vt declaratum est. Et ideo ex hac ratione non est eligenda.

11. Si autem quæstio ampliaretur sic quòd poneretur quod oporteret alterum incurrere, culpam videlicet, vel penam inferni, seu omnino nō esse, an in casu isto deberet potius homo sustinere penam inferni, vel omnino non esse, quàm peccare, an ecōuerso. Dicendum est quòd hæc positio est impossibilis, quia pena propter cuius vitationem * incurritur culpa, & si non vitatur cul pa incurritur pena, non potest sic se habere ad culpam, vt si vitetur culpa necessario incurratur pena, sed pena inferni est huiusmodi, quia timore talis penæ vitatur culpa, hoc enim pertinet ad timorem seruilem, vt homo peccare omittat, ne incurrat penam gehennæ, ergo talis pena non potest sic se habere ad culpam, vt si vitetur culpa necessario sit incurrere talem penam quin potius oppositio modo se habent, quia si non vitatur culpa, incurritur pe na, nec incurritur pena nisi incurratur culpa. Vnde se habent sicut antecedens & consequens, & non sicut opposita, vel sicut immediatè disparata, quorum oporteat inesse alterū altero non inhærēte sicut ponitur per hypothesim. Propter quod ipsa est impossibilis, nec est mirum si ex suppositione falsa & impossibili sequatur falsum & impossibile, & sic nihil concludetur verum aut possibile contra opinionem, quæ dicit quòd propter vitandam culpam non est necessarium, nec licitum eligere penam inferni, vel omnino non esse, sed quidam homines dimittentes veritatem rei absolutæ volunt gloriari de consequentiis logicis factis ex hy pothesi. 12. Itē prędicta suppositio non solū est impossibilis, sed incōpossibilis hoc est includens contradictoria: & talis suppo sitio non debet fieri secundum aliquam artem, quia secundum eā possūt cōcludi cōtradictoria, sicut si ponatur ꝙ homo nō sit ratio nalis, sequitur quòd homo non sit homo, quia per præsuppositum sequitur bene nō est rationalis, & ergo non est homo, cùm rationale sit de intellectu & intrinseca ratione hominis: & sic est vna contradictio, scilicet quòd homo non sit homo, alia contradictio est, quia sequitur quòd homo sit rationalis per prædictam suppositionem, ex quo est homo, & non sit rationalis secundum suppositionem. Quod autem prædicta suppositio includat contradictoria patet, quia nullus peccat nisi volens, cùm de ratione peccati sit esse voluntarium secundum Aug. si ergo hominem non volentem peccare, necessarium esset incurrere penam inferni, vel ipsum nō esse. Ista necessitas proueniret ex parte infligentis tales penas, & hoc est solus deus, qui solus potest hominem annihilare, & facere ꝙ anima patiatur ab igne infernali. Si deus autem has penas ponitur infligere nolentibus peccare quid aliud esset, nisi ꝙ deus ho mini diceret, aut tu peccabis, aut ego ponam te in inferno, vel om nino annihilabo, quod esset inducere hominem ad peccādum ex timore penæ comminatæ. Hoc autem non solum est impossibile, sed etiam incompossibile, quia includit contradictionem, quia nullus conformando voluntatem suam voluntati diuinæ volendo quod deus vult eum velle peccat, sed si deus comminaretur has pe nas alicui infligere nisi peccaret induceret eum ad peccandum, & sic vellet eum peccare, ergo homo faciendo hoc ad quod deus eū induceret nō peccaret, sed induceret eum ad peccādum, ergo nō peccādo peccaret, quod implicat clare cōtradictionē. 13. Sed esto ꝙ penę possēt infligi à creatura, puta ab angelo malo. Adhuc dicēdū ꝙ propter eas vitādas nō liceret peccare, nec tamē liceret eas eligere propter vitādum peccatū, propter rationes prius addu ctas. Et si dicatur ꝙ nisi peccaret incurreret has penas, concedatur, tamen non sustineret eas voluntariè, sed inuitus. Si enim volūtarius eas sustineret peccaret, & est simile. Si quis maliuolus vult me occidere, & occidor ab eo inuitus non pecco, sed si vellem occidi peccarem: & similiter est in proposito, quia ex hoc tollitur ratio peccati, ꝙ tollitur ratio volūtarij. Propter quod non valet ista consequentia, non est illicitum penam inferni sustinere, vel omnino non esse, ne culpa incurratur, ergo non est illicitum eligere penam inferni, vel omnino non esse propter culpam omnino vitandam. Et confirmatur, quia illud quod separat hominem à deo, & ab eius visione imperpetuum nullo modo potest rectè eligi, quia deus & visio dei de[illegible]nt summè optari & amari, sed pena inferni, quantum ad pœ[illegible]am damni separat à deo, & ab eius visione imperpetuum, ergo illa pena nunquā potest rectè eligi etiam si millesies posset à creatura infligi.

14. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd melius est mala pati, quàm malo consentire, sub hoc sensu quòd non est illicitum mala pati. Si sit ibi purum pati, quia omne illicitum consistit in actione. Sed eligere mala pati quum non sit purum pati, sed aliquo modo agere saltem quoad actum interiorem nunquam est licitum propter malum culpæ euitādum, nisi ad hoc sit necessarium, quod est quando malum tale est materia virtutis, vel sit promotiuum boni virtutis, & valeat ad impediendum facilius vitium oppositum, quod non habet locum in pena inferni, vel in omnino non esse sicut dictum est. Sed contra hoc dicunt quidam quòd licet pena inferni pro tempore quo infligitur nō promoueat ad bonum virtutis, nec similiter omnino non esse, quin potius destruit subiectum & omne bonum, tamen pro tempore electionis promouent, quia electio est virtuosior quando aliquis tanta mala eligit ne faciat contra virtutem. Exemplum de forti, qui eligit mori propter bonum reipublicæ. Sed quia istud tangitur in secundo argumento, ideo ibi respondebitur.

15. Ad secundum argumentum dicendum quòd non probat quòd pena inferni vel omnino non esse debeant eligi ad vitandum peccatum mortale, nisi sub conditione, scilicet si oporteret alterum incurrere, hæc autem est positio impossibilis & incōpossibilis, vt declaratum fuit, sed posito quòd esset possibilis, adhuc argumētum non valeret, quia minor propositio est falsa, quia fortis secundum fortitudinem virtutis moralis nunquam debet eligere mortem ad vitandum vitium oppositum fortitudini, maximè quando post mortem non speratur alia vita, sicut Aristoteles & alij gentiles non sperauerunt, sed sufficit ad virtutem fortitudinis moralis quòd fortis eligit virtuose agere in rebus bellicis, propter bonum reipublicę non obstante timore mortis qui est in talibus periculis, ita quòd si incurrat mortem, incurrit inuitus, & non ex electione, quia ex parte eius non est ibi pro tunc voluntarium simpliciter vel mixtum, sed est pura passio quæ secundum se non est virtuosa, sed solum ratione antecedentis, quia propter timorem mortis quæ quandoque contingit in factis bellicis non omisit vltro se opponere pro defensione reipublicæ, & si fortis eligeret mori, electio non esset virtuosa, immo esset vitiosa, vt postea patebit, & similiter pena inferni & omnimoda non entitas nō solum quando infligerentur non promouerent ad virtutem, sed si præeligerentur redderent electionem vitiosam, ergo &c.

*aliàs vitatur,

Quæstio VI.

Vtrum fortis secundum fortitudinem virtutis moralis debeat vel ei liceat in quocūq; casu eligere mortē.

Cap. vbi supra.



Occasione prædictorum quæritur de duobus. Primum est, vtrum fortis secundum fortitudinem virtutis moralis debeat vel liceat ei in quocunque casu eligere mortem. Secundum est, vtrum fideli & virtuoso debeat plus displicere culpa inquantum est offensiua dei, quàm inquantum est nociua sibi. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quòd fortis debeat vel saltem ei liceat eligere mortem in aliquo casu, quia bonum commune est præferendum bono proprio, sed conseruatio reipublicæ est bonum commune, conseruatio propriæ vitæ est bonum priuatum, ergo pro conseruatione reipublicæ debet homo exponere vitam propriam, quod fit eligendo mortem, ergo &c.

2. Item 9 Ethicorum dicit Philosophus quòd oportet pro amicis multa pati, & mori si oporteat, sed plus tenetur aliquis diligere communitatem quàm priuatos amicos, ergo pro bono cō muni debet homo eligere mori si necesse est.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia amicabilia quæ sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quę sunt hominis ad seipsum, vt dicitur octauo Ethicorum, sed causa est potior effectu, ergo potior est amicitia hominis ad seipsum, quàm ad quemcunque alium. Igitur per amorem cuiuscunque personæ priuatæ vel reipublicæ, non debet homo eligere mortem propriæ personæ quæ tollit omne bonum secundum illos qui non expectant aliam vitam, vt fuerunt morales philosophi.

4. RESPONSIO, CIRCA quæstionem istam primo videndum est quid pertineat per se & directè ad virtutem fortitudinis moralis, & hoc visō procedetur ad id quod specialiter quæritur.

5. QVANTVM ad primum sciendum est quòd secundum Philosophum in secundo Ethicorum virtus est quæ habentem perficit, & opus eius reddit bonum. Bonum autem hominis est viuere secundum rationem quum homo sit homo per rationem: & ideo ad virtutem humanam pertinet quòd faciat opus hominis esse secundum rationem, quod fit tripliciter. Vno modo secundum ꝙ ipsa ratio rectificatur in se respectu agendorum, quod fit per virtutem prudentiæ. Alio modo secundum ꝙ ipsa rectitudo rationis in rebus humanis ponitur, quod pertinet ad virtutem iustitiæ. Tertio secundū ꝙ tollunt impedimenta impellentia hominem ad plus quàm rectitudo rationis requirat, & ad hoc ordinatur virtus temperantiæ, vel cùm tolluntur impedimenta retrahentia ab eo quod est secundum rationem, & istud fit per virtutem fortitudinis, quę est circa timores periculorum, & maximè illorum qui possunt inferre mortem, quæ est finis terribilium. Vnde virtus fortitudinis per se & præcise consistit in hoc ꝙ homo virtuose posit agere non obstantibus periculis quæ frequenter retrahunt à bono rationis.

6. QVANTVM ad ſecundum quod ſpecialiter quæritur videlicet vtrum fortis debeat vel ſaltem ei liceat in aliquo caſu eligere mortem pro defenſione reipublicę vel in quocunque alio caſu. Dicédum eſt quòd aut loquimur de fortitudine pure mortali de qua tractauerunt philoſophi qui ignorauerunt aliam vitã futuram poſt iſtam, aut loquimur de fortitudine iuncta fidei. Primo modo loquendo de fortitudine dicendum eſt quòd licet fortis non debeat recedere à virtuoſo opere propter timorem mortis, nunquam tamen licet ei eligere mortem pro defenſione reipublicę, vel in quocuuque alio caſu qui ad præſens occurrat.

7. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt quòd ſicut dicitur. 8. Ethicorum. Amabile quidem bonum, vnicuique autem proprium & ſecundũ hoc in bonis quæ debent amari & eligi accipitur gradus dupliciter. Vno modo ſecundum quantitatem boni, quia maius bonum magis eligendum eſt cæteris paribus, & ideo cum bonum animæ ſit potius quàm bonum corporis & bonum corporis bonis exterioribus ideo magis eſt eligendũ, & mala oppoſita ſunt magis odienda & fugienda. Alio modo poteſt accipi gradus in bonis diligendis & eligendis ex parte hominis, quia proprium bonum eſt magis diligendum & eligendum quàm alterum extraneũ ſicut quilibet tenetur plus diligere ſe quàm alterum vel quamcunque communitatem in qua ipſe non includitur. Amicabilia enim quæ ſunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quæ ſunt ad ſeipſum, Notanter vero dicitur bonum extraneum & commune, quia in bono communi includitur formaliter bonum proprium ſicut in bono totius corporis includitur bonum partis, ciuis enim pars eſt communitatis, & ideo ciuis debet plus diligere bonum ciuitatis quàm bonum ſuum, & plus velle quòd conſeruetur bonum totius ciuitatis quàm ſolum bonum ſuum. Sic enim diligendo bonum ciuitatis diligit bonum ſuum & bonum aliorum quod eſt melius quàm diligere bonum ſuum ſolum. Bonum autem extraneũ voco bonum perſonæ priuatæ, vel reipublicę cuius homo non eſt pars, ſicut reſpectu ciuis Toloſani bonum extraneum eſt bonum ciuis Caturicen. & etiam bonum ciuitatis Caturicen. Et vtrumque bonum debet ciuis Toloſanus minus diligere quàm bonum ſuum proprium, cum enim diligere aliquid ſit velle bonum ei, ſicut quilibet homo tenetur plus diligere ſeipſum quàm alium hominem vel quamcunque communitatem in qua ipſe non includitur, ſic tenetur plus velle bonum ſibi quàm alicui alteri de prædictis, & plus fugere malum ſuum proprium quã malum cuiuſcunq; extranei. Vnde plus debet diſplicere illi qui peccauit peccatum ſuum quàm peccatum cuiuſcumque alterius perſonæ priuatę vel omnium aliorum, & ſicut eſt in malis culpæ ſic eſt in malis pœnæ æternæ cæteris paribus. 8. Ex his arguitur ad propoſitum primo ſic, electio per quam eligitur maximum malum pro aliquo bono, ad cuius conſeruationem nihil pœnitus prodeſt, ſed potius obeſt non eſt virtuoſa, ſed magis vicioſa. Et iſtud clare patet, quia cum electio ſit eorum quæ ſunt ad finem, ſi illud quod eligitur non profit ad conſecutionem finis, ſed potius noceat, electio talis eſt fatua, nec eſt ſecundum prudentiam quæ facit electionem rectam, ſed electio mortis quæ eſt maximum malũ ſecundũ non credentes aliam vitam nihil facit ad conſeruationem reipublicę, ſed potius nocet, ergo talis electio non eſt bona, nec virtuoſa. Maior iam patet, ſed minor probatur, quia cum bellum ſuſcipitur pro conſeruatione reipublicę ad hoc proficit & perducit pugna cum victoria. Per hoc enim conſeruatur res publica quòd ciues pugnant fortiter contra hoſtes, & eos vincunt, mors autẽ vnius vel plurium magis impedit victoriam quàm promoueat. Et ideo quamuis fortis debeat eligere fortiter pugnare pro defenſione reipublicę non obſtantibus periculis quæ ſunt in factis bellicis non tamen debet eligere mori, ſed oppoſitum. Et ſi mors contingat debet ei diſplicere tanquam nociua ſibi & reipublicę. Et confirmatur, quia ſimile eſt de vno ciue & de quolibet alio, & de omnibus ſimul, ſed nihil eſt dictu quòd omnes ciues debeant eligere mortem pro defenſione reipublicę, quia cum reſpublica principaliter conſiſtat in vita ciuium, mors omnium eorum non eſſet conſeruatio reipublicę, ſed totalis ſubuerſio & mors cuiuſlibet eſt eius diminutio. Vnde mors ciuium vnius vel omnium non promouet rempublicam, nec conſeruat ſed ſubuertit vel minuit. Itẽ, & redit in idem, nullus aggrediens bellum ſub ſpe victorię eligit mori in bello: quia non ſtat ſimul mors & victoria, ſed omnis virtuoſus aggrediens bellum pro defenſione & conſeruatione reipublicæ aggreditur ipſum ſub ſpe victoriæ, quia aliter non poteſt defendi nec conſeruari, ergo talis non eligit mori.

9. Secundo principaliter arguitur ad propoſitum ſecundum beatum Auguſtinum de libero arbitrio, omnis recte eligens efficitur melior quando aſſequitur illud quod recte eligit, quia electio recta non eſt niſi de vero bono nondum habito, vel de minori malo quando oportet ipſum vel maius incurrere, aſſequutio autem veri boni reddit hominem meliorem, vitatio etiam maioris mali per minus malum reddit hominem minus malum. Et ſic aſſecutio eius quod recte eligitur reddit hominem melio-

rem vel minus malum quàm eſſet ſi non aſſequeretur quod eligit, ſed qui aſſequitur mortem non credens, nec ſperans alicubi vitam non efficitur melior, nec minus malus quàm eſſet ſi viueret qualitercũque, quia efficitur omnino non ens ſecundum opinionem quam habuerunt philoſophi gentiles de morte, ergo talis mors non poteſt eligi ſecundum rectam rationem, ergo per nullam virtutem purè moralem poteſt aliquis rectè eligere mortem. Et ſi conſtaret ciuibus, vel ſi probabiliter crederent quòd morerẽtur in bello non deberent ſe exponere, virtus enim fortitudinis purè moralis eſt circa timores & audacias (vt patet. 3. Ethic.) neutrum autem iſtorum eſt circa pericula, ſeu circa ea quæ certitudinaliter inferunt mortem, de malo vero quod eſt vel æſtimatur ineuaſibile non eſt timor, ſed triſtitia, quia iam exiſtimatur quaſi præſens: audacia etiã eſt cum fiducia euadendi, propter quod virtus fortitudinis quæ eſt circa timores & audacias nunquam eſt circa pericula de quibus exiſtimatur certitudinaliter quòd inferant mortem, & multominus virtus purè moralis fortitudinis conſiſtit in electione mortis, nec eam habet adiunctam.

10. Si autẽ loquamur de fortitudine admixta fidei, ſic licitũ eſt eligere mortem pro confeſsione fidei Chriſtianæ, & pro eius conſeruatione, ac multiplicatione. Cuius ratio eſt, quia ſecundum rectam rationem aliquod malum eligendum eſt propter aſſequutionem maioris boni quàm ſit illud quod per malum priuatur, ſicut ſectio membri rectè eligitur propter conſeruationem ſalutis corporis, ſed ſalus ſeu vita æterna quæ acquiritur per mortem ſuſceptam pro confeſſione fidei Chriſtianæ, & pro eius conſeruatione ac multiplicatione eſt incomparabiliter maius bonum quã ſit vita temporalis quæ priuatur per mortem, ergo mors corporalis per quam homo priuatur vita præſenti eſt ſecundum rectam rationem eligenda propter aſſequutionem vitæ æternæ & veræ: & iſta eſt ſola ratio propter quam Chriſti martyres non ſolum ſuſtinuerunt mortẽ corporalem patienter, ſed etiã gaudenter elegerunt mori pro aſſertione fidei, & aſſequutione præmij æterni.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum eſt quòd bonum commune non eſt præferendum bono proprio, niſi quãdo in bono communi includitur bonum proprium. Aliàs bonum commune eſt extraneum, nec eſt præferendum bono proprio. Et cùm concluditur vlterius quòd pro conſeruatione boni communis in quo includitur bonum proprium debet homo exponere vitam ſuam: verum eſt quòd debet ſe exponere periculo de quo veriſimiliter præſumitur euaſio poſsibilis & defenſio reipublicæ. Quod autem propter hoc debeat eligi mors, non eſt verum, quia hoc non prodeſt conſeruationi reipublicæ, ſed potius obeſſet.

12. Ad ſecundum argumentum dicendum quòd illud confirmat noſtram, quia conſtat quòd nullus debet diligere amicum pluſquam ſeipſum. Et ideo nullus debet eligere mori pro conſeruatione vitæ amici, ſed ſolum debet facere illud quod pertinet ad rationem amicitiæ. Et ſi ex hoc ſequatur mors, non tamen ſequitur ex electione, ſed caſualiter, nec ſolum exponit ſe homo licitè periculis mortis pro defenſione reipublicæ, vel amici, ſed etiam pro defenſione bonorum ſuorum temporalium, & tamen nullus ſapiens diceret quòd homo virtuoſe eligeret mori pro conſeruatione bonorum ſuorum temporalium.

Quæſtio VII.

Vtrum culpa ſit magis odienda fideli, quia eſt offenſiua dei, quàm quia eſt nociua ſibi.

AD ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quòd culpa ſit magis odienda, quia eſt offenſiua dei ratione pœnæ per quam eſt nociua homini, quia odium ex amore cauſatur. (Illud enim plus oditur quod opponitur ei quod plus diligitur) ſed quilibet tenetur plus diligere deum quàm ſeipſum, ergo tenetur plus odire quamcunque culpam quatenus eſt offenſiua dei, quàm quia eſt nociua ſibi. 2. Item pœna peccato debita quanuis ſit peccatori nociua, tamen quando pœnitenti imponitur meritorie ſuſcipitur, & virtuoſe imp[illegible]ur, ſed in offenſa dei nec virtus eſſe poteſt, nec meritum, ergo plus eſt odienda offenſa dei quàm pena quæ eſt nociua homini.

3. IN contrarium arguitur, quia ſecundum Aug. malũ eſt, quia nocet, ſed peccatũ nocet peccanti ratione penæ debitæ peccato, deo autem non nocet ratione offenſæ, ergo peccatum eſt magis malũ & magis odiẽdũ ratione penę, q̃ ratione offenſę diuinæ.

4. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam facienda ſunt tria. Primum eſt, quòd oſtendetur quòd quæſtio eſt nulla. Secundum eſt, quòd reſpondebitur ad quædam obiecta contra prędicta. Tertium eſt, quòd declarabitur quid in culpa magis ſit odiendum & fugiendum.

5. QVANTVM ad primum dicendum eſt quòd quæſtio prædicta eſt nulla, quia culpa quatenus eſt dei offenſiua, & peccanti

peccanti nociua ratione pœnæ culpæ debitæ ſunt vnum & idem inter quæ non debet poni diſtinctio. Quod probatur ſic, Ira & of fenſa non dicuntur eſſe in deo ſecundum affectum, ſed ſecundum effectum inquantum infert pœnam, & præparat, ergo offenſa dei non eſt niſi pena inflicta, vel infligenda peccatori. Et ſic in idem incidunt offenſa & pœna. Sed inter talia non cadit diſtinctio, ergo culpa non eſt magis odiēda quatenus offenſa dei quàm ratione pœnæ, per quæ eſt nociua peccatori.

6. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd quidam arguunt contra prædicta intendentes probare quòd offenſa dei eſt aliud realiter quàm pœna peccati: dicunt enim quòd offenſa poteſt dici actiuè vel paſsiuè quando vnus offendit alium, ſcilicet ex parte offendentis, & ex parte offenſæ. Offenſa ex parte offendentis nihil aliud eſt quàm illud per quod offendens diſplicet offenſo, ſcilicet aliquod dictum vel factum, vel omiſsio alicuius debiti fieri quod diſplicet offenſo, & maximè quando talis diſplicentia eſt talis, quæ tollit amicitiam offenſi ad offendentem, & merito debeat inducere inimicitiam oppoſitam. Offenſa autem paſsiuè dicta ex parte ſcilicet illius qui offenditur, nihil aliud eſt quàm diſplicentia quam merito debet habere offenſus de iniuria illata ab offendente ſecundum quam dicitur quòd ſimiliter ſunt odio impius & impietas eius, impietas ſecundum ſe, impius autem ratione impietatis. Probatur ergo primo quòd impoſſibile eſt quòd offenſa actiuè dicta ſit idem quòd pena, quia offenſa actiuè dicta eſt illud per quod offendens meretur pœnam, ſed pœna non eſt meritum pœnæ, quia ſiue in bonis ſiue in malis illud quod retribuitur pro merito non eſt idem cum merito, ergo &c. Quod autem pœna & offenſa paſsiuè dicta, ſcilicet ſecundum quam dicitur ōffenſus offendi, & hoc etiam eſt in comparatione ad deū, & pœna qua offendens punitur non ſint idem, probatur triplici ratione.

7. Prima ratio eſt, quia illa quæ poſſunt eſſe ſine inuicem, non ſunt idem, ſic eſt offenſa dei, & pœna peccatoris, ergo &c. Maior patet. Probatio minoris, ſcilicet quòd pœna poteſt eſſe ſine offenſa. Et offenſa ſine pœna, ſaltem pro eodem inſtanti, quod dico ideo quia licet nunquam poſsit eſſe pœna, niſi eſſet offenſa, nec etiam poſsit eſſe offenſa dei quin ſequatur aliqua pœna, tamen poteſt eſſe pœna pro aliquo tempore pro quo non eſt offenſa, & econuerſo ſaltem in actu quòd faciliter patet. Primo quantum ad hoc quòd pœna poſsit eſſe pro aliquo tempore pro quo nō eſt offenſa, & hoc patet dupliciter. Primo quia ablata offenſa per contritionem adhuc manet pœna quam peccator contritus ſoluit, ergo &c. Secundo quòd deus non ſolummodo punit illum qui offendit pœna exterminante, ſed etiam punit eum pœna emendante, & iam deo reconciliato, ſatisfaciente, ſed talis pœna infligitur ablata offenſa, ergo impoſsibile eſt quòd offenſa dei & pœna ſint idem. Et ſic probatum eſt quòd pœna poteſt eſſe ſine offenſa, & econuerſo offenſa poteſt eſſe ſine pœna, ita quòd non oportet exiſtente offenſa, quòd ſtatim ſit pœna, quia ſtatim quādo peccator peccat eſt offenſa dei, ſed non ſtatim quando peccator peccat ſequitur pœna, ergo &c. 8. Secundo probatur idem ex comparatione offenſæ ad pœnam ſic. Quia offenſa dei aut eſt diſplicentia dei de peccato, aut voluntas pœnam inferendi, ſed neutrū iſtorum eſt pœna, ergo offenſa non eſt pœna. Maior enim de ſe patet. Minor etiam manifeſta eſt, quia diſplicentia de peccato importat actum voluntatis illius cui diſplicet, voluntas etiam inferendi pœnam importat actum voluntatis illius cui diſplicet, voluntas etiam pœnam inferendi importat actum voluntatis dei, ſed actus voluntatis dei non eſt pœna, ergo &c. 9. Tertio quia communiter doctores dicunt quòd dānatis diſplicet pœna non ratione offenſæ diuinæ, ſed ratione pœnæ, ſed hoc non eſſet ſi offenſa diuina & pœna eſſent idem, ergo &c. 10. Hæc autem ſunt friuola, quia diſtinctio de offenſa dicta actiuè vel paſsiuè ſolum habet locum in illis in quibus eſt offenſa propriè dicta, quę eſt motus animi ad diſplicentiam, in illis enim ipſa diſplicentia per quam homo eſt formaliter offenſus, dicitur offenſa paſsiuè quatenus eſt ab alio cauſata, & illud dictum vel factum ex quo cauſatur talis diſplicentia dicitur offenſa actiuè, quia eſt cauſa talis diſplicentiæ, & in talibus offenſa dicta actiuè non eſt pœna, ſed meritum pœnæ, vt iſti bene dicunt quantum ad hoc, nec offenſa dicta paſsiuè eſt pœna, ſed eſt motus animi ſecundum diſplicentiam, & ſunt ſeparabilia pro aliquo tempore. In deo autem non eſt offenſa propriè dicta, quia in eo non eſt motus animi ad diſplicentiam cauſatus ex aliquo malo dicto, vel facto noſtro, ſed omnino ſimiliter ſe habet in ſe ſiue peccemus ſiue bene faciamus: & per conſequens reſpectu dei nulla eſt offenſa actiuè dicta, quia omnis actio correſpondet paſsioni, & econuerſo, ſed dicitur deus iratus vel offenſus metaphoricè ſolum per ſimilitudinem ad hominem qui offenſus ab alio vult ei infligere penam, & infligit quando poteſt, & ſimiliter deus, quia punit peccatorem infligendo penam dicitur ei offenſus vel iratus, ita quòd offenſa nec eſt in deo paſsiuè, nec in nobis actiuè reſpectu dei, ſed eſt denominatio metaphorica ratione ſolius pœnæ quam infligit peccatori. 11. Et ideo primum argumentum quod procedit de offenſa actiuè vel paſsiuè dicta non eſt ad propoſitum. 12. Ad ſecundum dicendum eſt quòd offenſa dei nec eſt diſplicētia de peccato, nec voluntas infligendi penam, ſed eſt ſola denominatio metaphorica ſumpta à pœna quam deus infligit ex ſimilitudine pœnę quā homo iratus vel offenſus alteri infligit eidem.

13. Ad tertium dicendum quòd verba doctorum non ſunt ſemper ſacramentalia nec propria, & ſi propriè loquamur in hac materia dicemus quòd damnatis diſplicet eorum culpa ratione pœnæ, & non quia eſt contra rationem vel contra mandatum diuinum, ſed ex hoc deus nec offenditur nec iraſcitur.

14. QVANTVM ad tertium ſciendum eſt quòd ſicut ſupra dictum fuit in peccato mortali eſt vnum in quo eſſentialiter conſiſtit, videlicet voluntaria deordinatio actus, duo autem ſunt concomitantia ſeu conſequentia, ſcilicet priuatio gratiæ, ratione cuius dicitur deus peccatori offenſus, quia gratia non eſt niſi ad amicum. Et pœna alia cuius peccator efficitur debitor, & hæc duo redeunt in idem, quia priuatio gratiæ eſt pena, nec eſt offenſa dei niſi metaphoricè, ſicut dicitur de quacunque alia pena à deo inflicta. Dicendum eſt ergo quòd illud quòd ſecundum rectam rationem eſt magis odiendum in peccato eſt deordinatio actus, in qua eſſentialiter conſiſtit culpa, quia illud ſecundum rectam rationem eſt magis odiendum quod eſt magis contrarium rectæ rationi, ſed deordinatio actus eſt huiuſmodi, pena autem non eſt contra rectam rationem, immo ſecundum rectam rationem debet infligi peccanti, quare &c. Item maius malum eſt ſemper magis odiendum, ſed culpa ſecundum ſe omni alio excluſo eſt maius malum quàm quæcunque pena, ergo magis odienda. Minor probatur, quia illud eſt magis malum quo mali ſumus quàm illud quo non mali ſumus, ſed malū culpæ eſt malum quod facimus, & quo mali ſumus: malum autem penæ eſt malum quod patimur, ſed non quo mali ſumus, vt patet per Aug. primo de libero arbitrio, ergo &c. Item quum malum ſit priuatio boni, illud eſt magis malum quod priuat maius bonum: ſed malum culpę in homine priuat bonum rationis quod eſt ſummum, hoc autem nō facit aliqua pena, quare &c.

15. DVO prima argumenta procedunt ex falſa ſuppoſitione, videlicet quòd in deo ſit offenſa propriè, quod non eſt verum ſicut probatum eſt.

16. ARGVMENTVM AVTEM in oppoſitum bene procedit, niſi quia videtur ſupponere offenſam eſſe in deo propriè.

Quæſtio VIII.

Quo iure confeſsio ſit introducta.

DEinde quæritur de confeſsione. Circa quam quærūtur tria in generali. Primum eſt, vtrum confeſsio ſit neceſſaria ad ſalutem. Secundum eſt, vtrum ſit neceſſarium confiteri ſacerdoti. Tertium eſt, an confeſsio facta ab illo qui non penitet valeat, an oporteat iterum confiteri. Quantum ad primum quæruntur tria, Primum eſt, quo iure confeſsio ſit introducta. Secundum eſt, an ſit ad ſalutem neceſſaria. Tertium eſt, vtrum peccator teneatur ſuum peccatum ſtatim confiteri habita copia ſacerdotis. Ad primum ſic proceditur. Et arguitur quòd cōfeſsio ſit de iure naturali, quia confeſsio eſt manifeſtatio occultorum cogitatorum dictorum vel factorum, ſed illud eſt de iure naturali vt probabitur, ergo &c. Aſſumptum probatur, quia natura dedit homini loquelam ſeu ſermonem, vt manifeſtet alteri omnia quorum loquela poteſt eſſe ſignum expreſsiuum: hæc autem ſunt cogitata, dicta & facta, ergo &c. 2. Item Adam & Cain non tenebantur niſi ad præcepta legis naturalis, ſed ipſi reprehendebantur, quia peccatum eorum non fuerunt confeſsi, vt habetur Geneſ. 3. &. 4. cap. ergo confeſsio eſt de iure naturali.

3. Item probatur quòd ſit de iure diuino veteris legis, quia Eſaiæ. 43, dicitur, narra ſi quid habes vt iuſtificeris, & Prouetbiorum. 28. dicitur, qui abſconderit ſcelera ſua non dirigetur, qui autem confeſſus fuerit, & reliquerit ea, miſericordiam conſequetur, ergo quum iſta fiant per confeſsionem, videtur quòd ipſa ſit de iure diuino veteris legis.. 4. Item videtur quòd ſit de iure humano poſitiuo, quia extra de penitentiis & remiſſionibus, capitulo omnis vtriuſque ſexus, imponitur omnibus q confiteantur omnia ſua peccata ſemel in anno. Iſtud autem videtur purè pertinere ad ius humanum per ſummum pontificem poſitum, cùm nihil tale reperiatur quocunque alio iure ſtatutum.

5. RESP. Confeſsio dupliciter accipitur. Vno modo largè pro quacunque expreſsione veritatis quam aliquis facit per ſeipſum, vel interrogatus per alium in iudicio, vel extra iudicium:

& ſic confiteri nihil aliud eſt quàm aliquid aſſerere vel negare, magis tamen proprie locum habet in aſſertionibus quàm in negationibus quamuis & illud reperiatur, ſicut Ioan. primo dicitur de Ioanne baptiſta quòd confeſſus eſt, quia non ſum ego Chriſtus. Alio modo accipitur confeſsio ſtricte prout de ipſa nunc loquimur & eſt idem quod expreſsio peccatorum ſuorum coram ſacerdote gerente vicem dei ſub ſpe venię obtinendæ à deo. Confeſsio primo modo dicta pro quanto eſt expreſsio veritatis quam aliquis facit per ſeipſum vel interrogatus per alium & extra iudicium ſub nulla lege cadit, ſed procedit ex mera libertate. Quando autem fit in iudicio ad inſtantiam partis, & ad interrogationem iudicis cadit ſub lege cuius auctoritate roboratur iudicium.

6. De confeſsione autem ſtricte accepta quæ eſt expreſsio peccatorum coram ſacerdote ſub ſpe veniæ obtinendæ. Dicendū eſt quòd non eſt de iure naturali, nec eſt de aliquo iure pure humano, ſed de iure diuino in lege euangelica tradito. Primum patet quia omne quòd directe pertinet ad fidem eſt de his quæ ſunt ſupra rationem naturalem, ſed confeſsio peccatorum coram miniſtro pertinet directè ad fidem. ergo & cætera. Maior patet, quia fides eſt de his quæ excedunt rationem naturalem. Minor ſimiliter manifeſta eſt, quia omnia ſacramenta nouæ legis ſunt quædam facta proteſtantia fidem, confeſsio autem prout
q. 3. de ipſa loquimur ſacramentum eſt (vt patuit ſupra diſtinctione decima quarta) ergo confeſsio non eſt de iure naturali quod inititur rationi purè naturali non ſuppoſita fide. Hoc etiam de ſe patet, quæ enim ratio naturalis dictaret mihi quòd per peccatū mihi ſoli notum tenerer alij reuelare? certe nulla, immo potius oppoſitum. Item talis confeſsio fit ſub ſpe venię à deo obtinendæ, ſed talis ſpes nō eſt de dictamine rationis naturalis, ergo nec confeſsio ſub tali ſpe facta. 7. Quod autem non ſit de iure pure humano patet quia nulla lex poteſt præcipere actum cuius tranſgreſſorem non poteſt iuſte punire, fruſtra enim ferrentur leges quæcunque niſi tranſgreſſores poſſent puniri. Et ideo philoſophus decimo Ethicorum dicit quòd omnis lex habet vim coactiuam per pœnam, ſed nulla lex humana poſſet iuſte puniri illum qui non confiteretur peccatum ſibi ſoli notum, quia tale peccatum, aut conſiſtit in ſolo conſenſu interiore, aut procedit exterius in dicto vel facto, ſi conſiſtat in ſolo conſenſu interiori non ſubiacet legi pure humanæ, non ſolum propter defectum probationis, quia nullus poteſt teſtificare contra alterum de ſolo conſenſu interiore quando nullo modo procedit exterius, dicto, facto vel ſigno, ſed etiam propter defectum auctoritatis quam nullus purus homo habet ſuper cogitationes alterius. Hanc enim ſibi ſolus deus reſeruauit qui ſolus nouit corda filiorum hominū Si autem peccatum procedit exterius per dictum vel factum, occultum tamen aliis, tale peccatum bene ſubiacet poteſtati humanæ, ſed iuſte puniri non poteſt propter defectum probationis, vnde ius non deficit, ſed probatio, quia ſi poſſet probari poſſet iuſte puniri, ipſa tamen cęlatio peccati occulti exterius procedentis iuſte puniri non poteſt per legem humanā quia nullus tenetur prodere ſuum peccatum niſi in iudicio forenſi ad inſtantiam partis vel quando iudex procedit ex officio, & ordo iuris hoc exigit. Quod autem aliquis dicat peccatum ſuum occultum coram ſacerdote qui illud habet celare nulla lex purè humana poteſt præcipere, nec tranſgreſſorem iuſtè punire. Propter quod relinquitur quòd confeſsio ſacramentalis de qua loquimur eſt ſolum de iure diuino. 8. Illud autem diuiditur in legem veterem & nouam, in quarum vtraque fuit confeſsio inſtituta, ſed differenter quia ſicut lex vetus fuit vmbra & figura legis nouæ, & ſicut in fide veteri continebatur implicitè fides modernorum, ſic confeſsio fuit inſtituta in veteri lege implicite, & in vmbra, & figura, confitebantur enim peccata ſua ſolum offerendo ſacrificiū pro peccato ſuo in quo fatebantur ſe peccaſſe in generali, ſed in noua lege exprimuntur ſingula peccata mortalia coram ſacerdote vt vicario Chriſti. 9. Quando autem inſtituta fuerit videtur quòd poſt reſurrectionem quando Chriſtus dixit apoſtolis Ioan. 20. Accipite ſpiritum ſanctum quorum remiſeritis peccata remittuntur eis, & quorum retinueritis retenta ſunt eis, remittere enim quædam peccata & quædam retinere non poſſunt miniſtri eccleſiæ niſi eis innotelcant, non poſſunt autem eis innoteſcere niſi per confeſsionē peccatoris, & ideo confeſsio creditur tunc fuiſſe inſtituta per Chriſtum. Ex quibus apparet quòd gloſator decreti turpiter errauit & periculoſo errore in fide, in gloſa ſuper quintam diſtinctionem tractatus de pœnitentia vbi dicit ſic, videndum eſt quando oris confeſsio fuerit inſtituta, & ſubdit, dicunt quidam inſtitutam fuiſſe in paradiſo ſtatim poſt peccatum dicente domino ad Adam, Adam vbi es, ideo enim quæſiuit vt ipſo confitente peccatum, daretur forma aliis in poſterum confitendi, ſed quia in illa interrogatione dominus minus expreſſe videbatur ad confitendum monuiſſe, & ideo poſt expreſsius inquiſiuit à Cain fratricida, vbi eſt Abel frater tuus. Alij dicunt quòd ſub lege fuit primo inſtituta quando Ioſuę præcepit Achor crimen ſuum confiteri & lapidatus eſt. Alij dicunt q̄ in nouo teſtamento à Iacobo dicente, Confitemini alterutrum peccata veſtra. Sed melius dicitur eam inſtitutam à quadam vniuerſalis eccleſiæ traditione potius quàm ex noui, vel veteris teſtamenti auctoritate. Traditio autem eccleſiæ obligatoria eſt vt præceptum, ergo neceſſaria eſt cōfeſsio de mortalibus apud nos, apud Græcos non, quia non emanauit ad illos traditio talis ſicut nec conficiunt in azimis, ſed fermentatis: illud ergo Iacobi, Confitemini alterutrum peccata veſtra conſilij fuit primo alioquin ligaret Græcos non obſtante eorum conſuetudine. Hæc ſunt ſimpliciter verba gloſatoris, in quibus ſunt plures errores periculoſi in fide, & mirum eſt quòd in tam ſolenni libro eccleſia ſuſtinuit, & adhuc ſuſtinet tam pernicioſam gloſam, vt magis poſtea patebit.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd poſſe manifeſtare peccata ſua ſeu quæcunque alia ineſt homini à natura, manifeſtare autem vel non manifeſtare eſt in hominis libertate, teneri autem ad manifeſtationem aliquorum in iudicio Forenſi eſt ex auctoritate iuris poſitiui per quod iudicium roboratur. Confiteri autem peccata ſua ſacramentaliter ſacerdoti eſt ex inſtitutione Chriſti. 11. Ad ſecūdum argumētum dicendum quòd Adam & Cain vituperantur, quia interrogati à deo peccatum ſuum non recognouerunt, cui tamen tanquam iudici omnium, & ſcienti non ſolum facta, ſed etiam cogitata nihil debet celari, hoc tamen non eſt confeſsio de qua loquimur, quæ fit homini ſponte tanquam vicario Chriſti ad conſequendam remiſsionem peccatorum. Nec eſt verum quòd Cain & Adam ſola lege naturali ligarentur, quia illa nunquam ſufficit ad ſalutem æternaliter promerendam, ſicut ſcriptum eſt ad Hebræos vndecimo, ſine fide impoſsibile eſt placere deo.

12. Ad tertium dicendum quòd confeſsio de qua loquimur non fuit inſtituta in lege veteri, & quod dicitur Eſaiæ. 43. narra quid habes vt iuſtificeris, nō intelligitur de confeſsione peccatorum, ſed exprobrat ibi dominus populo Iſrael, quòd non proponere poterant bona opera quibus iuſtificarentur, & poſſent allegare ſe fuiſſe ductos in captiuitatem iniuſtè. Quod autem ſubditur ex libro Prouerbiorum, qui abſcondit ſcelera ſua &c. Intelligendum eſt de illo qui non fatetur delicta ſua coram deo, aut qui in iudicio non recognoſcit ea prout tenetur: talis enim non meretur miſericordiam apud deum vel iudicem, ſicut ille qui ea humiliter confitetur. 13. Ad quartum dicendum q̄ eccleſia non inſtituit confeſsionē, ſed inſtitutam à deo præcipit ſingulis annis fieri maximè volentibus communicare. Et de hoc inferius plus dicetur.

Quæſtio IX.

Vtrum confeſsio ſit ad ſalutem neceſſaria.



AD ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quòd cōfeſsio non ſit neceſſaria ad ſalutē, quia ſicut peccatum per alterum contractum poteſt purgari merè per alterum (vt patet de peccato originali quod purgatur per alterū in baptiſmo) ſic peccatum quod aliquis committit per ſeipſum poteſt (vt videtur) purgari per proprium actum ſine altero. Sed peccatum actuale committitur à quolibet per ſeipſum, & ex proprio actu, ergo plenè purgari poteſt per proprium actum ſine actu alieno. Sed confeſsio non eſt niſi propter factum alienum, ſcilicet propter abſolutionem habendam, ergo &c.

2. Item illud non eſt de neceſsitate ſalutis, in quo poteſt per eccleſiam diſpenſari, ſed per eccleſiam diſpenſari poteſt quòd nullus confiteatur. Confeſsio ergo non eſt de neceſsitate ſalutis. Probatio minoris, quia ſolum tenemur ſemel in anno confiteri ex ſtatuto eccleſiæ, quod habetur extra de pœniten. & remiſ. capitulo omnis vtriuſque ſexus, ſed ſicut hoc ſtatuit, ita poteſt diſpenſare cum aliquo quòd non confiteatur in anno, & pari ratione de ſecundo & tertio, & ſic de ſingulis, & ita nunquam confitebitur, quare &c. 3. Item Magdalena & Petrus qui peccauerunt ſaluati ſunt, & tamen non inuenitur quòd peccata ſua fuerint ſacramentaliter confeſsi, ergo confeſsio ſacramētalis non eſt de neceſsitate ſalutis.

4. IN CONTRARIVM arguitur, quia vt dicit Boetius libro de conſolatione, ſi medicinam expectas oportet q̄ vulnus detegatur. Sed de neceſsitate ſalutis eſt quòd homo de peccatis mortalibus commiſsis accipiat medicinam, ergo de neceſsitate ſalutis eſt quòd morbum detegat, quod non eſt niſi per confeſsionem.

5. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt, an confeſsio ſacramentalis ſit de neceſsitate ſalutis. Secundum eſt, an poſsit per eccleſiam cum aliquo diſpenſari, ne teneatur confiteri.

6. QVANTVM

6. QVANTVM ad primum dicendum eſt quòd confeſsio eſt de neceſsitate ſalutis, habita copia ſacerdotis his qui peccauerunt mortaliter. Cuius ratio eſt,quia omne remedium ordinatum contra culpam cum qua non ſtat gratia eſt de neceſsitate ſalutis, ſed confeſsio non ſolum mentalis deo, ſed vocalis coram miniſtro, eſt remedium diuinitus ordinatum contra culpam mortalem quæ tollit gratiam, ergo talis confeſsio eſt de neceſsitate ſalutis. Maior patet,quia ſine gratia non eſt ſalus,quia gratia dei vita æterna ad Romanos ſexto, Minor probatur, quòd enim confeſsio vocalis coram miniſtro ordinata ſit contra peccatum actuale mortale patet ex eo quòd Chriſtus dixit diſcipulis Ioannis vigeſimo, quorum remiſeritis peccata, remiſſa, &c. Remittere autem quædam peccata, & quædam retinere non poſſunt, niſi eis innoteſcant, non autem poſſunt eis innoteſcere niſi per verbum confitentis, vel aliud quod ſuppleat vicem verbi. Et confirmatur, quia non minus opponitur ſaluti peccatum actuale mortale quàm peccatum originale,ſed baptiſmus qui eſt ſacramentum ordinatum contra peccatum originale eſt de neceſsitate ſalutis,vt ſuſcipiatur actu vel voto quando actualem eius ſuſceptionem impedit caſus neceſsitatis,& non contemptus ſacramenti,ergo ſimiliter cõfeſsio eſt de neceſsitate ſalutis, vt actu fiat niſi caſus neceſsitatis impediat, & non contemptus confitendi. Ex prædictis patet quòd non eſt de neceſsitate ſalutis peccata venialia confiteri,quia non tollunt gratiam,& poſſunt per aliũ modum purgari,tam in hoc ſeculo quàm in purgatorio.

7. QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt quòd nullus poteſt diſpenſare quin ille qui peccauit mortaliter teneatur peccatum ſuum confiteri, quia papa & omnes inferiores eo ſunt ſolum miniſtri & diſpenſatores ſacramentorum inſtitutorum per Chriſtum ſecundum illud primæ ad Cor.4. Sic nos exiſtimet homo,vt miniſtros Chriſti & diſpenſatores miniſteriorum dei. Miniſter autem non poteſt tollere legem inſtitutam per legiſlatorem, propter quod papa, & multo minus inferiores eo,non poſſunt diſpenſare quòd ille qui peccauit mortaliter & tenetur confiteri ſecundùm ordinationem Chriſti nunquam confiteatur, ſicut non poſſunt diſpenſare quòd paruulus natus in originali peccato ſaluetur ſine baptiſmo, quum ordinatio Chriſti ſit in contrarium Ioan.3. Niſi quis renatus fuerit ex aqua & ſpiritu ſancto non poteſt intrare in regnum dei. Et confirmatur, quia eccleſia Chriſti fundata eſt in fide & ſacramentis, & ideo ſicut ad miniſtros eccleſiæ non pertinet nouos articulos fidei edere, aut editos remouere,aut in aliquo eorum diſpenſare,ne credatur, ſic ad eos nõ pertinet noua ſacramenta inſtituere,aut inſtituta remouere,aut diſpẽſare quòd non recipiantur maximè illa quæ ſunt de neceſsitate ſalutis ſicut baptiſmus & pœnitentia.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non eſt ſimile de purgatione originalis peccati per alterum, & de purgatione peccati actualis per proprium actum, quia maioris efficaciæ eſt paſsio Chriſti ad deletionem peccati originalis per alterum contracti quàm actus noſter ſit ad deletionem peccati actualis per proprium actum commiſsi,quod etiam grauius eſt originali: & ideo ibi ſufficit actus alienus, quia per baptiſmum communicatur nobis virtus paſsionis Chriſti,hic autem non ſufficit proprius actus. 9. Ad ſecundum dicendum quòd eccleſia non poteſt diſpenſare cũ eo qui peccauit mortaliter,licet poſſit diſpenſare in ſuo ſtatuto de confitendo ſemel in anno,niſi intra annum contingeret caſus in quo eſſet neceſſarium implere præceptum Chriſti de confeſsione. Qui autem ſint illi caſus patebit in ſequenti quæſtione. 10. Ad tertium dicendum quòd Petrus & Magdalena peccauerunt non poſt baptiſmum,vel poſt Chriſti paſsionem, & ideo non tenebantur ad cõfeſsionem quæ nondum erat inſtituta. Vel dicendum quòd Chriſtus qui habuit poteſtatem excellentiæ, potuit eis dare effectum ſacramenti ſine ſacramento, non ſic autem poſſunt miniſtri qui non habent poteſtatem excellentiæ, ſed ſimplicis miniſterij, vel fortè confeſsi fuerunt,quãuis non legatur, multa enim facta ſunt per Chriſtũ & ſanctos,quæ non ſunt in ſcriptis redacta, ideo &c.

Quæſtio X.

Vtrum peccator poſtquam peccauit ſtatim tenetur conteri & confiteri habita copia ſacerdotis.

AD tertium ſic proceditur. Et arguitur ꝙ peccator poſtquam peccauit ſtatim tenetur conteri & cõfiteri habita copia ſacerdotis, quia illud quod ſine termino debetur ſtatì debetur,ſed peccator poſtquàm peccauit debet conteri & confiteri, nec eſt ad hoc poſitus aliquis certus terminus,ergo tenetur ad ſtatim. 2. Item Hugo de ſancto Victo. dixit ꝙ ſi neceſsitas non eſt quæ prætendatur, non excuſatur contemptus ſed contemptus in ſacramentis eſt peccatum mortale,ergo mortaliter peccat,qui non ſtatim cõteritur, niſi neceſsitas eum excuſet.

3. IN contrariũ arguitur,quia in decretali omnis vtriuſq; ſexus ſimul ponitur præceptum de confeſsione, & de euchariſtiæ perceptione, ſed qui non communicat ante paſcha non peccat mortaliter, ergo ſimiliter qui non confitetur ante paſcha non peccat mortaliter.

4. RESPONSIO, Videnda ſunt duo. Primum eſt de contritione vtrũ ad eam teneatur peccator ſtatim poſtquam peccauit,& ſecundum erit de confeſsione.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt ꝙ aliquis poteſt teneri ad contritionem dupliciter. Vno modo ſub conditione ſcilicet ſi vult eſſe in ſtatu gratiæ & ſalutis, & hoc modo non eſt dubium quin peccator ſtatim poſt peccatum teneatur cõteri, quia ſine contritione non poteſt eſſe in ſtatu ſalutis & gratiæ, & ideo qua ratione vult ſecundum, eadem ratione oportet eum velle primum. Alio modo poteſt intelligi aliquem teneri ad contritionem ex pręcepto,ita ꝙ niſi cõteratur peccat mortaliter tanquam trãſgreſſor præcepti, & hoc modo peccator non tenetur regulariter conteri ſtatim poſtquam peccauit,quia perſeuerare in eodem peccato ſecundum reatum non inducit nouum peccatum. Sed peccator ſi non conteratur ſtatim poſtquam peccauit ſolum perſeuerat ſecundum reatum in peccato per eum commiſſo, nec eſt aliquod præceptum quod obliget eum ad ſtatim conterendum, ergo non peccat nouo peccato. Et quia in contritione includitur propoſitum confitendi. Ideo ad tale propoſitum nullus obligatur, niſi ſicut ad contritionem.

6. DE confeſsione autem actuali dicendum eſt ꝙ ad eã faciendam ſtatim nullus obligatur abſolutè loquendo,obligatur tamen in certis caſibus. Quod patet, quia præceptũ affirmatiuũ licet obliget ſemper,non tamen ad ſemper,ſed ſolum pro tempore quo imminet neceſsitas implendi præceptum, ſicut filius non tenetur omni die & omni hora honorare parentes, ſed ſolum quãdo incũbit tẽpus & neceſsitas honorandi. Sed confiteri eſt pręcetum affirmatiuum,ergo non obligat niſi pro tempore quo neceſſe eſt impleri hoc præceptum. Tẽpus autem quo imminet neceſsitas confitendi eſt in quinque caſibus. Primus eſt quãdo homo habet euchariſtiã recipere, quia nullus quantũcunq; contritus abſq; confeſsione debet euchariſtiã ſuſcipere oblata copia ſacerdotis. Secundus eſt ſtatutum eccleſiæ quæ præcipit ꝙ cõfeſsio non differatur vltra paſcha,vt dictũ eſt prius: & iſte ſecundus modus dependet ex primo,quia eccleſia præcipit confeſsionẽ fieri ante paſcha,vt in paſchate dignè ſuſcipiatur euchariſtia. Tertius eſt propter mortis periculum,quia cũ ſacramenta ſint inſtituta pro hominibus quoad ſtatũ vitæ. Si alicui immineat probabiliter exitus de hac vita tenetur recipere ſacramenta ad ipſum pertinentia,& maximè ſacramẽtum quod eſt neceſsitatis,vt eſt pœnitentia. Et ideo beatus Iac.ſimul prouulgauit præceptum de confeſsione faciẽda, & de extrema vnctione recipienda. Quartus eſt cũ aliquis habet peccatum de quo non poteſt eũ abſoluere niſi ſuperior quem habet præſentem, & probabiliter credit ꝙ eũ de cætero non habebit. Quintus quãdo aliquis ex ſcrupulo conſciẽtiæ credit ſe teneri ad ſtatim confitendum. Et ſic tenetur aliquis ad cõfeſsionẽ ſtatim faciendã propter ſacramentum ſumendum ſtatutum periculum dubium & ſcrupulum, hoc autem intelligendum eſt de fideli baptizato, quia cùm baptiſmus ſit ianua omniũ ſacramẽtorũ ante baptiſmum non poteſt ſuſcipi aliquod ſacramentum nouæ legis.

7. AD pri.arg.dicendum eſt ꝙ illud quod debetur ſine termino debetur ſtatim: confeſsio autem ſacramẽtalis non debetur ſine termino, quia quanuis ex natura ſacramenti non ſit præfixus aliquis certus terminus,nec etiã præcepto Chriſti,tamen eſt præfixus generalis terminus, videlicet tẽpus præſentis vitæ intra quẽ terminum poteſt confiteri peccator,nec aſtringitur ad aliquẽ certum terminum,niſi in caſibus prædictis. 8. Ad ſecundum dicendum eſt ꝙ Hugo loquitur de illo qui ſine ſacramẽto decedit de præſenti vita,qui non poteſt excuſari à contemptu, niſi articulus neceſsitatis eum excuſet.

Quæſtio XI.

Vtrum ſit neceſſarium confiteri ſacerdoti, an ſufficiat alteri confiteri.

CIrca ſecundum principale quærũtur duo. Primũ eſt,vtrum ſit neceſſarium confiteri ſacerdoti, an ſufficiat alteri confiteri. Secundum eſt,vtrum ſit neceſſarium confiteri proprio ſacerdoti. Ad pri. proceditur. Et arguitur ſic ꝙ ſufficiat confiteri non ſacerdoti quia cõfeſsio prouulgata eſt à beato Iac.Iacobi.5. Confitemini alterutrum peccata veſtra,ſed ſecũdum hanc prouulgationem licitum eſt ęqualiter cuilibet confiteri,ergo &c. 2. Item præceptum eſt rectoribus eccleſiarum,vt agnoſcant vultum pecorũ ſuorũ Prou.27 quod ſit per confeſsionem,ſed rector eccleſię quandoque eſt non ſacerdos,ergo ſaltem tales poſſunt audire confeſsiones.

3. IN contrarium arguitur, quia in veteri lege diſcernendi lepram à lepra fuit commiſſum ſolis ſacerdotibus. Sed per illud iudicium figurabatur iudicium confeſsionis, ergo iudicium confeſsionis quo diſcernitur inter culpam & culpam pertinet ad ſolos ſacerdotes.

4. RESPONSIO, aut confitens habet copiam ſacerdotis, aut non habet, ſi habet, neceſſarium eſt quòd confiteatur in caſibus duntaxat in quibus neceſſarium eſt confiteri, vt dictum eſt in præcedentibus, quod patet ſic, ſacramẽtum confeſsionis eſt de neceſsitate ſalutis, niſi excludatur per articulum neceſsitatis, ſed non eſt ſacramentum confeſsionis niſi fiat confeſsio ſacerdoti, ergo neceſſarium eſt confiteri ſacerdoti. Maior patet ex dictis. Minor declaratur, quia non eſt verum ſacramentum vbi non eſt verus miniſter ſacramenti, ſed verus miniſter ſacramenti confeſsionis eſt ſolus ſacerdos, vt patet ex traditione Chriſti prius allegata, & ex forma quam ſeruat eccleſia in ordinatione ſacerdotum, in qua dicuntur eadem verba ſuper ordinandos quæ Chriſtus dixit diſcipulis (ſcilicet) quorum remiſeritis peccata, remittũtur eis &c. Quæ directè reſpiciunt poteſtatem miniſtri ſuper effectum ſacramenti, ergo non eſt verum ſacramentum confeſsionis quando non fit confeſsio ſacramenti. 5. Si autem non habeatur copia ſacerdotis, ſic dicũt quidam quòd tenetur laicis confiteri, quorum ratio eſt, quia in ſacramento confeſsionis non ſolũ eſt aliquid ex parte miniſtri (ſcilicet abſolutio & iniunctio ſatisfactionis) ſed etiam eſt aliquid ex parte confitentis, qui ſacramẽtum ſuſcipit, ſcilicet confeſsio, & vtrumque concurrit ad plenitudinem ſacramenti, quando ergo poſsibile eſt vtrumque concurrere neceſſarium eſt vtrumq; obſeruare, ſed quando deeſt ſacerdotis copia & neceſsitas imminet, debet facere pœnitens quòd in ſe eſt (ſcilicet conteri & confiteri cui poteſt, clerico non ſacerdoti vel laico). Sed iſtud non videtur neceſſarium, quia ceſſante principali ceſſat acceſſorium, ſed confeſsio fit principaliter propter abſolutionem, ergo ſi deſit copia ſacerdotis abſoluentis, qui ſolus poteſt in foro pœnitentiæ abſoluere abſolutus eſt pœnitens ab obligatione confeſsionis. 6. Propter hoc poteſt aliter dici quòd nunquam eſt neceſſarium confiteri non ſacerdoti, eſt tamen licitum ſi fiat ex ſola humilitate ad habendum conſilium vel ad verecundandum propter deum, quum verecundia ſit pars ſatisfactionis, dummodo confitens non ſubiiciat ſe non ſacerdoti ſacramentaliter vt miniſtro: hoc enim eſſet illicitum, quia ſicut non ſacerdos peccaret ſi gereret ſe pro miniſtro huius ſacramenti, ſic peccaret qui ſubiiceret ſe non ſacerdoti vt miniſtro.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd beatus Iacobus loquitur ex ſuppoſitione diuinæ inſtitutionis per quã ſacramentalis confeſsio ſolum eſt facienda ſacerdotibus pro eo quòd eis ſolis dedit Chriſtus poteſtatẽ peccata remittendi, vt patet Ioannis. 20. quo ſuppoſito beatus Iacobus confeſsionem faciendam eis monuit. 8. Ad ſecundum dicendum ꝙ curatus debet cognoſcere vultum ſubditi ſui dupliciter. Vno modo quantum ad exteriorem conuerſationem, an peccator notorius an non, & in hoc non debet credere ſubdito, & hanc cognitionem poteſt habere curatus non ſacerdos ſicut ſacerdos. Alio modo quantum ad conſcientiam interiorem in ſacramento confitentis, & hanc habet ſolus ſacerdos propter quod rationabiliter inſtitutum eſt, vt curati parochiani intra annum ordinarentur, quia aliter non poſſunt integrè exercere ſuum officium, & irrationabiliter diſpenſatur in hoc niſi magna cauſa ſubſit, ideo &c.

Quæſtio XII.

Vtrum neceſſariũ ſit confiteri proprio ſacerdoti & non alii etiam habenti priuilegium vel mãdatum, &c.

AD ſecundum ſic proceditur, & arguitur quòd neceſſarium ſit confiteri proprio ſacerdoti, & non alij etiam habẽti priuilegium vel mãdatum ſuperioris ſine licentia proprij ſacerdotis, quia papa per nullam conceſsionem intendit præiudicare iuri alieno, ſed iſtud pertinet ad ius ſacerdotũ parochialium, ꝙ ſubditi eorum non confiteantur alij ſine illorum licentia, ergo per nullum priuilegium conceſſum à papa tollitur illud ius ſacerdotum. 2. Item confeſſus alij ſine licentia curati ſui & abſolutus ab eo, aut eſt verè abſolut⁹ ab eo aut nõ, ſi non habeo propoſitum, quòd talis confeſsio & abſolutio non valuit, ſi ſic contra, quia aut talis tenetur iterato confiteri ſacerdoti curato, aut non, ſi tenetur, ſequitur magnum inconueniens. ſ. ꝙ aliquis teneatur confiteri peccatum de quo rite abſolutus eſt, ſi non tenetur ſequitur ſimiliter inconueniens propter ſtatutum iuris, quod eſt in contrarium. 3. Ad idem eſt glo. ordinaria Bernardi ſuper illo cap. Omnis vtriuſq; ſexus. Vbi dicit expreſſe ꝙ prædicatores & minores per priuilegium ſibi conceſſum nõ poſſunt abſoluere ſine licentia parochialium ſacerdotum.

4. IN contrarium arguitur, quia quicquid poteſt poteſtas inferior poteſt ſuperior maxime quando inferior totaliter dependet à ſuperiore, ſed poteſtas curati inferior eſt poteſtate epiſcopi & papæ, & ab his totaliter dependet, ergo quicquid poteſt curatus poteſt epiſcopus & papa, ſed de licentia ſacerdotis poteſt audire aliquis eius ſubditum, ergo fortiori ratione de licentia, vel de priuilegio epiſcopi, vel papæ etiam ſine licentia curati.

5. RESPONSIO. in hac quæſtione non eſt differentia inter audientes confeſsionem ex cõmiſsione epiſcopi & priuilegio papæ, & in priuilegio includitur commiſsio, & ſi qua eſſet minus deberet eſſe dubium de habentibus prꝛuilegium papæ, quã de habentibus ſimplicem commiſsionem epiſcopi, quia papa poteſt diſpenſare in ſtatuto iuris poſitiui. Cum ipſe ſit iuris conditor, non ſic autẽ eſt epiſcopus, propter quod ſi probatur ꝙ ex ſola commiſsione epiſcopi poſsit aliquis audire confeſsiones ſine licẽtia curati parochialis fortiori ratione probatum erit quòd ex priuilegio papæ hoc poſsit fieri. Ad probãdum autem primum probabuntur tres concluſiones per ordinem, Prima eſt quòd epiſcopus poteſt audire confeſsiones omnium de ſua dioceſi ſine licentia propriorum curatorum. Secunda eſt hanc poteſtatem poteſt aliis cõmittere. Tertia eſt ꝙ non ſolũ poteſt eã cõmittere ſacerdotibus ſecularibus, Sed monachis & religioſis. Propter primum accipiendũ eſt quòd epiſcopus eſt ordinarius totius ſuę dioceſis vt tenetur communiter. Et hoc notat Greg. in ſumma ſua de officio ordinario & de ſententia excommunicationis, vnde licet archiepiſcopus non poſsit ſe intromittere de ſubditis ſuffraganeorum niſi in certis caſibus tamen epiſcopus de omnibus caſibus ſuæ dioceſis poteſt ſe intromittere. Ex hoc arguitur ſic, audire cõfeſsiones non requiret niſi poteſtatem ordinis & iuriſdictionis, ſed epiſcopus præter poteſtatem ordinis quam recipit in ſua conſecratione habet poteſtatem iuriſdictionis in toto epiſcopatu ſuo & ſuper omnes ſubditos ſacerdotis parochialis vt ſtatim oſtenſum eſt, ergo poteſt audire confeſsiones omnium ſubditorum in epiſcopatu ſuo, immo plus pro vtilitate ſubditorum, poteſt prohibere ſacerdotem parochialem à cõfeſsionibus audiendis, nec mirum, quia etiam poteſt prohibere ipſum ne baptizet ſicut habetur expreſſe. 16. q. 1. cap. cunctis, & ſic patet primum.

6. Secundum ſic patet. ſcilicet quòd epiſcopi tale officium poſſunt committere aliis, primo, quia quæ tũt iuriſdictionis ordinarię poſſunt committi aliis, ſicut expreſſe habetur extra de officio ordinarij capitulo his quibus, ſed audire confeſsiones competit epiſcopo ratione iuriſdictionis ordinariæ ſuppoſito quòd ſit ſacerdos, ergo iſtud poteſt committere alij ſacerdoti. Secundo, quia extra de officio ordinariorũ capitulo inter cætera iura, datur epiſcopis vt in cathedralibus eccleſiis & cæteris collegiis aſſumant ſibi viros idoneos coadiutores in officio prædicationis & audientia confeſsionum, hoc autem non eſſet niſi per ſe epiſcopi poſſent confeſsiones audire & aliis committere, quare, &c. Minor patet quia ex hoc quòd epiſcopi poſſunt, immo debent aſſumere coadiutores ad audientiam confeſſionum clarum eſt quòd ipſi per ſeipſos poſſunt, quia qui aſſumit coadiutorem ad aliquid faciendum ipſe eſt principalis in faciendo, & qui aſſumitur idem poteſt alioquin fruſtra aſſumeretur, & ſic patet ſecundum. 7. Tertium patet ſcilicet ꝙ epiſcopi poſſunt hoc committere non ſolum ſacerdotibus ſecularibus, immo monachis & aliis religioſis quãuis hoc quidã negent propter multa iura quæ habentur. 17. q. 3. capitulo placuit, & capitulo interdici mus, in quibus expreſſe videtur prohiberi monachis vt non audiant confeſsiones, ſed ſicut ex aliis capitulis patet illud intelligitur niſi de licentia epiſcoporũ, quia de licentia eorũ bene poſſunt, vt habetur eadem cauſa & q. capitulo. Ex auctoritate, & capitulo ſic viue, & hoc rationabiliter, quia cum ad audientiam cõfeſsionum non requiratur niſi poteſtas ordinis & poteſtas iuriſdictionis quæ dat executionem, primam autem habent omnes ſacerdotes æqualiter ex ſua ordinatione, ſecundã autem poſſunt habere ex epiſcopi commiſsione, & fortiori ratione ex commiſſione papæ. Et ſic patet quod auctorita[illegible]ndi confeſsiones poteſt committi ſacerdotibus religioſis ſicut ſe[illegible]aribus, ex quibus concludi tur quòd ſicut epiſcopus poteſt per ſe, vel per aliũ excommunicare ſubditos ſacerdotum parochialium eis inuitis, ſic poteſt audire confeſsiones eorum per ſe, vel per alium curatis inuitis, & hoc expreſſe declaratum eſt per Alexandrum papã quòd de licentia & commiſsione epiſcoporum legatorum domini papæ & quoruncumque ordinariorum licitum eſt prædicatoribus & minoribus audire confeſsio[illegible]es inferiorum aſſenſu minime requiſito, vbi etiam mandat idem papa quòd qui contrariũ pertinaciter aſſeruerit tanquam contumax & rebellis eccleſiæ Romanæ habeatur. 8. Et idem confirmatum eſt per Clementẽ papam. 4. nouiſsime vero dominus Ioa. papa. 22. vocato magiſtro Ioa. de poliaco ſacræ theologiæ doctore qui aſſerebat quòd confeſsi fratribus prædicatoribus & minoribus enen-

tur

tur eadem peccata propriis curatis parochialibus iterum confiteri, & data ſibi audientia in cõſiſtorio, & aliàs coram aliquibus cardinalibus ad hoc ſpecialiter deputatis, cum dictus magiſter Ioannes neſciret reſpondere rationibus contra eum factis compulit eũ reuocare prædictam opinionem & damnauit eam, ac reprobauit de conſilio fratrum determinans quòd illi qui prædictis fatribus confitentur non magis tenentur eadem peccata iterum confiteri quàm ſi aliàs illa confeſsi fuiſſent eorũ proprio ſacerdoti, & mandauit hãc ſuã determinationẽ publicare ſoléniter per vniuerſum mũdũ vt patet in declaratione per eũ ſuper hoc edita quæ incipit vas electionis. Et cõfirmantur iſta per generalẽ conſuetudinẽ eccleſię quę eſt maximæ auctoritatis circa ſacramenta & vſum eorũ. Papa enim habet pœnitentiarios qui pro nunc ſunt omnes religioſi. Epiſcopi vero habent pœnitentiarios tam ſeculares quã religioſos qui abſoluunt omnes ad ſe venientes ſine licentia ſacerdotum parrochialiũ non ſolum de maioribus retentis à papa vel ab epiſcopis, ſed de omnibus quæcunque voluerint confiteri, dicere autem quòd hæc generalis conſuetudo per vniuerſum mundum obtenta & per papam & prælatos eccleſię approbata ſit pernicioſa & vergens in periculum animarum eſt quaſi ſacrilegium.

9. AD PRIMVM argumentum in oppoſitum dicendum quòd non ſit præiudicium alicui, niſi ſubtrahatur ei quod eſt in fauorem eius introductum. Poteſtas autem audiẽdi confeſsionem non eſt introducta in fauorem alicuius prælati vel curati, ſed in vtilitatẽ plebis & honorem dei, propter quod ſi prælatis ſuperioribus videatur expedire ad ſalutem plebis & honorem dei prouidendum quòd hæc auctoritas aliis committatur quàm ſacerdotibus curatis, non ſit eis præiudicium ſed confertur eis adiutoriũ niſi illis qui quærunt quæ ſua ſunt non quę Ieſu Chriſti, & qui pręſunt gregi non vt paſcant ſpiritualiter, ſed vt paſcantur temporaliter. 10. Ad ſecundum dicendum quòd abſoluti ab illis qui habent priuilegium vel commiſsionem ſunt vere abſoluti, nec tenentur iterato eadem confiteri proprio ſacerdoti nõ obſtante conſtitutione omnis vtriuſque, cui præiudiciari poteſt per ſpeciale priuilegium quod derogat iuri communi, & per ſpecialẽ commiſsionem epiſcopi qui eſt magis proprius ſacerdos quàm curatus. Et ideo ſicut de licentia curati poteſt abſolui ſubditus, ſic & fortiori ratione de licentia epiſcopi ſine licentia curati.

11. Ad tertium de gloſa Ber. dicendum quòd eius eſt interprætari priuilegium cuius eſt condere, cum ergo papa qui dedit priuilegium interprætatus ſit quòd audientes confeſsionem ex priuilegio vel ex commiſsione ipſorum vere abſoluũt, nec requiritur licentia ſacerdotum, pro lege enim debet haberi omnis interpręţatio quæ eſt in contrarium, & forte gloſator ille non viderat interprætationes ſummorum pontificum & ſequutus eſt pro tunc opinionem ſuam &c.

Quæſtio XIII.

Vtrum confeſsio facta ab illo qui non pœnitet valeat, an oporteat eum iterum confiteri.

CIrca tertium principale quæruntur tria. Primum eſt an confeſsio facta ab illo qui non pœnitet valeat an oporteat eum iterum confiteri. Secundum eſt vtrum talis ſaltem impleat præceptum eccleſiæ de confitendo ſemel in anno. Tertium eſt vtrũ confeſsio debeat fieri integre vni & eidem. Ad primum ſic proceditur & arguitur ꝙ confeſsio facta ab illo qui non pœnitet non valeat, quia cõfeſsio diſtinguitur cõtra contritionẽ & ſatisfactionem, ſed cõtritio & ſatisfactio nõ valent ſine charitate, ergo nec confeſsio, ſed qui non eſt contritus facit confeſsionem ſine charitate, &c. 2. Item omnis talis confeſsio aut valet ad remiſsionem culpæ vel pœnæ, ſed confeſsio facta à non contrito non valet ad remiſsionem culpę quia ſine contritione actualiter culpa non remittitur, nec ad remiſsionem pœnæ, quia pœna non remittitur niſi culpa ſit prius remiſſa, ergo talis confeſsio nihil valet.

3. IN contrariũ arguitur, quia contritio valet ſine actuali confeſsione dummodo habeatur in propoſito, ergo ſimiliter confeſsio valet ſine contritione actuali dummodo habetur in propoſito. 4. Item ſicut ad confeſsionem præexigitur cõtritio ſic ad baptiſmum pœnitentia, quę eſt peccati diſplicentia in adulto vt patet ex præcedentibus, ſed baptiſmus receptus à non pœnitente valet quando poſtea incipit pœnitere, ergo ſimiliter confeſsio facta à non contrito & abſolutione recepta ab ipſo valet quando poſtea contritur de peccatis.

5. RESPONSIO, aliquis poteſt dici non contritus aut non pœnitens dupliciter. Vno modo quia dolet de peccatis, ſed ſufficienter non dolet. Alio modo quoniam non dolet de peccatis, nec pro tunc abſtinere proponit. Primo modo confeſsio facta à non contrito valet, quia nulli poteſt conſtare de ſufficienti contritione, & ideo ad hoc vt excuſetur à tranſgreſsione præcepti de confeſsione ſufficit quod reputet ſe contritum, & credibile eſt ꝙ deus ſuppleat reſiduum, aut quia per abſolutionem virtute clauiũ præcedens dolor qui fuit inſufficiens efficitur tunc ſufficiens, aut quia poſtmodum ſuccedente ſufficiente cõtritione dimittitur peccatum, nec tenetur ad iterandum confeſsionem prius factã. Si autem ſit non contritus, quia non pœnitet nec proponit pro tunc abſtinere ſic eſt difficilior quæſtio. Circa quam duo ſunt modi dicendi. Primus eſt quod talis cõfeſsio valet ad remiſsionem culpæ, quia impenitens quando confitetur & abſoluitur licet tunc non recipiat fructum abſolutionis, tamen recedente fictione percipiet, ſicut in baptiſmo dictũ eſt ſupra, & forte ratio huius opinionis eſt, quia ſicut in baptiſmo imprimitur character ad quem recedente fictione ſequitur gratia, ſic in pœnitentia recipitur quædam diſpoſitio, vel ornatus ad quem recedente fictione ſequitur gratia per quam eſt remiſsio peccatorum. Sed iſtud non videtur aliis propter tria. Primo, quia nullus talis ornatus imprimitur à ſacramento pœnitentiæ, ſed eſt adinuentio conficta. Secundo, quia ſi imprimitur nõ manet niſi cum gratia alioquin multiplicaretur in eodem ſecundum numerum cum contingit iterari confeſsionem & abſolutionem de eiſdem peccatis, & iterata cauſa iteratur effectus quod eſt inconueniens. Si autem non manet niſi cum gratia non imprimitur niſi per confeſsionem & abſolutionem per quam cõfertur gratia quod nõ eſt in propoſito. Tertio, quia dato quòd talis ornatus poſsit eſſe cum gratia & ſine gratia ad ipſum ſequeretur gratia recedente quacumque fictione. Cum indifferenter ſe habeat ad gratiam & ad priuationem eius ſicut prius dictum eſt de charactere baptiſmi. d.4.q.4.

6. Alius modus dicendi eſt quòd talis cõfeſsio non valet ad remiſsionem culpæ, nec pro tunc, nec recedente fictione, quorum ratio eſt, quia talis impenitens, aut confitetur ſuam impenitentiam quæ eſt propoſitum non abſtinendi, aut non ſi non confitetur tunc eſt fictus fictione quę eſt ſpeciale peccatum & contemptus ſacramenti, & ita confeſsio eius non eſt integra cũ omittat confiteri iſtud peccatum, confeſsio autem quę non eſt integra non valet, ſed eſt iteranda, ergo &c. Si vero confitetur talem fictionem non debet abſolui, quia miniſter cum ſit inſtrumentum principalis agentis .ſ. dei, non debet aliquem abſoluere quem ſcit à deo non abſolui, ſicut inſtrumenta artis nõ agunt niſi prout mouentur à principali agente, ſed ſacerdos ſcit illum qui non pœnitet à deo non abſolui, ergo nullo modo debet talem abſoluere. Et ideo dicit Dionyſius in fine Eccleſiaſticæ Hierarchiæ quòd ſacerdotibus vtendum eſt virtutibus Hierarchicis quomodo diuinitas eos mouerit, ſi autem ſacerdos præſumat de facto talem abſoluere peccat, ſicut ille qui à diuino ordine auertitur, nec abſolutio conſequitur aliquem effectũ, quia virtus ſacramentorũ eſt principaliter à deo, non autem à ſacramentis, vel miniſtro niſi à cauſa ſine qua non. Et ideo qui ſic confitetur, & de facto abſoluitur tenetur iterum eadem confiteri & de eis abſolui, nec eſt dubium quin hęc opinio ſit ſecurior, quia confitendo iterato nullum periculum ſequitur, ſed maxima ſecuritas, qui autem omittit iterum confiteri committit ſe dubio quod eſt valde periculoſum in his quæ tangũt ſalutem vel damnationem animæ. 7. Veruntamen prima opinio poſſet colorari non quidem ponendo quòd à ſacramento pœnitentiæ imprimatur aliquis ornatus animæ, quia illud eſt fictitium. Sed ponendo quod ſola virtus diuina per modum diuinæ pactionis & ordinationis aſsiſtens ſacramentis operatur in eis, quia pactio & ordinatio diuina poteſt eſſe de effectu ſacramẽti, vel quando actu ſuſcipitur, ſi ſuſcipiens non ponat impedimentum vel obicem, vel poſtquam receptũ eſt & remoto impedimento ſi quod fuit in ſuſcipiendo, ſicut & dicimus de merello mediante quo datur elemoſyna, non enim ſtatim elemoſyna recipitur cũ merellus oſtenditur. Sed tunc vel poſtea ſecundum beneplacitum ordinatoris. Et propter hoc in ſacramẽtis in quibus ſuſcipiens poteſt ponere obicem gratiæ & in quibus gratia eſt principalis effectus ſacramenti vt pote, quia per ſe ordinãtur ad deletionem culpæ vt baptiſmus & pœnitentia videtur habere locum hæc pactio dilatoria, vnde ſicut ponitur quòd baptiſmus habet effectum ſuũ recedente fictione, ſic poteſt colorate dici quod confeſsio facta à nõ pœnitente & abſolutio eius habeat effectũ recedente impenitentia per veram cõtritionem ſubſequentem, quanuis non ſit omnino ſimile, quia baptiſmus eſt ſacramentum nõ iterabile. Et quantum eſt ex natura ſacramenti baptiſmi deletur in eo omnis culpa, & omnis pœna culpę debita. Et ideo ſi impenitens accedat ad baptiſmũ cũ pro tunc non recipiat remiſsionem culpę & pœnæ, nec poſſit iterũ baptizari niſi pactio haberet in baptiſmo locũ, ſequeretur quòd homo inperpetuum priuaretur prædicto fructu baptiſmi quod eſt inconueniens maximum, pœnitentia verò poteſt iterari de eodem peccato. Et ideo ſi prima non valuit, ſecunda vel tertia poteſt valere, propter quod pactio dilatoria nõ habet ęque locum in pœnitentia ſicut in baptiſmo, deus tamen potuit vnum

ordinare

ordinare ſicut aliud,illud tamen quod eſt tutius ſemper eſt tenendum.

8. AD ARGVMENTA vtriuſque partis poteſt reſponderi.Ad primum dicendo quòd non eſt ſimile de contritione & ſatiſfactione & de confeſſione,quia confeſſio cum abſolutione correſpondente eſt quoddam ſacramentum in quo pactio dilatoria habet locum, quando pro tempore confeſsionis & abſolutionis confitens eſt indiſpoſitus. Contritio autem eſt diſpoſitio ad ſuſcipiendum effectum ſacramenti quæ ſi ſit ſufficiens, neceſſario habet gratiam concomitantem,ſatiſfactio autem cum debeat eſſe deo accepta debet eſſe cum gratia per quam eſt deo accepta & nõ aliter ſecundum quorundam opinionem. 9. Ad ſecundum poteſt dici quod talis confeſsio & abſolutio valent ad dimiſsionem culpæ & pœnæ, non pro tunc, ſed recedente fictione vel indiſpoſitione propter pactionem ordinationis diuinę quæ eſt in ſacramentis.

10. AD ARGVMENTA in oppoſitum dicendum eſt ad primum quòd non eſt ſimile de propoſito confitendi & ſatiſfaciendi q̃ habet contritus,& de propoſito conterendi q̃ habet confitens,quia cũ propoſitũ ſit de futuro & ſecundũ ordinẽ naturalem , contritio autem debeat præcedere confeſsionem & ſatiſfactionem, propoſitum confitendi & ſatiſfaciendi ſufficit contrito, ſed nullus ordo eſt quod in confitente ſufficiat propoſitum cõterendi cum propoſitum ſit de futuro. Contritio autem debeat præcedere confeſsionem. 11. Ad ſecundum dicendum quòd ſi pactio & ordinatio diuina habeant locum in penitentia ſicut in baptiſmo argumentum bene procedit,ſed vt oſtenſum eſt non eſt omnino ſimilis ratio de pœnitentia & baptiſmo,ergo &c.

Quæſtio XIIII.

Vtrum confitens & non pœnitens impleat præceptum eccleſiæ de confitendo ſemel in anno.

AD ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quòd confitens & non pœnitens impleat præceptũ eccleſiæ de confitendo ſemel in anno,quia ſtatuta pœnalia ſunt reſtringenda,& non ampliꝗnda,ſed ſtatutum de confitendo ſemel in anno eſt pœnale,ergo non debent extendi vltra quàm ſonant verba ſtatuti quę ſolum faciunt mentionem de confeſsione & non de contritione.

2. Ad idem eſt quod eccleſia mandat confeſsionem impenitentis recipi, vt habetur extra de pœnitentia & remiſsione quoniam quidem, hoc autem non faceret niſi per confeſsionem talem impleretur præceptum eccleſiæ,quare &c.

3. IN CONTRARIVM eſt.quia intentio eccleſiæ præcipientis confiteri ſemel in anno conformatur intentioni Chriſti ſtatuentis ſacramentum confeſsionis, ſed illa fuit vt confitens conſequeretur veniam peccatorum, ergo eadem eſt intentio eccleſiæ.Sed ſecundum hanc intentionem non implet præceptum confitens & non pœnitens, ergo &c.

4. RESPONSIO. Ad euidentiam huius quæſtionis dicendum eſt quam auctoritatem habet eccleſia circa ſacramẽta & vſum ſacramentorũ.Et ſecundo reſpondebitur ad quæſtionẽ

5. QVANTVM ad illud primum reſumendum eſt illud quod dictum fuit ſupra videlicet quòd confeſsio ſacramentalis non fuit inſtituta,nec potuit inſtitui iure pure humano,ſed inſtituta fuit per Chriſtum qui fundauit eccleſiam in fide credendorum & in ſuſceptione ſacramentorum ſicut ſcriptum eſt Ephe. 4. vnus dominus,vna fides,vnum baptiſma,vnus dominus quem colimus, vna fides per quam in eum credimus, vnum baptiſma quod ſuſcepimus & mediante ipſo cætera ſacramenta, quia baptiſmus eſt ianua omnium ſacramentorum. Eccleſiam autem ſic inſtitutam regendam commiſit Petro & apoſtolis ſub ipſo & eorum ſucceſſoribus.Vnde ad eos pertinuit,&ad ſucceſſores eorũ pertinet primo & principaliter fidem docere & ſacramenta miniſtrare,prout expedire viderint ſaluti hominũ propter quam omnia prædicta ſunt ordinata & inſtituta per chriſtum,& ideo ſi rectoribus eccleſiæ videatur expediens pro conſeruatione & multiplicatione fidei & pro ſalute populi quod ſacramenta per chriſtum inſtituta maxime quæ ſunt omnibus cõmunia recipiantur à populo,tali vel tali tẽpore,ipſi auctoritate non purè humanę ſed auctoritate Chriſti cuius ſunt vicarij ſibi cõmiſſa poſſent de hoc ſtatutũ facere quod ligabit fideles, & ſic à principio eccleſiæ factũ eſt.Nã Anecletus papa ſtatuit q̃ fideles ſingulis diebus cũmunicarẽt,allegans de hoc doctrinã apoſt. vt habetur de conſecra.diſtin.2.capitulo peracta conſecratione,proceſſu verò temporis Fabianus papa ſtatuit quòd ſaltem ter in anno omnes cõmunicarent ſcilicet in paſchate,penthecoſte,& natali vt habetur de conſecra.diſtin.2.Si non frequentius. Vltimo vero Innocentius tertius ſtatuit quo dſaltem ſemel in anno omnes communicent, ſcilicet in paſchate vt habetur extra de pœnitentia & remiſsione.Omnis vtriuſque ſexus,& hic ſolus poſuit ſtatutum de confitendo ſemel in anno de quo ſolo eſt dubium Nullus enim vuquam dubitauit an eccleſia potuit ſtatuere quod fideles communicent,hoc enim expedit confirmationi fidei vt fideles facto ſe oſtendant credere in illum quem in ſacramento recipiunt quod eſt difficillimum ad credendum. Expedit etiam ſumme ſaluti populi vt illum ſumant in ſacramento per quem vita ſpiritualis potiſsime nutritur & roboratur.Poteſt etiam conſtare eccleſiæ quis circa hoc eſt obediens,vel inobediens, & inobedientem punire legitima pœna. 6. De confeſsione autem non eſt ſic,quanuis enim confeſsio ſit quodammodo ſignum proteſtatiuum fidei,proficiat etiam ad ſalutem, tamen non poteſt conſtare eccleſiæ de obedientia vel inobedientia hominis reſpectu huius ſtatuti,quia per ſtatutum non obligantur niſi illi qui peccauerunt mortaliter,de quo non poteſt conſtare eccleſiæ quantũ ad peccata interioris conſenſus, nec quantum ad peccata occulta exterioris operis, propter quod quantum ad iſta non poteſt conſtare eccleſiæ an talis teneatur ad confitendum ſecundum prędictum ſtatutum. Rurſus ſi aliquis ſit peccator manifeſtus & confiteatur,non poteſt conſtare eccleſiæ ſi confeſſus ſit omnia peccata ſua prout ſtatutum dicit, quia cum confeſsio fiat ſoli ſacerdoti qui non debet quocumque modo prodere peccatum confitentis, & ſi proderet nihil valeret, quia ad vnius teſtimonium nullus debet cõdemnari,idcirco non poteſt conſtare eccleſiæ (vt videtur) Si aliquis eſt tranſgreſſor prædicti ſtatuti, qualiter ergo poteſt hoc per eccleſiam ſtatui cuius tranſgreſſor non poteſt conuinci,nec per cõ ſequens iuſte puniri ? ſatis eſt dubium. 7. Poſſet ergo de hoc fieri ſancta & ſalubris exhortatio quæ poteſt prodeſſe & non obeſſe,quia ad ſacramentum euchariſtię de cuius ſuſceptione ſubiungitur præceptum nullus qui mortaliter peccauit debet accedere etiam contritus niſi prius confiteatur habita copia ſacerdotis,& forte ſic factum eſt & prouiſum in illo ſtatuto, omnis vtriuſque ſexus,in quo præmittitur exhortatio ſancta & ſalubris de confeſsione facienda, & ſubiungitur præceptum de præceptione euchariſtiæ vallatum pœna.Et ſi non ſit ſola exhortatio, ſed præceptum. Illud quidem poteſt ligare conſcientiam quatenus ſit ab eccleſia auctoritate Chriſti.Sed pœna temporali illius ſtatuti trãſgreſſor puniri non poteſt cum poſsit conſtare de trãſgreſsione vt probatum eſt.Vnde talis dum viuit poteſt abſtinere ab ingreſſu eccleſiæ ſi vult, ſed per alterum non poteſt iuſte arceri, & moriens non poteſt iuſte priuari eccleſiaſtica ſepultura.Et propter hoc poſſet rationabiliter videri alicui quod prædicta pena illius ſtatuti reſpicit ſolum præceptum de communione de cuius tranſgreſsione conſtare poteſt, & non præceptum de confeſsione niſi in caſu in quo aliquis ſponte fateretur ſe non fuiſſe confeſſum omnia peccata ſua,tunc enim poſſet prædicta pena puniri,& aliter non.Si autem ſtatuto huic eſſet annexa pena excommunicationis tunc non confitens omnia peccata ſua ſemel in anno ipſo facto eſſet excommunicatus, ſed illa excommunicatio quandiu eſſet aliis ignota ligaret ſolum eius conſcientiam , & poſſet ſi vellet ſubtrahere ſe à communione aliorum fidelium.Sed alij non tenerentur vitare ipſum niſi ſponte fateretur ſe excommunicatum.Ex prædictis ergo patet quod circa ſumptionem euchariſtiæ poteſt eccleſia determinare tempus per ſtatutum pręceptorium cõminando & infligendo penam tranſgreſſoribus . De confeſsione autem facienda pro tempore quo regulariter fideles debent communicare ſanctum & ſalubre eſt exhortationem fieri vt dictum fuit,poteſt nihilominus eccleſia auctoritate Chriſti hoc facere præceptum vallatum ſententia excommunicationis quam incurrunt tranſgreſſores ipſo facto. Sed vtrumque prædictorum ligat ſolam conſcientiam tranſgreſſoris quo ad culpam,& quo ad talem penam,& ſic poteſt puniri talis tranſgreſsio per talem penam. Pœna autem illius ſtatuti, Omnis vtriuſque ſexus,aut non eſt adiecta pro tranſgreſsione ſtatuti de confeſsione,aut eſt adiecta infructuoſe, & inutiliter propter rationem prius dictam.Et ſic patet primum.

q.8.huius diſt.

8. QVANTVM autem ad ſecundum videlicet vtrũ confitens & non pœnitens impleat præceptum de confitendo ſemel in anno,diſtinguendum eſt de non pœnitente vt prius , quia ſi vocetur non pœnitens ille qui dolet de peccato,ſed non ſufficienter(cum de ſufficientia doloris de peccato nulli poſsit conſtare per certitudinem) ſicut talis confitendo non tenetur iterato confiteri ſic liberatur à præcepto eccleſiæ de confitendo ſemel in anno,nec tenetur illam confeſsionem iterare.Si autem vocetur non penitens vel non contritus ille qui non dolet de peccatis commiſſis,nec à ſimilibus abſtinere proponit adhuc dependet ſolutio huius quæſtionis à ſolutione præcedentis,quia ſi confeſsio facta à tali pœnitente non valet , nec pro tunc , nec recedente fictione, ſic etiam non liberat eum à præcepto eccleſiæ de confitendo ſemel in anno. Si autem valet recedente fictione ratione pactionis quæ habet locum in quibuſdam ſacramentis tunc etiam valet ad euitandum tranſgreſsionem præcepti prædicti,vna autem prædictarum

q.preced.

rum opinionum eſt ſecurior alia vt prius dictum fuit. Ratio autem
q.præced. vtriuſque prædictorum eſt vna, quia eccleſia circa confeſsionem ſacramentalem nihil præcipit iure humano, ſed ſolum auctoritate ſibi commiſſa per Chriſtum circa vſum & diſpenſationem ſacramentorum, propter quod ſicut confeſsio valet apud deum, ſic etiã liberat à præcepto eccleſiæ quo ad culpam & non aliter.

9. AD PRIMVM dicendum quòd ſtatutum de confitendo ſemel in anno ſiue ſit ſolum exhortatorium, ſiue ſit præceptorium non debet à fidelibus ſalutem ſuam querentibus reputari pœnale, ſed ſalubre, quia ſi quid ibi eſt penalitatis totum eſt medicamentum ſalutis, & ideo ſic implendum eſt quod ſit ſalutiferum, vel pro tunc vel recedente fictione ſecundum diuerſas opiniones prius tactas, quarum vna eſt ſecurior. 10. Ad ſecundum dicendum quod eccleſia mandat recipi confeſsionem impenitentis propter eius inſtructionem, & non vt abſoluatur, nec per conſequens vt ſumat euchariſtiam, nec imponenda eſt ei pœnitentia ad ſatisfaciendum, ſed vt per pœnitentiam & alia bona opera citius ad deum conuertatur.

11. ARGVMENTVM in oppoſitum bene procedit quia eccleſia non præcipit confeſsionem condendo legem de confitendo, ſed Chriſtus illam legem condidit & eccleſia cui commiſſa eſt executio mandat prædictam legem certo tempore impleri.

Quæſtio XV.

Vtrum confeſsio debeat fieri integraliter vni & eidem.

AD tertium ſic proceditur. Et arguitur quod cõfeſsio nõ debeat fieri integraliter vni & eidẽ, quia cõfeſsio fit propter abſolutionem, ſed cõtingit quandoque quod ille cui peccator cõfitetur nõ poteſt de omnibus peccatis abſoluere propter aliquem caſum ſuperiori retentum, ergo confitens nõ tenetur tali confeſſori omnia confiteri. 2. Item ſicut confeſsio habet determinatum miniſtrum, ita videtur habere determinatam materiam quæ eſt illud per quod peccata manifeſtantur, ſed cõfitens (vt videtur) poteſt manifeſtare partem peccatorum per vnum ſignum (ſcilicet verbo) partem per aliud (ſcilicet ſcripto) ergo ſimiliter poteſt partem peccatorum manifeſtare vni miniſtro, & partem alteri.

3. IN CONTRARIVM arguitur. quia confeſsio fit ad hoc vt peccator veniam conſequatur de peccatis à deo, ſed non poteſt conſequi veniam de vno peccato ſine alio, ergo confitens non debet confiteri de vno peccato ſine aliis.

4. RESPONSIO. circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt illud quod directe quæritur, videlicet vtrũ confeſsio debeat fieri integraliter vni & eidem. Secundum eſt illud quod in primo argumento implicatur (videlicet) vtrum abſolutio de omnibus peccatis debeat fieri ab vno & eodem miniſtro.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quod de concluſione eſt omnium concors ſententia, videlicet quod neceſſarium eſt omnia peccata confiteri vni & eidem, modus autem probandi non eſt idem apud omnes. Vno enim modo probatur ſic. ſicut eſt in medicina corporali ſic eſt in pœnitẽtia quę eſt medicina ſpiritualis. Sed in medicina corporali ſic eſt quod medicus non ſolum debet cognoſcere vnum morbum, ſed totam diſpoſitionem corporis, pro eo quod vnus morbus grauatur ex alio & quod prodeſt ad curationem vnius morbi aliquando nocet alij, ergo in pœnitentia quæ eſt medicina ſpiritualis oportet quod ſacerdos qui eſt medicus ſpiritualis cognoſcat non ſolum vnum peccatum, ſed omnia, quia ex quolibet, aliud grauitatem recipit, & quia medicina quæ valeret ad vnum peccatum poſſet eſſe incentiua alterius.

6. Sed iſta ratio non videtur neceſſario probare quod neceſſarium ſit omnia peccata confiteri vni & eidem, ſed quòd eſt valde congruum, quia ſecundum eam non eſt neceſſe omnia peccata confiteri vni & eidem niſi ratione grauitatis quam vnum ſortitur ex alio, vel ratione medicinę quæ prodeſſet contra vnum & non contra aliud. Sed propter primum non oportet hoc ponere, quia circunſtantiæ aggrauantes non ſunt de neceſsitate confeſsionis. Sed ſolum illę quæ addunt nouam ſpeciem peccati vt patet ex
q.3. huius d. præcedentibus, ſed vnum peccatum ſi recipiat grauitatem ex alio ſibi adiuncto non tamen recipit nouam ſpeciem, ergo ad cõfeſsionem vnius peccati non requiritur neceſſario quod fiat mentio de alio. Nec propter ſecundum. ſ. propter medicinam, quia vel loquimur de medicina quæ expellit morbum, vel de illa quæ præſeruat à recidiuo, medicina quę expellit morbum vnius peccati nunquã eſt contraria medicinę alterius peccati, quia eadem medicina eſt expellens omne peccatum (.ſ. gratia) & ita ratione talis medicinę non oportet omnia peccata cõfiteri ſimul, ne medicina quę curat vnũ peccatũ, grauet vel augeat aliud, quia iſtud nunquam eſt, nec ratione medicinæ præſeruatiuę, quia non eſt de ratione verę pœnitentiæ quòd homo ab ea non poſsit excidere (vt patuit prius) non eſt ergo neceſſarium ad veram pœnitẽtiam quòd exhibeãtur omnimoda remedia cõtra recidiuũ. 7. Alius eſt modus efficacior probans eandẽ concluſionẽ & eſt talis, confeſsio correſpondet cõtritioni, ſicut ſignũ ſignato, quia & ea quæ ſunt in voce ſunt eorum quæ ſunt in anima paſsionum notæ, & correſpondet per ſimile, quia per contritionẽ fit mentalis confeſsio corã deo ſicut per confeſsionem vocalẽ fit manifeſtatio peccatorum coram dei miniſtro, ſed contritio non poteſt eſſe de vno peccato ſine alio ergo nec confeſsio. Et ſic patet quòd confeſsio debet fieri integre de omnibus peccatis vni & eidem. Quod eſt intelligendum de peccatis quæ memorię occurrunt præuia diſcuſsione conſcientiæ quæ debet confeſsionem præcedere.

8. QVANTVM ad ſecundum videlicet vtrum abſolutio de omnibus peccatis debeat fieri ab vno & eodem miniſtro eſt multiplex modus dicendi. Primus eſt quòd confitens debet dicere omnia peccata ſua ſacerdoti & ille ipſum nõ abſolutum debet remittere ad ſuperiorem qui debet eum iterato audire de omnibus, & abſoluere vel committere inferiori quòd eum abſoluat de omnibus. Et ſic tota confeſsio fit vni, & tota abſolutio eſt ab vno. Sed contra iſtum modum eſt conſuętudo eccleſiæ. Eccleſia enim obſeruat quòd inferior audiens totam confeſsionem abſoluit de caſibus quibus poteſt, ſuperior autem ad quem remittitur audit ſolum caſum pertinentem ad ſe & de illo abſoluit. Item ſi ille modus obſeruaretur includeret aliqua inconuenientia. Primũ quòd ille qui eſt cõfeſſus omnia peccata ſua inferiori puta curato ſuo tenetur iterum omnia peccata ſua confiteri ſuperiori puta epiſcopo vel eius pœnitentiario quod eſt magnum inconueniens, quia quanuis ritè confeſſus poſsit ſi velit iterum confiteri, quod tamen ad hoc obligetur non videtur rationabile. Item fruſtra fit confeſsio illi à quo non ſperatur abſolutio, ſed ſi confeſsio fiat integre duobus ſucceſsiue, & tantum vnus abſoluit de omnibus tunc fit confeſsio alicui eorum à quo non fit abſolutio.

9. Tenendo autem modum quem obſeruat eccleſia (vt dictũ eſt) ſequuntur ſimiliter aliqua de prædictis inconuenientibus. Primum eſt, quia confeſsio quæ fit inferiori integre & de omnibus non habet abſolutionem correſpondentem. Secundum eſt quòd confeſsio quæ fit ſuperiori de ſolo caſu ad eum pertinente nõ eſt integra, & iterum cum de illo peccato fuerit confeſſus inferiori dubium eſt quare tenetur iterato alij confiteri, abſolutio etiam quæ fit ab inferiori miniſtro, & à ſuperiore non eſt vna, nec de eiſdem peccatis, ſed de diuerſis, quæ omnia videntur inconuenientia. 10. Secundo modo dicitur ſic quòd inferior audit totam confeſsionem & de omnibus abſoluit, remittit tamẽ eum ad ſuperiorem, non quidem vt abſoluatur de peccato, ſed vt abſoluatur ab obligatione præcepti quo tenetur ſe repræſentare ſuperiori cui reſeruatur cognitio talium peccatorum. Sed iſtud minus valet, tum quia eccleſia non poteſt pręcipere quòd ritè cõfeſſus & abſolutus iterato eadem confiteatur, tum quia ſecundũ iſtum modum ſufficeret peccatori venire ad epiſcopum & dicere ei peccatum ſuum & ſtatim recedere nõ expectata abſolutione, cum iam ſit ab omnibus abſolutus, hoc enim faciendo impleuit præceptum. Iſtud autem eſt ridiculum, nec obſeruatur ab eccleſia, ſuperior enim & confeſsionem audit, & ſacramentaliter abſoluit, & pœnitentiam imponit. 11. Tertio modo dicitur ſic quòd non obſtante quòd inferior abſoluat de caſibus pertinentibus ad ipſum & ſuperior de caſu ad ſe pertinente, eſt tamen tantum vna abſolutio, quia quilibet eorum abſoluit vt miniſter dei qui eſt vnus licet miniſtri ſint plures. Sed iſtud in nullo ſoluit, immo potius confirmat, quia ſicut miniſter non abſoluit niſi vice dei, ſic non fit ei cõfeſsio, niſi vt miniſtro dei. Si ergo abſolutio quæ fit à pluribus miniſtris eſt vna propter virtutem dei cuius miniſtri ſunt. eodem modo confeſsio facta pluribus præſbyteris erit vna & ſufficiens. Quod quidam concedunt, aſſerentes periculoſè contra communem doctrinam quòd ſicut homo nõ tenetur confiteri integre niſi de quibus recolit ſic cum confeſsio fiat propter abſolutionem non tenetur confiteri integre niſi illi qui integre poteſt eum abſoluere, vnde ſufficit (vt dicunt) q̃ peccator confiteatur inferiori de illis de quibus poteſt per eum abſolui & de reliquis ſuperiori, & per quemlibet abſoluatur de caſibus ad eum pertinentibus. Abſurdum eſt enim (vt dicunt) q̃ aliquis teneatur confiteri de aliquo peccato ſacerdoti qui non poteſt eum de illo peccato abſoluere. Et ideo ſic dimidiabitur licitè tam confeſsio quàm abſolutio quod videtur erroneum.

12. Quarto modo dicitur ſic quòd per peccatum homo deliquit in deum & in eccleſiam, & ideo indiget reconciliatione ad vtrumque, quantum ergo ad reconciliationem quæ fit ad deũ confeſsio eſt facienda vni integraliter & ille de omnibus abſoluit eum, & deo reconciliat. Sed quantum ad reconciliationem quæ fit eccleſiæ plures poſſunt eum diuiſim reconciliare vnus de vno, & alius de alio prout placet eccleſiæ ordinare. Iſtud autem poſſet ſuſtineri ſi appareret qualiter per peccatum occultum ali-

ter

ter delinquatur in deum & aliter in eccleſiam. Quia tunc probabile eſſet quòd aliter reconciliaretur peccator deo & aliter eccleſiæ Sed non apparet qualiter peccatum occultum aliter ſit contra deũ & aliter contra eccleſiam, licet de peccato notorio poſſet hoc dici ratione ſcandali, quod etiam forte non eſt verum, quia etiam ratione ſcandali eſt contra deum, eadem eſt ergo recõciliatio qua quis reconciliatur deo & eccleſiæ, quia per ſacramentalem abſolutionem circa quam eccleſia non habet aliquid immutare cuicumque talis reconciliatio fiat. 13. Et ſic patet quot dubia ſunt circa articulum iſtum propter conſuetudinem quam obſeruãt multę eccleſiæ credentes imitari eccleſiam Romanam quę eſt omnium domina & magiſtra, ſed certe non bene imitantur eam quo ad hoc, quia ſola peccata & eorum confeſsio & abſolutio pertinent ad forum pœnitentiæ, ſententia autem excommunicationum & abſolutio ab eis, irregularitates, & diſpenſatio ſuper eis cõmutatio votorum, & diſpenſatio in eis pertinent ad forum exterius, eccleſia autem Romana nunquam retinuit ſibi abſolutionem ab aliqua culpa directe, ſed ſolũ retinuit ſibi abſolutionem à quibuſdam excommunicationibus, & diſpenſationem ſuper quibuſdã irregularitatibus quę incurrunt quandoque propter aliquas culpas & auctoritatem commutandi quædam vota vel diſpenſandi in eis & propter prædictam retentionem non oportet recurrere ad ſedem apoſtolicam, niſi propter abſolutionem à ſententiis, vel propter diſpẽſationem ſuper irregularitatibus & in votis quibus obtentis prælati poſſunt de omnibus peccatis abſoluere, nec oportet abſolutionem vel confeſsionem dimidiare, vel iterare quin totum fiat ab vno & per vnum. Et ſi per hunc modum facerent prelati in ſuis dioceſibus & quòd retinerent ſententias excommunicationũ quas poſſent annectere quibuſdam criminibus in hoc imitarentur eccleſiam Romanam, ſed quia illi non ſibi retinent ſolum ſententias, ſed abſolutionem aliquorum peccatorum quibus non eſt annexa ſententia excõmunicationis, idcirco ex hoc proueniunt omnia dubia ſuperius tacta de iteratione & dimidiatione confeſsionis & abſolutionis, & quicquid ſit de ſolutione & terminatione prædictorum dubiorum de quibus non video quòd poſsit haberi plena certitudo, niſi magna & ſolenni diſcuſſione ac determinatione ſedis apoſtolicę, tamen nullum ex hoc ſubditis imminet periculum qui obedienter faciunt quicquid ſuperiores ſtatuunt.

14. ET hoc ſufficiat pro ſolutione primi argumenti.

15. Ad ſecundum argumentum dicendum eſt quòd non eſt ſimile de plurificatione ſignorum per quæ fit confeſsio, & de plurificatione miniſtrorum quibus fit abſolutio, quia ſicut per contritionem cordis fit deo neceſſario integra confeſsio, ſic confeſsio oris debet fieri integre dei miniſtro, ſed ſignum per quod confitens manifeſtat peccata ſua confeſſori non eſt tantum vnum quia non eſt poſsibile, quidam enim ſunt muti. Et ideo nõ poſſunt per verba peccata ſua confiteri, propter quod cum deus nihil impoſsibile requirat, reſtat quòd tales poſſunt confiteri per ſcriptum ſigna, vel nutus, materia enim confeſsionis non eſt vna ſecundum ſpeciem (vt aqua in baptiſmo) ſed eſt vna vnitate anologię quæ eſt inter ſigna ſic tamen quòd ſemper principalius aſſumatur de poſſibilibus. Cuius ratio eſt quia in quibuſdam ſacramentis puta in baptiſmo, confirmatione & ordine nihil requiritur ex parte recipientis, niſi quòd nõ ponat impedimentum. Et ideo quicquid extrinſecus apponitur totum eſt determinatum in ſpecie vna ex ordinatione diuina, ſed in pœnitentia requiritur per ſe actus pœnitentis. ſ. quod manifeſtet peccata ſua ſacerdoti, & quia deus non requirit à nobis niſi quod poſſumus, ideo ſufficit quod peccator manifeſtet peccata ſua ſacerdoti per præcipuum ſignum quod eſt ſibi poſsibile quanuis non ſit ſemper eiuſdem rationis.

Sententia huius diſtinctionis. xviii. in generali & ſpeciali.

HIc quæri ſolet. Superius magiſter determinauit de pœnitentia quantum ad eius eſſentiam Hic determinat de poteſtate miniſtrorũ quibus huius ſacramenti diſpenſatio eſt commiſſa. Et diuiditur in duas. Primo determinat de ipſa poteſtate quæ claues eccleſiæ dicuntur. Secundo de recipientibus & modo recipiendi hanc poteſtatem. Secunda ibi. 19. diſtin. poſtquam oſtenſum eſt. Prima eſt principalis lectionis. Et diuiditur in tres partes. Primo mouet quæſtionem principaliter intentam. ſ. de poteſtate miniſtrorum. Secundo determinat eam. Tertio mouet quandam quæſtionem incidentem. Secunda ibi claues illę non ſunt corporales. Tertia ibi hic quæritur quæ ſit illa macula. Secunda iſtarum diuiditur in tres. Primo oſtendit qualis ſit illa poteſtas. Secundo quis ſit eius vſus. Tertio quis ſit eius effectus. Secunda ibi vſus verò clauium. Tertia ibi. ſed quæritur vtrum à peccato. Hæc tertia diuiditur in quattuor. Primo mouet quæſtionem de effectu clauium ad quid. ſ. ſe extendat, & tangit circa hoc duas opiniones quarum vltimę conſentit quæ ponit quod ſolus deus dimittat culpam & pœnam. Secundo oſtendit quod ſacerdos aliquo modo dimittat. Tertio oſtendit quis ſit modus. Quarto circa hanc quæſtionem mouet ex dictis incidentem. Secunda ibi. nec ideo tamen negamus. Tertia ibi. ſane dicere & ſentire. Quarta ibi. ſecundum hos ligandi. Tertia illarum in qua ponit modum quo ſacerdotes dicuntur ligare & ſoluere diuiditur in tres partes. Primo oſtendit quomodo ſe habeant in ligando & ſoluendo quantum ad culpam. Secundo quomodo ſe habeant quantum ad pœnam in foro conſcientiæ iniungendam. Tertio quantum ad pœnam excommunicationis quæ infligitur in foro cõtentioſo. Secunda ibi ligãt quoque. Tertia ibi. eſt & alius modus ligandi.

2. IN SPECIALI primo ſic procedit. Et quęrit primo cum ſola contritione cum propoſito cõfitendi dimittatur peccatum quantum ad maculam & reatum pœnæ æternæ quid dimittit ſacerdos in ſua abſolutione & quid virtus clauium operetur? Poſtea determinat magiſter quæſtionem. Et dicit quòd illę claues non ſunt corporaliter, ſed ſpiritualiter intelligendę, & nihil aliud ſunt quàm ſcientia diſcernendi, & poteſtas iudicandi & ligandi & ſoluendi, qua iudex eccleſiaſticus dignos recipere & indignos excludere debet à regno dei, & eccleſia à ſeptem ſacramentorũ perceptione, vbi ſubdit etiam quòd ius ligandi & abſoluendi ſacerdotibus eccleſiæ competit & non hæreticis. Poſtea dicit quòd vſus clauium in duobus conſiſtit. ſ. in diſcernendo ligandos & ſoluendos, & in ſoluendo ſoluendos, & ligando ligandos. Poſtea quærit quid operatur ſacerdos in abſoluendo à peccato, vtrum .ſ. culpam vel pœnam tollere poſsit. Tangit autem circa hoc duas opiniones quibuſdam enim videtur quod deus animam ſuſcitat à morte culpæ, ſacerdos verò dimittit reatum pœnæ, vnde & dominus lazarũ prius ſuſcitauit & viuificauit, & poſtea apoſtolis ſoluendum dimiſit, aliis verò videtur quòd ſicut ſolus deus animam viuificat tollendo culpam interius, ſic reatum pœnæ æternę relaxat, & tamen ſacerdotibus tradita eſt poteſtas remittendi peccata & retinendi, ſicut enim ſolus deus poteſtatem baptizandi ſibi retinuit ita etiam pœnitentiæ, & hanc opinionem magiſter tanquam rationabilem approbat, ſimul enim culpa cum pœna remittitur, quia nemo verè contritur niſi homo qui eſt in charitate, qui autem charitatẽ habet dignus eſt vita æterna & non morte, & ideo deus qui dimittit culpam etiam dimittit pœnam, quod auctoritatibus confirmat. Poſtea dicit quod non obſtante quod ſolus deus peccata dimittat Verum eſt tamen quod ſacerdotes habent poteſtatem dimittendi & retinendi peccata, & ſic aliquid operantur per hanc poteſtatem quia peccata dimittunt & retinent, quod pluribus auctoritatibus probant. Poſtea dat vnum modum quo ſacerdotes dicuntur ligare & ſoluere dicens, quod deus per ſe dimittit culpam mundando animam à macula culpæ, & ſoluendo debitum pœnæ æternæ debitę. Sacerdotes verò dimittũt & ſoluunt dimiſsionem factam vel non factam manifeſtando & oſtendendo, vnde & dominus prius per ſe Leproſum ſanitati reſtituit, deinde ad ſacerdotes miſit, quorum iudicio oſtenderetur mundatus, quia ſi aliquis apud deum ſit abſolutus non tamen in facie eccleſiæ abſolutus habetur niſi per iudicium ſacerdotis, vnde ſicut ſacerdotes legales lepram non mũdabant, ſed inter mundos & immundos diſcernebant, ita ſacerdotes euangelij peccata non dimittunt, ſed vtrum à deo ſint dimiſſa iudicant & oſtendunt. Poſtea ponit alium modum quo ſacerdotes dicuntur ligare & ſoluere, dicuntur enim ligare inquantũ pœnam ſatiſfactoriam pœnitentibus imponunt, ſoluere vero inquantum de pœna debita aliquid relaxant, & purgatos ad ſacramentorum communionem admittunt, & ſic eccleſiæ recõciliant, & quod in primo exercent, opus eſt iuſtitiæ, in ſecundo verò opus miſericordiæ, in eo autem quod ligant ad ſatiſfactoriam pœnam peccatorem ſolutum eſſe oſtendunt, quia nulli ſatiſfactio imponitur niſi ei quem verè pœnitentem ſacerdos arbitratur, quod autem penam imponere ad claues pertineat oſtendit per Auguſti. qui dicit quod pena ſine arbitrio ſacerdotis facta fruſtratur. Et contemptibiles facit eccleſiæ claues, & quod ſine confeſsione vocali, & niſi ſuppoſita confeſsione mentali indulgentia haberi non poteſt. Poſtea ponit tertium modum quo ſacerdotes dicuntur ſoluere & ligare. ſ. per excommunicationem, tunc enim quis hoc modo ligatur dum vocatus ad emendationem manifeſti criminis & ſatiſfactionem vilipendens per ſententiam eccleſiæ à loco orationis, & à ſacramentorum communione, & fidelium conſortio ſeparatur vt erubeſcat pudore ſceleris quouſque conuerſus ſoluitur, hæc autem excommunicatio nocet illis qui digne excommunicãtur, quia protectio dei eis ſubtrahitur, diabolus etiam habet in eos maiorem poteſtatem ſeuiendi, orationes quoque eccleſiæ & ſuffragia eis ſubtrahuntur. Tunc quærit quo modo verum ſit quod dominus dixit quęcumque ligaueritis ſuper terram erunt ligata & in celis &c. Cum ſacerdotes quandoque ligent dignos abſolui, & quandoque ſoluunt dignos ligari? & reſpondet quod illud eſt intelligendum quando ſacerdotes adhibent clauem diſcretionis, ita quòd

meritã

merita vel demerita hominis requirant quod ſoluantur, vel ligentur. Vltimo quærit quæ ſit illa macula, & illæ tenebræ interiores à quibus deus animam purgat, & reſpondet de tenebris quòd ſicut gratia animam illuminat, ſic peccatum animam obtenebrat. Et ille tenebre purgantur quando lumen gratiæ reſtituitur. De macula vero dicit quod non eſt mala voluntas quæ tranſiit nec mala voluntas per quam aliquis pœnitere contemnit, quia illa eſt ſpeciale peccatum, ſed ſicut qui tangit immundum pollutus eſt poſt actum quouſque lauetur ſic anima non ſolum polluitur quando peccat, ſed remanet polluta & maculata quouſque mundetur per pœnitentiam. Et hæc macula eſt diſſimilitudo & elongatio à deo. Et in hoc terminatur ſententia &c.

Quæſtio I.

Vtrum claues ſint in eccleſia.

Tho. in additionibus q. 17. ar. 2. Conradu. q. 2. libri primi de contractibus.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur de duobus. Primum eſt de clauibus. Secũdum eſt de excommunicatione. Circa primum primo queritur de clauibus vtrum ſint in eccleſia. Secundo quis ſit vſus clauium. Ad primũ ſic proceditur. Et arguitur ſic quòd miniſtri eccleſiæ non habent claues regni celorum, quia quod conuenit ſoli Chriſto non eſt communicatiuum miniſtris eccleſiæ, ſed habere claues regni celorum conuenit ſoli Chriſto vt dicitur Ap. 3. qui habet clauem dauid aperit & nemo claudit &c. ergo iſtud non eſt communicatiuum miniſtris eccleſiæ. 2. Item ad aperiendam vnam ſeram, vel clauſuram ſufficit vna clauis. Sed vna eſt clauſura qua clauditur nobis regnum celorum (.ſ. peccatum) ergo ad aperiendum regnum celorum ſufficit vna clauis.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dominus dixit Petro Ma. 16. Tibi dabo claues regni celorum.

4. RESPONSIO, Videnda ſunt duo. Primum eſt quid ſit clauis prout de ipſa loquuntur theologi, & vtrum eccleſia habeat claues. Secundum eſt ſi ſit tantum vna clauis an plures.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quod ſicut in corporalibus clauis dicitur inſtrumentum quo oſtium clauſum aperitur, ſic ſpiritualiter clauis vocatur poteſtas, vel auctoritas quâ oſtium regni celeſtis quod per peccatum nobis clauditur aperitur & quia non clauditur niſi per peccatum & penam peccato debitã ideo poteſtas remittendi peccata quo ad culpam vel pœnam dicitur clauis, hæc autem poteſtas eſt in deo principaliter & per auctoritatem, & ideo ſolus deus dicitur habere clauem auctoritatis, in Chriſto, aut homine fuit hæc poteſtas per meritum paſſionis, & ideo dicitur habere clauem excellentiæ, & quia in ſacramentis eccleſiaſticis communicatur nobis meritum paſſionis Chriſti, ideo miniſtris eccleſiæ ex eo quòd ſunt diſpenſatores ſacramentorum competit poteſtas remittendi peccatum ſaltem per modum miniſterij, & per conſequens aperire regnum celorum, & talis poteſtas vocatur clauis miniſterij. Et diffinitur ſic à quibuſdam, & habetur in litera quòd clauis eſt poteſtas ligandi & ſoluendi qua eccleſiaſticus iudex dignos recipere & indignos excludere debet à regno Cum igitur talis poteſtas ſit à Chriſto collata miniſtris eccleſiæ, patet quòd eccleſia claues habet.

6. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt ꝙ eſt tantum vna clauis quo ad eſſentiam licet ſint duæ quo ad actus & officia, quod patet ſic, ad plures actus ſubordinatos ſufficit vna virtus & poteſtas, ſed actus clauium licet ſint plures ſunt tamen ſubordinati, ergo ad eos cauſandos ſufficit vna virtus & vna poteſtas. Maior patet, ſol enim per eandem virtutem puta per lumen illuminat & calefacit aerem. Et iſti ſunt actus ſubordinati, Et vnus præſupponit alium, Minor declaratur cum enim actus clauium ſit dignos recipere, & indignos à regno excludere oportet quòd duo ad hoc concurrant. Primum eſt iudicare quis ſit dignus vel indignus. Secundum eſt dignum recipere & indignum excludere. Et iſte ſecundus actus præſupponit primum vt de ſe patet. Et ideo ad eandem poteſtatem pertinet vterque actus ordine quodam ſicut & videmus in iudiciis ſecularibus, quia eadem auctoritate cõpetit iudici merita partiũ cognoſcere, & ſententiare, cõtra vnam, & abſoluere alterã, quia tamen principia denominãtur ex actibus licet ſit vna & eadem auctoritas vel poteſtas qua iudex eccleſiaſticus iudicat de dignitate vel indignitate alicuius, vel qua dignũ abſoluit, indignũ vero nõ abſoluit, ideo illa poteſtas dupliciter nominatur, quia ratione primi actus vocatur clauis ſcientiæ, ratione ſecũdi vocatur clauis poteſtatis, clauis autẽ ſcientię non eſt habitus ſcientię qui in ordinatione infundatur, vel habitus prius acquiſitus ſeu induſtria naturalis quæ inordinato rationem clauis ſortiatur cum in multis ordinatis contingat neutrum horum inueniri, ſed eſt auctoritas diſcernendi in iudicio animæ. Hanc autẽ poteſt habere ignorãs & poteſt carere ſciẽs, ſicut in iudiciis ſecularibus aliquis habet auctoritatem iudicandi qui non habet ſcientiam iuris. Et econtrario aliquis habet ſcientiam iuris qui non habet auctoritatem iudicandi, ſed cum actus iudicandi non poſsit recte exerceri ſine vtroque, ſcientia videlicet, & auctoritate, & ad actũ iudicandi obligatur quis ex auctoritate ſuſcepta nõ autem ex ſola ſcientia, ideo ſcientia ſine auctoritate poteſt ſine peccato haberi. Sed auctoritas iudicandi quæ clauis dicitur non poteſt ſine ſcientia abſq; peccato haberi ab illis qui ſe ad hoc ingerunt, quanuis illi qui compellũtur auctoritatem prædictam recipere poſſunt in aliquo excuſari, & ſic patet ſecundum.

7. AD argumenta in oppoſitum. Ad primum argumentum dicendum quòd ſolus Chriſtus habet clauem excellentię qua merito paſſionis ſuæ clauſit limbum patrum, ne aliquis in illũ deſcendat, & aperuit paradiſum remoto generali impedimento naturæ, ſacerdotes tamen habent clauem miniſterij ad remouendũ impedimenta perſonalia (quæ ſunt peccata actualia quæ commitimus) per ſacramentum pœnitentiæ quod miniſtrant.

8. Ad ſecundum dicendum ꝙ eſt tantum vna clauis ſecundũ eſſentiam licet dicantur plures quo ad nomina propter officia.

Quæſtio II.

Vtrum poteſtas clauium ſe extendat ad culpam & pœnam culpæ debitam clauium.

AD ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quòd vſus clauium extendat ſe ad dimiſsionem culpæ & pœnæ, quia primus vſus clauium eſt diſcernere quis ſit dignus, vel indignus regno cælorum. Secundus eſt dignos recipere & indignos excludere. Sed nullus eſt indignus regno cælorum niſi propter culpam vel propter pœnam culpæ debitam, ergo primus vſus clauium reſpicit culpam, & pœnam culpæ debitam. Et ſi primus vſus hoc reſpicit eadem ratione & ſecundus qui dependet à primo. 2. Item Chriſtus loquens diſcipulis de vſu clauium Ioa. 20. dixit quorum remiſeritis peccata remittuntur eis, ſed perfecta remiſsio peccati non eſt niſi remittantur quantum ad pœnam & quantum ad culpam, ergo ad vtrumque ſe extendit poteſtas clauium.

3. IN CONTRARIVM arguitur quia peccatum non remittitur niſi per gratiã, ſed ſolus deus poteſt dare gratiam, ergo ſolus deus poteſt remittere peccata quo ad culpam.

4. Item ſacerdos non poteſt præiudicare iuſtitiæ diuinæ, ſed ex iuſtitia diuina taxata eſt pena penitenti, ergo ſacerdos per virtutem clauium non poteſt de ea aliquid remittere.

5. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam videndum eſt primo quid operentur claues ad dimiſsionẽ culpæ, & ſecundo quid operentur quantum ad dimiſsionem penę. d. 16. q. 2.

6. QVANTVM ad primum reſumendũ eſt illud quod dictũ eſt ſupra, videlicet ꝙ in peccato actuali mortali cõtra quod ordinatur directe ſacramentum penitentiæ ad quod pertinent claues ſunt tria. Primum eſt deordinatio actus in qua formaliter conſiſtit culpa, poteſt etiam dici macula, ſicut per oppoſitum ordinatio actus poteſt dici decor. Secundum eſt carentia gratiæ quæ dicitur offenſa quatenus gratia eſt ſolum ad amicum, poteſt etiam dici macula, ſicut gratia eſt quædam decor. Tertium eſt reatus pœnæ. Quantum ad primum claues nihil operantur ad dimiſsionẽ culpæ, vel maculæ, quia deordinatio actus tollitur per eius ordinationem dum bene diſplicet quod male placuit, hæc autem diſplicentia præcedit tempore, vel natura, vel præcedere debet abſolutionem quæ fit virtute clauium. Poſterius autem non eſt cauſa aliquo modo factiua prioris. Quantum ad ſecundum quod eſt carentia gratiæ, dicendum eſt quòd auctoritas clauium ſe extendit ad dimiſsionem culpæ, & collationem gratiæ per modum miniſterij, quod patet ſic, ſicut ſe habet ſacramentũ baptiſmi ad peccatum originale, ſic ſe habet ſacramentũ penitentiæ ad peccatum actuale, ſed per ſacramentum baptiſmi dimittitur miniſterialiter culpa originalis, ergo per per ſacramentum penitentiæ remittitur miniſterialiter culpa actualis, ſed virtus ſacramenti penitentiæ maxime dependet ex virtute clauium vt patet ex forma abſolutionis qua (ſacerdos habens clauem) vtitur, ergo &c. Veruntamen eſt intelligendũ quòd inter baptiſmũ & penitentiã eſt differentia quo ad remiſsionem culpæ per vtrumque, quia regulariter baptiſmus inuenit culpam in eo qui baptizatur. Quia communiter pro ſtatu moderno baptizantur paruuli qui propter carentiã vſus rationis non poſſunt ante baptiſmum ſe præparare intantũ vt dimittatur eis culpa originalis. Et ideo baptiſmus ſemper inuenit in eis culpam originalem quam delet, ſed ſacramentum penitentiæ non confertur niſi adultis in quibus præcedit præparatio per diſplicentiã peccati commiſsi quæ quandoque ſufficiens eſt

ad

ad peccati deletionem cum propoſito confitendi. Et in tali, ſacramentum penitentię nō dimittit peccatum cum ſit prius dimiſſum, ſed ſi non baptizarentur niſi adulti, ſicut non confitentur niſi adulti, pœnitus eſſet ſimile de dimiſſione culpę per vtrumque. Quia ſicut in adulto antequā baptizetur poſſet præcedere ſufficiens præparatio per quam cum voto baptiſmi remitteretur omnis culpa & conferretur gratia & tunc ſequens baptiſmus culpam non auferret nec gratiam conferret, ſed prius collatam augeret, quandoque vero præcederet diſpoſitio non omnino ſufficiens ad deletionem culpæ. Et tunc virtute baptiſmi actualiter ſuſcepti deleretur culpa ſic in pœnitente antequam actualiter ſuſcipiat ſacramentum pœnitentiæ, quandoque præcedit ſufficiens diſpoſitio delens culpam & conferens gratiam. Et tunc ſacramentum ſuperueniens culpam non aufert, quia non inuenit, nec gratiam confert, ſed prius collatam auget, quandoque verò non præcedit ſufficiens contritio quę culpam deleat, ſed attritio quæ ſuperueniente ſacramento virtute clauium efficitur ſufficiens, & tunc per ſacramentum pœnitentiæ actu ſuſceptum & deletur culpa & confertur gratia. Et ita virtus clauium extendit ſe ad dimiſſionem culpæ quādo eam inuenit ſicut & baptiſmus. Parum enim eſſet dicere quòd ſacerdos euangelicus virtute clauium ſolum oſtendat culpam à deo eſſe dimiſſam, & nullo modo ad eius dimiſſionem operaretur ſicut ſacerdos legalis ſolum oſtendebat in aliquo lepram eſſe mūdatam quam tamen nullo modo mūdabat. Iſtud enim eſt cōtra dignitatem ſacramentorum nouæ legis quæ efficiunt quod figurant per modum pactionis, ipſa autem forma abſolutionis ſignificat dimiſſionem peccati.

7. QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt quod virtute clauium non dimittitur aliquid de pœna æterna peccato mortali debita, quia in cōtritione pœna æterna peccato mortali debita quæ eſt pœna gehennæ, & carentia viſionis diuinæ, & vermis conſcientiæ totaliter remittitur, vel commutatur in pœnam temporalem. Contritio autem præcedit tempore, vel natura abſolutionem quæ fit virtute clauium niſi quando in abſolutione attritio præcedens fit contritio, tunc enim operatur virtus clauiū ad cōmutationem pœnæ æternæ in temporalem ſicut operatur ad hoc ꝙ attritio fiat contritio. De pœna autem temporali contrito debita remittitur aliquid virtute clauium. Cuius ratio eſt, quia ſicut dictū
q.1. fuit li. 3. diſt. 19. Chriſtus per pœnam & meritum paſsionis ſuæ ſatisfecit pro peccatis totius mundi quantum ad ſufficientiam, prædicta autem ſatisfactio cōmunicatur nobis per ſuſceptionem ſacramentorū quæ ordinantur ad remiſsionem culpę vt ſunt baptiſmus & pœnitentia. Et ideo per vtrūq; dimittitur aliquid de pœna peccatis debita, ſed differenter, quia per baptiſmū tollitur omnis pœna cuicūq; peccato debita, quia baptiſmus eſt ſacramentū intrantium ſtatum eccleſiæ, propter quod non imputatur eis ad pœnam quicquid in ſtatu priſtino egerint vt tactū fuit prius cum ageretur de ſacramento baptiſmi, ſed pœnitentia non eſt ſtatus intrantium ſed eſt iudiciū & correctio delinquentium in eccleſia, & ideo per eam dimittitur pœna æterna quæ non eſt ad correctionē ciuis, ſed ad exterminationem hoſtis, ſed non ſemper dimittitur pœna temporalis quæ poteſt eſſe ad correctionem de qua tamen virtute clauium aliquid dimittitur ratione meriti Chriſti quod virtute clauiū nobis cōmunicatur, & ideo totiens poteſt homo cōfiteri de peccatis ſuis ꝙ non ſolum propter penā verecundiæ quæ eſt in confiten-
Idem de palude. d. 19. q. 1. ſed oppoſitū ſcotus d. 19. q. 2. ad primum. do, & interceſsionem ſacerdotis qui abſolutioni præmittit oratio nem, ſed propter cōmunicationem meritorū paſsionis Chriſti virtute abſolutionis communicatorum tota pena temporalis peccato debita remitteretur, nec culpa propter hoc remaneret impunita pro qua pena paſsionis Chriſti nobis communicata ſatisfecit.

8. AD PRIMVM argumentum dicendū eſt ꝙ non eſt ſimile de actu diſcernendi culpam & de actu remittendi eam, multa enim poſſumus cognoſcere quę nō poſſumus facere, & ideo ad miniſtrū pertinet cognoſcere culpam quantum ei manifeſtatur per confitentem, ſed remittere eam nō competit ei niſi per modū miniſterij quod miniſteriū (vt prius diximus) eſt per modū pactionis, ita videlicet vt miniſter exhibeat quod exterius geritur, deus autem faciat quicquid interius agitur. 9. Ad ſecundum patet per idem. quia deus non dedit diſcipulis reſpectu remiſſionis peccatorum poteſtatem auctoritatis, vel excellentię, ſed ſimplicis miniſterij qualis dicta eſt.

10. AD primū argu. alterius partis patet reſponſio ex iā dictis, quia ſolus deus dat gratiā & remittit culpā. Sacerdos autē eſt miniſter eorū quę aguntur exterius. 11. Ad aliud dicēdum eſt quod non præiudicatur iuſtitiæ diuinæ quantū ad penam peccatori taxatę ſi de ea aliquid dimittitur per ſatiſfactionem paſſionis Chriſti nobis communicatam virtute clauium.

Quæſtio. III.

Vtrum eccleſia debeat vti excōmunicatione.

Tho. in additionibus. q. 21. ar. 1. & 2.

DEinde quæritur de excommunicatione. Et primo quæritur de ea. Secundo de participatione cum excommunicatis. Circa primum primo quæritur vtrum eccleſia debeat vti excōmunicatione. Secundo vtrum ſententia excō municationis iniuſte lata liget. Ad primum ſic proceditur & arguitur ſic quod eccleſia non debeat vti ſententitia excōmunicationis. Quia nullus eſt tradendus in manus hoſtis niſi ille de cuius ſalute deſperatur, ſed de nemine eſt deſperandum quamdiu eſt in vita præſenti, ergo nullus eſt in vita præſenti tradendus in manus hoſtis, ſiue diaboli, ſed hoc fit per excommunicationem vt patet. 1. ad Cor. 5. ergo nullus eſt excommunicandus. 2. Item excommunicatio eſt quædam maledictio, ſed Apoſtolus prohibet maledicere Ro. 12. ergo eccleſia nullum debet excommunicare.

3. IN CONTRARIVM arguitur per illud quod Chriſtus dixit Mat. 18. de illo qui eccleſiam contēnit ſit tibi ſicut ethnicus & publicanus, ſed tales ſunt extra eccleſiam, ergo contumaces qui eccleſiam audire contemnunt ſunt per ſententiam excommunicationis extra eccleſiam ponendi.

4. RESPONSIO. Circa quęſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt quid ſit excommunicatio & vtrum rationabiliter feratur ab eccleſia. Secūdum eſt pro qua cauſa debeat fieri.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quod excommunicatio à quibuſdam ſic diffinitur, excommunicatio eſt ſeparatio à communione eccleſiæ quo ad fructum & ſuffragia generalia. Ad cuius intellectum aduertendum eſt quod ille qui in eccleſia ponitur per baptiſmum qui eſt ianua ſacramentorum ad duo aſcribitur. Ad cetum fidelium, & ad participationem ſacramentorum, & hoc ſecundum præſupponit primum, quia in ſacramentis præcipue communicant fideles, & ideo extra communionem fidelium poteſt aliquis fieri dupliciter. Vno modo ꝙ ſeparetur tantum à participatione ſacramentorum, & hoc vocatur minor excommunicatio. Et alio modo quod excludatur à cōmunione fidelium nō ſolum quo ad participationem ſacramentorum, ſed etiam quo ad omnem actum legitimum, & hoc fit per excommunicationem maiorem. Et hæc diffinitur quod excommunicatio eſt ſeparatio à cōmunione eccleſię quo ad fructum, hoc eſt quo ad participationem ſacramentorum. Et quantum ad ſuffragia generalia, ſiue temporalia quæ ſunt in conuictu ciuili, ſiue quo ad ſpiritualia quæ propriè ſunt ſuffragia eccleſiæ, ab his enim omnibus ſeparatur excommunicatus, quia non eſt ei licitum communicare aliis, nec aliis ſibi in actibus ciuilibus, nec participat in generalibus ſuffragiis eccleſiæ quantum eſt ex intentione eccleſiæ quæ non intendit orare pro excommunicatis niſi vt reſipiſcant ab inobedientia & redeant ad gremium eccleſiæ. Dico autem quantum eſt ex intentione eccleſiæ, quia cum ſuffragia poſſunt alicui valere dupliciter. Vno modo ex vi charitatis quæ omnes fideles connectit vt ſint vnum in deo ſicut in Pſal. dicitur. Particeps ſum ego omnium timentium te &c. Alio modo ex intentione facientis. Primum valorem non poteſt excommunicatio excludere, quia ſi ſit iuſta non tollit charitatem ſed ablatam ſupponit. Cum non debeat fieri niſi pro peccato mortali quod tollit charitatem, vt poſtea dicetur. Secundum autem valorem qui eſt ex intentione facientis excludit excommunicatio vt dictum eſt prius. Habemus igitur quid ſit excommunicatio.

6. Patet etiam quod rationabiliter fertur ab eccleſia, quia iudicium eccleſiæ debet conformari iudicio dei quantum poteſt, deus autem dupliciter punit peccatores vt eos à peccato retrahat. Vno modo flagellis caſtigando. Alio modo auxilia ſubtrahendo quibus ſubtractis homo infirmitatem cognoſcit vt ſic humiliatus ad deum redeat à quo ſuperbus diſceſsit, ergo eccleſia hunc modū ſeruare debet in iudiciis, quæ prout eſt poſsibile, debēt eſſe ad correctionem delinquentium, ſeruat autem hoc in excommunicatione. inquantum enim ſeparat excommunicatum à communione fidelium vt erubeſcat imitatur iudicium diuinum quo per flagella caſtigat, inquantum autem ſeparat eum à ſuffragiis ſpiritualibus imitatur diuinum iudicium quo deus hominem ſibi reliquit vt per humilitatem ſeipſum cognoſcens redeat ad deum, propter quod eccleſia Romana rationabiliter fert in certis caſibus ſententiā excommunicationis, habens hoc ex iure diuino Mat. 18. vbi Chriſtus loquitur de correctione fratris delinquentis. Et concludit ſi autem eccleſiam non audierit ſit tibi ſicut ethnicus & publicanus. Et Apoſtolus primo ad Corinthios quinto. Quoſdam excommunicat. Et ſic patet primum.

7. DE SECVNDO autem, ſcilicet pro quo debeat ferri excommunicatio dicendū eſt quòd non debet ferri niſi pro peccato mortali nec pro omni, ſed prō contumacia, ratio primi eſt quia excommunicatio maior de qua loquimur ſeparata cōmunione fidelium quantum ad omnem actum legitimū, ſed ab hac nullus eſt dignus ſeparari niſi priuatus charitate per quam eſt communio fidelium, nec aliquis priuatur charitate niſi per peccatum mortale, ergo & cæ. Ratio ſecundi eſt, quia cum excommunica-

tio

tio introducta ſit vt medicina ſpiritualis pro correctione delinquentium, ſicut proceditur in medicina corporali ſic debet proceedi in excommunicatione, ſed in medicina corporali proceden dum eſt inchoando à medicinis leuioribus ne natura nimis grauetur. Poſtremo verò vtendum eſt fortioribus medicinis, ergo ſimiliter in ferenda excommunicatione quæ eſt maxima pœna eccleſiaſtica & quaſi extrema medicina prius vtendum eſt admonitionibus & comminationibus tanquam leuioribus medicinis. Et vltimo ſi contumax fuerit poteſt excommunicari. Eſt autem contumax tripliciter. Si vocatus ad iudicium venire contemnit, vel ſi veniens ſine licentia recedit, vel perſiſtens in iudicio, ſententiæ iudicis non obedit, & talis contumacia locum habet in excommunicatione quæ fertur ab homine, in ſententia autem quę eſt lata à iure non habet locum, quia ibi damnatur factum & non aliqua perſona niſi quatenus incideret in factum damnatum, & ideo ſtatutū ex ſe habet vim monitionis vt reputetur legitime contumax qui non obedit ſtatuto & propter hoc ſententiam incurrat.

8. AD primum argumentum dicendum eſt quòd nullus de cuius ſalute non deſperatur tradendus eſt in manus hoſtis tanquam ab eo exterminandus, ſed poteſt tradi quaſi flagellandus vt à culpa reſipiſcat & ſic fit per excommunicationem & non amplius. 9. Ad ſecundum dicendum quod maledictio quæ cõſiſtit in optatione pœnæ non eſt licita, & ſic loquitur Apoſtolus. Sed maledictio quæ eſt optatio pœnæ ad correctionem delinquentis eſt licita & ſancta, ſic enim pœnæ ſunt medicinę vtiles & iſtud fit per excommunicationem quæ eſt pœna medicinalis.

Quæſtio. IIII.

Vtrum ſententia excommunicationis iniuſte lata liget.

Tho. in addit. q. 21. ar. 4. & q. 22.

AD ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quod ſententia excommunicationis iniuſte lata liget, quia per excommunicationem protectio & gratia dei ſubtrahitur vt diſt. magiſter in littera, ſed protectio & gratia dei non poteſt iniuſte ab aliquo ſubtrahi, cum non poſsint ſubtrahi niſi à deo qui nihil iniuſte agit, ergo ſententia iniuſte lata non nocet nec ligat. 2. Item Greg. dicit. 11. quæſt. 3. capi. ipſe ſe ligandi, quod ligandi ſiue ſoluendi poteſtate ſe priuat qui hanc pro ſua voluntate non pro ſubditorum moribus exercet, ſed ſententia lata ab eo qui priuatus eſt poteſtate non ligat, ergo &c. 3. Ad idem eſt quod dicit Gelaſius papa loquens de iniuſta ſententia ſic, cui illata eſt ſententia deponat errorem & vacua eſt & iniuſta. Et tanto curare non debet quanto apud deum & eccleſiam neminem poteſt grauare, & habetur. 11. q. 3. ca. Cui illata.

4. INCONTRARIVM eſt quod dicit Canon Greg. 11. q. 4. ca. primo quod ſententia paſtoris ſiue iuſta ſiue iniuſta tenenda eſt & timenda.

5. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt illud quod principaliter quæritur, videlicet vtrum ſententia iniuſta liget. Et quia quandoque ſententia eſt iniuſta ex parte iudicis, ideo ſecundo videbitur quis poteſt excommunicare, & quis poteſt ab excommunicatione abſoluere.

6. QVANTVM AD primum ſciendum eſt q̃ ſententia, aut eſt ſic iniuſta quod ipſo iure eſt nulla, aut licet ſit iniuſta nõ tamen eſt nulla. Si ſit iniuſta ſic quod ipſo iure eſt nulla, ſic non eſt timenda, quia non ligat, quod enim nihil eſt, ligare non poteſt. Poteſt autem eſſe nulla, vel ex parte iudicis, quia fertur à non ſuo iudice, vel ex parte iudicati, quia legitime appellauit ante ſententiã & redit aliquo modo in idem, quia legitima appellatio interpoſita eximit appellantem à iuriſdictione alterius, vel ex parte excommunicationis, quia fertur iuris ordine prætermiſſo, talis enim ordo iuris poteſt prætermitti quòd ſententia nulla eſt ſicut ſi participans cum excommunicato excommunicetur non præmiſſa admonitione extra de ſen. excommunica. Statuimus lib. 6. Et in quibuſdam aliis caſibus poteſt etiam eſſe iniuſta ex parte cauſę pro qua fertur, quia ſi contineat manifeſtum errorem nulla eſt ſententia, niſi quòd error ille, vel eſt manifeſtus omnibus, vt ſi dicatur excommunico te, quia credis in deum. Et talis ſententia non eſt timenda nec in publico nec in priuato. Si verò error non ſit omnibus manifeſtus, quia forte in tali materia eſt de qua pauci ſciunt iudicare tunc ſententia tenenda eſt in publico propter ſcandalum communitatis quæ credit eam iuſte latam, ſed in priuato non eſt timenda dum modo conſtet quod ſit erronea, ſub hoc autem non compræhenditur ſententia quæ fertur contra illum qui conuincitur in iudicio per teſtes ſecundum ordinem iuris licet ſint falſi ex quo probatum eſt ſufficienter contra eum. Si autem ſit ſentẽtia iniuſta ſic tamen quòd non ſit nulla quia forte fertur à iudice male affecto contra reum cum ex ira, vel odio, vel quia prætermittitur aliqua ſolennitas iuris quæ non reddit ſententiam nullam, vel probatur per teſtes contra quos non excipitur licet falſi ſint, aut in quibuſdam ſimilibus caſibus, tunc ſententia talis ligat, quia vera ſentẽtia eſt quo ad iudicem & iuris ordinem, ſed condemnatus ſi eſt innocens in ſuſtinendo meretur, nec eſt ei aliquod damnum niſi contemnat.

7. QVANTVM ad ſecunddũ videndum eſt primo quis poſsit excommunicare, & ſecundo quis poſsit ab excommunicatione abſoluere. Quantum ad primũ ſciendum eſt quòd ferre ſententiam excommunicationis non pertinet ad ſecretum iudicium pœnitentiæ in quo agitur cauſa inter deum & hominem coram ſacerdote, & de quo ſacerdos nihil poteſt verbo vel ſigno aliquid manifeſtare aliis, ad talem enim iudicem ſolum pertinet ſoluere vel ligare hominem quantum ad conſcientiam & reſpectu dei. In foro autem iudicij exterioris agitur cauſa hominis ad hominẽ & ideo illa quæ obligant hominem in comparatione ad alios homines pertinent ad forum publicum exterioris iudicij. Et quia per excõmunicationem homo ſeparatur à communione fideliũ, ideo excommunicatio pertinet ad prædictum forum propter quod illi ſoli qui poſſunt reddere ius inter partes in foro cõtentioſo poſſunt ferre ſententiam excõmunicationis, & talis eſt papa iure ordinario ſuper omnes Chriſtianos. Et quilibet epiſcopus ſuper omnes ſibi ſubditos. Et quia ea quæ ſunt iuriſdictiõnis ordinariæ poſſunt aliis cõmitti, ideo delegati ab epiſcopis poſſunt ferre ſentẽtiã excõmunicationis & multo magis delegati à Papa qui etiã ex quadã prærogatiua poſſunt ſubdelegare. Et ſubdelegati ab eis poſſunt excõmunicare, plures etiã alij poſſunt excõmunicare ex priuilegio ſibi conceſſo, vel ex conſuetudine legitime obtenta, quia talis cõſuetudo dat iuriſdictionẽ. Dicunt etiã quidã & rationabiliter q̃ quicunque per electionẽ aſſumitur ad regimen alicuius collegij vt abbas, vel prior quãdo ſit per electionẽ ſeu decanus & quique alij cõſimiles poſſunt ferre ſententiã excõmunicationis in ſuos ſubditos, poſſunt enim inter eos dicere ius. Et quia iudicium redditur in inuitum & ſine cohibitione vana eſſet iuriſdictio, ideo omnes tales poſſunt per cenſuram eccleſiaſticã ſubditos cohibere. Quis autem poſsit abſoluere à ſententia excõmunicationis? notandum eſt quòd quædam eſt ſententia iuris, & quædam hominis: quędam etiam eſt ſententia excõmunicationis maioris, & quædam minoris, ab omni ſententia maioris excommunicationis lata à iure poteſt epiſcopus abſoluere ſubditos ſuos niſi conditor canonis expreſſe retinuerit ſibi abſolutionem, nec aliquis inferior epiſcopo poteſt à tali ſententia abſoluere niſi eſſet ei ſpecialiter commiſſum. Vnde quanuis aliqui quandoque ſenſerint quòd prius ſacerdos poſsit abſoluere parochianũ à ſententia maioris excõmunicationis cuius excommunicatio non retinuit ſibi conditor canonis hoc tamen nõ eſt verum, nec fulcitur aliquo iure, vel probabili ratione. 8. Et dominus Biterren. in opere quod fecit de ſententia excõmunicationis & interdicti narrat quòd in compilatione ſexti libri decretalium dominus Ebredunen. & dominus Ricardus de ſenis tunc vicecancellarius Romanæ curię Et dictus dominus Biterren. ſimul exiſtentes coram domino Bonifacio, & conferentes de hac materia conſenſerunt omnes & dominus Papa cum eis quòd inferior epiſcopo non poteſt abſoluere ab aliqua ſententia maioris excõmunicationis lata à iure, à ſententia autem minoris excõmunicationis quę incurritur participando cũ excommunicatis non in crimine poteſt abſoluere non ſolum epiſcopus, ſed proprius ſacerdos vt habetur extra de ſen. excommunicationis cap. Nuper, A ſententia autem hominis vel iudicis poteſt abſoluere ille qui eam tulit, vel ſuperior, vel ſucceſſor qui ſuccedit in eodem officio ſicut à ſententia officialis ſi moriatur, vel amoueatur poteſt abſoluere ſequens officialis. In quibus autẽ caſibus incurrat aliquis ſententiam hominis ſeu iudicis non cadit ſub aliqua arte, vel aliqua certa narratione, in quibus autem incurratur ſententia excommunicationis à iure lata cadit ſub certa narratione iuris poſitiui. Sed non pertinet ad eius dominium ſeu ad theologos illos caſus enumerare, quanuis vtile ſit eos ſcire vt euitentur, propter quod ad præſens omittuntur, quia decentius eſt illos caſus ad partem habere ſicut per plures ex corpore iuris extracti ſunt quàm eos interſerere intra tractatum theologicum.

9. AD rationes ante oppoſitũ dicendum eſt ad primam q̃ per excommunicationem non ſubtrahitur protectio & gratia dei ab excommunicato niſi quia ſubtrahuntur ei ſuffragia ſpiritualia ex intentione eccleſiæ, & ideo ſi iniuſte excommunicatur non ei ſubtrahuntur, quia licet non participet in ſuffragiis eccleſiæ ex intentione eccleſiæ orantis, participat tamen ex vi charitatis, ſi autem iuſte excommunicatur ſubtrahitur ei protectio & gratia diuina, primo quidem propter culpam ſuam. Secundo autem propter eccleſiæ ſententiam. 10. Ad ſecundum dicendum quòd dictum Greg. ſic eſt intelligendum quòd poteſtate ſe priuat, id eſt, dignum priuatione ſe reddit, tamen ipſo facto non eſt pri-

eſt priuatus. 11. Ad tertium dicendum ꝙ Gelaſius loquitur de ſententia lata in caſu in quo ipſo iure nulla eſt, loquitur enim de ſententia lata à Dyoſcoro hæretico qui præciſus erat ab eccleſia, & ideo neminem excommunicare poterat.

12. AD argumentum in oppoſitum dicendum quòd ſemper ſententia iudicis eſt timenda & tenenda niſi in caſu in quo cõſtat quòd nulla eſt, quia tunc non eſt ſententia, ergo &c.

Quæſtio V.

Vtrum ſcienter participans cum excommunicato peccet mortaliter.

Tho. in additionibus q. 23. per totum.

Secundo principaliter quæritur vtrum ſcienter participans cum excommunicato peccet mortaliter. Et videtur ꝙ ſic, quia nullus debet excommunicari maiori excõmunicatione niſi pro peccato mortali vt patet ex præcedente quæſtione, ſed participans cũ excommunicato niſi admonitus deſiſtat debet excõmunicari, ergo peccat mortaliter. 2. Itẽ nihil impedit à perceptione euchariſtiæ & aliorum ſacramentorũ niſi peccatum mortale, veniale enim ab hoc non excludit, ſed participans cum excõmunicato excluditur à perceptione euchariſtiæ & aliorum ſacramentorum, ergo &c. 3. Ad idem eſt quod dicit Innocẽtius & habetur extra de his quę vi metuſve cauſa fiunt cap. Sacris, vbi dicitur de quibuſdam qui participauerunt cum excõmunicatis ꝙ non debuerunt hoc facere etiam pro vitanda morte, quia pro vitanda morte nullus debet peccare mortaliter iſta autem ratio nulla eſſet niſi participare cum excõmunicato eſſet peccatum mortale, quare &c.

4. INCONTRARIVM arguitur ſic, quod nullum omnino ſit peccatum, quia magis ſunt extra eccleſiam iudei & pagani quàm excommunicati, ſed participare cum iudeis & paganis nullum omnino peccatum eſt, ergo nec cum excommunicatis. Itẽ ex quantitate pœnę innoteſcit quãtitas culpæ, ſed participantibus cum excommunicatis non imponitur pœna tanquam pro mortali ergo & cætera.

5. RESPONSIO. Aliquis poteſt cum excõmunicato participare multipliciter. Vno modo ſic ꝙ participet in crimine pro quo excõmunicatur, & tunc non eſt dubiũ ꝙ talis peccat mortaliter, cũ conſenſus in peccatũ mortale ſit peccatum mortale, incurrit etiam ſimilem ſententiam. ſ. maiorem excõmunicationem vt habetur extra de ſen. excõmunc. ca. Nuper, & capi. Si cõcubinę. Alio modo poteſt aliquis participare cum excõmunicato non in crimine pro quo eſt excommunicatus, ſed in aliis actibus communibus. Circa quod videnda ſunt tria. Primum eſt qualiter & quot modis dicatur aliquis participare cum excommunicato. Secundũ eſt an participans cum excommunicato in caſu non conceſſo peccet mortaliter. Tertium eſt quibus perſonis & pro qua cauſa licitũ eſt participare cum excommunicatis.

6. QVANTVM ad primum notandum eſt quod cũ participare cũ excommunicatis ſit prohibitũ niſi in certis caſibus, & certis perſonis vt infra dicetur per modos participandi prohibitos poſſumus ſcire quot modis contingit cum excõmunicatis nõ participare, illi autem modi continentur in his verſibus, quibus, Si pro delictis anathema quis efficiatur. Os, orare, vale, cõmunio, mẽſa negatur. os. i. oſculum, orare quia non ſolũ in eccleſia, ſed extra eccleſiã non eſt cũ excõmunicato orãdum, vale quia excõmunicatus non eſt ſalutandus, vel reſalutandus, cõmunio non ſolũ in perceptione euchariſtiæ, ſed in quocunque actu legitimo eſt ei deneganda menſa, quia non eſt cũ eo comedendum vel bibendũ. Qualiter autem hæc ſint intelligenda ſatis clarum eſt in aliquibus videlicet in primo, dicitur enim aliquis participare in oſculo cũ excõmunicato qui oſculatur eum, vel recipit ab eo oſculũ. Si autem aliquis excõmunicatus oſculetur Titiũ non excõmunicatum, & ego ante vel poſt oſculor eundem Titiũ nunquid propter hoc participaui cum excõmunicato in oſculo? certe nõ, quanuis oſculatus ſim eundem titium quem ſimiliter ille excõmunicatus fuerat oſculatus niſi ex conditione conueniſſemus ego & excõmunicatus ad oſculandũ Titium. Similiter ſi ſaluto excõmunicatũ, vel reſaluto participo cum eo in ſalutatione, ſed ſi excõmunicatus ſalutat titiũ non excõmunicatum, & ego ſaluto, vel reſaluto eundem titiũ non participo cũ excommunicato in ſalutatione, ſed ſolũ cum titio niſi ex cõmuni conſenſu conueniſſemus ego & excõmunicatus ad ſalutandum titiũ. Eodem modo in actibus ciuilibus ſi vendo excõmunicato aliquid, vel emo ab eo participo cũ eo, ſed ſi excõmunicatus emit aliquid à titio, & ego emo aliquid ab eodem nõ participo cũ excõmunicato, ſed ſolũ cũ titio à quo emo, niſi ego & excõmunicatus eſſemus ſocij in communi mercatione. Per hoc deſcendo ad participationem quæ eſt in menſa & in miſſa, & in aliis officiis diuinis, quia ſi inuito aliquẽ excommunicatum ad comedendum me cum vel inuitor ab eo & comedo, clarũ eſt ꝙ participo cum eo in menſa, dato ꝙ non comedamus in eadem menſa, & etiam dato ꝙ ipſe nihil comederet quia inuitatus ab eo comedo cibos mẽſę ſuæ

7. Sed ſi aliquis non excõmunicatus inuitat me ad comedendum & dum venio ad menſam video quòd ipſe inuitauit quẽdam excõmunicatum. Et comedo in eadem menſa cum illo excõmunicato ita tamen ꝙ non ſeruitur mihi & ipſi cõmuniter, & pro indiuiſo, nec vnus habet participare cum alio in his quę miniſtrantur in menſa, nunquid debet dici ꝙ ego participaui cum illo excõmunicato? Certe non videtur, quia quanuis participem cũ illo qui inuitauit me, non tamen participo cũ excõmunicato quem ille inuitauit ſicut me, maximè ſi non fuerit inuitatus de conſenſu meo. Similiter eſt de participatione in miſſa & in diuinis officiis, celebrans enim diuina participat cum audiente ſi ad hoc venerit vel poſtquam venit applicat ſe ad audiendum, & econtrario audiens participat cum celebrante propter quod quicũq; eorũ ſit excõmunicatus alter participat cum excõmunicato in diuinis, ſed ſi celebrans non eſt excõmunicatus & veniunt parochiani ad audiendã miſſam, vel alia diuina officia inter quos eſt aliquis excõmunicatus nunquid alij parochiani qui audiunt diuina præſente illo excommunicato (quibus etiam diſplicet quòd eſt præſens) debent dici participare cum illo excommunicato? poſſet videri rationabiliter ꝙ òd non, ſi participatio in diuinis correſpondeat proportionabiliter participationi in humanis, celebrãs enim cum audiente participat & econuerſo. Sicut ſalutans cum ſalutato & econuerſo, ſed ſicut duo quorum vnus excõmunicatus & alius non, ſi ſalutentur ſimul à Titio non excõmunicato non propter hoc dicerentur inter ſe cõmunicare, ſed ſolum cũ Titio, ſic vt videtur ſi excõmunicatus & non excõmunicatus ſimul audiant diuina ab eodem preſbytero non oportet propter hoc quod participent inter ſe, ſed ſolum cũ preſbytero. Et confirmatur quia ſi in die palchę veniant ad perceptionem euchariſtiæ duo, vnus excõmunicatus & alius non excõmunicatus. Et preſbyter fatuus vtriq; miniſtraret euchariſtiam, nũquid dicetur propter hoc quòd parochianus non excõmunicatus participauit in perceptione euchariſtiæ cũ illo excõmunicato cuius præſentia forte diſplicet? non videtur, niſi eccleſia aliũ modũ participandum cum excõmunicatis determinauerit circa diuina quàm circa humana quod nõ memini me legiſſe. Veruntamẽ quia in talibus non ſunt relaxandę habenę in eluſionem interdictionis eccleſiæ, ideo nemini conſulerẽ quod audiret diuina præſente excommunicato ad audiendum. Dico autem ad audiendũ, quia ſi ex alia cauſa eſſet præſens ſicut fugitiuus, vel quia habet de aliis loqui cum ſacerdote, & expectat quòd finierit horas, nec curat nec ſe applicat ad audiendum diuinum officium propter talem præſentiã excommunicati nec ſacerdos debet horas intermittere nec alius parochianus audiens tenetur recedere. In his tamen tutius eſt reſtringere quàm effluere, & ſic patet primum.

8. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quod ille qui participat cũ excommunicato in aliis quã in crimine, aut participat in diuinis, aut in aliis. Si participat in diuinis peccat mortaliter. Cuius ratio eſt, quia directe faciens contra mandatum eccleſiæ peccat mortaliter, ſed participans cum excommunicato in diuinis directe facit contra mandatum eccleſiæ, ergo &c. Probatio minoris quia mandatum eccleſiæ eſt non participare cum excommunicato, cum per ſententiam ſit excluſus à communione fideliũ, & ſimiliter alij à communione eius. Sed præcipua & directa communicatio fidelium ad inuicem eſt quo ad diuina, in his enim communicant fideles inquantum fideles ſunt. In aliis autẽ actibus participant magis vt conciues, ergo participans cum excommunicato in diuinis facit directe contra mandatum eccleſiæ, peccat ergo mortaliter. Si autem participat in aliis quàm in diuinis, aut participat effrenate, aut non, voco autem participationem effrenatam quando ita indifferenter & ęqua fronte participat cum eo ac ſi nõ eſſet excõmunicatus, & talis peccat mortaliter, quia contẽptus iuriſdictionis eccleſiaſticę non videtur eſſe ſine peccato mortali, ſed talis participatio effrenata non videtur eſſe ſine contemptu iuriſdictionis eccleſiaſticę, cum in nullo retrahitur propter mandatum eccleſiæ à tali participatione, ergo &c. Si verò non participat effrenate, ſed ex quadam verecundia ſalutantem reſultat, vel ex quadam reuerentia ad modicum ſubſiſtit cum eo, licet cum diſplicentia, non peccat mortaliter, non enim puto quod eccleſia intendat tantam laqueum ponere pro leui participatione quæ non eſt in contemptum eccleſiæ. Hæc autem quæ dicta ſunt debent intelligi quando aliquis participat cum excommunicato in caſu non conceſſo & ſic patet ſecundum.

9. QVANTVM ad tertium ſciendum eſt quod aliqui ſunt caſus in quibus licitum eſt participare cum excommunicato. Vnus eſt cum quis loquitur de pertinentibus ad eorum ſalutem & correctionem licet alia verba incidenter interponat, vt magis apud eos proficiat ſicut habetur extra de ſen. excommunicatio. cũ voluntate. Alius caſus eſt neceſſitatis vt cum peregrini tranſeunt

per

per terram excommunicatorum. Et neceſſe habent ab eis emere victualia,tunc enim licet ab eis non ſolum emere, ſed ſi ſint pauperes gratis accipere. Tertius caſus eſt quando ignoratur excommunicatio. Sunt etiam aliquæ perſonæ quibus licitum eſt cum excommunicatis loqui,& participare, ſcilicet vxor & filij non emancipati, ſerui,ruſtici, & cæteri ſeruientes dummodo nõ participent cũ eis in crimine,nec in diuinis.Et hæc omnia nominantur.11.q. 3. capitulo quoniam multos,& extra de ſententia excommunicationis. Inter alia.Per idem intelligo quòd domini & ſuperiores poſſunt participare cum inferioribus excommunicatis ſicut ẽconuerſo,in his in quibus mutuo ſunt aſtricti,ſicut enim inferior aſtringitur ſuperiori,ſic ſuperior inferiori, & hoc tangitur in illo verſu. Vtile,lex,humile,res ignorata,neceſſe,vt vtilitas referatur ad locutionem quæ ſit cauſa ſalutis, lex ad vinculum matrimonij, humile ad ſubiectionem ſeruorũ filiorũ & huiuſmodi,cætera de ſe patent.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum quod participans cum excommunicato excommunicatione maiori poteſt excommunicari,ſi nominatim monitus non deſiſtat, non propter hoc quòd ipſa participatio ſit ſemper peccatum mortale. Sed propter inobedientiam quam incurrit quando monitus non deſiſtit.

11. Ad ſecundum dicendum quòd non ſolum peccatũ mortale impedit à perceptione euchariſtiæ & cæterorum ſacramentorum, immo id quod nullo modo eſt peccatum nec mortale nec veniale,ſicut ſententia eccleſiæ puta vel excommunicatio,vel interdictum quæ ſunt pœnæ & non culpæ, & per hunc modum impedit minor excommunicatio quam quis incurrit participando cum excommunicato in caſu non conceſſo licet ipſa participatio non ſit peccatum mortale. 12. Ad tertium dicendum q̃ dictum Innocentij in ca.Sacris,eſt intelligendum de participantibus in crimine vel in diuinis in quibus participatio ſemper eſt peccatum mortale, non autem in aliis, ſed eſt quandoque veniale,& tamen in iſtis ratio ſua locum habet ſicut in aliis, ſicut enim non eſt peccandum mortaliter metu mortis,ita nec venialiter.

13. AD primum argumentum alterius partis dicendum eſt quòd ſententia eccleſiæ non fertur ſuper iudeos & paganos qui foris ſunt,ſed fertur ſuper fideles& ideo participare cum fidelibus excommunicatis qui per ſententiam eccleſiæ excluduntur à conſortio fidelium eſt facere contra eius mandatum, & ideo ſemper eſt peccatum niſi in caſibus à iure conceſsis.

14. Ad ſecundum dicendum quòd pro participatione in diuinis cum excommunicato, vel pro participatione effrenata in humanis eſt iniungenda pœnitentia ſicut pro peccato mortali, pro participatione autem in humanis quæ ſit ſubito & cum verecundia ſeu timoroſa diſplicentia non eſt iniungenda pœnitentia ſicut pro mortali, quia non eſt ibi contemptus iuriſdictionis eccleſiaſticæ. Et eſt notandum quod excommunicatus publicus debet vitari in publico & in priuato, ſed excommunicatus occultus non debet vitari in publico, ſed in occulto,& moneri ne ingerat ſe aliorum communioni. Eſt etiam ſciendum quòd excommunicatus publice in vno loco.ſ.Pariſius non debet per hoc reputari publice excommunicatus vbique puta Tholozæ,vel in monte peſſulano.

Sententia huius diſtinctionis.xix.in generali & ſpeciali.

POſtquam oſtenſum eſt.Superius determinauit magiſter de poteſtate clauium ſecundum ſe. Hic verò determinat quæ ſunt illæ claues & diuiditur in duas.Primo oſtendit quòd ſacerdotum eſt habere claues. Secundo mouet circa hoc quandam obiectionem.Secunda ibi. Sed non videtur quòd omnes.Hæc ſecunda diuiditur in duas. Primo mouet dubium de claue ſcientiæ.Secundo de claue potentiæ ibi.Cum autem conſtet. Hæc ſecunda diuiditur in quattuor. Primo mouet quæſtionem,& tangit circa eam vnam opinionem. Secundo tangit aliam quam approbat.Tertio ſecundam opinionem confirmat.Quarto reſpõdet ad quædam quæ videntur huic verę opinioni contraria. Secunda ibi. Aliis autem videtur. Tertia ibi.quod autem hanc poteſtatem. Quarta ibi.Huic tamen ſententiæ Auguſt.Hæc autem diuiditur in quinque partes. Primo ponit obiectionem qua videtur oſtendi quòd non ſolum ſacerdotibus vſus clauium competit.Secundo oſtendit quod nõ conuenit malis ſacerdotibus.Tertio ad hanc ponit aliquorũ ſolutionem.Quarto oſtendit incidenter qualis debet eſſe qui poteſtate clauium debet vti. Quinto ponit propriam ſolutionem ad ſecundam obiectionem. Secunda ibi.Præmiſſę vero ſententiæ.Tertia ibi.Sed illũd capitulum. Quarta ibi. Qualem autem eſſe oporteat.Quinta ibi.Illud autem Malachię.

2. IN SPECIALI ſic procedit dicens quod poſt prædicta eſt conſiderandum quando & quibus dantur claues, & ſubdit claues dantur per miniſterium epiſcopi in promotione ſacerdotij, ſimul enim cum recipit quis ordinẽ ſacerdotij recipit & claues.Poſtea obiicit quantum ad clauem ſcientiæ quam nec ſoli nec omnes ſacerdotes habere videntur, plures enim non ſacerdotes habent ſcientiam diſcernendi,& multi ſacerdotes ea carent,& reſpondet concedendo quòd hanc clauem in conſecratione non recipiunt ſacerdotes,non ſacerdotes verò quanuis ſcientiam diſcernendi habere poſsint non tamen dicuntur habere claues, quia nõ habent ea claudere, vel aperire. Sed quando tales ad ſacerdotium promouentur dicuntur claues diſcretionis accipere,quia etiam ante habita diſcretio augetur, & fit clauis vt poſsit ea ad claudendũ vel aperiendum vti,& ſic ſoli ſacerdotes hanc clauem habent.Poſtea quærit de claue potentiæ. vtrum omnes ſacerdotes habeant, & ponit primo opinionem dicentiũ quòd non omnes eam habent ſed ſoli imitatores doctrinę ſimul & vitę apoſtolicę,quod auctoritatibus confirmat.Poſtea dicit q̃ opinio aliquorum eſt quam ipſe magis approbat quòd omnes ſacerdotes eam habent,ſed non habent rectè & digne niſi illi qui vitam & doctrinam apoſtolicã ſeruant, propter quod auctoritates quas prima opinio pro ſe inducit non negant malos ſacerdotes habere clauem potentiæ,ſed dicunt ſolum illos digne vti poſſe qui præditi ſunt vita & doctrina apoſtolica.Poſtea hanc opinionem per auctoritates confirmat ſicut patet in littera.Poſtea obiicit in contrarium per Bonifacium qui dicere videtur quòd omnes ſancti viri poſſunt benedicere & non ſoli ſacerdotes.Et reſpondet ad hoc quòd alia eſt benedictio quæ fit ex merito ſanctitatis & competit omnibus bonis,& alia quæ fit ex auctoritate ordinis quæ cõpetit omnibus ſacerdotibus,quanuis ſoli boni ſacerdotes ea rite vtantur,mala autem vita ſacerdotis non ledit ſubditos ſi ipſi faciant bona quæ mali ſacerdotes docent,nec debent ſubditi vitam ſacerdotum diſcutère. Poſtea obiicit aliter contra prædicta per illud quod dixit dominus in malachia maledicam in benedictionibus veſtris. & alibi in Ezechiele.Væ his qui viuificant animas quæ nõ viuunt, & mortificant illas quæ non moriuntur,quia ſi dominus maledixit benedictionibus malorũ ſacerdotum & ſi animę quas viuificant nõ viuunt,quomodo per eos cõfertur gratia? & reſpodet primo q̃ illud Malachiæ vel intelligitur de hereticis excõmunicatis,& qui ſunt ab eccleſia pręciſi quorum benedictiones fiũt maledictiones illis qui eorũ ſequuntur errores, vel ſic maledicã benedictionibus veſtris.i.his quę meis benedictionibus poſſidetis quia faciã ea vobis cedere in maledictionem, vel maledicam benedictionibus veſtris, id eſt quod à vobis benedicitur à me erit maledictum,quia benedicunt inique agentibus,& adulantur peccantibus & inique agentibus &c.

Quæſtio. I.

Vtrum ſoli ſacerdotes noui teſtamenti habeant claues.

QIrca diſtinctionem iſtam quæritur de duobus. Primum eſt de clauibus. Secundum eſt de correctione fraterna. Circa primum quæruntur duo. Primum eſt vtrum ſoli ſacerdotes noui teſtamẽti habeant claues. Secundum eſt vtrum quilibet poſsit vti claue in quemlibet (quod eſt querere) vtrũ quilibet ſacerdos poſsit abſoluere quemlibet peccatorem à quolibet peccato. Ad primũ ſic proceditur. Et arguitur q̃ non ſoli ſacerdotes noui teſtamenti habeant claues,quia in ſacramentis illa quæ geruntur exterius ſignificãt illa quæ virtute ſacramenti imprimuntur interius. Sed hoſtiariis in ſua ordinatione traduntur claues, ergo eis imprimuntur claues interius, ſed ipſi nondum ſunt ſacerdotes, ergo &c. 2. Ad idem ſic arguitur,excommunicare & abſoluere videtur pertinere ad poteſtatem clauium,ſed multi non ſacerdotes excommunicant & abſoluunt vt electi,confirmati,officiales,archidiaconi,ergo multi nõ ſacerdotes habent claues.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicit Ambro. Hoc ius.ſ.ligandi ſolum ſacerdotibus eſt conceſſum.

4. RESPONSIO. Hęc quęſtio implicat duos articulos Primus eſt an ſacerdotes veteris legis habuerint claues.Secundus eſt an in nouo teſtamento alij à ſacerdotibus eas habeant.

5. QVANTVM ad primum dicendum eſt quod ſacerdotes veteris teſtamenti claues non habuerũt.Cuius ratio eſt,quia vſus clauium eſt ad apertionem regni celorum vt dictum eſt Petro Sed regnum cælorum non potuit aperiri alicui ante paſsionem Chriſti cuius merito ſublatum eſt impedimentum naturæ,ergo ante paſsionem Chriſti quæ facta eſt in nouo teſtamento nõ debuerunt claues alicui conferri. Eſt tamen intelligendũ quòd poteſtas & vſus clauiũ præceſsit figuraliter in officio ſacerdotum legalium officium enim eorũ conſiſtebat circa tria.ſ.in aperiendo & claudẽdo hominibus mundis & immundis ſecundũ ritum legis materiale templũ,in oblatione ſacrificiorũ,& collatione ſacramentorũ legalium,in mundatione aliquarũ irregularitatum quæ incurrebantur ſecundum legem.In primo.ſ.in templo ſecundum duplicẽ ſui partem.ſ.ſanctũ & ſanctũ ſanctorum præceſsit figura eccleſiæ ſecũdũ

duplicem ſui partem. ſ. militantem & triumphantem. In ſecundo .ſ. in ſacrificiorum oblatione figurabatur adminiſtratio ſacramen torum nouæ legis. In tertio ſcilicet in emundatione irregularita tum figurabatur remiſsio peccatorum quæ fit in nouo teſtamento virtute clauium, & ita ſacerdotes veteris teſtamenti non habue rant proprie claues, ſed præceſsit in eis figura clauium in hoc ꝙ mundatos ab irregularitatibus legis admittebant in templum ad oblationem ſacrificiorum.

6. QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt quòd alij à ſacerdotibus in nouo teſtamento non habent claues. Cuius ratio eſt, quia illud quod datur per conſecrationem non habetur niſi à conſecratis, ſed poteſtas clauium datur per conſecrationem ſacer dotibus vt patet ex verbis epiſcopi qui dicit in impoſitiõe manuũ accipe ſpiritum ſanctum quorũ remiſeritis &c. quæ verba impor tant directe vſum clauium, ergo iſta poteſtas non eſt niſi in haben tibus conſecrationem ſacerdotalem. Item ſi eſſet in aliis ſacerdo tibus hoc eſſet propter meritũ vitæ ex quo carent ſacerdotali cõ ſecratione, ſed ſi acquireretur propter meritum vitę deperderetur propter demeritum, ergo frequenter vnus & idem quandoque ha beret claues, & quandoque nõ haberet & incertum eſſet de quo cumque an haberet claues, cum nulli poſsit conſtare de merito al terius, nec alicui de proprio merito. Hæc autem ſunt inconuenien tia. 7. Sed contra hoc inſtant quidam dicentes, ꝙ ita parum eſt aliquis certus de ſacerdotio ſicut de merito. Quia non conſtat an ordinans fuerit epiſcopus & vtrum habuerit in tentionem ordinandi, & iſte recipiendi, & ſic incertum eſt ſacer dotium ſicut meritum. Hæc autem inſtantia friuola eſt, quia ſimi lis certitudo non eſt omnibus expetẽda (puta in mathematicis & rhetoricis) fatuum enim eſſet recipere mathematicum perſuaden tem & expetere rhetoricum demonſtrantem. Sed circa vnamquã que materiam debet ſufficere certitudo illi materiæ conueniens, conueniens autem certitudo ſecundum ordinationem Chriſti & eccleſiæ, quòd aliquis ſit ſacerdos eſt quòd ſit ſecundum ritum ec cleſiæ ordinatus ab illo qui habetur ab omnibus ſuæ dyoceſis pro epiſcopo, nec eſt alia certitudo quærenda inter fideles. De deme rito etiam poteſt quandoque haberi certitudo per facta exteriora cum aliquis facit ea quę bono animo fieri non poſſunt, ſed de me rito non poſſet haberi aliqua certitudo per quæcũque facta exte riora: ſed eſt ſola præſumptio vel coniectura fallibilis. Item con ſtat quòd homo variatur de merito in demeritum & econuerſo, De ſacerdotio autem non eſt ſic, ex quo enim aliquis eſt ſacerdos ſemel ſemper manet ſacerdos, & ideo maior eſt certitudo recur rendi ad ſacerdotem pro abſolutione ratione ſacerdotij quàm ra tione meriti. Item aliud eſt quo aliquis poteſt & quo bene poteſt. Et ſecundum ſupponit primum licet non econuerſo, ſicut bene poſſe ſupponit poſſe. Sed poteſtas clauium eſt ad poſſe abſoluere in foro pœnitentiæ, gratia vero non requiritur ad aliquem actum niſi propter bene, ergo poteſtas clauium non ſupponit gratiã nec ad acquiſitionem, nec ad vſum, licet requirat quo ad vſum debitũ ex parte vtentis.

8. AD ARGVMENTVM in oppoſitum. Ad pri mum dicendum quòd traditio clauium quæ fit in ordinatione o ſtiarij non ſignat traditionem ſpiritualium clauium de quibus nũc loquimur, ſed ſignificat traditionem poteſtatis ad executionem officij ad quod ordinatur, quod eſt cuſtodia eorum quæ ſub claui bus eccleſiæ materialibus reſeruantur vt patet ex verbis epiſcopi in traditione ſibi dictis, officium etiam eius nõ eſt claudere regnũ cælorum vel aperire, ſed materiale templum, & excludere ab ec cleſia immundos & recipere mundos non quidem iudicando de eis, ſed ſequendo iudicium ſacerdotis. 9. Ad ſecun dum dicendum quòd ligare vel abſoluere à ſententia excommu nicationis non eſt per ſe & directe actus clauium. Sed ſolum liga re & ſoluere in foro pœnitentiæ, antecedit tamẽ & diſponit ad vſum clauium. Cuius ratio eſt, quia mediante eccleſia militante in tratur in eccleſiam triũphantem. Et ideo actus quo aliquis exclu ditur per ſententiam excommunicationis ab eccleſia militante, vel ad eam recipitur per abſolutionem ab excõmunicatione prę uius eſt & diſponit ad actum clauium quo aliquis abſoluitur à cul pa. Et ſic ei aperitur regnum cælorum, propter quod excommuni care & abſoluere poteſt cõpetere aliis, quàm ſacerdotibus cum nõ ſit directe actus clauis ſacerdotalis, quia tamen ad eam præparat & diſponit non decet quòd alij ea vtanturquàm illi qui poſſunt ad ſacerdotium promoueri, & quia nulla mulier poteſt ſacramen tum ſacerdotij recipere, ideo conſulte prouiſum eſt quòd nulla mulier poſsit excommunicare, nec ab excommunicatione abſol uere, propter quòd abbatiſſę non habent poteſtatem ſuper monia les ſuas excommunicandi eas extra de ma. & obe. cap. Dilecta. Et de pe. & re. ca. Nona, licet habeant auctoritatem corrigendi eas ſecundum diſciplinam monaſterij & religionis propter periculum cohabitationis virorum inter eas.

Quæſtio II.

Vtrum quilibet ſacerdos poſsit vti claue in quemlibet.

Armachelis. lib. 11. quæſtionum arme. cap. 1.

AD ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quòd quilibet ſacerdos poſsit vti claue in quemlibet hoc eſt quòd quilibet ſacerdos poſsit abſoluere quemlibet peccatorem de quolibet pecca to, quia potentior eſt virtus ſpiritualis quàm corporalis, ſed virtus materialis quæ poteſt in vnam materiam poteſt in omnem ſibi ſimilem ſicut ignis qui poteſt comburere aliquod lignum aridum poteſt ſi militer comburere quodcunque aliud ſimiliter diſpoſitum, ergo poteſtas ſpiritualis per quam ſacerdos poteſt abſoluere aliquem peccatorem ſe extendit ad abſoluendum quemlibet alium.

2. Item poteſtas clauium dependet ab illo verbo quod di xit Chriſtus diſcipulis ſuis Io. 20. Quorum remiſeritis peccata &c. Sed in illis verbis non fit limitatio de perſonis, nec de culpis, ergo videtur quòd quilibet ſacerdos poſsit quemlibet peccatorem ab ſoluere & de quolibet peccato.

3. INCONTRARIVM arguitur ſic quia iudicium eccleſiæ in foro pœnitentiæ non debet eſſe minus ordinatum quã iudicium ſeculare, ſed in iudicio ſeculari non quilibet iudex po teſt iudicare quemlibet hominem, ſed ſolum ſibi ſubditum, ergo ſimiliter in iudicio pœnitentiæ non quilibet ſacerdos poteſt iudi care quemlibet peccatorem, ſed ſolum illum qui eſt ſibi ſubditus.

4. Ad idem eſt quod dicit canon. 16. quæſt. 1. ꝙ nulli ſa cerdotum licet parochianum alterius abſoluere, aut ligare.

5. RESPONSIO. Duplex eſt poteſtas clauium, ſicut tactum eſt in præcedenti quæſtione, vna eſt clauium ordinis quæ ſolum reſpicit forum conſcientiæ vel pœnitentiæ, alia eſt poteſtas iuriſdictionis quæ reſpicit forum contentioſum in ligando per ex communicationem, vel abſoluendo ab ea. prima poteſtas clauium quæ reſpicit abſolutionem à peccatis promiſſa fuit Petro & apo ſtolis. Mathei. 16. vbi dicit Chriſtus Petro tibi dabo claues regni cęlorum. Et quodcumque ligaueris ſuper terram erit ligatum & in cælis &cæt. quanuis enim hoc dictum fuerit ſoli Petro non eſt ta men ſibi dictum pro ipſo ſolo, ſed pro omnibus apoſtolis, ſicut e nim dicit beatus Ambroſius exponens illum paſſum licet cæteri apoſtoli ſiluerint, tamen Petrus reſpondit pro ſe & cæteris. Tu es Chriſtus, & ſicut reſpondit pro ſe & cæteris ita prędictum ver bum eſt pro ſe & cæteris, quod etiam apparet per illud quod dixit Dominus omnibus apoſtolis indifferenter Iohannis. 20. Quorum remiſeritis peccata remittuntur eis, & quorum retinueritis reten ta ſunt. Poteſtatem etiam clauis iuriſdictionis videtur dediſſe om nibus apoſtolis, nam ſicut legitur Mathei. 18. Poſtquam dixerat ſi eccleſiam non audierit ſit tibi ſicut Ethnicus & Publicanus, (ex quo verbo ortum habet ſententia excommunicationis) ſubiunxit dicens. Quęcumque ligaueritis ſuper terram erunt ligata & in cæ lis & cæt. Veruntamen quantum ad vtramque poteſtatem Do minus videtur dediſſe Petro quandam prærogatiuam, quia ſibi ſo li commiſit regimen vniuerſalis eccleſiæ quando dixit ei vt legi tur Ioh. vlti. paſce oues meas, & paſce agnos meos, ad perfectam enim curam, & ad perfectum regnum eccleſię vtraque poteſtas eſt neceſſaria. Et ideo ſicut in regimine eccleſię petrus prælatus eſt cę teris, ſic prærogatiuam habuit in vſu vtriuſque poteſtatis. Inf. nu. 13

6. HIS ſuppoſitis ſciendum eſt ꝙ circa quæſtionem iſtã ſunt duo modi dicendi, quorum primus continet tres articulos. pri mus eſt ꝙ loquendo abſolute de ſacramento pœnitentiæ circun ſcribendo omnem ordinationem eccleſiæ quilibet ſacerdos poteſt quemlibet peccatorẽ de quolibet peccato abſoluere. Secundus eſt ꝙ per ordinationem eccleſiæ factũ eſt ꝙ non quilibet poſsit quę libet abſoluere, nec de quolibet peccato. Tertius eſt quòd eccleſia hoc faciendo nihil mutat eorum quæ ſunt eſſentialia ſacramento.

7. Ratio primi eſt quia concurrentibus ad ſacramentũ his quæ ſunt de neceſsitate ſacramẽti & debita diſpoſitione ſuſcipien tis verum eſt ſacramentũ, & ſuſcipiens recipit omnem effectũ ſa cramenti. Sed circunſcribendo à ſacramento pœnitentiæ ordina tionẽ eccleſiæ quilibet ſacerdos eſt debitus miniſter, & confeſsio omniũ peccatorũ eſt debita materia, forma autem debita eſt abſol uo &c. confitens autem ſi ſit penitens eſt ſufficienter diſpoſitus ad ſuſcipiendum tam ſacramentum quàm rem ſacramenti, ergo eis concurrentibus non ſolum eſt verum ſacramentum, ſed etiam ſuſcipiens verè recipit omnem effectum ſacramenti. maior de ſe patet. minor etiam clara eſt quantum ad materiam & formam pœ nitentiæ, ſed dubia eſt quantũ ad miniſtrũ & diſpoſitionẽ recipien tis, & quantum ad hoc probatur ſic. quia ꝙ non quilibet ſacerdos ſit debitus miniſter nec quilibet peccator pœnitẽs ſit ſufficiẽter di ſpoſitus ad recipiendũ verè ſacramentũ penitẽtiæ & eius effectũ à quolibet ſacerdote nõ poteſt dici niſi quia penitẽtia eſt ſacramẽtũ

iudiciale

iudiciale & ideo requirit quòd miniſter eius ſit ſacerdos iuridictionem habens & quod iudicandus ſit ei ſubditus quod non inuenitur in quolibet ſacerdote reſpectu cuiuſlibet peccatoris. Sed iſtud non cogit, quia & ſi pœnitentia ſit ſacramentum iudiciale, tamen eſt voluntarium. vnde ſacerdos qui eſt iudex in ſacramẽto pœnitentiæ magis eſt iudex arbitrarius de voluntate partium aſſumptus, quàm habens de ſe iuriſdictionẽ ſuper partes eis inuitis, vel altera earum inuita, cum enim iudicium pœnitentiæ agatur in deum & hominem, conſtat quòd ſacerdos ex parte dei eſt iudex voluntarie aſſumptus qui fecit ſacerdotes mediatores & arbitros inter ſe & homines. Idem eſt ex parte hominis, quia quantumcumque ſciret ſacerdos peccatum pœnitentis niſi ipſemet pœnitens voluntarie ipſum exprimeret, & exponeret ſe iudicio ſacerdotis non poſſet ſacerdos iudicialiter agere cum eo quo ad forum pœnitentiæ. Ergo vbi peccator ſe voluntarie iuridictioni ſacerdotis ſubiicit aſſumit eum quaſi arbitrum quem deus prius ad hoc aſſumpſit. Igitur videtur quòd ille ſit verus iudex, & iſte verus ſubditus quantum pertinet ad tale iudicium. Sed hoc poteſt facere quilibet peccator cõfitens & verè pœnitens reſpectu cuiuſlibet ſacerdotis circunſcripta ordinatione eccleſiæ, ergo tunc quilibet ſacerdos eſt verus iudex, & quilibet peccator confitens & verè pœnitens eſt ei vere ſubditus. 8. Et confirmatur quia papa nulli poteſt eſſe ſubditus niſi quatenus voluntarie ei ſe ſubiicit, ex iure enim diuino nulli ſubiicitur, ſed omnibus præeſt ex iure humano, etiam nulli poteſt ſubiici, quia canonum ſtatuta papam non obligant, ſicut nec leges imperatorem, ergo eum ſubiiciat ſe alteri in foro pœnitentiæ neceſſe eſt quòd ſufficiat ſubiectio quę ſit ex mera voluntate. 9. Quod etiam patet ex alio, quia papa non poteſt ſe ſubiicere iuridictioni alterius quo ad forum contentioſum, vnde non poteſt committere alicui quòd excommunicet eum niſi ſententiæ eius paruerit quia talis iuriſdictio inuoluntaria eſt quo ad ſubditum. Et ex alterius voluntate dependet, & ſimiliter eſſet in iuridictione fori pœnitentiæ niſi eſſet mere voluntarium. 10. Item ſi ex ordinatione diuina miniſter ſacramenti eſſet ſacerdos habens iuriſdictionem in caſu extremæ neceſsitatis, nõ poſſet quilibet ſacerdos abſoluere quemlibet peccatorem, quia nulla neceſsitas mutat miniſtrum à deo inſtitutum, vnde ſicut in extrema neceſsitate nullus poteſt ſacramentaliter abſoluí niſi à ſacerdote eo quòd ſacerdos eſt miniſter inſtitutus ſacramenti pœnitentiæ, Sic nullus poteſt abſolui niſi à ſacerdote habente iuriſdictionẽ ſi talis iuriſdictio requireretur ad miniſtrũ ex inſtitutione Chriſti, tenet autem eccleſia quòd in caſu neceſsitatis quilibet ſacerdos poteſt quemlibet peccatorem abſoluere de quolibet peccato, nec eccleſia forte poſſet ordinare contrarium, quare &c. Item dato quòd miniſter ſacramenti pœnitentiæ ſit ſacerdos habens iuriſdictionem idem ſequitur, quæ conſuetudo dat iuriſdictionem, ſed tunc fuiſſet conſuetudo quòd quilibet abſolueret quemlibet, quilibet ideo &c. Sic ergo quilibet ſacerdos poterat abſoluere quemlibet ei volentem confiteri ſicut olim iudices cartularij omni homini ſe ſubiicienti iùs dare poterant & non alij. Et ſic probatum eſt primum.

11. QVANTVM ad ſecundum probatur quòd per eccleſiam fieri potuit & factum eſt rationabiliter quòd non quilibet poſsit abſolui à quolibet, ſed à determinato miniſtro. Et ſi abſoluatur tenetur iterum confiteri & abſolui à miniſtro de quo eccleſia ordinauit, quia nullus poteſt abſolui ab vno peccato mortali dum actualiter committit aliud, ſed peccator ſubiiciẽs ſe pro abſolutione alicui ſacerdoti ſcienter, contra ordinationem eccleſiæ actualiter peccat peccato inobedientię, ergo non poteſt abſolui ab aliis peccatis, maior patet ex præcedentibus, minor declaratur quia eccleſia poteſt rationabiliter præcipere quòd non quilibet ſuſcipiat quodlibet ſacramentum à quolibet miniſtro, ſed à determinato, vt patet de ſacramento ordinis, quia non eſt licitum quemlibet ordinari à quolibet epiſcopo, & ſimiliter eſt de ſacramento pœnitentiæ rationabiliter inſtitutum quòd non quilibet abſoluatur à quolibet, quia non quilibet ſacerdos ſufficit ad conſulendum in foro animæ, & vt amoueatur incentiuum delinquendi quod præberetur ſi quilibet pro voluntate ſua poſſet in quolibet loco à quolibet ſacerdote abſolui, tolleretur enim ex hoc multum de erubeſcentia quam debet habere peccator, & multum de cautela quam poteſt adhibere curatus circa ſubditum in variis caſibus.

12. Sed contra hoc poſſet obiici quia ſi aliquis ſimplex & ignorans ſubmittat ſe alicui miniſtro qui ſecundum ordinationem eccleſiæ non debet eum abſoluere, talis non videtur peccare mortaliter quia nihil facit in contemptum eccleſię. Si igitur peccatum inobedientiæ impedit ne ſubmittens ſe tali miniſtro ſit vere abſolutus, videtur quòd iſte ſimplex & ignorans non committens nouum peccatum per aliquam inobedientiam vere ſit abſolutus. Et dicendum ad hoc quod talis eſt abſolutus & tamen tenetur alteri confiteri quando innoteſcit ei quòd primus non debuit eum abſoluere, quia ſicut dictũ eſt prius eccleſia poteſt præcipere ne quis ab aliquo recipiat ſacramentum, propter quod ſi ab aliquo recipiat ex propria voluntate non eſt abſolutus à præcepto eccleſiæ, ſi tamen illud ſacramentum ſit iterabile, quia ſi non eſſet iterabile natura ſacramenti euacuaret vim præcepti in tali caſu, nec propter hoc poteſt dici quòd eccleſia præcipiat bis confiteri de eodem peccato, quia non præcipit confiteri niſi ſemel, & determinato miniſtro à quo præcepto nullus abſoluitur. per hoc quòd alij cõfitetur voluntarie. & ſic patet ſecundum videlicet quòd per eccleſiam fieri potuit & factum eſt quod non quilibet poſſit abſolui à quolibet, ſed à determinato miniſtro. Et ſi ab alio abſoluatur (vt in caſu ſtatim dicto) tenetur iterum confiteri.

13. TERTIVM PATET, ſcilicet quòd eccleſia hoc faciendo non mutat aliquid quod ſit eſſentiale huic ſacramento, quia prohibere ne quilibet recipiat ſacramentum à quolibet miniſtro non eſt mutare aliquid quod ſit eſſentiale ſacramento. Sed eccleſia in ſtatuto prædicto nihil plus facit niſi prohibere ne quilibet accedat ad quemlibet ſacerdotem pro abſolutione, ergo non mutat aliquid quod ſit eſſentiale ſacramento, nec materiam nec formam, nec miniſtrum. Et quia his concurrentibus eſt verum ſacramentum patet quod talis confeſsio eſt verum ſacramentum ſicut baptiſmus vel ordo ſacer receptus contra inhibitionem eccleſiæ eſt verum ſacramentum, cuius ſignum eſt, quia ſi ſacerdos reuelaret ea quæ audiuit in tali confeſsione puniretur, non ſolum vt reuelator ſecreti, ſed vt reuelator confeſsionis, hoc tamen intereſt inter baptiſmum & ordinem cum recipiuntur contra inhibitionem eccleſiæ & ſacramentum pœnitentiæ, quia illa non ſunt iteranda quanuis peccet mortaliter recipiens ſi ſit adultus, quia peccatum recipientis non impedit totalem effectum baptiſmi & ordinis ſicut totalem effectum abſolutionis qui eſt ſolum remiſſio peccati propter quod iterari debet. Et hæc bene ſtant ſimul quòd aliquis recipiat ſacramentum & non rem ſacramenti propter indiſpoſitionem ſuam, ſicut enim res ſacramenti habetur quandoque ſine ſacramento actu ſuſcepto, ſic ècontra verum ſacramentum poteſt actu recipi ſine re ſacramenti. Hic eſt primus modus ſatis probabilis ad cuius rationes difficile eſt reſponderi vt mihi quandoque viſum fuit. Secundus modus eſt quòd non quilibet poteſt abſolui à quolibet non ſolum propter ordinationem eccleſiæ, ſed propter ordinationẽ Chriſti, & hic modus pro nunc apparet mihi verior, quia Chriſtus ſoli petro tanquam paſtori commiſit curam & regimen totius ſui gregis vt habetur Iohannis vltimo. Sed poteſtas clauium ordinis in ligando & abſoluendo in foro pœnitentiæ, & poteſtas iuridictionis in ligando, vel abſoluendo in foro contentioſo eſt in eccleſia ſolum propter curam & regimen ouium Chriſti, id eſt omnium Chriſtianorum, ergo ad ſolum petrum pertinuit & ad ſolum ſucceſſorem petri pertinet iure ſuo ſibi à Chriſto collato vti vtraque claue in quemlibet Chriſtianum & nulli alij niſi ex commiſsione petri, vel ſucceſſoris eius vel ex diſsimulatione vſus quam ſcit nec reprobat. Vide.infr d.21.q.4.

14. AD PRIMVM argumentum alterius opinionis dicendum eſt quòd forus pœnitentiæ voluntarius eſt non ſolum ex parte ſacerdotis quem deus voluntarie fecit miniſtrum ſuum, Sed etiam ex parte confitentis qui voluntarie dicit peccatum ſuum. Sed non eſt voluntarius quantum ad hoc quòd quilibet poſsit pro libito eligere ſibi ſacerdotem qui abſoluat eum, quia nullus poteſt eum abſoluere niſi cui commiſsum eſt à vicario Chriſti mediate vel immediatè, directe vel indirecte.

15. Ad ſecundum dicendum quod aliud eſt de papa & de cæteris Chriſtianis, quia claues ordinis quantum eſt de ſe extendũt ſe ad abſolutionem ab omni peccato reſpectu cuiuſlibet perſonæ vt patet ex verbis dictis omnibus apoſtolis quorum remiſeritis & cætera. In quibus nulla fit exceptio de perſonis vel peccatis, tota autem reſtrictio eſt ex ſpeciali commiſsione facta Petro de regimine vniuerſalis eccleſiæ, illa autem cõmiſsio fuit de omnibus aliis à Petro videlicet de omnibus cõmiſsis curæ & regimini petri & non de petro. Et ideo extendit ſe ad oues Petri id eſt ad omnes Chriſtianos præterquam ad Petrum & ad ſucceſſorem eius. Et ideo papa ſucceſſor Petri non ſubiacet illi reſtrictioni quin poſsit abſolui à quolibet habente clauem ordinis prout eligere voluerit. 16. Ad tertium eſt dicendum quòd non eſt ſimile de clauibus ordinis & de clauibus iuriſdictionis, quia effectus clauium iuriſdictionis tranſit in inuitum. Effectus autem clauium ordinis non tranſit niſi in voluntarium. Papa autem non habet nec habere poteſt iudicem cui ſubmittatur inuitus, nec per conſequens poteſt ſe ſubmittere alicui quantum ad iuriſdictionem quæ de natura ſua poteſt ferri in inuitum, ſed effectus clauium ordinis de ſe extenditur ad omnes niſi ſint excepti per priuilegium petri quod non militat contra petrum, quia ſolum eſt de ouibus ſubiectis petro & non de ipſo, propter quòd petrus potuit, & ſucceſſor eius poteſt ſubiicere ſe cui voluerit quantum ad vſum clauium ordinis in foro pœnitentiæ.

17. Ad quartum dicendum quòd ex ordinatione Chriſti eſt q̃ oues petri non regantur nec ſubſint curę vel regimini cuiuſcũq; niſi ex cõmiſsione petri mediata vel immediata, directa vel indirecta, ſem-

cta, ſemper autem ſedes petri voluit quòd in articulo mortis quilibet ſacerdos non præciſus ab eccleſia poſſet quemlibet abſoluere à peccatis in abſentia illius ad quem cura regulariter pertinet. & ſi nollet in illo caſu nichilominus poſſet non obſtante priuilegio petri quod non fuit ei datum ad deſtructionem, ſed ad edificationem cum fuerit ei datum ad paſcendum oues, vnde in primo caſu ceſſaret illud priuilegium petri & ſtaretur primæ ordinationi Chriſti de poteſtate clauiũ ordinis quæ ſe extẽdit ad omnẽ peccatorẽ & ad omne peccatũ, nec caſus neceſsitatis mutaret miniſtrũ ſed ordinatio Chriſti qui in tali caſu non dedit priuilegiũ petro.

18. A D argumenta principalia reſpondendum eſt ad primum q̃ nõ quilibet peccator reſpectu cuiuſlibet ſacerdotis eſt ſimilis materia, quia non ſolum ex ordinatione eccleſiæ ſed etiam ex ordinatione Chriſti tota cura omnium pertinet ad ſucceſſorẽ petri, & ad nullum alium niſi quatenus per ipſum committitur cura alij mediate vel immediate, directe vel indirecte. Et quia cura cuiuſlibet non eſt per ipſum commiſſa cuilibet, ideo non quilibet poteſt abſoluere quemlibet ſed ille cui commiſſum eſt.

19. Ad ſecundum dicendum quòd licet ex verbis illis quorũ remiſeritis peccata &c. non ſit facta limitatio de perſonis nec de peccatis, tamẽ ex verbis poſtea dictis petro Io. vltimo paſce oues meas &c. facta eſt reſtrictio quòd nullus poteſt ea quæ ſunt curæ animarum vt (abſoluere in foro pœnitentiæ) niſi petrus vel ſucceſſor petri, vel ille cui per ſucceſſorem petri commiſſum eſt.

Quæſtio. III.

Vtrum correctio fraterna cadat ſub pręcepto.

Tho. 2. 2. q. 33. ar. 2.

DEinde quæritur de correctione fraterna, & primo vtrum cadat ſub præcepto. Et videtur quòd non quia omnia præcepta diuina reducũtur ad illa quæ ſunt decalogi, ſed correctio fraterna non videtur poſſe reduci ad aliquod illorũ, ergo non cadit ſub pręcepto.

2. Itẽ religioſi non eximuntur à præcepto diuino, ſi ergo correctio fraterna eſſet ſub præcepto videretur quòd religioſi deberent de clauſtro exire ad corrigẽdum ſeculares cum plus obliget eos pęrceptũ diuinum quàm proprium votũ. Hoc autem non eſt verum, quia ſic periret obſeruantia clauſtralis, quare &c.

3. Item hieronymus dicit ſacerdotes ſtudeant illud euangelium implere ſi peccauerit in te frater tuus &c. ergo non videtur quòd ſaltem omnes obligentur, ſed ſoli ſacerdotes habentes curam.

4. IN cõtrariũ eſt quod dicit gloſa ſuper illo verbo ſi peccauerit &c. Ita peccat qui fratrẽ ſuũ peccare videt & tacet ſicut qui peccãti nõ indulget, ſed ad indulgẽdũ peccãti, omnes & ex pręcepto charitatis tenẽtur. ergo ad corrigẽdũ. Ad idẽ eſt quod dicit Aug. de verbis domini. Si neglexeris corrigere peior es factus eo qui peccauit, ſed hoc non eſſet niſi quis per talẽ negligẽtiam adimplere præceptum omitteret, ergo correctio fraterna eſt in præcepto.

5. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam tria ſunt videnda. Primum eſt vtrum fraterna correctio cadat ſub præcepto. Secundum eſt vtrũ ad eam omnes teneantur. Tertium eſt vtrũ in aliquo caſu poſsit aliquis excuſari ſi correctionem fratris omittat.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd fraterna correctio non eſt aliud quàm admonitio fratris pro emendatione ſua ex charitate fraterna procedens, ſi autem cum admonitione verbi ſit aliqua coactio per pœnam, aut quodcunque flagellum iam non eſt ſolum fraterna correctio, ſed paterna, quæ coactionem habet vt poſtea magis patebit, loquendo ergo de correctione quæ eſt mere fraterna. Dicendum eſt quòd ad eam tenemur ex præcepto diuino, quod patet tripliciter.

7. Primo ſic per præcepta diuina ſufficienter ordinatur vita humana in his quæ pertinent ad ſalutẽ, ſed non ſufficienter ordinaretur niſi correctio fraterna caderet ſub præcepto, ergo &c. Minor declaratur quia conuerſatio hominũ ſecundum vitam humanam aſſimilatur exercitui Iob. 7. Militia eſt vita hominis ſuper terram. In exercitu autẽ eſt duplex ordinatio. Vna qua omnes de exercitu ordinantur ad ducem vt ei obediant. Et ab eo regantur. Alia qua ſinguli de exercitu ordinantur ad inuicem vt vnus alteri auxilium præbeat. Et vterque ordo neceſſarius eſt ad conſequẽdũ finem. ſ. victoriam ad quam ex ordinatione ducis totus exercitus ordinatur, ergo in conuerſatione vitæ Chriſtianę, & eorũ qui in aliqua cõmunitate viuunt eſt duplex ordo, vnus ad prælatũ qui habet eos rẽgere & cui omnes tenentur obedire, alius ſingulorum ad inuicẽ. Ex quo ordine vnus habet alij auxilium ferre ad conſequendam ſalutẽ, ſicut ergo primus ordo cadit ſub pręcepto, ratione cuius incumbit prælatis, vt ſubditorũ curam gerant & ſubditis vt prælatis obediant, ita & ſecundus ordo cadit ſub præcepto vt ſubditi ſibi inuicem auxilium præbeant, cum igitur auxiliũ in ſpiritualibus adhibeatur homini per correctionem fraternam apparet quòd ipſa cadit ſub præcepto diuino. 8. Secundo quia ſicut ſe habent membra in corpore naturali ad actus naturales ſic ſe habent fideles ad actus charitatis per quam connectuntur vt membra in vno corpore. Et hoc dictum patet ex dicto apoſtoli Romano. 12. vbi dicitur ſic, ſicut in vno corpore multa membra habemus, ita multi vnum corpus ſumus in Chriſto, ſinguli autem alter alterius membra. Sed in corpore naturali membra pro ſe inuicem ſunt ſollicita, & vnũ expellit malum alterius quantum poteſt, ſicut dicit idem Apoſtolus primo Corinthi. 12. ergo fideles qui ſunt in eccleſia tanquam vnius corporis membra ex ordine charitatis tenentur malum aliorum expellere quantum poſſunt, hoc autem fit præcipuè per correctionem fraternam, quare &c. 9. Tertio quia elemoſyna corporalis non eſt magis neceſſaria quàm ſpiritualis, cum ergo elemoſyna corporalis ſit ſub præcepto quando imminet neceſsitas corporalis dicente Ambroſio Paſce fame morientem quòd ſi non pauiſti occidiſti, relinquitur quòd correctio quæ eſt elemoſyna ſpiritualis fortiori ratione ſit ſub præcepto & ſic patet primum.

10. QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt quòd omnes tenentur ad correctionem fraternam reſpectu omnium ſuperiorum, inferiorum, & parium. Cuius ratio eſt, quia ad actum charitatis obligantur omnes qui tenentur habere charitatem, Et reſpectu omnium ad quos tenentur habere charitatem, quia quantum ſe extendit habitus tantum & actus, qui procedit ex habitu. Sed omnes tenentur ad habendum charitatem & ad omnes pares, ſuperiores, & inferiores, amicos, & inimicos, ergo omnes tenentur ad corripiendum quoſcumque delinquentes cum correctio ſit actus virtutis, veruntamen quia actus virtutis debet eſſe informatus debitis circunſtantiis ideo in correctione qua ſubditi corrigunt prælatos ſuos debet eſſe talis modus vt non præiudicetur honori & reuerentiæ prælationis, vnde Apoſtolus primo ad Thimo. quinto Seniorem ne increpaueris. Sed obſecra vt patrem, & Dionyſius redarguit Demophylum monachum, quia ſacerdotem & ſe maiorem correxerat irreuerenter eum percutiens, & ab eccleſia eiiciens in quo exceſsit non ſolum modum correctionis fraternæ inferioris ad ſuperiorem, quia irreuerenter correxit, ſed etiam modum correctionis fraternæ, quia correxit non ſolum verbo, ſed verbere, quam correctionem non habent niſi prælati gerentes ex officio curam eorum quos corrigunt, fraternam autem correctionem habent omnes reſpectu omnium. vnde Pelagius papa dicit & habetur. 24. quæſtione tertia tam ſacerdotes quàm reliqui fideles omnes ſummam debent habere curam de illis qui pereunt quatenus eorum redargutione, aut corrigantur à peccatis, aut ſi incorrigibiles apparuerint ab eccleſia ſeparentur, & ſic patet ſecundum.

11. DE TERTIO ſciendum eſt quod cum de correctione fraterna ſit præceptum affirmatiuum, quod non obligat niſi pro loco, & tempore, & cæteris circunſtantiis debitis concurrentibus inter quas præcipua eſt illa quæ eſt de fine ideo non ſemper obligatur homo ad correctionem fraternam, cuius ratio eſt. Quia illud ad quod nullus obligatur niſi propter finem non cadit ſub præcepto niſi qualiter eſt neceſſarium ad finem. Sed ad correctionem fraternam nullus obligatur niſi propter emendationem fratris, vt patet tam ex eius diffinitione quàm ex aliis ſupradictis, ergo ad eam nullus tenetur ex præcepto niſi ſperetur quod ex correctione ſequatur emendatio. Et iterum ſi expectatur oportunius tempus quo magis poteſt prodeſſe correctio, non peccat qui correctionem differt, ſed charitatiuè agit ſicut dicit Auguſtinus prima de ciuitate dei cum ratio eorum quæ ſunt ad finem ex fine ſumatur.

12. AD PRIMVM argumentum dicendum eſt quod omnia præcepta quæ pertinent ad impendendum aliqua beneficia proximo reducuntur ad præceptum de honoratione parentum, eis enim tanquam magis meritis primo impendenda ſunt beneficia tam corporalia quàm ſpiritualia, & deinde aliis, cum igitur correctio ſpiritualis ſit beneficium impenſum proximo patet quòd reducitur ad præceptum de honore parentum.

13. Ad ſecundum dicendum quòd religioſi tenentur ad correctionem fraternam ſicut & cæteri, nec tamen propter hoc oportet quòd exeant clauſtrum ad querendum delinquentes vt eos corripiant, quia nec hoc præcipitur, ſed ſufficit quod corripiant occurrentem. vnde dicit Auguſtinus in libro de verbis Domini, admonet nos dominus noſter non negligere inuicem peccata noſtra non querendo quid repræhendas. Sed videndo quid corrigas, alioquin efficeremur exploratores vitæ aliorum, contra illud quod dicitur Prouerbiorum. 24. non quæras impietatem in domo iuſti, & non vaſtes requiem eius.

14. Ad tertium dicendum q̃ vel Hieron. loquitur de correctione

ctione quæ fit non ſolum verbo, ſed verbere(quod patet ex hoc quod ſubiungit, quæ eſt enim miſericordia parcere vni & omnes in diſcrimen adducere) quæ competit ſolum prælatis qui habent vim coactiuam ſuper ſubditos quam non habet frater in fratrem, vel hoc dicit non quia ad ſolos ſacerdotes pertineat præceptum de correctione fraterna, ſed quia ad eos ſpecialius pertinet, quia ſicut dicit Aug. primo de ciuitate dei grauior eſt negligentia prælatorum in correctione fraterna quàm aliorum, ſicut enim beneficia temporalia potius debet aliquis illis impendere quorum curam temporalem habet ita & beneficia ſpiritualia(vt correctionem & doctrinã)magis debet exhibere illis qui ſunt ſuæ ſpeciali curę cõmiſſi, licet alij ad hoc teneantur quanuis non tantum &c.

Quæſtio IIII.

Vtrum in correctione fraterna debeat ſecreta monitio præcedere denunciationem.

Tho.2.2.q.33.ar.7.

SEcundo quæritur vtrum in correctione fraterna debeat ſecreta monitio præcedere denunciationem. Et videtur quod non quia accuſatio eſt grauior quàm denunciatio, ſed ad publicam accuſationem poteſt aliquis procedere nulla ſecreta admonitione præcedente, ſed ſola inſcriptione vt dicit Innocentius extra de accuſatione qualiter & quando, ergo videtur quod nec denunciationem debeat præcedere ſecreta admonitio. 2. Item ſecundum Auguſt. in libro contra mendacium ex factis ſanctorum colligimus quid in ſcripturis ſentire debeamus, ſed Chriſtus denunciauit apoſtolis Iudam ante admonitionem factam, vt patet Iohan. 13. Similiter Petrus damnauit Ananiam & Saphiram ante aliquam admonitionem factam, vt patet Act. 5. Similiter Paulus reprehendit Petrum coram omnibus nulla monitione facta ſecrete, & eodem modo Ioſeph accuſauit fratres ſuos apud patrem crimine peſſimo Gen. 37. ergo videtur q̃ non ſemper ſecreta monitio debet præcedere denunciationem 3. IN CONTRARIVM eſt quod dicit Dominus Math. 18. ſi peccauerit in te frater tuus corripe eum inter te, & ipſum ſolum &c. vbi manifeſte innuit q̃ ſecreta monitio debet præcedere denunciationem. Et ibi dicit gloſa hoc ordine vitare ſcandala debemus.

4. RESPONSIO. Aduertendum eſt quòd peccatum fratris poteſt eſſe vel omnino publicum & notorium, vel ſic occultum q̃ probari non poteſt nec de eo infamatus eſt, vel partim occultum, & partim notum, quod eſt quando innoteſcit pluribus per quos conuinci poteſt vel apud graues perſonas diffamatus eſt quãuis publica fama non ſit. In primo caſu dicendum q̃ ſecreta admonitio non habet locum. Cuius ratio eſt, quia cum admonitio ſecreta fiat propter emendationem fratris quæ eſt eius ſanatio ſpiritualis ſicut eſt in ſanando aliquem corporaliter ſic faciendum eſt in corripiẽdo aliquem ſpiritualiter, ſed in ſanatione corporali ſic eſt quòd medicus ſi poteſt hominem totaliter ſanat ab infirmitate, ſi autem non poteſt negligit minus malum vt occurrat maiori malo ſicut amputat vnũ membrum ne totum corpus inficiatur, ergo ſimiliter debet eſſe in correctione quæ eſt ſanatio ſpiritualis, ex peccato autẽ homo duplex damnum incurrit .ſ. damnum innocentiæ quod eſt maximum, & diſpendium famę ſi ſciatur eius peccatũ & iſtud eſt minus quàm primum. Eſt tamen magnũ quia per amiſſionem famę homo patitur detrimentum non ſolum in temporalibus ſed etiã in ſpiritualibus, quia prę timore infamiæ multi à peccato retrahuntur. Et ideo ſic ſanandus eſt peccator per correctionem ſi fieri poteſt quod totaliter ei innocentia reſtituatur nec fama perdatur, ſin aliter debet negligi fama vt conſcientia reparetur. Ex quo poteſt ſic argui, vbi iam eſt perdita fama non habet locum admonitio ſecreta, licet admonitio poſsit locum habere, ſed quando peccatum alicuius eſt notoriũ iam eſt perdita fama, ergo hic nõ habet locum admonitio ſecreta. Si autem peccatum ſit omnino occultum modo quo dictum eſt prius, aut illud non ſolum eſt nociuum peccanti, ſed in detrimentum aliorum temporale vel ſpirituale, vt pote cum aliquis tractat de prodenda ciuitate hoſtibus, vel quando latet hæreticus innitens ad corruptionem fidei & morum in aliis, Aut eſt ſolum nociuum peccanti. In primo caſu ſi firmiter credatur quòd peccator propter admonitionem ſecretã ſibi factam deſiſtat à malitia omnino prius eſt admonẽdus antequam alij reueletur propter rationem prius dictam. ſ. vt parcatur famę cũ emendatione conſcientiæ. Si autem probabiliter timeatur de emẽdatione eius denunciandum eſt illi qui poteſt periculo occurrere ſalua tamen fama eius quantum eſt poſsibile. Cuius ratio eſt, quia charitas plus diligit bonum commune quàm bonũ ſingularis perſonæ. Si ergo in hoc caſu bonum commune non poſſet ſeruari niſi cum diſpendio famę ſingularis perſonæ illud ex charitate eſt negligendum vt bonum commune ex charitate poſsit ſeruari. Et ſic eſt intelligenda auctoritas Hieronymi dicentis quòd miſericordia eſt parcere vni & multos in diſcrimen adducere. Polluitur enim popul' ex vno peccatore ſicut ex vna oue morbida vniuerſus grex Si autem peccatum ſit ſolum nociuum peccanti, nec ſit ita notum quòd poſsit probari, nec de eo ſit peccator infamatus. Tunc ſecreta monitio locum habet quæ ſiue valeat, ſiue non ſiſtendum eſt in ea, nec procedendum eſt ad aliquam denunciationem faciendam ſuperiori vt ſuperior eſt & perſona publica. Cuius ratio eſt quia de nuntiatio ad hoc fit ſuperiori vt ipſe de peccato inquirat & peccatorem corrigat, ſed ad hoc non poteſt prælatus procedere niſi peccatum illud poſſet probari, vel peccator ſit de eo infamatus, ergo vbi neutrum iſtorum eſt, locum non habet denunciatio, ſi autem dicatur quòd denunciatio non habet hic locum vt fiat immediatè poſt admonitionem ſecretam, poteſt tamen habere locum vt fiat mediante inductione teſtiũ vt Dominus videtur dicere. Math. 18. Si te non audierit adhibe tecum vnum vel duos teſtes vt in ore duorum vel trium teſtium &c. Non valet quia inductio teſtium vel fit ad probandum factum, vel ad probandum admonitionem, non ad probandum factum, quia aut ad probandum præteritum, aut ad obſeruandum futurum vt probetur factum præteritum probari nõ poteſt per os, quia nihil ſciunt, futurum vero obſeruari non debet, vel ſaltem nullus ad hoc tenetur ſicut allegatum eſt de Aug. ſupra quod non tenemur eſſe exploratores vitæ alienæ. Et ſi probabiliter crederetur quòd peccatum eſſet iterandum magis eſſet ſecundum charitatem ſtatim indicandum illi qui poſſet impedire quàm inducere teſtes ad conuincendum eum poſt factum, nec poteſt dici quòd teſtes debeant induci ad probandum admonitionem vt eis inductis poſtea ſequatur denunciatio, quia talis inductio ſine fructu eſſet, cum per eam nõ poſſet ſequi correctio peccatoris, magis etiam eſſet proditio criminis quàm correctio peccantis, quod autem non poſsit ſequi correctio patet quia in nullo probatur crimine, quia vox omnium non eſt niſi vox vnius. Item denuncians exponit ſe periculo, quia ſi peccator neget crimen poteſt conqueri ſuperiori de eo quod denuncians eum infamauit imponendo coram pluribus crimen quod non commiſit. Et ſic alter merito puniretur, videtur ergo quòd in hoc caſu ſiſtendum ſit in monitione ſecreta. Sic quòd nunquàm ſit vlterius procedendum ad denunciationem faciendam prælato vt eſt perſona publica, quod dico pro tanto quia ſi probabiliter credatur quòd prælatus vt bonus vir & non vt iudex poſſet prodeſſe peccatori & non obeſſe vel per ſecretam admonitionem, vel præcludendo occaſionem peccandi ſine reuelatione peccatoris, poteſt ei in ſecreto dici peccatum fratris vt adhibeat remedium quod poterit adhibere, & eodem modo poſſet dici alij non prælato ſi crederetur quòd vellet & poſſet alteri prodeſſe. Et hoc eſt quod dicit beatus Auguſt. ſuper Leuite, quinto capitulo ſuper illo verbo. Qui audierit aliquem falſum iurare & tacet &c. Et recitatur. 22. q. 6. capi. Hoc videtur vbi dicit ſic videtur mihi quòd ſe ob hoc ſoluat peccati vinculo ille ſupple qui ſcit periurium alterius ſi indicet talibus qui magis poſſent prodeſſe quàm obeſſe periurio ſiue eum corrigendo, ſiue deum pro eo placando. 5. Si autem peccatum non ſit omnino occultum, nec omnino notum. Hoc eſt quòd innoteſcit pluribus per quos conuinci poteſt, vel apud graues perſonas diffamatus eſt quãuis publica fama non ſit contra eũ. Sic videtur habere locum proceſſus quem Dominus ponit in Euangelio vt ſcilicet primo ſecrete admoneatur de correctione, quæ ſi non profit admoneatur de correctione, coram illis quæ factum ſciunt, quod ſi nec iſtud profit tunc deinde denunciandum eſt eccleſiæ. Et ratio huius eſt, quia ex charitate ſubueniendem eſt conſcientiæ quantum poſsibile eſt abſque detrimento famę, ſicut ergo ex præcepto charitatis tenetur quis ſanare fratris conſcientiam non ledendo in aliquo eius famam ſi hoc poteſt fieri per aliquã ſecretam admonitionem quando peccatum eſt pœnitus occultum, ſic quando non poteſt emendari conſcientia ſeruando totaliter famam quæ iam apud aliquos leſa eſt, ſubueniendum eſt ex charitate emendationi conſcientiæ abſque vlteriori leſione famæ quod fit per admonitionem quæ fit coram teſtibus qui aliàs ſciunt factum. Et hi inducuntur non ad ſciendum factum cum prius ſcirent. Sed vt coram ipſis efficatior ſit correctio. Et vt probetur correctio ſi contingat ad publicam denunciationem procedere ne denuncians repellatur à denuntiane tanquam inimicus vel ſuſpectus.

q. præced.

6. His tamen quæ prius dicta ſunt videtur obuiare quod dicit beatus Auguſtinus in regula vbi innuit quòd qui non corrigitur per ſecretam admonitionem fratris denunciandus eſt prælato non tanquam publicæ perſonæ. Sed tanquam ei qui vult prodeſſe & non obeſſe. Et in hoc bene concordat cum ſecundo membro præcedentis determinationis, ſed vlterius dicit quòd neganti adhibendi ſunt alij etiam coram omnibus vt poſsit non ab vno teſte argui, ſed à duobus, vel tribus conuinci.

In quo videtur innuere quòd teſtes inducendi ſunt ad explorandum peccatum futurũ vt per eos conuincatur corã prælato quod eſt contra prius dicta. Sed aduertendum eſt quòd Auguſti. non videtur loqui de eo quod eſt crimen ſecundum ſe, ſed de eo quod poteſt eſſe occaſio criminis, vt eſt aſpectus fixus in mulierem de quo ibi loquitur, nec ad hoc explorandum dicit teſtes induci, ſed ſi contingat iterari & præſentes ſint aliqui qui forte non aduertunt, inducendi ſunt vt aduertant & ſic teſtimonium ferant vt talis poſsit à prælato debita ſeueritate coerceri ne labatur in crimen cuius iam habet occaſionem & ad quod habet pronitatem, non loquitur autem de crimine iam commiſſo quòd ſi ſit occultũ debeat aliis reuelari, vel conuincendum debeat explorari & ita non eſt contra prædeterminata.

7. AD PRIMVM argumentum in oppoſitum dicendum quòd ſicut aliqui dicunt, in accuſatione non agitur ad emendationem delinquentis, ſed ab bonum commune ſcilicet ad conſeruandum iuſtitiam per punitionem delinquentis. Et ideo accuſatio in iudicio poteſt fieri etiam ſi admonitio non præcedit, nec eſt contra præceptum Domini quod intelligitur quando agitur ad emandationem delinquentis. Aliis videtur quòd quanuis ſecũdum forum cauſarum non requiratur quòd præcedat admonitio ſed ſolum inſcriptio, tamen ſecundum forum conſcientiæ non eſt ad eam procedendũ niſi admonitione præmiſſa, & emendatione expectata, ſi ſperetur, propter rationẽ prius poſitam, nec cogit ratio alterius partis quia bonum cõmune nõ eſt leſum per peccatũ alicuius quouſque deductum eſt in publicum. Et ideo ſi admonea tur de correctione antequam crimen eius publicetur per accuſationẽ fit ſecundũ charitatẽ. Si autẽ non prẽmittitur admonitio ad eius correctionẽ peruertitur ordo charitatis, quia iniuſte dimittitur charitatiua emendatio fratris. 8. Ad ſecundũ dicendum quòd Chriſtus vt deus nouerat Iudam incorrigibilem, & ideo non oportuit quòd admoneret eum ſecreto quod fieret propter correctionem. Petrus autem publicauit peccatum Ananiæ & Saphirę eadem ratione cum ſciret hoc per ſancti ſpiritus reuelationem, & inflixit eis tanquam incorrigibilibus pœnam ad terrorẽ aliorum. De Paulo autem patet reſponſio, quia Petrus coram omnibus peccauit, & ideo oportuit ipſum corã omnibus redargui iuxta illud Thi. 5. Peccantẽ coram omnibus, corã omnibus argue Ioſeph autem præmonuit fratres licet non legatur, vel ſi præterniſit errauit licet poſſet propter defectum ætatis aliqualiter excuſari ſaltem à tanto. Alij excuſant eũ dicentes quòd ipſe non denunciauit, ſed accuſauit ſicut textus dixit quòd accuſauit fratres ſuos apud patrem crimine peſsimo, non eſt autem neceſſe quòd accuſationem præcedat fraterna admonitio. Sed iſtud minus valet quia accuſans ſi deficiat in probatione debet puniri pœna talionis. Si vero probet accuſatus debet puniri ſecundum quantitatem & qualitatem criminis quorum neutrũ legitur ibi factum. Nec oportet quòd nomen accuſationis ſumatur ita ſtricte ſicut ſumunt iuriſtę. Sed pro quacunque reuelatione ſeu declaratione criminis, nec eſt conandum ad excuſandum omnia facta antiquorum qui in multis errauerunt.

Sententia huius diſtinctionis. xx. in generali & ſpeciali.

Ciendũ eſt &c. Superius determinauit magiſter de pœnitẽtia & eius partibus, & de poteſtate miniſtrorũ hoc ſacramentum diſpenſantiũ. Hic determinat de quibuſdam pœnitentiam conſequentibus. Et diuiditur in duo. Primo determinat de tẽpore pœnitentiæ. Secundo determinat quędã quæ ad effectum pœnitentiæ pertinent di. 22. ibi. cæterũ multis auctoritatibus. Prima in duas. Primo oſtendit tẽpus penitentiæ vſq; in finem vitæ eſſe. Secundo mouet qualdã quæſtiones quæ ex dictis ortũ habent di. 21. ibi. ſolet etiã quęri vtrũ poſt. Prima eſt principalis lectionis. Et diuiditur in tres. Primo oſtendit tẽpus penitẽtiæ eſſe vſque in finẽ vitæ & opponit per Aug. in cõtrariũ & ſoluit Secundo mouet quæſtionem de illis qui quandoque condignã in hac vita ſatisfactionem implent. Tertio inquirit qualiter ſit agendum cum illis qui in fine vitæ penitent. Secunda ibi. ſi vero quæritur de illis. Tertia ibi. ſolet etiam quæri vtrum.

2. IN ſpeciali ſic procedit & proponit primo ꝙ tẽpus penitẽtię durat vſq; ad finẽ vitæ: Anſ. autẽ videtur dicere ꝙ illi qui ſolũ in fine vitæ penitẽt in ſecuro ſtatu non tranſeunt de hac vita. Sed quia penitentia ſatisfactoria eſt veſpertinũ ſacrificiũ, & ideo deo acceptanda, ideo verba Augu. præmiſſa intelligenda ſunt de illis qui non ex amore dei, ſed timore mortis penitentiã agũt & pro tãto ſecuritatem non dat Aug. quia difficile in tali ſtatu penitentiã agunt propter filios, vxorem, mundum & dolorem mortis quæ in illo ſtatu retrahunt hominem à conuerſione ad deum, tamen qui in fine vitæ penitent bene poſſunt penitere, ſed in purgatorio ſoluunt pœnam quam in præſenti nõ abſoluunt niſi forte tam vehemens eſſet cõtritio vt ſufficeret ad debitam punitionem, vbi etiam incidenter dicit quod ignis purgatorij eſt grauior quàm aliqua pena temporalis. Poſtea mouet duas quęſtiones de ſolutione penæ poſt hanc vitam. Prima eſt de illis qui penitentiam ſibi impoſitam in hac vita nõ impleuerunt, vtrum in purgatorio penitentiam ſoluant. Et reſpondet ꝙ ſic niſi in eis fuerit tanta cõtritio ꝙ vel illa ſolum, vel illa cum penitentia quam fecit ſufficiat ad penitentiæ cõpletionem, deus enim impunitum crimen non dimittit. Secunda eſt de his qui fecerunt penitentiam ſibi impoſitam à ſacerdote quæ tamen penitentia non fuit condigna peccato commiſſo, vtrum in purgatorio pro ea puniantur. Et reſpondet ꝙ ſic niſi vehementia contritionis peccata ſufficienter puniat, propter quod Aug. vult cordis contritionem in penitente multum attendi Sed quia de contritione non conſtat, ideo penitentia non imponitur quæ vt idem Aug. dicit ſecundum contritionis modum diuerſimode imponenda eſt. Vltimo dicit quòd morientibus non eſt neganda reconciliatio ſi petant, quòd ſi tunc petere non poſſunt prę grauamine infirmitatis & prius petiuerunt teſtimonio fidelium aſtantium reconciliandi ſunt, ſacerdos autem qui talibus penitentiam negat reus eſt animarum. Solenniter autem penitentem non debet preſbiter reconciliare inconſulto epiſcopo niſi in extrema neceſsitate, ſubdit etiam quòd ſi aliquis ad penitentiam feſtinans non inueniat ſacerdotem & ſic mortuus eſt oblatio eius eſt recipienda. Et elemoſinę pro eo faciendæ. Et in hoc terminatur ſententia & cætera.

Quæſtio I.

Vtrum ille qui implet pœnitentiam à ſacerdote ſibi iniunctam ſit totaliter liberatus.

Circa diſtinctionem iſtã quæritur de duobus. Primum eſt de taxatione penæ per ſacerdotem. Secundum eſt de relaxatione penæ per indulgentias. Circa primum primo quęritur vtrum ille qui implet penitentiam à ſacerdote ſibi iniunctam ſit totaliter liberatus. Et arguitur ꝙ ſic, quia ſacerdos eſt arbiter inter penitentem & deum, ergo ſicut penitens debet acceptare taxationem penæ per ſacerdotem ita videtur quod deus debeat illa taxatione eſſe contentus.

2. Item pronior eſt deus ad miſerandum quàm ad condẽnandum. Sed ſi ſacerdos imponeret peccatori maiorem penitentiam quàm debeatur culpæ, peccator tenetur ad faciendum eam, ergo ſimiliter ſi iniungat minorem videtur quòd faciendo eam ſit totaliter liberatus.

3. IN CONTRARIVM arguitur quia deus pro maiori culpa exigit maiorem penam, & pro minori minorem cum hoc habeat ordo iuſtitiæ. Sed ſacerdos & etiam canones imponũt quandoque pro minori culpa maiorem penam & econuerſo ſicut laico imponitur penitentia ſeptennis pro homicidio, ſacerdoti vero imponitur decennis pro fornicatione licet homicidium ſit maius peccatum quàm fornicatio, ergo videtur quòd apud deum non ſufficiat talis taxatio.

4. RESPONSIO. Videnda ſunt duo quæ tanguntur in argumentis. Primum eſt qualiter pena ſit à ſacerdote taxanda, an. t. pro maiori culpa ſit ſemper imponenda maior pena. Secundum eſt ſuppoſito quod ſacerdos diſcrete taxet penam vtrum faciens eam ſit à pena totaliter liberatus.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd pena in confeſsione taxatur propter duo. ſ. propter remedium præſtandum contra recidiuum & propter debitum ſoluendum. Quantum ad debitum ſoluendum ſemper eſſet imponenda maior pena pro maiori culpa. Cuius ratio eſt, quia pena ſoluitur vt inęqualitas iniuſtitiæ cõmiſſæ per culpam reducatur ad æqualitatem iuſtitiæ per ſolutionem penæ, ſed maior inæqualitas iniuſtitiæ cõmittitur per maiorem culpam, ergo non reducitur ad æqualitatem iuſtitiæ niſi per maiorem penã. Si autem cõſideretur pena prout præſtat remedium contra recidiuũ in peccatore, & contra ſcandalũ ꝙ oritur in plebe, ſic non ſemper imponẽda eſt maior pena pro maiori culpa, ſed quandoq; minor. Cuius ratio eſt quia pena pręſtat remediũ cõtra recidiuũ & ſcandalũ inquantũ prohibet pronitatẽ ad peccandũm, vbi eſt ergo maior pronitas ad peccandũ ibi requiritur maius retractiuũ, ſed in eo qui cõmittit minorem culpã quandoq; eſt maior pronitas ad recidiuũ ſicut in iuuene fornicãte maior eſt pronitas quàm in ſene, ergo indiget maiori pena ipſo retrahente quã ſenex, licet minus peccet quia maius incentiuũ habet. Eadem ratio eſt de ſcandalo, quia minus peccatũ quandoq; eſt magis ſcandalizatiuum & magis trahitur in exemplum in perſona quæ debet eſſe maioris edificationis (ſicut eſt fornicatio in ſacerdote) quàm ſit maius peccatum in priuata perſona (puta homicidium) & præcipuè quia non eſt in communitate tanta pronitas ad hoc peccatum

catum,& sic patet primum qualiter est taxanda pœna & culpa.

6. QVANTVM ad secundum dicendum est quod si pœna imposita à sacerdote non sit condigna pro solutione pœnæ debitę culpæ tunc exoluens talem pœnam non est simpliciter liberatus,sed faciet residuum in purgatorio.Cuius ratio est,quia error sacerdotis seu qualiscunque in dispositio pœnitentis non debet mutare iustitiam diuinam quo ad punitionem peccatorũ. Sed quòd imponatur pena non condigna culpæ prouenit vel ex errore sacerdotis nescientis ponderare quantitatẽ culpę,vel saltem ex eius nescientia,quia non potest eam perfectè cognoscere,nec cõtritionem penitentis, vel dato quòd sciat ex industria sibi imponit minorem penã propter conditionem penitentis,qui forte magnitudine pœnæ posset à penitentia agenda impediri propter debilitatem corporis, vel infirmitatem mentis, & ideo eliget minus damnum vt maius euitet, ergo propter hoc nõ debet impediri iustitia diuina quin peccator puniatur pena cõdigna peccato, quod est intelligendum de pena quæ soluitur per modum debiti.nõ autem de illa quæ imponitur ad remedium recidiui,quia in purgatorio solum exigitur pena ad soluendum debitum & non ad præseruandum contra recidiuum cum non maneat vlterius locus vel tempus peccandi,si autem penitentia iniuncta totaliter omittatur vel in parte si fiat de voluntate & auctoritate imponentis penitentẽ vel ex impotentia faciendi eam,vel ex alia causa iusta & necessaria tunc omittens eam facere nõ peccat, faciet tamen eam postea in præsenti seculo vel in purgatorio, si autem omittat eam facere ex sola voluntate sua temeraria non solum faciet eam postea hic, vel in purgatorio,sed peccat mortaliter quia si in foro contentioso non obediens sententiæ iudicis reputatur & punitur tanquam contumax,multo magis in foro penitentiæ in quo agitur causa salutis hominis. Si recipiens penitentiam sibi iniunctam pro satisfactione peccatorum contemnat eam facere, sola temeritate ductus,contumax debet reputari & contemptor ecclesiastici sacramenti quod non potest esse sine peccato mortali.

7. AD primum argu.dicendum ꝙ licet sacerdos sit arbiter habet tamen limitatam potestatem s.quo ad remissionem culpæ & dimissionem penæ virtute clauium quantum exigit contritio penitentis,non autem quo ad taxationem vel dimissionem pœnæ pro arbitrio voluntatis nisi quod peccator si plus non faciat in hac vita quàm sit ei taxatum non imputatur ei ad transgressionẽ.

8. Ad secundum dicendum ꝙ quo ad forum ecclesiæ obligatur peccator ad faciendam penitentiam sibi impositam,& liberatur faciendo eam siue sit condigna, siue non,sed quo ad forum dei non sufficit minor,nec exigitur amplior quàm condigna, vnde si peccator cui pena est imposita maior in duplo quàm exigat sua culpa decederet peracta sola medietate penitentiæ, euolaret ad celum,nec exolueret residuum in purgatorio.

Quæstio. II.

Vtrum vnus posset pro alio satisfacere.

SEcundo quæritur vtrum vnus posset pro alio satisfacere.Et arguitur quod non quia contritio confessio & satisfactio ad se inuicem ordinantur & sibi inuicem correspondent. Sed vnus non potest pro alio conteri,aut confiteri,ergo nec satisfacere

2. Item quando aliquis suscipit satisfactionem pro altero si ille decedens moriatur antequam ille satisfactionem expleat,aut punitur pro peccato illo,aut non, Si non, ergo ante satisfactionem debitam glorificatur, si sic cum alius postea satisfaciat idem peccatum bis punitur, vtrumque autem istorum est inconueniens,ergo illud ex quo sequitur.s. ꝙ aliquis possit pro alio satisfacere.

3. IN CONTRARIVM arguitur quia plus valet charitas apud deum quàm apud homines. Sed apud homines vnus potest ex amore pro alio debitum soluere,ergo fortiori ratione apud deum potest vnus ex charitate pro alio satisfacere.

4. RESPONSIO. Quæstio ista non intelligitur de quacunque satisfactione penæ peccato debitę,sed solum de satisfactione, vel solutione penitentiæ iniunctæ à sacerdote,circa quam sciendum est quòd sicut patet ex præcedenti quæstione pena satisfactoria quæ imponitur penitenti valet ad duo.s.ad solutionẽ debiti,& ad præstandum remedium contra recidiuum. Si ergo pena consideretur prout præstat remedium contra recidiuum sic impossibile est quòd vnus exoluat penã pro altero.Cuius ratio est, quia pena non præstat remedium contra recidiuum nisi quia bene disponit hominem ad bene resistendum occasionibus recidiui, sed ex hoc quòd vnus sustinet penam pro alio ille alius in nullo melius disponitur,sicut ex ieiunio vnius non maceretur caro alterius ad melius resistendum concupiscentiis carnis,& sic est in omnibus aliis.quilibet enim bene vel male disponitur, actu proprio & non alieno, ergo pena quæ sustinetur ab vno,in nullo præstat remediũ contra recidiuum alterius.

5. Si autem pena consideretur vt est solutio debiti sic circa materiam istam sunt quædam clara,quædam vero dubia.Primo clarum est quod si satisfactio quã quis facit pro alio procedat ex auctoritate sacerdotis imponentis penitentiam, certum est quod vnus potest satisfacere pro alio siue ille sit potens ad satisfaciendũ siue impotens.Cuius ratio est,quia nullus tenetur ad penitentiam sibi impositam,nisi secundum modum quo est sibi imposita,Si ergo imponens determinet quòd penitentia fiat per illum qui peccauit, vel per alium, liberatus est à penitentia quæ fit per alium,siue illud sit ieiunium,siue peregrinatio.siue quodcunque aliud.In tota enim ista quæstione non loquimur de satisfactione absolute an vnus posset pro alio satisfacere, sed solum de satisfactione imposita confitenti per sacerdotem absoluentem. Secundo clarum est,vel saltem est multum probabile quòd si ille cui imponitur penitentia à sacerdote fiat impotens ad faciendum eam alius potest pro eo penitentiam facere, quia nec deus, nec minister eius intendunt aliquem obligare ad illud quod est ipsi impossibile,propter quod quia illa aliquo modo possumus quæ per amicos possumus,ideo ille qui est impotens per semetipsum ad faciendam penitentiam sibi iniunctam potest eam facere per amicum.

6. Dubium autem est vtrum ille cui iniuncta est penitentia & potest eã per semetipsum facere liberetur si faciat eã fieri per aliũ absq; voluntate & licentia sacerdotis pœnitentiã imponentis & videtur probabiliter ꝙ non,quia condẽnatus iuste & iudicialiter nõ potest circa condẽnationem aliquid immutare nisi de voluntate iudicis expressa vel præsumpta. Sed ille cui in foro penitentię imponitur aliqua pena sustinẽda, vel aliqua penitentia facienda condẽnatur iudicialiter per sacerdotẽ & supponitur quod iuste,ergo circa penitentiã sibi iniunctam nihil potest immutare nisi de voluntate sacerdotis expressa vel præsumpta, expressa quando dicet,facies talem penitentiam per te vel alium, præsumpta quando casus necessitatis incurritur qui reddit eum impotẽtem ad faciendam penitentiam ipsi iniunctam, immo videtur quod ille qui sola voluntate sua penitentiam sibi iniunctã facit fieri per alterum nisi in casibus prædictis,sit temerarius contemptor iudicij penitentiæ,nec penitentia sic facta per alium credenda est deo esse accepta ad liberationem ipsius quando iudiciũ sacerdotis qui est in absolutione vicarius Christi temerarie contemnitur. In casu autem in quo de voluntate sacerdotis fieret penitentia per alium Videtur quod per eam non tantum soluatur de pena peccato debita,quantum si fieret per illum qui deliquit,quia pena per penã recompensatur.Sed magis est vnicuiq; penale illud quod facit per semetipsum quàm illud quod fit per alterum,ergo plus recompensatur de pena peccato debita quando ille qui peccauit facit penitentiam iniunctam per semetipsum quàm quando fit per alterum.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quod non est simile de contritione & confessione,& satisfactione, quia contritio ordinatur ad dimissionem culpæ quæ pertinet ad dispositionem hominis, & quia vnus non disponitur ex actu alterius vt dictum est prius,ideo vnus non potest conteri pro alio. Similiter cõfessio fit per absolutionem per quam gratia datur, vel data augetur ipsi confitenti, & ideo confessio facta ab vno non valet alij. Sed satisfactio ordinatur ad solutionem penæ debitę quam vnus potest pro alio soluere in certis casibus.Et ideo vnus potest pro alio satisfacere modis quibus dictum est prius.

8. Ad secundum dicẽdum quod ille qui decedit antequam satisfactio,quam alius pro eo suscepit,sit completa punietur in purgatorio pro eo quod non est completum,nec tamen vnum peccatum punietur bis,quia si iste puniatur in purgatorio plenè antequã satisfactio quæ pro eo debuit fieri sit inchoata,tunc si ille qui eam faciendam suscepit postea eam faciat cedet ad satisfactionem pro priorum delictorum,& non illius qui iam expeditus est.Si vero eã non faciat punietur pro ea tanquam pro promisso nõ expleto. Et sic pro alio punietur quàm principalis sit punitus in purgatorio.

9. Argumentum alterius partis nõ concludit vniuersaliter, quia & si apud homines vnus posset pro altero potente vel impotente satisfacere quo ad rem debitã nõ tamen quo ad iniuriã illatam nisi procedat de voluntate iudicis,vel partis,& similiter est in proposito cum agatur de penitentia quę imponitur pro offensa diuina.

Quæstio. III.

Vtrum indulgentiæ aliquid valeant.

SEcundo principaliter quęritur de indulgentiis per quas pena satisfactoria dimittitur & quæruntur duo. Primũ est de valore indulgentiarum. Secũdũ est quis posset facere indulgentias. Circa primum quęruntur duo. Primũ est vtrũ indulgentię aliquid valeãt. Secundum est vtrum tantum valeãt quantũ

ſonant. Ad primum ſic proceditur, & arguitur quod indulgentiæ nihil valeant ad dimiſſionem pœnæ peccato debitæ, quia ad poteſtatem excellentiæ quæ ſoli Chriſto competit, nec eſt hominibus communicata pertinet vt effectus ſacramenti detur ſine ſacramento. Sed dimiſſio pœnæ pro peccato debitæ ſecundum totum vel partem eſt effectus ſacramenti pœnitentiæ vt patet ex præcedentibus, ergo nullus purus homo poteſt aliquid dimittere de pœna peccato debita, niſi quantum dimittitur per abſolutionem ſacramentalem virtute clauium, igitur per indulgentiam quæ datur ſine ſacramento pœnitentiæ nihil de pœna dimittitur.

2. Item inferior non poteſt tollere ordinationem ſuperioris, ſed deus abſoluendo à culpa ligat hominem ad pœnam temporalem, ergo de illa nullus purus homo poteſt aliquid dimittere per quamcunque indulgentiam.

3. IN CONTRARIVM eſt generalis conſuetudo & doctrina eccleſiæ quæ contineret falſitatem niſi per indulgentias dimitteretur aliquid de pœna peccatori debita.

4. RESPONSIO. De indulgentiis pauca dici poſſunt per certitudinẽ, quia nec ſcriptura expreſſe de eis loquitur. Quod enim dictum eſt Petro Math. 16. Tibi dabo claues regni celorum. Et quodcumque ligaueris &c. intelligitur de poteſtate ei data in foro pœnitentiæ. De collatione autem indulgentiarũ non eſt clarum quod debeat intelligi, ſancti etiam vt Ambroſius, Hylarius, Auguſtinus, Hieronymus minime loquuntur de indulgentiis. Gregor. tamen loquitur qui etiam indulgentias Romę inſtituit in ſtationibus vt dicitur. Et ideo loquendo de eis ſequendus eſt modus communis. Duo ergo facienda ſunt. Primum eſt per quem modum indulgentiæ valeant ad remiſsionem pœnæ. Secundum eſt vnde vel ex quæ cauſa valorem habeant.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd pœna pro peccato debita tripliciter poteſt remitti. Vno modo ex mera gratia quando offenſus totam offenſam & pœnam offenſę debitã gratis remittit offendenti. Alio modo quando aliquis pœnam debitam ſoluit pro alio. ita quod pœna non conditionatur gratis, ſed ſoluitur per alium de voluntate ſeu ordinatione illius qui fuit offenſus. Tertio modo quando partim remittitur, & partim exoluitur quod fit quando magna pœna remittitur pro modica. Primus modus, & tertius videntur habere locum in indulgentiis, ſi attenderetur communis vſus nominis, tunc enim dicitur aliquis indulgere alteri delictum contra eum commiſſum quando gratis & totaliter remittit culpam ſeu offenſam & penam pro culpa debitam vel quando magnam pœnam condonat pro modica, quando autem tota pœna exoluitur per illum qui peccauit, vel per alium loco eius (quod pertinet ad ſecundum modum) non dicitur eſſe indulta ſed ſoluta. Sed quia ſecundum Hylarium non res ſermoni, ſed ſermo rei debet eſſe ſubiectus, ideo magis eſt attendendum ad veritatem rei quàm ad proprietatem ſermonis, cõſtat autem quod ſolus deus poteſt gratis condonare totam pœnam vel partem pœnæ debitam peccato vel contra præcepta eius cõmiſſo, vel ille cui ſuper hoc dediſſet poteſtatem, non apparet autem quod deus hãc poteſtatem dedit hominibus (quos fecit ſolum miniſtros noui teſtamenti & diſpenſatores miniſteriorum dei) quod ipſi ſine ſacramentis quorum ſunt diſpenſatores poſsint gratis condonare penam pro peccato debitam, vel partem eius, nec etiam mediãtibus ſacramentis, nam quando tota pena dimittitur in baptiſmo, vel pars penæ virtute clauium in ſacramento penitentiæ, non dicitur condonari, ſed dicitur quod communicatur meritũ paſsionis Chriſti ad dimiſsionem totius penæ in baptiſmo, vel ad dimiſsionem partis penæ in ſacramento penitentiæ, ita quod de merito penæ Chriſti exoluitur tota pena peccato debita, vel pars eius.

6. ET IDEO communiter tenetur quod modus quo valent indulgentiæ eſt per modum ſolutionis penæ peccato debitę quod pertinet ad ſecundum propoſitum. Quod declaratur ſic vnus poteſt ſatiſfacere pro alio & maxime tamen procedit ex auctoritate ſuperioris, vt patet ex præcedentibus Eſt autem in eccleſia theſaurus ſpiritualis ex merito paſsionis Chriſti & ſanctorum qui multo plura ſuſtinuerunt tormenta quàm meruiſſent peccata eorum. Et ideo eccleſia de hoc theſauro poteſt communicare alicui, vel aliquibus quod ſufficit ad ſatiſfaciendum pro eorum peccatis in parte vel in toto ſecundum quòd placet eccleſiæ de hoc theſauro plus vel minus communicare, hoc autem fit per indulgentias quæ non ſunt aliud quàm communicatio pœnæ Chriſti & ſanctorum quæ ſit nobis ad ſatiſfaciendum pro peccatis noſtris. Vnde indulgentiæ ſecundum hanc viam valent per modum ſolutionis quatenus per Chriſtũ & ſanctos ſoluitur pena nobis debita, & de merito Chriſti nullũ eſt dubiũ quin pertineat ad theſaurũ eccleſię & ſufficiat, Chriſtus enim per paſsionem ſuã ſatiſſecit quãtũ ad ſufficientiam pro peccatis totius mundi ſicut prædixerat Ioannes baptiſta. Ecce agnus dei ecce qui tollit peccata mundi vt habetur Ioan. primo, Et prima canonica Ioann. 2. cap. dicitur quòd ipſe eſt propitiatio, pro peccatis noſtris & nõ ſolum noſtris, ſed totius mundi, conſtat autem quòd non omnes de mundo ſaluantur ſed pauci reſpectu aliorũ ſecundum illud euangelicum Multi ſunt vocati, pauci vero electi, ergo de pœna Chriſti quæ ſufficere poteſt ad recompenſandum pœnã omnium peccatorum mundi debitam multum ſemper reſtat cum pro paucis qui ſaluantur ſatiſfiat. Et ſi õmes de muudo ſaluarentur adhuc meritum paſsionis Chriſti ſuperabundaret, quia qua ratione ſufficiens eſt ad ſatiſfaciendum pro peccatis totius mundi eadẽ ratione ſufficeret ad ſatiſfaciendum pro omnibus peccatis plurium mundorum ſi eſſent.

7. De merito autem paſsionis ſanctorum poteſt vertiin dubium vtrum pertineat ad theſaurum eccleſiæ. Poteſt enim videri quòd non, quia ſicut patuit tertio libro diſtinctione. 18. vnus nõ poteſt mereri alteri ſic quòd meritum vnius cedat alteri ad meritum, ſed ſolum quia fructus ſeu merces meriti vnius redundat in alterum, vt cum aliquis ſeruit diuiti vt pauper ei obligatus à debito liberetur, vel vt habeat mercedem operis in toto vel in parte prout placet operanti tranſferre. Ex hoc ſic arguitur, intentio merentis eſt neceſſaria ad hoc quòd fructus ſeu merces merentis redundet in alterum, ſic enim fructus meriti paſsionis in nos redundat ex eius expreſſa intentione. Dixit enim hoc eſt corpus meum quod pro vobis tradetur, & hic eſt calix ſanguinis mei qui pro vobis fundetur. Quod autem intentio quorumcũque ſanctorũ fuerit fructũ paſsionum ſuarum in nos tranſferre nulla hiſtoria docet, nec in geſtis Martyrum legitur, qualiter ergo & per quem modum fructus paſsionum ſuarũ cõmunicabitur nobis per indulgentiam factam à quocũque, non bene apparet. Item probatur ſic. illud quod eſt plene remuneratũ, vel poſtea remunerabitur non videtur quòd fit pro alio ſatiſfactoriũ, ſed quicquid pœnæ ſuſtinuerunt ſancti martyres vltra quàm peccata ſua meruerant eſt eis plene remuneratũ vel reſumpto corpore remunerabitur plenè, ergo non videtur quòd illud poſsit nobis cedere ad ſatiſfactionem, ſed de theſauro eccleſiæ datur nobis per indulgentiam vnde ſatiſfaciamus ſecundum hanc opinionem, ergo pœnæ quas ſuſtinuerunt ſancti non pertinent ad theſaurũ eccleſiæ, ſed ſolum paſsio Chriſti quæ excedit pœnam omnibus peccatis mundi debitam. minor ſupponitur, maior etiam videtur ex præcedentibus ſatis clara quia ſi tota merces meriti redditur merẽti & eam in ſeipſo & pro ſeipſo recipit nihil reſtat quòd poſsit in vtilitatẽ alterius cedere, quia extra totum nihil.

8. Contra tamen hanc rationem dicunt aliqui quòd ſecundum eam ſequitur q̃ nullus homo, nec etiam homo Chriſtus poſsit ſatiſfacere pro alio, nec in toto, nec in parte, nec aliquis pro ſeipſo, quæ omnia ſunt erronea & falla. Quod probant ſic, quia vt dicunt ipſi Chriſto & omni homini plenè remuneratum eſt vel remenerabitur in reſurrectione quicquid meruerunt ſuſtinendo quaſcunque paſsiones & quoſcũque labores. Si ergo illud quod plenè remuneratum eſt alicui non poteſt cedere ad ſatiſfaciendum pro altero, ſequitur q̃ nec Chriſtus per paſsionem ſuam, nec aliquis ſanctus fecit, vel paſſus eſt aliquid quod poſſet aliis cedere ad expiationẽ alicuius pœnæ, immo nec ſibiipſi cum totum remuneretur ei. Hæc autem inſtantia continet quædam manifeſte falla, conſtat enim q̃ merita Chriſti non fuerunt in ſeipſo à deo plenè & perfectè remunerata, nec remunerabuntur ſicut cæteris ſanctis, nam ſumma merces qua remunerantur ſancti pro ſuis meritis eſt viſio beata & fruitio, cætera enim omnia, ſicut dotes corporis, & quæcunque alia pertinent ad præmium accidentale quod eſt minus & reſpectu alterius præmij, eſt quaſi ſecundum quid, cum ergo Chriſtus pro ſuis meritis non fuerit remuneratus viſione & fruitione beatꝰ (hoc enim habuit pleniſsime abſque vllo merito ab inſtanti ſuæ conceptionis) patet quòd merita eius non fuerunt ei in ſeipſo remunerata æquè plenè ac perfecte ſicut cæteris ſanctis, nec illo præmio ſummo quo deus merita ſanctorũ & paſsiones remunerat ſupra condignum ſecundũ illud Romanorum octauo non ſunt condignę paſsiones huius temporis ad futuram gloriam quæ reuelabitur in nobis, igitur quòd eſt ei minus plenè remuneratum poteſt nobis cedere ad ſatiſfactionem, & illud fuit potiſsimum ſuæ paſsionis meritũ. Vnde omnes doctores concorditer dicunt quòd Chriſtus per paſsionem non meruit ſibi niſi gloriam corporis & exaltationem ſui nominis, nobis autem meruit redẽptionem ſeu liberationẽ à peccatis, & ſic clare fallum eſt illud quod ipſi dicunt de merito Chriſti & eius remuneratione in ſeipſo. Ité falſum eſt quod dicunt quòd ſecundũ noſtrã rationem ſequitur q̃ nullus homo poſsit ſatiſfacere pro alio, nec pro ſeipſo, quia pœna per pœnã recompenſatur. Si quis ergo pro peccatis ſuis ſit debitor pœnę & ipſe contritus ſit propria ſponte, vel ex ſacerdotis impoſitione faciat aliquam pœnitentiam, quare non ſatiſfaciet in aliquo pro ſeipſo? Similiter ſi de voluntate ſacerdotis vnus faciat pœnitentiã pro alio imponente, quare non ſatiſfaciet in aliquo pro eo nõ apparet, nec ex ratione noſtra ſequitur.

9. Circa quod eſt intelligendum quòd omne opus bonum factum pro deo, & in charitate eſt meritorium vitæ æternæ, ſi autem ſit pœnale non ſolum eſt meritorium pro ſe, quia bonum, immo eſt ſatiſfactorium pro pœna debita, nec plus remunerabitur inquantum pœnale niſi

per ex-

per expiationem pœnæ debitæ ſemper tamen acceptum erit à deo inquantum eſt bonum & virtuoſum & remunerabitur præmio eſſentiali. Si autem operans non ſit debitor alicuius pœnæ, vel non tantæ, tunc opus ſuum pœnale remunerabitur non ſolum premio eſſentiali quia bonum fuit, ſed premio accidentali quia fuit pœnale. Et ſecundum hoc martyres non ſolũ dicuntur habere aureã quod eſt præmium eſſentiale, ſed aureolam hoc eſt aliquod premium accidentale propter penalitatem martyrij. Cum ergo dicitur quòd omne opus bonũ remuneratum eſt vel remunerabitur cuilibet in reſurrectione, verum eſt quantum ad præmium eſſentiale, ſed ſi ſit non ſolum bonum, ſed penale & operans, ſeu ſuſtinens penam fuerit debitor penæ pro ſeipſo vel ſuſtinuit eam pro alio tunc talis pœna non plus remunerabitur, quia iam ceſſit in ſolutionem alterius pœnæ.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd duplex eſt effectus ſacramenti. Primus eſt qui eſt remiſsio culpæ & collatio gratiæ, & ſecundus qui eſt remiſsio vel diminutio pœnæ, collatio primi effectus pertinet ad poteſtatem auctoritatis & non ad poteſtatem excellentiæ niſi meritoriè vt dictum fuit ſupra cum ageretur de baptiſmo, collatio autem ſecundi effectus qui eſt remiſsio vel diminutio pœnæ poteſt pertinere non ſolum ad poteſtatem excellentiæ, ſed etiam ad poteſtatem miniſterij. Si enim purus homo nõ habens poteſtatẽ, nec excellentiæ, nec miniſterij poteſt ſatisfacere pro pœna alteri debita, multo magis hoc potuit Chriſtus, & ille etiam qui conſtitutus eſt ab eo ſummus miniſter eccleſiæ, cui commiſſum eſt à Chriſto quòd de theſauro paſsionis Chriſti poſsit communicare fidelibus ad expiationem pœnæ quã debent, ſupponimus autem quòd talis ſit papa quo non ſuppoſito non apparet via per quam indulgentiæ poſsint aliquid valere. 11. Ad ſecundum argumẽ dicendum eſt quòd per indulgentias non tollitur ordinatio dei, ſed impletur. Deus enim remittens culpam & obligans ad pœnam non ordinauit quòd illa pœna non poſsit expiari per illum qui debitor eſt pœnæ, vel per alium qui pœnam ſoluit pro eo, & ſic fit in indulgentiis, quia per indulgentias communicatur de pœna paſsionis Chriſti illi cui fit indulgentia. Vnde ſoluat vel ſatisfaciat pro pœna ſibi debita, quare &c.

Quæſtio IIII.

Vtrum indulgentiæ tantum valeant quantum ſonant.

AD ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quod indulgentiæ non tantum valeant quantum ſonant, quia quandoque datur indulgentia quòd qui præbet auxilium ad fabricam alicuius eccleſiæ conſequetur tertiam partem remiſsionis peccatorum. Si ergo indulgentiæ tantum valeant quantum ſonant qui tunc daret vnum denarium, & ſecundo alium, & tertio tertium conſequeretur plenam abſolutionem ab omni pœna peccatis ſuis debita quod videtur abſurdum. 2. Item quandoque datur indulgentia euntibus ad eccleſiam aliquam nõ diſt in guendo an veniant de remotis an de propè, Si ergo indulgentia tantũ valeret quantũ ſonat videretur ꝙ tantum valeret illi qui eſt iuxta eccleſiam quantum illi qui veniret à remotis partibus quòd tamen non videtur æquum. 3. Item ad talem ecclẽſiam poſſet quis pluries in die ire, Sed forma indulgentiæ non dicit niſi euntes ad eccleſiam participant talem indulgẽtiã, ergo quotienſcunque aliquis ibit ad eccleſiã eodem die totiens habebit indulgentiam, & ita vno die poterit conſequi facillimè expiationem totius pœnæ ſibi debitæ quod non videtur conueniens.

4. IN contrarium arguitur, quia eccleſia nõ decipit filios ſuos, ſed deciperet niſi indulgentiæ tantũ valerent quantum ſonant, ergo &c.

5. RESPONSIO, iſta quæſtio ſupponit ex præcedente quæſtione quòd indulgentiæ aliquid valeant, per hoc excluditur opinio quorundam qui dixerunt quòd indulgentiæ valent in iudicio eccleſiæ, ſed non in iudicio dei, quia per indulgentiam aliquis abſoluitur à pœnitentiis ſibi iniunctis vt non teneatur eas facere in præſenti vita, & hoc ſonat forma cõmunis indulgentiarũ Dicitur enim in forma indulgentiarum quòd de pœnitentiis iniunctis talẽ vel talẽ partẽ miſericorditer relaxamus, ſed nõ abſoluitur à pœna culpæ debita ſecundum iudicium dei quin eam totam exoluat in purgatorio. Sed ſecundum hanc opinionem indulgentiæ non valerent, ſed magis nocerent. Cuius ratio eſt, quia remittere minorem pœnam & tranſmittere ad grauiorem non eſt alleuiatio, ſed nocumentum, ſed ſi indulgentiæ valerent ſolum primo modo, tunc remitterent leuiorem pœnam, ſcilicet huius vitæ, & tranſmitterent ad grauiorem, ſcilicet purgatoriã, immo non eſſet ibi aliqua remiſsio pœnæ, ſed dilatio cum augmento eiuſdẽ, ergo indulgentiæ non valerent, ſed potius nocerent, quod non eſt dicendum, hac ergo opinione reiecta videnda ſunt duo. Primum eſt, vtrum indulgentiæ tantum valeant quantum ſonant. Secundum eſt, quibus valeant.

6. QVANTVM ad primum eſt multiplex modus dicendi. Vnus eſt, quòd indulgentiæ valent ſecũdum menſuram deuotionis illius cui fit indulgentia, & non quantum ſonãt. Sed iſtud non tenetur, quia vel indulgentia valet præciſe ſecundum menſuram deuotionis ſuſcipientis indulgentiam, dato quòd non faciat illud pro quo datur indulgentia, quod eſt abſurdum, quia tunc ſi daretur indulgentia eunti in terram ſanctam, & aliquis infirmus & impotens ire haberet deuotionem eundi tantam quantam habet ille qui actualiter vadit, ſequeretur quòd non vadens ad terram ſanctam haberet tantam indulgentiam quantam ille qui vadit, quod non poteſt eſſe verum, quia quod datur ſub conditione non habetur niſi ab illo qui implet conditionem. Sed omnes indulgentiæ dantur ſub conditione alicuius operis faciendi vel iam facti, ergo qui non implet illud pro quo datur indulgentia, non habet indulgentiam. Si autem intelligatur quòd valor indulgentiæ eſt ſecundum menſuram deuotionis illius cui datur indulgentia non præciſe, ſed ſuppoſito quòd faciat illud pro quo datur indulgentia adhuc hõ eſt verum, quia licet ille qui habet maiorem deuotionẽ habeat plus de merito apud deum, tamen non habet plus de relaxatione penæ per indulgentiam, alioquin forma indulgẽtiæ contineret falſitatem, in qua dicitur quòd quicunque fecerit hoc vel illud habebit tantam indulgentiam, igitur quilibet faciens illud pro quo datur indulgentia habet totam indulgẽtiam, vel forma indulgentiæ eſt falſa. 7. Secundus modus eſt, quòd indulgentiæ valent ſecundum menſuram rei datæ, vel factę prout in forma indulgentiæ exprimitur ad dandum vel faciendũ. Sed iſtud non valet, quia hoc non eſſet indulgentia, ſed commutatio. Et etiam commutatio non eſt neceſſaria, eleemoſyna enim vel peregrinatio eſt ſecundum ſe ſatisfactoria. Si igitur tunc pro eleemoſyna data, vel peregrinatione facta non datur per indulgentias alicui, niſi quantum hoc ponderat, tunc non valeret eleemoſyna vel peregrinatio, & iterum iſte modus ponit doctrinam eccleſiæ fallam, ex quo indulgentiæ non tantum valent quantum ſonant. 8. Tertius modus eſt quòd indulgentiæ valent quantum ſonant, ſi cauſa pro qua fit indulgẽtia eſt condigna quantitati indulgentiæ, verbi gratia, ſi accipientibus crucem tranſmarinam detur indulgentia plenaria, videtur ſufficiẽs cauſa, quia quum mors tolerata pro Chriſto expiet omnem pœnam illis qui vadunt vltra mare, quum exponant ſe morti pro Chriſto, videtur iuſtum eſſe quòd detur indulgentia plenaria, in aliis ſimiliter eſt conſiderandum an cauſa indulgentiæ ſit eis proportionata. Hæc autẽ opinio bene eſt probabilis, tamẽ non eſt totaliter cõcors cõſuetudini communi eccleſiæ quæ non obſeruat hanc proportionem, ſed pro viſitatione alicuius eccleſiæ certa die dat magnam indulgentiam quandoque viginti annorum, & pro eadem cauſa dat quandoque maiorem, aliquando minorem.

9. Ideo eſt quartus modus qui tenetur communius, ſcilicet quòd indulgentiæ tantum valent quantum ſonant, non ex deuotione ſuſcipientis, vt dicit prima opinio, nec ex quantitate rei datæ, vt dicit ſecunda, nec ex proportione ad cauſam indulgentiæ, vt dicit tertia, ſed ex abundantia meritorum Chriſti, ſuppoſito ꝙ in dante ſit auctoritas, in ſuſcipiente idoneitas (de qua dicetur in ſecundo articulo) in cauſa pietas, ſcilicet ad honorem dei & vtilitatem eccleſiæ. Quod probatur ſic, meritum Chriſti eſt ſufficiens ad expiationem omnis penæ. Si ergo per indulgentiam applicatur alicui qui ſit eius capax, & per illũ in quo eſt auctoritas, & pro cauſa pia in qua eſt honor dei, & eccleſiæ vtilitas ad quæ ordinãtur merita Chriſti, patet quòd tantum de pena expiatur ad quantam expiandam applicatur, & hoc modo tantum valent indulgẽtiæ quantum ſonant: & ſic patet primum, videlicet quòd indulgentiæ tantum valent quantum ſonant. Sed videamus nunc qualiter ſonant. Certum eſt quòd forma indulgentiarum expreſſa in literis papalibus eſt talis, Omnibus verè pœnitẽtibus & confeſsis qui hoc vel illud fecerint tantum de penitentiis ſibi iniunctis miſericorditer relaxamus, igitur forma indulgẽtiæ non ſonat niſi quòd certa pars de iniũctis penitentiis relaxatur. Penitentiæ autem iniunctæ ſunt illæ ſolum quæ imponuntur à ſacerdote confitenti, canones enim nulli imponunt penitentiam. Sed docent qualis & quanta ſit imponenda. Et ideo de prædictis penitentiis ſic à ſacerdote iniunctis certa quantitas per indulgentiam relaxatur, ita ꝙ licitum eſt recipienti indulgentiam omittere tantam partem penitentiæ ſibi iniunctæ, & valet ei indulgentia ad expiationem tãtæ penæ quantum valuiſſet penitentia ſi per eum eſſet facta, alioquin non eſſent vtiles, ſed nociuæ, vt ſupra dictum fuit.

10. Sed quid erit de illo qui completè facit omnes penitentias ſibi iniunctas nunquid ſibi valebunt aliquid indulgentiæ? videtur quod non, quia non valent niſi quantum ſonant, ſed non ſonant niſi quod certa pars penitentiæ iniunctæ relaxatur, ergo ad hoc ſolum valent, ſed ad hoc non valent illi qui propter eas nihil

omittit

omittit de penitentiis ſibi iniunctis, ſed eas completè facit, ergo nihil ei valent. Et dicendum eſt quod immo ei valent, quia ille qui facit id pro quo datur indulgẽtia ſtatim conſequitur fructum indulgentiæ, videlicet quòd non tenetur facere illam pœnitentiam quæ ſibi relaxata eſt per indulgentiam, & de pœna peccatis ſuis debita tantum remiſſum eſt, quantum remiſſum fuiſſet ſi illam penitentiam feciſſet. Si autem vltra hoc vult pœnitentiam facere, & facit eam licet non teneatur, hoc valet ei ad meritum & remiſsionem vlterioris penę, quia pena per penam recompenſatur. Quod ergo dicitur indulgentiæ non valent illi qui propter eas non omittit facere aliquid de pœnitentiis ſibi iniunctis, cùm ad hoc per ſe & directè valeant indulgentiæ, dicẽdum eſt quòd immo, quia ſemper abſoluitur ab obligatione faciendi illas penitentias, & à pena pœnitentiæ proportionata. Sed ſi gratis vult illam vel magis ſimilem penitẽtiam facere hoc cedit ei ad meritum, & ad expiationem vlterioris pœnæ.

10. QVANTVM ad primum dicendum eſt quòd indulgentia non valet exiſtentibus in peccato mortali, nec eis qui ſunt in charitate, niſi expleant conditionem indulgentiarum. Primum patet, quia indulgentiæ ordinantur ad expiationem pœnæ, ſed pena non expiatur niſi culpa dimiſſa, ergo perſeuerantibus in peccato mortali non valent indulgentiæ. Secũdum patet, quia ſicut dictum eſt prius, indulgentiæ dantur ſub conditione alicuius operis faciendi vt eſt eleemoſyna data ad fabricam operis, vel viſitatio liminum aliquorum ſanctorum, vel oppugnatio hoſtium fidei, vel aliud conſimile, quam conditionem qui non explet non habet indulgentiam, & ideo pauper & religioſus qui non facit illud quod in indulgentia continetur, licet poſsit habere meritum ex deuotione ſua, non tamen conſequitur indulgentiam. Quicũque autem eſt in charitate, & cum hoc eſt verè confeſſus ſi facit illud pro quo datur indulgentia conſequitur eam etiam ille idem qui facit indulgentias, quia licet nullus poſſet excommunicare ſe directè vel indirectè, eo quòd excommunicatio profertur per modum ſententiæ, & nullus poteſt eſſe iudex ſuiipſius, indulgentiam tamen poteſt recipere à ſeipſo, faciendo illud pro quo datur indulgentia, quum fiat per modum diſpenſationis, qua quilibet poteſt vti & ad ſe & ad alium. Dico autem ſi ſit confeſſus, quia communis forma indulgentiæ eſt, quod datur verè penitentibus & cõfeſsis. Sed nunquid abſque ſupradictis conditionibus poſſet dari indulgentia, videlicet contritis & non confeſsis, & abſque hoc q̃ imponeretur aliquid dandum vel faciendum, puta eleemoſyna, vel peregrinatio? Credo quòd ſic, ex quo enim aliquis eſt in charitate, capax eſt indulgentiæ. Et ideo poteſt ei conferri antequam ſit confeſſus. Papa etiam concedit multis quòd poſsint abſolui generali abſolutione quantum extendunt ſe claues Petri. Iſta autem abſolutio non ſolum eſt à culpa, quia illa ſemper eſt generalis cũ vna culpa non poſsit remitti ſine alia. Sed extendit ſe ad dimiſſionem pœnæ. Et tamen papa non imponit talibus aliquid faciendum. Et ſimili modo videtur quòd poſſent dari indulgentiæ (vt videtur) abſque hoc quòd papa imponat ad dandum vel faciendum

q. preced.

11. Per idem patet quòd indulgentiæ non valent exiſtentibus in purgatorio directè, quanuis ipſi ſint in charitate, quia ipſi non poſſunt facere id pro quo datur indulgentia, & iterum nõ ſunt de foro eccleſiæ. Et quia poteſtas data Petro eſt abſoluere & ligare ſuper terram, ſicut dictum eſt ei. Tibi dabo claues regni cælorum, & quodcunque ligaueris ſuper terram, &c. Vnde poteſtas papæ per ſe & directè extendit ſe ſolum ad ſtatum prælentis vitæ, poſſunt tamen in eis indirectè valere per modum ſuffragij, quatenus aliquis qui indulgẽtiam recipit faciendo id pro quo datur indulgentia ex intentione transfert eam in ſatisfactionẽ eius qui eſt in purgatorio.

12. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd quando datur ſic indulgentia quòd qui dat eleemoſynam vel auxilium ad fabricam eccleſiæ, &c. Intelligitur de auxilio quod eſt conueniens ei qui auxilium dat, & negotio pro quo datur. Et ideo cùm pauper dans vnum denarium ad fabricam eccleſiæ det conuenienter ſecundum conditionem paupertatis ſuæ. Diues autem dans vnum denarium non det conueniẽter ſecundum conditionem diuitiarum ſuarum, patet quòd pauper cõſequitur totam indulgentiam, quam diues non conſequitur, & ſi pauper conſequatur remiſsionem omnium peccatorum ſuorum pro tribus denariis non eſt hoc nimis magnum forum de miſericordia dei, dummodo ſit debita cauſa hoc faciendi, quia multo plus fuit miſericors Chriſtus ſuſtinẽdo pro nobis paſsionem, cuius virtute fit indulgentia. 13. Ad ſecundum dicendum quòd ille qui eſt vicarius eccleſiæ, & ſacerdotes & clerici, ſcholares & religioſi officiantes in eccleſia conſequuntur tantam indulgentam, ſicut illi qui veniunt à multis dietis, ſed non tantum meritum, quia ſecundum quantitatem deuotionis & laborum eſt quantitas meriti eſſentialis & accidentalis, nec eſt in hoc aliqua iniuſtitia, cùm indulgentiæ non dantur ex debito, ſed ex beneplacito illius qui habet theſaurum eccleſiæ diſpenſare ſuppoſita legitima cauſa: & ideo licet ei quod vult facere ſine præiudicio cuiuſcunque.

14. Ad tertium dicendum quod forma indulgentiæ videtur ſonare quòd vadens ad eccleſiam aliquam ſolum habet indulgentias ſemel pro vno die. Dicitur enim in indulgentiis communiter quòd qui viſitauerit talem eccleſiam die tali vel aliquo alio intra octauam habeat indulgentias, & non dicitur tali hora vel ſingulis horis. Vtrum autem indulgentiis datis ad aliquod magnũ tempus vadens ſingulis diebus conſequitur eas quotiens vadit. Dicunt aliqui quòd quando indulgentia data eſt ad determinatum tempus, puta ad octo dies, ſic tunc non percipitur niſi ſemel, prorogatur autem tempus hac ſola de cauſa, vt qui non poteſt venire vno die ad locum indulgentiarum veniat alio, & non vt aliquis pluries veniens pluries conſequatur indulgentiam, quando vero datur ad ſemper, vt in eccleſia beati Petri, tunc vt dicunt ſingulis diebus poteſt homo habere indulgentiam, hoc autem vtrum ſit verum, an non, non poteſt ſciri per certitudinem, niſi papa hoc determinet, &c.

Quæſtio V.

Quis poteſt dare indulgentias.

DEinde quæritur quis poteſt dare indulgentias. Et videtur quòd quilibet epiſcopus dare poſsit ſicut papa, quia ad ſponſum pertinet diſponere de rebus ſponſæ, ſed quilibet epiſcopus eſt ſponſus eccleſiæ. Vnde & in conſecratione ſua recipit anulum tanquam ſpõſus, ergo poteſt diſpenſare theſaurum eccleſiæ, ſed hoc eſt facere indulgentias, ergo &c.

2. Item aut papæ conuenit facere indulgentias ratione ordinis, aut ratione iuriſdictionis, non ratione iuriſdictionis, quia iuriſdictio pertinet ad forum contentioſum, indulgentiæ autem magis reſpiciunt forum pœnitentiæ quum ordinentur ad relaxationem penæ ſatisfactoriæ, ergo conuenit ei ratione ordinis, ſed in ordine parificatur quilibet epiſcopus papæ, ergo poteſt facere indulgentiam ſicut papa.

3. IN contrarium eſt quod ille ſolus poteſt diſpenſare theſaurum communem eccleſiæ, qui præeſt toti eccleſiæ, ſed hic eſt ſolius papę, ergo &c. Pro hoc ſunt iura quę dicunt poteſtatem papę illimitatam quoad indulgentiam. Poteſtatem vero epiſcoporum limitatam.

4. RESPONSIO, Sicut patet ex præcedentibus indulgentiæ valent inquantum merita Chriſti applicantur per illũ qui dat indulgentias alicui vt ſatisfactoria pro pena ipſi debita, quo ſuppoſito eſt duplex modus dicendi. Vnus eſt quòd duo pertinent ad illũ qui dat indulgentias, vnum eſt, poteſtas ordinis ſaltem ſacerdotalis, per quam eſt, vel poteſt eſſe iudex in foro penitentiæ. Aliud eſt cura eccleſiæ vniuerſalis ratione cuius pertinet ad ipſum diſpenſatio theſauri eccleſiæ. Ratio primi eſt, quia pœnam impoſitam per iudicem & iudicialiter, nullus poteſt remittere, vel relaxare niſi iudex qui eam imponit, vel ſuperior eius qui poteſt de ea iudicare, & iudicialiter cognoſcere. Sed per indulgẽtiam remittitur ſeu relaxatur pena per ſacerdotem iniuncta in foro penitentiæ, ſicut patet ex forma expreſſe contenta in indulgẽtiis vbi dicitur, tantum de iniunctis pœnitẽtiis miſericorditer relaxamus: ergo talem indulgẽtiam nullus poteſt facere niſi ille qui poteſt de pena prædicta iudicare, & iudicialiter cognoſcere. Sed talis non eſt aliquis niſi ſacerdos, ergo oportet per illum qui facit indulgentiam per quam pena iniuncta in foro penitentiæ relaxatur eſſe ſacerdotem. 5. Ratio ſecundi eſt, quia theſaurus eccleſiæ quẽ Chriſtus ſponſus eius dimiſit ei tanquam ſpõſæ non eſt diuiſus in eccleſia, ita vt in vna particulari eccleſia ſit vna pars illius theſauri, & in alia alia pars. Sed eſt vnus & indiuiſus in tota eccleſia. Et ideo ad illum vnum qui loco Chriſti ſponſi eccleſiæ vniuerſalis, præſidet toti eccleſię pertinet diſpẽſare prędictum theſaurum. Et ſecundum hanc opinionem ſolus papa iam cõſecratus, vel ſaltem in ſacerdotem ordinatus poteſt auctoritate ſua indulgentiam facere, cùm ipſe ſolus habeat curam vniuerſalis eccleſiæ. Epiſcopi autem quum habeant ordinem parem, ſed non curam (quia ſolum ſunt aſſumpti in partem ſollicitudinis) ex ſe non poſſunt facere indulgentias, niſi inquantum eis à papa cõmittitur. Cæteri vero maximè non ſacerdotes non poſſunt indulgentias facere etiam ex commiſsione, quum collatio indulgẽtiarum requirat ordinem qui ex commiſsione non poteſt haberi. Quod ergo cardinales nõ ſacerdotes vel electi in epiſcopos nõdum ad ſacerdotium promoti dicuntur ex commiſsione papæ, & iure facere indulgentias. Exponendum eſt quòd faciunt (id eſt) denunciant factas per papam, vt ſint potius denunciatores quàm datores. 6. Alius modus eſt tenens eandem concluſionem, ſcilicet quòd ſoli papæ competit facere indulgentias ex auctoritate, & non ratione alicuius ordinis, ſed ratione ſolius iuriſdictionis.

riſdictionis. Vnde papa electus antequam ſit ſacerdos poteſt cõferre indulgentias,& iſte modus ſi poneret quòd papa ratione vniuerſalis curæ quam habèt ſuper totam eccleſiam poteſt facere indulgentias eſſet tolerabilior. Sed quia dicit quod ratione iuriſdictionis hoc ei competit, non videtur rationabile, quia dare indulgentias non eſt actus iuridicus, nec per modum iuriſdictionis exercetur, vt prius dictum ſuit: alioqui cum iuriſdictio tranſeat in inuitum, nec aliquis poteſt vti iuriſdictione in ſeipſum, ſequeretur quòd inuitus poſsit habere indulgentias, & quòd dans indulgentias non poſſet eas habere faciendo illud pro quo dantur indulgentiæ, quorum vtrumque eſt falſum. Veruntamen quacunque ratione competat papæ facere indulgẽtias, non eſt dubium quin cõpetat ei ratione curæ vniuerſalis eccleſiæ, vſus tamen habet quòd papa non conſecratus, nec in ſacerdotem promotus poteſt indulgentias facere. Aduertendum tamen eſt, quòd licet ſic ſentiendũ ſit de indulgentiis, tamen vnaquęq; perſona ſingularis poteſt merita ſua alteri applicare ad ſatisfaciendum pro eo. Et eodem modo videtur quibuſdam quòd ille qui præeſt alicui congregationi (vt abbas in monaſterio ſuo) poteſt bona ſuæ congregationis alteri applicare: & fortè idem eſt de epiſcopo in ſua dioceſi, & de papa in tota eccleſia, quod non aſſero niſi procedat de voluntate perſonarum ſingularium, ſi tamen hoc ſit poſsibile, talis applicatio non habet rationem indulgentiæ propriè loquendo, quia nec in vna perſona, nec in congregatione aliqua, nec in tota eccleſia eſt tãta copia meritorum excepto merito Chriſti, vt ſufficiant ad ſatisfaciendum pro pœnis debitis omnibus quibus applicari poſſunt, propter quod nunquam eſt certum quantum valent ſicut de indulgentiis.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum eſt quòd epiſcopus eſt ſponſus eccleſiæ ſibi commiſſæ, non autem vniuerſalis eccleſiæ, ſed ſolus papa. 8. Ad ſecundum dicendum quòd papæ conuenit dare indulgentias ratione curæ vniuerſalis quam ſolus habet ſuper totam eccleſiam, & ratione ordinis ſalt⁹ in ſacerdotalis ſecundum opinionem primam, vel ratione ſolius curæ vniuerſalis, ſicut dicit ſecũda opinio, & vſus eccleſiæ hoc tenet, & quia nullus epiſcopus habet curam vniuerſalis eccleſiæ præterquam papa, ideo nullus alius à papa poteſt dare indulgentias auctoritate ſua, ideo &c.

Sententia huius diſtinctionis xxi. in generali & ſpeciali.

SOlet etiam quęri vtrum poſt hanc vitam, &c. Superius determinauit magiſter de tempore pœnitentiæ. Hic vero mouet quaſdam obiectiones incidentes circa determinata, & ſoluit. Et diuiditur in duas. Primo mouet quæſtionem circa pœnitentiæ tempus. Secundo circa confeſsionem quæ à pœnitentibus requiritur. Secunda ibi, poſt hæc conſiderandum eſt. Prima in duas, quia enim ſupra dixerat, quòd tempus pœnitentiæ durat vſque ad finem vitæ, & omnia peccata dimittuntur per penitentiam in hac vita. Ideo primo quærit vtrum aliqua peccata poſt hanc vitam dimitti poſsint, & determinat veritatem per auctoritates ſanctorum. Secundo remouet quorundam reſponſiones ad auctoritates inductas ibi, ſed fortè dicet. Prima diuiditur in tres. Primo determinat veritatem quæſtionis intentæ, oſtendens quòd poſt hanc vitam aliqua peccata dimittuntur in purgatorio. Secundo oſtendit quòd quidam tardius liberantur & purgantur à peccatis. Tertio ex veritate determinata mouet quandam dubitationem, & ſoluit. Secunda ibi. in illo autem igne purgatorij. Tertia ibi, hic obiici poteſt. Secunda pars principalis, in qua inquirit de confeſsione diuiditur in duas. Primo inquirit quædam ex parte confitentis. Secundo ex parte confeſſoris, qui ſcilicet confeſsionem audit. Secunda ibi. Caueat autem ſacerdos.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et primo quærit, vtrum poſt hanc vitam aliqua peccata dimittantur. Et reſpondet quòd ſic per auctoritatem domini dicentis, aliqua peccata nec hic, nec in futuro dimitti, ex quo datur intelligi quod quædam peccata dimittuntur in hac vita, & quædam in futuro, & per auctoritatem beati Auguſtini dicentis eos qui ædificant ligno, feſtuca, ſtipula, id eſt, qui peccata venialia ſecum portant, per ignem purgatorij ſaluari quando illa peccata cremabuntur. Et per auctoritatem Gregorij, qui dicit quaſdam culpas remitti in futuro quibuſdam ſi hoc meruerunt. Poſtea dicit quod ille ignis purgatorius quoſdam citius quoſdam tardius purgat ſecundum quod aliqui magis vel minus in hac vita bona temporalia dilexerunt, qui gradus dilectionis notatur per illa tria, lignum, feſtucam, ſtipulam. Illi autem qui ſuper ædificant aurum, argentum & lapides pretioſos tam ab igne æterno quàm purgatorio ſecuri ſunt. Poſtea obiicit contra dicta hoc modo ſi per li.fe.ſti. intelliguntur venialia cum nullus ſit ſine venialibus, ergo nullus eſt qui non edificet, & ita etiam perfecti. Vnde qui edificant aurum, argentũ & lapides præcioſos edificabunt li.fe.& ſti. Et reſpondet quòd illi ſunt qui edificant li.fe.ſti. ſicut imperfecti qui quãuis deũ contemplentur & proximum diligant, & bona opera faciant tamen non habent tria prædicta excellenter, ſed cum aliquo inordinato amore rerum temporaliũ, alij vero ſunt qui ſuper edifi. au. ar. & la. præci. ſicut viri perfecti qui quidem intenti ſunt contemplationi dei quæ intelligitur per aurum, & dilectioni proximi, qui intelligitur per argentũ, & cæteris bonis operibus quæ intelligũtur per la. præ. & iſti non dicuntur edificare li.fe.ſti. quia cum cõmittunt venialе feruore tamen charitatis: ita ea conſumunt quod nihil ſecũ criminale portant, ſed imperfecti qui ſimul cum deo cogitant quę ſunt mundi edifi. li. fe. ſti. & cum talibus edificiis tranſeunt & cremabuntur in igne purgatorij, qui licet tranſitoriè tamen grauiter puniuntur, hic enim miſericordia exhibetur, ſed illic iuſtitia exercetur. Poſtea remouet quorundam reſponſionem ad auctoritates inductas, dicunt enim aliqui quòd in futuro dimittantur peccata quo ad penam qui ibi ſoluitur, ſed non quo ad culpam, & ſic intelligendę ſunt ſanctorũ auctoritates. Sed magiſter hoc non approbat quòd multi boni de aliquibus venialibus non penitent, vn de ſi tales ſubitã morte deprimuntur falſum eſt dicere quòd nunquam venialia eis dimittantur in pur. ſi enim intellexiſſent doctores magis commemoraſſent grauia peccata cum grauium pena hic inexpleta poſt hanc vitam reſtet, igitur dicendum eſt peccata leuia poſt hanc vitam dimitti. Poſtea quærit ſi confeſsio proſit ſi in ea venialia peccata non exprimantur. Et reſpondet quòd omnia mortalia quorum quis memoriam habet debet quilibet ſigillatim ſemel in confeſsione exprimere. Sed quorum memoriam non habet oportet tantum generaliter confiteri. Venialia autem quia innumerabilia ſunt ſufficit confiteri generaliter, vnde ſubdit quòd confeſsio generalis ſit in eccleſia per quam remittuntur peccata venialia & mortalia de quibus memoriam non habemus, addit etiam quòd ſicut penitens non debet celare peccata quæ fecit quorum ſcilicet habet memoriam. Ita debet attendere quòd non confiteatur peccatum quod non fecit, quia ſic mentiretur & peccaret. Vltimo dicit q̃ ſacerdos debet omnibus modis peccata confitentium celare quòd ſi non fecerit deponendus eſt. Addit etiam quòd penitens nunquam debet proprium ſacerdotem dimittere, nec ſacerdos quicunque aliquid alteri ſacerdoti commiſſum debet ad penitentiam ſuſcipere, tamen propter ignorantiam proprij ſacerdotis poteſt penitens ſacerdotem diſcretum petere & alium dimittere.

Quæſtio. I.

Vtrum poſt hanc vitam peccata aliqua remittantur quo ad culpam.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quęritur vtrũ poſt hanc vitã peccata aliqua remittãtur quo ad culpam. Et videtur quòd non, quia facilius eſt peccare quã reſurgere à peccato, ſed exiſtentes in purgatorio de cætero non poſſunt peccare, ergo non poſſunt à peccato reſurgere, & fortiori ratione nec illi qui ſunt in inferno. 2. Item Greg. dicit q̃ talis in iudicio quiſque futurus eſt qualis de corpore exibit. Si ergo aliquis de hac vita exit cum veniali in iudicio apparebit cum veniali, & ita non purgabitur. Ad idem eſt illud quod dicit gloſa ſuper illud prima Canonica Ioan. quinto. Eſt peccatum ad mortem. Quod in hac vita non corrigitur fruſtra poſt hanc vitã venia poſtulatur.

3. IN contrarium eſt Greg. quarto Daniel. Et Aug. in littera pertractans illud Apoſtoli. 1. Corinthiorum. 3. Si quis ędificat lignum, &c.

4. RESPONSIO. quibuſdam viſum fuit quòd nullum peccatum etiam veniale remittitur poſt hanc vitam, quorum ratio fuit, quia in fine vitę aut pœnitet hominem de peccato venia li, aut non, ſi penitet, culpa remittitur ei & pena in purgatorio ſoluitur. Si vero non penitet peccat mortaliter (vt dicunt) quia cum culpa venialis retardet à conſecutione glorię & poſt mortẽ tempus ſit perueniendi ad gloriam, qui de culpa veniali runc non penitet videtur diligere retardationem ſuæ gloriæ, hoc autem videtur eſſe contra charitatem qua ſumme debemus velle frui deo, ergo tunc peccat mortaliter. Sed iſtud non valet, quia contingit aliquem in charitate exiſtentem cum multis venialibus obdormire, & dormiendo mori, in tali autem non penitere de peccato veniali nullum nouum peccatum eſt cum pro tunc non ſit in poteſtate eius penitere, ergo aut talis damnabitur, aut ſaluabitur, non dãnabitur cum ſit in charitate, nec ſaluabitur niſi dimiſſa culpa veniali quam ſecum portauit, ergo neceſſe eſt q̃ culpa venialis poſt

hanc

hanc vitã remitti poſsit: nec ratio aliorũ cogit, quia qui in fine nõ pœnitet à peccato veniali, aut quia de eo non recolit, aut ſi de eo recolit non oportet quòd peccet mortaliter. Et quod probatur q̃ talis videtur velle dilationem ſuæ gloriæ, non eſt verum, quia etſi dilatio gloriæ ſequatur ad commiſsionem culpæ venialis, non tamen oportet quòd ſit volita, vel etiam cogitata. Item nec propter hoc differtur gloria, quia in purgatorio ſimul cum ſolutione pœnæ poteſt culpa dimitti. Et ita tantum retardat ſola pœna quantum ſimul pœna & culpa. Dicendum eſt ergo aliter, videndo primo quid ſit peccatum dimitti quoad culpam. Et ſecundo videbitur quæ culpa poſsit dimitti poſt hanc vitam.

quæſt. 2. 5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd in peccato ſaltem mortali ſunt tria (vt patuit ſupra diſtinctione. 16.) ſcilicet deordinatio actus, in qua conſiſtit macula (ſicut in deordinatione membri corporalis cõſiſtit turpitudo corporis) priuatio gratiæ quæ dicitur offenſa, & reatus pœnæ. Hæc autem ſunt in peccato veniali præter priuationem gratiæ, dicitur ergo peccatum remitti quoad culpam vel maculam quando reordinatur actus voluntatis per debitam diſplicentiam quoad offenſam quando reſtituitur gratia. Sed quoad reatum penæ quando pœna vel condonatur vel ſoluitur.

6. DICENDVM igitur quoad ſecundum quòd culpa mortalis nullo modo poteſt dimitti poſt hanc vitam, nec venialis ſi ſit cum mortali. Venialis tamen ſi ſit ſine mortali poteſt poſt hanc vitam dimitti. Primum patet ſic, voluntas in malo obſtinata non poteſt in actu ſuo reordinari, ita vt velit bonum & bene, ſed voluntas decedentis cum peccato mortali eſt in malo obſtinata, tam in hominibus quàm in angelis, vt communiter ponunt doctores, ergo non poteſt reordinari, ita vt velit bonum & bene. Sed aliter non dimittitur peccatum quoad culpam, niſi quia voluntas reordinatur, ergo &c. Et quia aliqui dicunt quòd voluntas damnatorum hominum & angelorum poteſt velle bonum moris ex genere, & ex circunſtantiis, licet tale velle non poſsit eſſe meritorium propter ſtatum in quo ſunt, vt tactum fuit libro. 3. Ideo adducenda eſt alia ratio talis, ille qui eſt in ſuo fine & termino non poteſt facere aliquid quod ordinetur ad cõſecutionem finis vel termini contrarij, ſed decedentes in mortali ſtatim ſunt in ſuo fine, & termino, ſcilicet in inferno, qui eſt extremus terminus damnatorum, ſicut paradiſus extremus terminus bonorum, ergo non poſſunt facere aliquid quod ordinetur ad cõſecutionem finis, ſed dimiſsio culpæ ad hoc ordinatur, ergo &c. Ratio ſecundi eſt, quia ad dimiſsionem culpę venialis ſufficit reordinatio voluntatis per debitam diſplicentiam, & hanc poſſent habere exiſtentes in purgatorio, quum non ſint obſtinati in malo. Sed ſunt in charitate, nec ſunt totaliter in termino, ſed citra, ergo in eis poteſt remitti peccatum veniale quoad culpam.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd facilius eſt peccare quàm reſurgere à peccato, quandiu liberum arbitrium flexibile habemus ad vtrumque, ſed quando iam confirmatum eſt in bono, vt eſt in illis qui ſunt iam in purgatorio impoſsibile eſt peccare, ſed facile eſt peccatum deteſtari, quum hoc ſit bonum, in qua deteſtatione conſiſtit reordinatio voluntatis, & dimiſsio peccati venialis quoad culpam.

8. Ad ſecundum dicendum quòd dictum Gregorij intelligendum eſt de qualitate in qua conſiſtit ſtatus quæ non mutatur niſi mutetur ſtatus. Et talis eſt gratia vel culpa mortalis, qualis enim quis exit de corpore talis in iudicio apparebit ſecundum has qualitates. Non autem eſt intelligendum de ea quæ non mutat ſtatum, vt eſt culpa venialis. Per idem patet ad gloſam illam quæ intelligenda eſt de peccato mortali, ſicut & textus quem exponit, qui expreſſe loquitur de peccato ad mortem quod non poteſt eſſe veniale.

Quæſtio II.

Vtrum veniale adiunctum mortali in damnatis puniatur pœna æterna.

Thom. 1. 2. q. 87. ar. 5.

SEcundo quæritur vtrum veniale adiunctum mortali in damnatis puniatur pœna æterna. Et videtur quòd non, quia pœna debita multis venialibus poteſt æquari ſecundum intẽtionem pœnæ debitæ peccato mortali. Cùm vtraque ſit finita intenſiuè. Si ergo per peccata venialia punirentur damnati pœna æterna ſecũdum durationem, ſequeretur quòd damnati tantũ punirentur pro peccatis venialibus, ſicut pro mortalibus, quod eſt inconueniens, quum peccata venialia quantumcunque multiplicata non æquentur peccato mortali.

2. Item deus non eſt acceptator perſonarum, vt habetur Actuum decimo. Sed videretur acceptator perſonarum ſi pro eadem culpa vnum puniret plus, & alium minus, quum ergo nunc & in purgatorio non puniatur peccatum veniale niſi pœna temporali videtur quòd non puniatur in damnatis æterna pœna.

3. IN contrarium eſt quod dicit Iob, In inferno nulla eſt redemptio, ſed ſi peccatum veniale non puniretur pena æterna in damnatis, in inferno eſſet aliqua redemptio, igitur, &c.

4. RESPONSIO, Peccatum veniale pro quo aliquis punitur in inferno, vel fuit dimiſſum quoad culpam in præſenti vita vel non, ſi non fuit dimiſſum tenetur communiter quod punitur in inferno pœna æterna quoad durationem, quia pœna nũquam expiatur manente reatu pœnæ, alioquin ſequeretur quòd aliquis reus pœnæ non pateretur pœnam quod eſſet contra iuſtitiam, ſed in damnatis ſemper remanet reatus pœnæ debitæ peccato veniali, quod non fuit expiatum in vita præſenti, ergo ſemper remanet pœna. Maior patet, minor probatur, quia reatus pœnæ eſt ex culpa, culpa autẽ quæ non eſt in præſenti dimiſſa non dimittitur in inferno, cũ exiſtẽtes in inferno nõ ſint in ſtatu viæ, ſed ſint ſimpliciter ĩ termino, ſẽper ergo manet in eis culpa, & per cõſequẽs reatus pœnæ. Nec iſtud eſt cõtra opinionẽ prius poſitã. d. 16. ſcilicet quòd peccatũ veniale poteſt dimitti ſine mortali, quia illud fuit dictum pro ſtatu præſenti qui eſt ſtatus viæ, in quo poteſt aliquis expiare culpam quamlibet, & vnam ſine alia, quando connexionem non habent: hoc autem quod nunc dicitur locum habet in damnatis, qui ſunt in termino, nec poſſunt expiare quãcunque culpam. Si vero peccatum veniale fuerit in præſenti vita expiatum quoad culpam, & puniatur in inferno quoad pœnã, poteſt probabiliter teneri quòd puniatur tantummodo pena temporali intenſiuè & extenſiuè, quia ſufficit ſoluere pœnam taxatam. Sed pœna debita veniali peccato iam dimiſſo taxata eſt quoad deum vt ſit finita intenſiuè & duratione, ergo ea ſoluta liberabitur ille qui eſt debitor talis pœnæ. quæſt. 2.

5. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd pœna per ſe debita peccato veniali proportionem habet cum pœna debita peccato mortali quoad intenſionem pœnæ, quum quælibet ſit finita, & cuiuſlibet finiti ad finitum ſit aliqua proportio, & etiam quoad extenſionem, ſi neutra culpa ſit dimiſſa, quia qualibet culpa manente manet pena ſibi debita. Et ſic eſt in damnatis. Quare ergo dicitur quòd peccatum veniale nullam proportionẽ habet cum mortali, nec pœna debita vni cum pena debita alteri? puto quòd pro tanto dicitur, quia pro ſolo mortali ſine venialibus aliquis damnaretur ad penam ęternã, ſed pro venialibus quãtumcunque multiplicatis niſi eſſet cum eis aliquod peccatũ mortale nullus damnaretur ad pœnam æternam, non eſt igitur incõueniens ſi multa peccata venialia hic non dimiſſa puniuntur in damnatis æqualiter, ſicut vnum peccatum mortale.

6. Ad ſecundum dicendum quòd non eſt acceptatio perſonarum quando pro diuerſis cauſis & inæqualibus puniuntur aliqui inæqualiter, ſed eſt iuſtitia. Si ergo iuſti pro peccato veniali ipſis dimiſſo hic, vel in purgatorio puniuntur temporaliter & dãnati pro peccato ipſis non dimiſſo puniũtur æternaliter nulla eſt iniuſtitia, eſſet autem ſi damnati pro peccato veniali ipſis dimiſſo punirẽtur æternaliter & iuſti hic, vel in purgatorio temporaliter, & ideo dictum fuit quòd pro peccato hic dimiſſo puniuntur damnati pena finita ſicut alij.

7. AVCTORITAS Iob adducta in oppoſitum loquitur de pena debita per ſe peccato mortali, cui per ſe debetur infernus, non autem de pena debita veniali, niſi quatenus adiungitur culpæ mortali non dimiſſæ, quod conceſſum eſt.

Quæſtio III.

Vtrum confeſsio generalis aliquid valeat.

IErtio quæritur vtrum confeſsio generalis aliquid valeat. Et videtur quòd non, quia ad hoc ordinatur confeſsio, vt per eam peccata confitentis manifeſtentur ſacerdoti cuius iudicio ſe ſupponit, ſed per generalem confeſsionem non manifeſtantur peccata confitẽtis, immo remanent adeo occulta ſicut prius, quia in illis quæ in confeſsione generali dicuntur non eſt aliquis qui non peccet, ergo generalis confeſsio nihil valet.

2. Item ſi generalis confeſsio valeret, hoc eſſet ad dimiſsionẽ peccatorum venialium, quia de ſingulis mortalibus oportet ſingulariter confiteri, ſed non valet ad dimiſsionem venialium, ergo &c. Probatio minoris, quia qua ratione confeſsio generalis valeret ad dimiſsionem vnius venialis, ita & alterius, ergo omnium vel nullius, non omnium, quia poſt talem confeſsionem poſſet cõfitens dicere ſe nullum habere peccatũ, quod eſt contra illud Io. 1. Si dixerimus q̃ peccatum non habemus, &c. ergo non valet ad dimiſsionem alicuius.

3. IN

3. IN CONTRARIVM eſt, quia conſuetudo generalis eccleſiæ non eſt inanis, eſſet autem inanis, niſi confeſſio generalis aliquid valeret, quum ſecundum conſuetudinem generalem eccleſiæ fiat in prima & in completorio. Sacerdos etiam accedens ad celebrandum facit confeſsionem generalem vt purior accedat, ergo &c.

4. RESPONSIO, Dicenda ſunt tria. Primum eſt, ꝙ confeſsio generalis valet ad meritum. Secundum quod valet ad dimiſsionem peccatorum venialium. Tertium eſt quod valet ad dimiſsionem mortalium oblitorum.

5. PRIMVM PATET, quia omnis actus virtutis charitate informatus eſt meritorius, ſed confeſsio generalis eſt actus virtutis, quia humilitatis, ſuppoſito ꝙ ſit informatus charitate, ſequitur quòd ſit meritorius.

6. QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt quòd per confeſsionem generalem aut venit homo in ſpecialem notitiam aliquorum peccatorum venialium, & diſplicentiam eorum, ſicut frequenter contingit quòd loquendo in generali de aliquo loco, vel tempore recordamur de dictis & factis pro tunc, & in hoc caſu conſtat quòd confeſsio generalis valet ad remiſsionem talium peccatorum quum ad hoc ſufficiat diſplicentia voluntatis quæ actualiter habetur de eis, & confeſsio ſuperaddita aliquid diminuit de pœna debita, aut ſtatur ſolum in generali contritione & confeſsione, & adhuc videtur quòd tunc dimittantur peccata venialia, quia minus requiritur ad dimiſsionem peccati venialis, quàm ad dimiſsionem peccati mortalis, ſed contritio ſpecialis & confeſsio ſufficiunt ad dimiſsionem peccati mortalis, ergo minus ſufficit pro dimiſsione peccati venialis, quod non eſſet niſi contritio & confeſsio generalis ſufficeret, quare &c. Hic tamen eſt aduertendum quòd duplex eſt confeſsio generalis, vna ſacramẽtalis quando aliquis in ſecreto confitetur ſacerdoti peccata grauia quorum meminit, & alia venialia in generali. Alia eſt non ſacramentalis quæ fit coram omnibus in eccleſia, in prima & completorio. Prima confeſsio ex quatuor habet virtutem remittendi peccata venialia quoad culpam & quoad penam, vel in toto, vel in parte, ſcilicet ex contritione confitentis, ex humilitate confeſsionis, & ex oratione abſoluentis, & ex vi clauium. Sed ſecunda ſolum habet virtutem ex tribus primis, ſed non ex quarto, quia illi confeſsioni non adiungitur abſolutio ſacerdotis, ſed ſolum oratio.

7. QVANTVM ad tertium dicendum eſt quòd peccatum mortale vel eſt totaliter oblitum, eo quòd peccator non recordatur ſe commiſiſſe aliquod mortale, vel eſt oblitum in particulari, non autem in generali, quia recordatur ſe commiſiſſe peccatum mortale, ſed oblitus eſt quale fuerit. In primo caſu ſufficit confeſsio generalis, quia deus non requirit ab homine pluſquam ſit ei poſsibile, ſed ei qui totaliter oblitus eſt peccatum mortale in generali & in ſpeciali non eſt poſsibilis confeſsio & contritio niſi in generali, ergo illa ſufficit. In ſecundo autem caſu nõ ſufficit generalis confeſsio & contritio, ſed debet conteri de peccato oblito tanquam de mortali, ex quo recolit illud fuiſſe mortale quoad genus peccati, & nihilominus debet dolere de negligentia propter quàm oblitus eſt peccatum commiſſum, ſi tamen ad notitiam illius qui oblitus eſt peccatum ſuum mortale quocunque dictorum modorum veniat peccatum commiſſum confitendum eſt in ſpeciali, quia ceſſat ignorantia, quæ excuſabat eum à ſpeciali confeſsione peccati.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ſola ſacramentalis confeſsio fit vt per eam innoteſcat conſcientia confitentis ſacerdoti. Et iſtud debet fieri quotienſcunque eſt poſsibile quoad peccata mortalia ſaltem ſemel, ſed quoad venialia nunquam eſt neceſſarium, quia nec ipſa ex neceſsitate cadunt ſub ſacramento confeſsionis. Confeſsio autem generalis quæ fit in eccleſia à multis in prima & in completorio non eſt ſacramentalis: vnde ei non adiungitur abſolutio, valet tamen ad dimiſsionem venialium modis quibus dictum eſt.

9. Ad ſecundum dicendum quòd per confeſsionem & cõtritionem generalem dimittuntur omnia peccata venialia, niſi fortè aliqua retineantur in effectu confitentis, & tunc non eſt ſimpliciter contritio & confeſsio generalis, nec iſtud eſt contra dictum Ioanais primo, quia non intendit dicere quin ſit aliquod momentum quo poſsit homo eſſe ſine peccato mortali & veniali, ſed quòd vita iſta à nullo agitur, quin quandoque incidat i aliquod veniale.

Quæſtio IIII.

Vtrum in quolibet caſu teneatur ſacerdos celare peccata quæ audit in confeſsione.

QVarto quæritur vtrum in quolibet caſu teneatur ſacerdos celare peccata quæ audit in confeſsione Et videtur quòd non, quia quilibet plus tenetur conſcientiam ſuam ſeruare illeſam quàm famam alterius, quia charitas ordinata eſt, ſed ſacerdos ſi ſemper celaret peccatum quod audiuit in confeſsione incurreret damnum proprię conſcientiæ ſicut cum adducitur in teſtem pro peccato illo & cogitur iurare de veritate dicenda, ergo videtur quòd in hoc caſu liceat peccatum confeſſum reuelare. 2. Item illud quod quis poteſt facere per ſemetipſum per alterum etiam facere poteſt, ſed confitens per ſemetipſum poteſt ſuum peccatum reuelare, ergo idem poteſt facere per ſacerdoté internunciũ. 3. Item quod ex charitate & pro charitate inſtitutũ eſt cõtra charitatem militare non debet vt dicit beatus Ber. ſed celatio cõfeſsionis introducta eſt pro charitate vt ex hoc homines magis alliciantur ad confeſsionem faciendam, militaret autem contra charitatem niſi in aliquo caſu reuelari poſſet quod eſt auditum vel confeſſum, ſicut quando aliquis in confeſsione ſcit aliquem hæreticum quem non poteſt inducere vt deſiſtat à corruptione plebis, bonum enim plebis ex charitate præferendum eſt bono perſonę ſingularis, ergo in caſu illo poteſt confeſsio reuelari.

4. IN contrarium eſt quod habetur in litera, & id quod dicit Inno extra de peni. & remiſ. ca. omnis vtriuſque ſexus, caueat ſacerdos ne verbo vel ſigno vel alio quouis modo prodat ali quatenus peccatorem.

5. RESPONSIO, videnda ſunt tria. Primum eſt quo iure teneatur ſacerdos ad celandum confeſsionem. Secundum eſt an in hoc poſsit per aliquem diſpenſari. Tertium eſt an ſaltem de licentia confitentis poſsit ſacerdos dicere quod in confeſsione audiuit.

6. QVANTVM ad primum dicitur communiter quòd celatio confeſsionis eſt in iure diuino, quod patet ſic, ex eodem iure procedit inſtitutio confeſsionis & celatio eius, Sed inſtitutio confeſsionis noſtræ eſt à iure diuino, ergo & cælatio. Minor patet ex præcedentibus. Sed maior probatur, quia in ſacramentis id d.17.q.8. quod geritur per miniſtrũ ſignificat & figurat id quod geritur interius per Chriſtum, quia ſacramenta efficiunt quod figurant, & miniſter ſacramenti gerit vicem Chriſti, ſed in ſacramento confeſsionis Chriſtus peccatum illius qui ſubiicitur per confeſsionem ſic tegit vt ex hoc non poſsit ei cedere in verecundiam, confuſionem, vel quamcunque pœnam, ergo ex ipſa natura ſacramenti miniſter qui gerit exterius vicem Chriſti tenetur celare quod audiuit in confeſsione, taliter quòd confitenti non poſsit cedere in confuſionem, verecundiam, vel pœnam aliquam, hoc autem non poſsit eſſe niſi illud totaliter teneretur ſecretum quod auditur in confeſsione, ergo &c. Quicquid ſit de concluſione ratio tamen adducta ad probationem minoris deficit, quanuis enim in ſacramentis illud quod geritur interius per Chriſtũ repræſentetur exterius per miniſtrum factis & verbis vel altero eorum quantum ad principalem effectum ſacramenti, non oportet tamen quòd omnes circunſtantiæ repræſententur, verbi gratia miniſter baptizans facto ſuo quo lauat exterius & verbo ſuo quod dicit ego baptizo te &c. Repræſentat ablutionem ſpiritualem à peccatis quã Chriſtus facit interius & hoc eſt principalis effectus baptiſmi, & ſimiliter in confirmatione, ordine & extrema vnctione, & eodem modo eſt in confeſsione, quia principalis effectus quem deus facit interius eſt remiſsio peccatorum, & iſtud repræſentatur exterius per miniſtrum cum dicit abſoluo te &c. Cælare autem peccata cõfeſſa non eſt effectus ſacraméti, ſed obligatio miniſtri de qua quę ritur vnde veniat nec apparet quòd veniat ex hoc ꝙ illud quod geritur interius in ſacramentis, debet repræſentari per hoc quod geritur exterius à miniſtris, hoc enim intelligitur de effectu ſacramenti, Sic enim & non aliter intelligitur quòd ſacramenta efficiunt quod ſignificant. Item qualiter intelligitur quòd Chriſtus celat peccata confitentium. Hoc enim intelligitur pro præſenti ſeculo vel pro futuro, non pro præſenti, quia ſic Chriſtus æqualiter celat peccata non confeſſa ſicut confeſſa, non enim reuelat iſta vel illa, ſi intelligitur pro futuro non apparet qualiter ſit verũ, quia licet ſacramenta ſignificent id quod principaliter efficitur niſi recipiens ſit indiſpoſitus, tamen quod ſignificent, id quod in futuro ſeculo agitur nullus vnquam dixit. Item in futuro ſeculo non celabuntur peccata neque confeſſa neque non confeſſa, ſed omnia erunt omnibus manifeſta virtute diuina omnia reuelante, propter quod ex iſto latere non apparet quòd ſacerdos debeat peccata ſibi confeſſa cælare. Propter quod pro eadem concluſione adducenda eſt alia ratio, quæ talis eſt, id quod dicitur ſecretè ſacerdoti vt confeſſori non ſolum eſt ſecretum, ſed etiam eſt ſecretum ſacramentale, quia in ſacramento confeſsionis dictum, & eſt pars ſacramenti. Cum ergo ſecretum ſit celandum eo modo quo eſt vel eſſe debet ſecretum, ſecretum dictum in confeſsione non ſolum eſt celandum, quia ſecretè dictum, Sed quia dictum eſt in ſecreto

ſacramen

ſacramentali, & vt pars ſacramenti. Sed ſacramenta ſecundum quamlibet partem eſſentialem ſunt de iure diuino, & ex inſtitutione Chriſti, ergo celatio ſecreti dicti in confeſsione eſt de iure diuino. 7. Circa hoc tamen eſt aduertendum quòd non omnia quæ dicuntur in confeſsione confeſſori ſuntde ſecreto confeſsionis, ſed ſolum peccata vel circunſtantiæ, per quas poſſet deueniri in cognitionem peccati & peccatoris, multa autem alia dicuntur confeſſori vt genus, patria, nomen confitentis, & plura alia quę confitens exprimit quandoque confeſſori interrogatus ab eo, vel non interrogatus quæ confeſſor non tenetur celare niſi quatenus per ea poſſet reuelari peccatum confitentis. Eſt etiam aduertendum quòd cùm dicitur quòd ſacerdos debet celare peccata confitentis intelligẽdum eſt coniunctim, & non diuiſim, confeſſor enim poteſt dicere ſe audiuiſſe in confeſsione talia peccata non exprimendo perſonam confitentis, & quandoque eſt neceſſarium ad habendum conſilium quid ſuper aliquo caſu ſit faciendum, poteſt etiam dicere quòd talis eſt ſibi confeſſus non exprimendo directè vel indirectè peccata ſibi confeſſa. Sed coniunctim dicere, talis eſt mihi confeſſus talia peccata, eſt violatio ſacramenti confeſsionis, & ſic patet primum.

8. EX QVO patet ſecundum, ſcilicet quòd nullus poteſt diſpenſare quòd reuelentur ea quæ audita ſunt in confeſsione, quia eccleſia non poteſt mutare ea quæ Chriſtus præcepit, & quæ pertinent ad veritatem articulorum vel ſacramentorum cùm prælati eccleſiæ non ſint domini, ſed miniſtri, nec fundatores, ſed executores, vt prius dictum fuit, ſed ad celationem confeſsionis tenetur miniſter ex natura ſacramenti, vt ſtatim dictum eſt, ergo in hoc non poteſt per aliquem diſpenſari.

9. QVANTVM ad tertium an de licentia confitentis poſsit ſacerdos dicere id quod audiuit in confeſsione, dicitur communiter quòd non, quia ſi non valet licentia papæ, neque totius eccleſiæ, multominus licentia priuatę perſonæ, maximè cùm celatio confeſsionis ſit de iure diuino. Veruntamen confitens poteſt facere quòd illud quod ſacerdos ſcit ſciat per alium modum, quàm per confeſsionem: & ſic poſsit reuelare abſque reuelatione confeſsionis, exprimendo alium modum per quem ſcit. Ad hoc autem quòd ſacerdos ſciat per alium modum ſufficit (vt dicunt) q confitens licentiet eum ad dicendum quod in confeſsione audiuit. Primum iſtorum licet ſit verum, ſecundum tamen non videtur bene dictum, nec ſtare cum primo, quia ſi licentia confitentis non ſufficit ad dicendum id quod auditum eſt in confeſsione niſi habeatur noua notitia, tunc non ſufficiunt verba per quæ non habetur de peccato noua notitia, ſed ſolum de præcedente notitia datur licentia, ſed per hæc verba, licentio te ad dicendum id quod à me in confeſsione audiuiſti non datur aliqua noua notitia. Alioquin omnis audiens hæc verba acciperet de peccato dicto in confeſsione notitiam, ſed ſolum datur licentia, quia nec plus verba ſonant, ergo per illam nunquam eſt licitum dicere ſacerdoti quod audiuit in confeſsione. Item ſi talis licentia ſufficeret, eſſet via ad reuelationem confeſsionis & ſuſpitionem criminum, quia iudex habens aliquem ſuſpectum de aliquo crimine poterit ei dicere, da ſacerdoti licentiam vt dicat quod à te audiuit, ſi dat licentiam, & data valeat, habebit teſtem contra ſe, ſi non dat, & dare poſsit, vt ponit hæc opinio merito habebitur amplius ſuſpectus. Et ita non erit vſquequaque ſecretum quod dictum erat in confeſsione cùm oporteat talem licentiam dare ad reuelationem confeſsionis, vel incurrere notam grauis ſuſpitionis. Melius eſt igitur vt dicatur q talis licentia non valet, nec verba prædicta quæ ſonant in talem licentiam ſufficiũt, ſed oportet quòd penitens dicat ſacerdoti extra confeſsionem in generali, vel in ſpeciali peccatum quod vult alteri reuelari.

10. AD ARGVMENTA. Ad primum dicitur q ſciens aliquid ſolum per confeſsionem ſi inducitur in teſtem, & cogitur iurare de veritate dicenda, poteſt ſine ſcrupulo conſcientiæ dicere ſe neſcire (quia cũ loquatur vt ſubditus, quia coactus nõ tenetur reſpondere niſi de his quæ ſcit, vt ſubditus) Et quia ſacerdos audiens confeſsionem nulli eſt ſubditus niſi Chriſto cuius vicem gerit, vt ſubditus autem cuicunque alteri nihil ſcit de pertinẽtibus ad confeſsionem: ideo poteſt ſecurè dicere ſe neſcire. Si autem non cogitur, ſed ſponte teſtificatur, vel in communi locutione dicit ſe nihil ſcire mentitur, quia licet neſciat vt ſubditus homini (propter quod excuſatur cùm cogitur) ſcit tamẽ. Et ideo negans abſolute ſe ſcire mẽtitur. Quod patet, quia ſi diceret ſcio, verum diceret, ergo ſi dicat neſcio, falſum dicit: impoſsibile eſt enim quòd vtraque pars contradictionis ſit vera relata ad idem.

11. Ad ſecundum dicendum quòd ſicut confitens poteſt per ſeipſum reuelare peccata quæ dicit in confeſsione, ita poteſt per ſacerdotem ſi dicat extra confeſsionem, ſed non dando ſolum licentiam, cùm hoc ſit in præiudicium ſacramenti.

12. Ad tertium dicunt quidam quòd ſacerdos non tenetur celare niſi peccata de quibus penitens emendationem promittit, quia nec deus cuius ſacerdos eſt miniſter aliàs celat. Sed iſtud non valet, quia fictio ſuſcipientis ſacramentum licet impediat ipſum à fructu ſacramenti, tamen non euacuat ſacramentum quin ſit verum. Et ideo quum ſacerdos obligetur ad celãdum confeſsionem ex natura ſacramenti, patet quòd ad hoc obligatur quantumcunque ſuſcipiens ſit impœnitens, vel fictus loquendo de fictione reſpectu effectus ſacramenti, quia ſi aliquis eſſet fictus reſpectu ſuſceptionis ſacramenti, tunc nullum eſt ſacramentum ſicut dictum fuit prius cùm ageretur de pœnitentia & baptiſmo. Et in iſto caſu ſacerdos non teneretur ex vi ſacramẽti celare, id quod eſſet ſibi ſecretè dictum. Verbi gratia, hæreticus impœnitens & proponens alios corrumpere, nec credens ſacramentum confeſsionis ſeu pœnitentiæ aliquid valere, nec intendens ſe ſubiicere ſacerdoti pro abſolutione, nec pro conſilio, nec facere aliquid quod fideles eccleſiæ faciunt, aut quod intendit eccleſia, ſed volens prouocare & irritare ſacerdotem dicit ei ſe eſſe hæreticum, & velle corrumpere populum pro poſſe ſuo in tali caſu nullum eſt ſacramentum, nec ex virtute ſacramenti peccatum ſic dictum ſacerdoti eſt celandum, quia non fuit ibi ſacramentum, neque ſecundum totũ, neque ſecundum aliquam eius partem, & hoc habeatur tanquam probabiliter dictum abſque alia aſſertione. Si autem hæreticus hæſitans de errore ſuo venit ad confeſsionem, & dicit hæreſim ſuam ſacerdoti vt habeat ab eo conſilium, an erret an non, dato q habito conſilio ſacerdotis nõ credat ei, nec dimittat hæreſim ſuã: tale peccatum hæretici eſt celandum, quia dictum eſt in confeſsione ſacramentali quantum eſt ex parte confitentis, quòd autem talis hæreſis ſic dicta in confeſsione non debeat celari ſicut alia peccata non poteſt eſſe propter grauitatem eius, quia quædam alia inueniuntur æquè grauia, vt blaſphemia, nec quia infectiuum aliorum, quia multa alia ſunt infectiua, ſicut ſollicitatio mulierum Quum igitur hæc celentur, & illud debet celari, nec iſtud eſt contra charitatem, quia charitas non requirit quòd apponatur remedium contra peccatum modo indebito, quod fieret ſi reuelaretur confeſsio, poteſt tamen ſacerdos ſine reuelatione confeſsionis dicere prælato q inuigilet diligenter ſuper gregem ſuum, ne fortè lupus ſit inter oues, igitur &c.

De Bapt. d. 4. q. 4. De Pœn. d. 17. q. 13.

Sententia huius diſtinctionis xxii. in generali & ſpeciali.



VMq; multis auctoritatibus. Superius determinauit magiſter de tempore pœnitentiæ. Hic vero determinat quędam quæ pertinent ad effectum ipſius qui eſt remiſsio peccatorum. Et diuiditur in partes duas. Primo quęrit vtrum remiſsio peccatorum ſit irreuocabilis, an quandoque peccata redeant. Secundo quia in quolibet ſacramento effectus eſt res ipſius, ideo inquirit quid ſit ſacramentum, & quid res in pœnitentia. Secunda ibi poſt prædicta reſtat. Prima in tres. Primo mouet quæſtionem intentam. Secundo circa eam diuerſas opiniones tangit & perſequitur conferendo. Tertio excuſat ſe à determinatione. Secunda ibi, cuius quæſtionis ſolutio eſt. Tertia ibi. Vtrique parti quæſtionis. Secũda pars principalis in qua inquirit quid ſit ſacramentum & res in penitentia diuiditur in tres. Primo mouet quæſtionem. Secundo ponit circa hanc vnam opinionem, & obiicit dupliciter contra eam, & ſoluit. Tertio ſoluit ſecundum aliam opinionem. Secunda ibi. quidam dicunt ſacramentum eſſe. Tertia ibi. quidam autem dicunt exteriorem pœni. &c.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et quærit primo, vtrum peccatis dimiſsis in contritione ſi poſtmodum homo confiteri contemnit, vel in priſtina peccata vel in ſimilia incidat, an peccata prius dimiſſa redeant. Poſtea inducit ſuper hoc diuerſas auctoritates, quidam enim ea reducunt & adducunt parabolam de ſeruo nequam à quo debitum etiam prius dimiſſum exactum eſt, tanguntur etiam in litera plures auctoritates quæ faciunt ad propoſitum. Sed contra hoc opponit, non enim videtur iuſtum vt pro peccato ſuper quo ſemel quis iudicatus eſt iterum iudicetur, & reſpondet quòd propter hoc non bis ſuper eodem peccato iudicatur, quia non perfectè & dignè pœnituit quum non perfeuerauerit, ſed ingratus fuerit. Aliorum vero opinio eſt, quòd peccata dimiſſa iterum non redeant niſi quãtum ad ingratitudinem, propter enim ingratitudinem peccator conſtituitur ſicut ante fuerat, ac ſi peccata priſtina redirent. Poſtea ab huius quæſtionis determinatione ſe excuſat relinquens iudicium eius ſtudio ſolertiori, eo quòd vtraque opinionum doctores fauentes habeat. Poſtea quærit cũ ſacramentum ſit ſacræ rei ſignum, quid in ſacramento pœnitentiæ ſit ſacramentum, & quid res. Poſtea ſoluit opinionem dicentium pœnitentiam exteriorem eſſe ſacramentum, interiorem autem rem, contra quam ſtatim opponit, quòd ſacramenta nouæ legis efficiunt quod ſignant, exterior autem pœnitentia non efficit interiorem, ergo non eſt ſacramentum. Et reſpondet ſecũdum

dum eos quòd quum ſacraméta efficiant quod ſignant, verum eſt de illis ſacramentis quæ in noua lege inſtituta ſunt, pœnitentia autem non eſt talis, quia etiam in primis parentibus fuit inſtituta, ſicut & matrimonium. Obiicit etiam alio modo quòd ſacramentum debet præcedere rem, pœnitentia autem exterior non præcedit interiorem, ſed econuerſo. Et reſpondet quòd in aliis ſæpe res præcedit ſacramentum ſicut econuerſo, ſicut in adultis contritis: igitur ante baptiſmum confertur. Vltimo ſoluit ſecũdum aliorum opinionem qui dicunt tam exteriorem quàm interiorem pœnitentiam vnum eſſe ſacramentum, ſicut ſpecies panis & vini non ſunt duo ſacramenta, ſed vnum, exterior autem pœnitentia eſt tantum ſacramentum, interior eſt res & ſacramentum. Remiſsio vero peccatorum eſt tantum res, & ſic ſunt tria in hoc ſacramento, ſicut in præmiſsis ſacramentis. Et in hoc terminatur, &c.

Quæſtio. I.

Vtrum peccata dimiſſa per pœnitentiam redeant per ſequentem culpam.

Tho. 3.p. 988 ar. 1.

CIrca diſtinctionẽ iſtam quæritur, Vtrum peccata dimiſſa per pœnitẽtiam redeant per ſequentem culpã. Et videtur quòd ſic, quia maior eſt culpa quæ committitur in deum quàm quæ committitur in hominem, ſed ſeruus manumiſſus per culpam quam committit in dominum ſuum merito reducitur in ſeruitutem priſtinam, ergo multo fortius peccator à ſeruitute peccati liberatus per culpam in quam recidiuat, & per quã peccat in deum merito reducitur in ſeruitutem priſtinam peccatorum, & ſic peccata dimiſſa redeunt. 2. Item ſicut per pœnitentiam dimittuntur peccata, ita per peccatum mortale mortificantur merita præcedentia, ſed pœnitentia quæ tollit peccatum viuificat merita mortificata per ipſum, ergo ipſum peccatum quod mortificat præcedentem pœnitentiam, viuificat peccata dimiſſa per eam. 3. Item peccator contritus de peccatis, & confeſſus, qui cadit in peccatum mortale, & in eo moritur antequam fecerit de peccatis præteritis pœnitentiam, conſtat quòd pro eis punietur in inferno: punietur autem pœna æterna, quum in inferno nulla ſit redemptio, ergo tantum punietur acſi nunquã penituiſſet, ergo per ſequentem culpam redeunt peccata ſaltem quoad penam eis debitam.

4. IN contrarium arguitur, quia peccato eodem & æquali vnus non meretur maiorem penam quàm alius, ſed contingit innocentem & penitentem peccare eodem peccato, & æquali, ergo penitens non ſit deterior per tale peccatum quàm innocens, fieret autem ſi peccata dimiſſa redirent, ergo non redeunt.

5. Ad idem eſt quod dicit Aug. lib. de reſponſionibus Proſperi, qui recedit à Chriſto & alienatur à gratia viuit ſiquidem ſecundum hanc vitam quid niſi in perditionem vadit, ſed non in id quod dimiſſum eſt redit.

6. RESPONSIO, Peccata redire poteſt intelligi dupliciter. ſ. ſecundum ſe, vel ſecundum penam eis debitam, ſecundũ ſe redire non poſſunt etiam ſi dimiſſa non eſſent. Cuius ratio eſt, quia ſi rediret, aut deo auctore, aut homine, non homine, quia per hominem non poteſt fieri quòd idem actus numero reparetur, licet ſimilis ſecundum ſpeciem poſſet iterum fieri. Sed actus præcedentium peccatorum tranſierunt, ergo non poſſunt idem numero per hominem reparari, nec per deum reparãtur in homine reciduante, quia tũc homo ſe haberet ad ea paſsiuè, deus autem actiuè, & ſic eſſent peccata dei & non hominis, quia peccatum vel culpa eſt malum quod facimus, pena vero eſt malum quod patimur. Reſtat ergo cum peccata ſecundum ſe redire non poſsint, ꝙ ſi aliquo modo redeant, hoc ſit quoad penam eis debitam.

7. Et hoc quidem dixerunt aliqui. ſ. ꝙ per ſequentem culpam peccator efficitur debitor totius penæ peccatis dimiſsis debitè, dicebant enim quòd deus penam æternam debitam peccatis mortalibus non dimittit niſi ſub conditione (hac ſcilicet) ſi non recidiuarent in culpam. Sed iſtud non valet, quia ſi cauſa ſufficiẽs ponitur abſolutè, effectus eius debet poni abſolutè, ſed ſacramentalis gratia & virtus paſsionis Chriſti nobis cõmunicatæ in ſacramentis ſunt ſufficiens cauſa remiſsionis peccatorum quoad culpam vel penã in toto vel in parte ſecundũ diſpoſitionem recipientium, ergo cum exhibeantur abſolutè & abſq; aliqua conditione reſpiciente futurum, vt patet ex formis ſacramentorum quæ nunquam ſunt conditionatæ, ſequitur ꝙ per ea fiat abſoluta remiſsio peccatorum, quod concedendum eſt. 8. Dicendum eſt ergo aliter ꝙ duplex eſt pena peccato debita. Vna eſt pena quæ dicitur pena damni quæ conſiſtit in ſola carentia gratiæ & gloriæ. Alia eſt pena ſenſus quæ includit dolorem mentalem de amiſſione viſionis diuinæ, quę vocatur vermis conſciẽtię, & pena ignis gehennæ. Loquendo de prima pœna dicendum quòd per ſequentem culpam redeunt omnia peccata prius dimiſſa quo ad pœnam damni ei debitam, quia per eam æquè priuatur homo gratia & gloria ſicut per omnia præcedentia peccata. Omnia enim peccata mortalia in hoc habent connexionem quòd auertunt à deo, & per conſequens priuant gratia, propter quod æqualis eſt effectus vnius ſicut omnium quantum ad articulum iſtum. Et ſic loquitur beatus Iacobus in Canonica ſua dicens quòd qui offenderit in vno factus eſt omnium reus. Loquendo autem de pœna ſenſus quo ad eam, non redeunt peccata commiſſa prius niſi ſecundum quid, quia homo non eſt debitor tantæ pœnæ vt prius, eſt tamen debitor aliquantulum maioris pœnæ quàm ſi peccata præcedentia non fuiſſent dimiſſa propter ingratitudinem quæ eſt in peccato ſequenti. Cuius ratio eſt, quia ſecundum quantitatem culpæ taxatur apud deum quantitas pœnæ, ſed culpa in quam aliquis recidiuat non ſemper eſt æquè grauis vt fuerunt omnia peccata prius dimiſſa. Eſt tamen aliquantulum grauior propter circunſtantiam ingratitudinis quàm eſſet ſecundum ſe, ergo non debetur ei tanta pœna quanta debebatur omnibus præcedentibus peccatis antequam eſſent dimiſſa, debetur tamen ipſi maior pœna ratione ingratitudinis quàm fuiſſet aliàs debita. Maior patet, minor declaratur, quia quantitas culpæ in quam aliquis recidiuat non poteſt penſari niſi ex ſua ſpecie vel ex circunſtantia aggrauante, ex ſua ſpecie autem non ſemper habet tantam grauitatem vt peccata prius dimiſſa, cũ contingat aliquem recidiuare per ſimplex furtum qui forte prius commiſit adulterium vel homicidium quæ ſunt ex ſua ſpecie grauiora furto. Nec ex circunſtantia aggrauante, quia cum talis grauitas nõ trahat peccatum extra ſuã ſpeciem non attingit ad grauitatem altioris ſpecici, cum ergo ergo ingratitudo ſit circunſtantia culpæ in quam aliquis poſt pœnitentiam recidiuat ratione ipſius debetur maior pœna illi culpæ quàm fuiſſet debita ſecundum ſe, & quo ad hoc dicuntur præcedentia delicta redire, ſed non debetur ei tanta pœna ſicut debebatur omnibus præcedentibus peccatis. Et ideo non dicuntur redire ſimpliciter quo ad talem pœnam. Quod autem conſueuit dici quòd tanta eſt ingratitudo quantũ fuit beneficium dimiſſionis. Et beneficium tantum quanta fuit quantitas peccatorum dimiſſorum, ergo à primo ad vltimum tanta eſt ingratitudo quanta fuerunt peccata prius dimiſſa, non valet, quia ingratitudo non eſt tanta quantum eſt beneficium de quo aliquis eſt ingratus vt fiat comparatio vnius ad alterum, ſed comparando ingratitudinem vnam alteri, & beneficium vnum alteri, vt ſicut ſe habet beneficium ad beneficium, ita ingratitudo ad ingratitudinem, verũ eſt, illa enim ingratitudo eſt maior quæ eſt reſpectu maioris beneficij, & minor quæ eſt reſpectu minoris, & hoc eſt quod aliqui dicunt quòd illa proportio eſt intelligenda non ſecundum æqualitatem quantitatis inter ingratitudinem & beneficium, ſed ſecundum æqualitatem proportionis, quia ſicut ſe habet beneficium ad beneficium, ita ingratitudo ad ingratitudinem.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ſeruus manu miſſus propter ingratitudinem retruditur in ſeruitutem non ex cauſa præcedente, ſed ex noua, nec in eandem cum priore ſed in ſimilem, & eodem modo per culpam ſequentem pœnitentiam reducetur homo in ſeruitutem peccati, non tamen vt ſit ſeruus ex actibus peccatorum præcedentium, ſed ſolum ex actu peccati ſequentis, nec eſt eadem ſeruitus numero cum præcedente, ſed alia huic ſimilis, non oportet tamen ꝙ tanta, nec quo ad culpam, nec quo ad pœnam ſenſus. 9. Ad ſecundum dicendum quòd non eſt ſimile de bonis mortificatis per peccatum quod reuiuiſcant per pœnitentiam & de peccatis dimiſsis per pœnitentiam quòd redeant per ſequentem culpam niſi loquendo de reditu actuum bonorum vel malorum ſecundum ſe, ſic enim nec bona mortificata reuiniſcũt, nec peccata dimiſſa redeunt, quia actus qui tranſiit tam bonus quàm malus non redit idem numero. Sed quo ad præmiũ debitum meritis & quo ad pœnam debitam peccatis eſt diſsimilitudo. quia merita non mortificantur per peccatum, niſi quia præſtatur impedimentũ quo durante non conſequitur præmium, Et ideo eo amoto habent valorem ſuũ & pœna debita peccatis non ſolum impeditur per veram pœnitentiã, ſed vere remittitur, & ideo per ſequentem culpam non reuocatur cũ ſit ſimpliciter dimiſſa & non ſolum impedita.

10. Ad tertium dicendum quòd recidiuans in aliquam culpam, ſi in ea moriatur non punietur in inferno pro peccatis prius dimiſsis pœna æterna, ſed temporali: nec propter hoc ſequitur ꝙ in inferno ſit proprie redemptio, quia ad pœnam inferni non pertinet per ſe niſi pœna debita peccato mortali non dimiſſo, & hæc totaliter nõ ſoluitur, nec redimitur. Pœna vero quæ deberur peccato mortali iam dimiſſo cum ſit temporalis ex taxatione diuina non pertinet per ſe ad pœnam inferni, ſed per accidens, inquantum debitor eius pro alio peccato punitur in inferno, & hęc ibi totaliter ſoluitur, nec eſt inconueniens quòd quantum ad aliquid accidentale pœna inferni minuatur vſque ad diem iudicij. Alij tamẽ dicunt quòd illa pœna ratione fori in quo punitur erit æterna

quanuis

quanuis hic fuiſſet temporalis,ſi peccato dimiſſo pœna expleta fuiſſet ſicut eſt de peccatis venialibus quæ in inferno puniuntur pœna æterna, & in purgatorio pena temporali. Sed hoc non eſt ſimile,quia veniale, ideo in inferno punitur æternaliter cùm ſem per manet culpa,cum ibi deleri non poſsit,& per conſequens debet manere pena ne culpa remaneat inordinata, nos autē loquimur de pena debita culpæ prius dimiſſæ, quæ eo ipſo quòd ſoluitur expiatur &c.

Quæſtio II.

Vtrum hæc forma ſit conueniens ſacramento pœnitentiæ,ego te abſoluo &c.

SEcundo quæritur de forma pœnitentiæ,vtrū hæc ſit conueniens,Ego te abſoluo.Et videtur quòd non,quia hęc forma eſt indicatiua, ſed forma penitentiæ debet eſſe optatiua,vt probabitur,ergo &c. Probatio minoris, Leo papa dicit quòd indulgentia dei niſi precibus ſacerdotis obtineri nequit, loquitur autem de indulgentia quæ impetratur peniten tibus, ſed illa fit inſtrumentaliter virtute verborum abſolutionis, ergo illa verba debent eſſe ſupplicatiua.

2. Item verba ſacerdotis in hoc ſacramento non ſunt minoris efficaciæ quàm in aliis, ſed in aliis ſacramentis non ſufficiunt verba miniſtri, niſi exerceat aliquem actum circa penitentem ſicut in baptiſmo, cum hoc quod dicit baptizans, ego baptizo te &c. Requiritur corporalis ablutio. Ergo ſimiliter quum hoc dicit ſacerdos,ego abſoluo te,requiritur quòd exerceat aliquem actum circa penitentem,vel imponendo manus ad recipiendum ſpiritum ſanctum ad remiſsionem peccatorum, vel aliquid aliud faciendo,non ergo in illis verbis præciſe conſiſtit forma ſacramenti.

3. IN CONTRARIVM eſt, quia ſicut dominus dixit diſcipulis,Matthæi vltimo, Docete omnes gentes,&c. Ita dixit Petro Matthæi.16.Quodcunque ſolueris,&c.Sed ſacerdos auctoritate illorum verborum Chriſti fretus dicit, ego bapti zo te, nec oportet quòd imponat manus, ergo ſimili auctoritate debet dicere in ſacramento penitentiæ,ego abſoluo te.

4. RESPONSIO, videnda ſunt duo.Primum eſt, an illa verba,abſoluo te, ſint de forma ſacrammenti. Secundum eſt, an præciſe conſiſtat in eis,an oporteat aliquid plus addere.

5. QVANTVM ad primum dicendum eſt quòd præmiſſa verba ſunt de forma ſacramēti.Cuius ratio eſt,quia illa verba per ſe pertinent ad formam ſacramenti, quæ directè ſignificāt eius effectum. Sed præmiſſa verba directè ſignificant effectum ſacramenti penitentiæ,ergo &c. Maior patet,quia ſicut in naturalibus efficientia attribuitur formæ ſic & in ſacramentis, Si autem efficientia & ſignificantia,quum ſacramenta ſignificent quod efficiunt, & ideo forma verborum principaliter ſignificat effectum ſacramenti quem efficit.Minor manifeſta eſt,quum enim effectus ſacramenti penitentiæ ſit remiſsio peccatorum directè ſignificatur per hæc verba, abſoluo te à peccatis tuis, &c.

6. QVANTVM ad ſecundum dici poteſt probabiliter, quòd prædictis verbis oportet aliquid addere antecedenter vel conſequenter quod pertineat ad inuocationem diuini nomiais. Cuius ratio eſt,quia in omni ſacramento in cuius forma exprimitur actus miniſtri,debet fieri aliqua expreſsio principalis agentis, ſed in forma abſolutionis exprimitur actus miniſtri, ergo debet apponi aliqua expreſsio principalis agentis. Maior patet ratione & inductione,ratione quia actus nō attribuitur miniſtro,ſed principali agenti, & potiſsimè in ſacramentis in quibus ſecundum vnam opinionem,nec miniſter,nec forma vel materia ſint cauſa effectus,niſi per accidēs,& ſicut cauſa ſine qua non. Idem patet inducendo in baptiſmo, confirmatione,ordine, extrema vnctione, in quibus quum actus miniſtri exprimitur, additur inuocatio nominis Chriſti,vel trinitatis. Minor patet de ſe.Videtur ergo quòd prædictis verbis vel præmittendum ſit abſoluo te auctoritate dei vel Chriſti,vel quod addendum in fine,in nomine patris, &c. vel Chriſti, vel aliquid huiuſmodi, ſicut in cæteris ſacramentis, ſicut dicit Dionyſius.3. cap. Eccleſiaſticæ Hierarchiæ, quia tamen non eſt determinatum qualis debeat eſſe illa appoſitio,ideo relinquitur arbitrio ſacerdotis.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum eſt quòd verbum Leonis papæ intelligendum eſt non de forma abſolutionis quæ eſt indicatiua, ſed de verbis deprecatiuis quæ ſacerdos præmittit, ne propter aliquam indiſpoſitionem penitentis effectus ſacramenti impediatur. Illa enim ſunt ſupplicatoria,vt quum præmittitur miſereatur tui, &c. 8. Ad ſecundum dicendum quòd ad hoc ſacramentum non eſt neceſſaria manuum impoſitio: talis enim impoſitio fit ſolum in illis ſacramentis per quæ ſuſcipiens deputatur ad ſolennem actum,eo quòd manus eſt potiſsimum organum operationis,illa autem ſacramenta ſunt tātum duo, ſcilicet confirmatio per quem aliquis efficitur quaſi miles fidei,audacter confitens fidem coram perſecutore, & ordo maximè diaconatus,& ſupra,per quos homo efficitur quaſi dux & rector populi Chriſtiani. Et ideo in his duobus ſacramentis ſit impoſitio manuum, per ſuſceptionem autem baptiſmi penitentiæ, euchariſtiæ,ſeu extremæ vnctionis,non acquiritur aliquis gradus ſuper communem populum,& ideo ad hoc ſacramentum non requiritur impoſitio manuum.Veruntamen in duobus eorum, ſcilicet baptiſmo & extrema vnctione præter verba ſacramentalia requiritur aliquis actus miniſtri ratione materiæ extrinſecus adiunctæ, quam oportet applicari ſuſcipienti per actum miniſtri. Sed quia in ſacramento penitentiæ nulla eſt talis penitentis materia, ſed ſola verba pœnitentis, ideo non requiritur aliquis talis actus, nec ſimiliter in ſacramento euchariſtiæ, quia non conſiſtit in applicatione materiæ ad ſuſcipientem, ſed in ſola conſecratione materiæ per verba prolata ſuper materiam euchariſtiæ.

Diſtinctio XXIII.

Sententia huius diſtinctionis in generali & ſpeciali.

PRæter præmiſſa eſt etiam aliud ſacramentum. Superius determinauit magiſter de baptiſmo, qui eſt ſacramentum intrantium, & de confirmatione,& de euchariſtia,& de penitentia, quæ ſunt ſacramenta progredientium. Hic vero determinat de extrema vnctione,quod eſt ſacramentum exeuntium.Et diuiditur in quinque. Primo determinat de huiuſmodi ſacramento quantum ad quidditatem.Secundo quantum ad eius inſtitutionem. Tertio quantum ad eius effectum. Quarto quantum ad eius conformitatem.Quinto quantum ad eius vſum. Secunda ibi. hoc ſacramentum vnctionis. Tertia ibi, in quo oſtenditur duplici ex cauſa. Quarta ibi. Et ſicut in aliis ſacramentis. Quinta ibi. Quærunt aliqui ſi hoc ſacramentum, &c.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et dicit primo q̄ præter præmiſſa ſacramenta eſt quoddam ſacramentum vnctionis extremæ quæ fit in oleo per epiſcopum conſecrato, & tangit triplex genus vnctionis.Eſt enim quædam vnctio principalis quę fit ex chriſmate (oleo ſcilicet mixto cum balſamo)& tali vnctione vnguntur reges, & pontifices in capite, confirmandi in fronte,baptizandi in vertice. Alia vnctio qua vtuntur cathecumini in pectore & inter ſcapulas.Tertia vnctio eſt,qua vnguntur infirmi, & de hac ad præſens agitur, & hæ duæ fiunt oleo ſimplici benedicto. Poſtea dicit hoc ſacramentum inſtitutum fuiſſe ab apoſtolis, vt habetur in canonica Iacobi. Poſtea dicit quòd hoc ſacramentum inſtitutum eſt ad duplicem effectum, ſcilicet ad ſanitatem animæ & corporis, quia tamen non expedit homini ſemper quòd corporaliter alieuetur,ideo non ſemper in hoc ſacramento ſanitatem acquirit qui hoc ſacramentū deuotè & fideliter recipit ſpiritualiter,ſcilicet quoad animam.Poſtea ponit conformitatem huius ſacramenti ad alia,quia in hoc ſacramento eſt aliquid quod eſt ſacramentum tantum,vt exterior vnctio,aliquid vero quod eſt res ſacramenti, vt vnctio interior peccatorum remiſsio, & virtutum appoſitio,& ideo hoc ſacramētum contemnere vel negligere periculoſum eſt. Vltimo quærit vtrum hoc ſacramentum poſsit iterari. Et oſtendit per Auguſtinum quòd non,quia iniuriam facit ſacramento qui iterat ſacramentum.Et reſpondet ad hoc quòd Auguſt.ſolum loquitur de quibuſdam ſacramentis, ſcilicet baptiſmo, confirmatione,& ordine,quæ nullo modo iteranda ſunt.Alia verò ſæpius iterari poſſunt,vt euchariſtia,penitentia,& matrimonium,quare & vnctio iterari poteſt.Si enim morbus iteratur & vnctio quę eſt medicina morbi iterari poteſt.Secunda cauſa eſt hęc, quia quum vnctio cum oratione operetur (vtrumque enim ſimul beatus Iacobus commemorat in canonica ſua) oratio iterari poteſt, quare & vnctio. Alij tamen dicunt quod nullum ſacramentum eſt totaliter iterandum,id eſt quantum ad totum quod pertinet ad ſacramentum. Idem enim panis & vinum ſolum ſemel cōſecratur. Et ſimiliter idem oleum: in coniugio etiam ſemel quis benedicitur, ſcilicet cum prima vxore, ſic etiam ſecundum iſtos, quod dicit Auguſtinus ſacramentum iterandum non eſſe. Si referatur ad ſanctificationem rei ſicut de omni ſacramento eſt generaliter verum. Si autem referatur ad vſum & ad ſumptionem ſacramenti quædam non iterantur, vt baptiſmus,& confirmatio,& ordo,quædam vero iterantur vt omnia alia,&c.

Quæſtio

Quæſtio I.

Vtrum extrema vnctio ſit ſacramentum.



Irca diſtinctionem iſtam primo quæritur. Vtrum extrema vnctio ſit ſacramentum. Et videtur quòd non, quia principalis effectus ſacramenti debet eſſe ſpiritualis, cum ſacramentum ſit ſpirituale remedium, ſed principalis effectus extremæ vnctionis non eſt ſpiritualis, ſed corporalis, ergo & cætera. Probatio minoris, quia apoſtolus Iacobus loquens de extrema vnctione in canonica ſua quinto capitulo prę-mittit effectum curationis corporalis dicens, alleuiabit eum dominus. 2. Item quod non eſt vnum ſacramentum, non eſt ſacramentum, ſicut qui non eſt vnus homo, non eſt homo, ſed extrema vnctio non eſt vnum ſacramentum, ergo, & cætera. Probatio minoris, quia vnitas ſacramenti videtur requirere vnitatem miniſtri cum vnitate materiæ & formæ, ſed in extrema vnctione non eſt vna forma numero. Sed pluries replicatur, nec vna materia, ſed plures, poteſt etiam exhiberi à pluribus miniſtris, ſicut ſi primus poſt primam vel ſecundam iniunctionem factam moreretur, tunc enim alius ſacerdos debet vlterius procedere, ergo extrema vnctio non eſt vnum ſacramentum.

3. SED CONTRA, ſacramenta eccleſiæ conueniunt ſubueniunt defectibus hominum ſecundum quemlibet ſtatum. Sed exeuntibus de hoc mũdo non ſubuenit aliud quàm extrema vnctio, ergo ipſa eſt ſacramentum. Item ſicut ſe habet immerſio ad baptiſmum, ſic ſe habet vnctio ad hoc ſacramentum, ſed plures immerſiones concurrunt ad vnum baptiſmum, ergo plures vnctiones poſſunt concurrere ad hoc ſacramentum.

4. RESPONSIO, VIDENDA ſunt duo. Primum eſt, an extrema vnctio ſit ſacramentum. Secundum eſt, quis ſit effectus, quia iſtud eſt in hac quæſtione potiſsimum dubium.

5. QVANTVM ad primum patet quòd extrema vnctio eſt ſacramentum, quia omne remedium ordinatum in ſubſidium vitæ ſpiritualis ſub rebus ſenſibilibus appoſitum eſt ſacramentum, ſed extrema vnctio eſt huiuſmodi, ergo &c. Maior patet ex his quæ dicta ſunt diſtinctione prima. Minor patet per beatum Iacobum in canonica ſua, quinto capitulo, vbi loquens de extrema vnctione dicit quòd ſi infirmus in peccatis ſit, dimittentur ei.

6. QVANTVM ad ſecundum, ſcilicet quis ſit effectus eius, oportet dicere quòd dimiſsio culpæ non ſolum propter auctoritatem beati Iacobi iam allegatam, Sed propter rationem quæ talis eſt, ſacramenta illud efficiunt quod ſignificant, ſed per formam huius ſacramenti directè ſignificatur dimiſsio peccati. Eſt enim talis forma, per iſtam vnctionem & piiſsimam miſericordiam ſuam indulgeat tibi dominus quicquid deliquiſti per viſum, & ſic de cæteris, ergo per hoc ſacramentum fit dimiſsio peccatorum quantum ad culpam, vel quoad pœnam culpæ debitam, ſeu quamcunque aliam ſequelam. Et quanuis iſtud ſit clariſsimum tam ex auctoritate ſacræ ſcripturæ iam allegata, quàm ex communi doctrina de formis ſacramentorũ, quod ipſæ efficiunt quod ſignificant. 7. Tamen quidam dicunt quòd proprius effectus huius ſacramenti non eſt remiſsio cuiuſcunque culpæ vel pœnæ debitæ propter culpam, nec ſequelæ, ſeu reliquiarum actuum peccatorum vel habituum acquiſitorum, immo proprius effectus huius ſacramenti eſt quædam exhilaratio mentis in remedium contra debilitatem quam habet homo ad opera gratiæ, quæ quidem naturæ debilitas nõ ſolum conſiſtit in hoc quòd natura non poteſt in opera gratiæ ſiue in opera meritoria vitæ æternæ ſine gratia. Sed etiam in hoc quòd habita gratia adhuc in talibus patitur aliquam debilitatem vel difficultatem quam tollit illa exhilaratio mentis ad quam conſequenter ſequi poteſt deletio venialium, ſed non vt primus effectus. Sed iſtud non videtur rationabiliter dictum, quia talis debilitas naturæ per quam patiũtur difficultatem ad opera gratiæ eſt in ſanis ſicut in infirmis, ſi ergo proprius effectus extremæ vnctionis eſt exhilaratio mentis ad tollendam prædictam debilitatem videtur quòd ſacramentum iſtud deberet exhiberi ſanis ſicut infirmis, quod nullus tenet. Item ſi talis exhilaratio mentis eſt proprius effectus extremæ vnctionis, tunc non deberet dari infirmis qui iam propter debilitatem perdiderunt vſum rationis quantumcunque prius petiuiſſent hoc ſacramentum, quia in eis non poteſt eſſe talis exhilaratio. Hoc autem eſt falſum. Item prædicta debilitas naturæ ſeu difficultas ad opera gratiæ ineſt in omnibus à natura, ſicut à cauſa per ſe, quanuis ſit à peccato originali, ſicut à cauſa remouente prohibens, ſicut de aliis defectibus dictum fuit in ſecundo libro. Et ideo habet rationem defectus naturalis vel pœnalis, quum autem per hoc ſacramentum aliquid indulgeatur in ipſa forma huius ſacramenti expreſſe dicitur, qualiter poteſt dici quòd prædictus defectus indulgetur, hoc enim non ſolum eſt impropriè dictum, ſed clarè falſum, ſubditur enim in forma verborum, indulgeat tibi dominus quicquid deliquiſti per viſum vel auditum, &c. Sic ergo per hoc ſacramentum indulgetur delictum quoad culpã vel pœnam culpæ debitam in toto, vel in parte, vel aliquam ſequelam, quorum neutrum eſt ille prædictus defectus qui nobiſcum perſeuerat pro toto tẽpore vitæ præſentis, & præcedit omne noſtrum actuale peccatum. Si etiam talis exhilaratio mentis eſt proprius effectus huius ſacramenti, mirum eſt quòd in forma eius nõ fit aliqua mentio de ea, & fit expreſſa mentio de remiſsione peccatorum quam iſti dicunt non eſſe effectum proprium, ſed caſualiter contingentem, hoc enim eſt contra naturam formæ ſacramentorum quæ efficiunt quod ſignificant. 8. Melius ergo eſt quòd dicatur quòd proprius effectus huius ſacramẽti eſt remiſsio peccatorum. Sed quia peccatũ poteſt dimitti quoad culpam vel quoad pœnam ei debitam, ſeu quamlibet aliam ſequelam, ideo adhuc eſt dubium ſecundũ quod iſtorum dicatur dimitti peccatum. Si enim dicatur dimitti peccatum quoad culpam, quum duplex eſt culpa .ſ. mortalis & venialis, impoſsibile eſt quòd per hoc ſacramentum dimittatur culpa mortalis, quia ſicut baptiſmus eſt ſpiritualis regeneratio, & pœnitentia ſpiritualis ſuſcitatio, ſic extrema vnctio eſt ſpiritualis ſanatio vel medicatio, vnde exhibetur per modum medicationis, in pluribus enim infirmitatibus vtuntur medici vnctione, ſed ſanatio non eſt niſi habentis vitam, ergo extrema vnctio cùm ſit ſpiritualis ſanatio ſupponit ſpiritualem vitam, ſed in eo in quo eſt pecatum mortale non eſt vita ſpiritualis, ergo extrema vnctio non ordinatur ad dimiſsionem peccati mortalis quoad culpam, ſi ergo ordinatur ad dimiſsionem alicuius peccati quoad culpam, oportet q̃ illud ſit veniale, quod eſt quaſi quædam infirmitas in vita ſpirituali. 9. Sed nec iſtud quibuſdam videtur, quia contra vnum defectum ſufficit vnũ remedium. Sed ſacramentum pœnitentię ſufficienter delet omne peccatum veniale quoad culpam, ergo ad hoc non ordinatur aliquod aliud ſacramentũ. Ad hoc tamen poteſt dici q̃ vnum remedium ſolum eſt per ſe inſtitutum cõtra vnum defectum interimẽtem vitam ſpiritualem ſicut baptiſmus contra peccatum originale, & penitentia contra peccatum actuale mortale. Sed cõtra defectum qui non interimit vitam ſpiritualem, ſicut eſt peccatum veniale nullum ſacramentum eſt neceſſarium, multa tamen remedia ſunt vtilia, ſicut pœnitentia & generalis confeſsio non ſacramentalis, & benedictio epiſcopalis, & idem poſſet eſſe de extrema vnctione non obſtante ratione ſupradicta. Sed quia nullum peccatũ dimittitur quoad culpam niſi volũtas quæ fuit deordinata per eã reordinetur per debitam diſplicentiam. 10. Adhuc eſt dubium quomodo per extremam vnctionem dimittatur veniale peccatum, cùm non appareat quid ipſa operetur ad talem diſplicentiam, poteſt tamen dici q̃ hoc modo operatur extrema vnctio ad dimiſsionem peccati venialis, quia per eam datur dignè ſuſcipienti quędam ſpiritualis hilaritas mentis, non quidem contra illam debilitatem vel difficultatem ad bonum nobis innatã (vt alij dicunt) ſed contra oppreſsionem quam infirmus tũc patitur, tum debilitate corporis, tum ex memoria peccatorum præcedentium, propter quæ poſſet facilius in deſperationem cadere, quam hilaritatem mentis fortè vocat beatus Iac. alleuiationem cùm dicit, & alleuiabit eum dominus. Ad hanc autem ſequitur conuerſio mẽtis in deum & generalis diſplicentia omnium delictorum quæ ſufficit ad deletionem peccatorum venialium. Et ideo poſtquam beatus Iac. dixit & alleuiabit eum dominus ſubiunxit. Et ſi in peccatis ſit dimittentur ei. Et ſic primus effectus huius ſacramenti eſt exhilaratio mentis, ſed non principalis, nec principaliter intentus quia ille eſt remiſsio peccatorum venialium quoad culpam modo quo dictum eſt, vel quoad pœnam in toto vel in parte quod ſignificat vnctio olei, quod eſt mitigatiuum dolorum.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd principalis effectus extremæ vnctionis non eſt ſanitas corporis. Sed vltimus & accidentaliter qui non ſequitur niſi expediat ſanitati mentis, nec obſtat quòd primo nominatur, quia non ſemper principalius intenduntur quæ dicuntur prius. Etiam beatus Iacobus non intendit loqui de ſanitate corporis, quando dicit, Et oratio fidei ſaluabit infirmum, &c. Sed de ſalute mentis ſubiungens modum prædictum, & alleuiabit eum dominus, &c.

12. Ad ſecundum dicendum quòd ſacramentum non eſt vnũ indiuiſibilitate vt punctus, nec continuitate vt linea, nec ſuppoſito vt compoſita ſubſtantialia, vel accidentalia. Sed perfectione ex concurſu omnium quę faciunt ad conſequendum effectum, vel finem ad quem ordinatur, ſicut eſt de domo, quia ad effectum vel finem extremæ vnctionis debitæ conſequendum faciunt plu-

res vnctiones cum pluribus replicationibus verborum (vt poſtea dicetur) Et ideo ex concurſu omnium illorum efficitur vnum ſacramentum vnitate perfectionis. De miniſtro autem aduertendum eſt quòd ſi ſacerdos poſtquam fecit vnam vel duas vnctiones moriatur, alius non debet à capite incipere, quia vnctio in eadem parte iterata tantum valet ac ſi bis cõſecraretur eadem hoſtia, quod nullo modo eſt faciendum. Sed debet procedere ad cæteras vnctiones faciendas, nec tamen pluralitas miniſtrorum tollit vnitatem ſacramenti, quum non operentur niſi inſtrumentaliter, mutatio autem inſtrumentorum quibus fabricatur domus, non tollit vnitatem eius.

Quæſtio II.

Vtrum oleum conſecratum per epiſcopum ſit conueniens materia huius ſacramenti.

SEcundo quæritur vtrum oleum conſecratum per epiſcopum ſit conueniens materia huius ſacramenti. Et videtur quòd non, quia iſtud ſacramentum immediatè ordinat hominem ad gloriam incorruptionis. Sed incorruptio magis repræſentabitur per balſamum qui cũ oleo in chriſmate ponitur quàm per ſimplex oleum, ergo chriſma eſſet conuenientior materia. 2. Item dignius eſt ſacramentum baptiſmi, quàm ſit extrema vnctio, ſed ad baptiſmum non requiritur materia conſecrata, ergo ad hoc ſacramentum non requiritur oleum conſecratum. 3. Item ſuperior non præparat materiam inferiori, ſed econuerſo, vt patet in artibus, dignior eſt enim nauigatiua quàm nauifactiua, quæ præparat materiam. Sed epiſcopus eſt dignior ſimplici ſacerdote, ergo non præparat materiam qua ſimplex ſacerdos vtitur in extrema vnctione, ergo nõ requiritur ad eam oleum conſecratum per epiſcopum.

4. IN contrarium eſt quod dicitur Iacobi quinto, vngentes eum oleo, &c. Hoc oleum debet eſſe per epiſcopum benedictum, ſicut in omnibus aliis benedictionibus materia per epiſcopum conſecratur.

5. RESPONSIO, Dicenda ſunt tria. Primum eſt, ꝙ oleum eſt conueniens materia huius ſacramenti. Secundum eſt, ꝙ illud debet eſſe conſecratum. Tertium eſt, quòd illa conſecratio debet fieri per epiſcopum.

6. RATIO PRIMI eſt, quia illud eſt conueniens materia huius ſacramenti quod habet maximam conuenientiam cum eius effectu, Sed tale eſt oleum reſpectu effectus extremæ vnctionis, ergo &c. Probatio minoris, quia effectus iſtius ſacramenti eſt ſpiritualis hilaritas mentis, per quam mens lenitur à graue dine & depreſsione quam communiter tunc homines patiuntur, huic autem maximè conuenit oleum oliuarum, quod propriè dicitur oleum, eſt enim nitidum & linitiuum, ideo, &c.

7. QVANTVM ad ſecundum dicunt quidam quòd oportet illud oleum eſſe conſecratum, quia oportet omnem materiam ſacramenti quam Chriſtus ſibi non applicuit conſecrari, & quia Chriſtus non fuit vſus vnctionibus corporalibus, ideo neceſſarium eſt omnem materiam ſacramenti pertinentem ad vnctionem conſecrari. Sed iſtud reprobatum fuit ſupra, diſtinctione prima. Dicendum eſt igitur (vt ibi tactum fuit) quòd vbi miniſter eſt determinatus certa ordinatione, materia qua miniſter vtitur, applicando eam ad ſuſcipientẽ debet eſſe conſecrata certa benedictione, ſed in hoc ſacramento miniſter eſt determinatus certa ordinatione ſcilicet ſacerdotali (vt poſtea patebit) ergo materia debet eſſe conſecrata certa benedictione.

8. RATIO TERTII eſt, quia ex eodem à quo dependet ordinatio miniſtri, dependet etiam conſecratio materiæ, quum ſibi inuicem correſpondeant. Sed ordinatio miniſtri huius ſacramenti dependet à ſolo epiſcopo, ergo & conſecratio materiæ. Et rationabile eſt hoc etiam, quia quum miniſter propria virtute non inducat effectum ſacramenti, ſed Chriſtus inquantum deus. Ideo Chriſtus inquantum deus eſt principalis author, & inquantum homo cauſa meritoria, & quia quæ à deo ſunt, ſunt ordinata (vt dicitur Romanorum decimotertio) congruit vt ſicut ab ipſo redundat gratia ſacramentalis in populum mediantibus miniſtris qui ſacramenta diſpenſant, ſic redundet authoritas diſpenſandi ſacramenta in miniſtros inferiores mediantibus ſuperioribus qui materiam ſanctificant & miniſtros ordinant. Et ideo in omnibus ſacramentis qui indigent materia ſanctificata, ſicut fit ordinatio miniſtri per epiſcopum, ſic etiam ſanctificatio materiæ.

9. AD PRIMVM ARGVMENTVM dicendum eſt quòd incorruptio gloriæ non eſt res contenta in hoc ſacramento, nec per ſacramentum immediatè facta. Et ideo non oportet quòd ſanctificatio materiæ ei correſpondeat, propter quod non oportet balſamum imponi in materia huius ſacramenti, quia balſamus propter odorem deſignat claritatem famæ, qua non indigent exeuntes de hoc mundo, ſed ſolum nitore conſcientiæ quæ ſufficienter deſignatur per oleum.

10. Ad ſecundum argumentum dicendum quòd non eſt ſimile de baptiſmo & extrema vnctione, quia ſicut non eſt de neceſsitate baptiſmi, quod miniſter ſit ordinatus, ita conſecratio materiæ non eſt de neceſsitate baptiſmi. E contrario autem eſt in ſacramento extremæ vnctionis, vt dictum eſt.

11. Ad tertium argumentum dicendum eſt quòd præparatio materiæ per quam nulla virtus actiua materiæ acquiritur, pertinet ad inferiorem artificem, & vſus ad ſuperiorem, vt dictum eſt de materia quam inferior ars præparat ſuperiori. Sed quando per præparationem acquiritur virtus actiua materiæ æqualis virtuti artificis, tunc vſus materiæ nõ eſt potior præparatione materiæ, quum tanta ſit virtus materiæ ſicut vtentis, & ſic eſt in propoſito, quia per ſanctificationem materiæ tanta ei acquiritur virtus, ſicut miniſtro per ſuam ordinationem.

Quæſtio III.

Vtrum ſacerdos ſit proprius miniſter ſacramenti extremæ vnctionis.

TErtio quæritur vtrum ſacerdos ſit proprius miniſter huius ſacramenti. Et videtur quòd non, quia proprium eſt quod conuenit omni & ſoli, ſed miniſtrare hoc ſacramentum non conuenit omni ſacerdoti & ſoli, ergo &c. Probatio minoris. Primo quòd conueniat non ſacerdoti, & ita non ſoli ſacerdoti, quia forma huius ſacramenti eſt deprecatiua (vt patet ex verbis beati Iacobi, orent ſuper eum &c.) Sed plus valet deprecatio boni laici q̃ mali ſacerdotis, ergo bonus laicus magis poteſt miniſtrare hoc ſacramentum quàm ſacerdos malus.

2. Item probo quòd conuenit ſoli epiſcopo, & ita non omni ſacerdoti, quia ſicut ſolus epiſcopus conſecrat chriſma, ita ipſe ſolus conſecrat oleum extremæ vnctionis, ſed ſolus epiſcopus eſt miniſter ſacramenti ad quod chriſma conſecratum requiritur, ergo ipſe ſolus eſt miniſter extremæ vnctionis, ad quam requiritur oleum per ipſum conſecratum.

3. IN contrarium arguitur per illud quod dicit beatus Iac. inducat preſbyteros eccleſiæ. Ex quo etiam poteſt ſpecialiter argui quòd miniſter huius ſacramenti inducendus eſt ad eum qui ſuſcipit ſacramentum. Sed epiſcopus non poſſet conuenienter induci ad omnes infirmos ſuæ dioceſis, ergo non eſt conueniens ꝙ ipſe ſolus ſit miniſter.

4. RESPONSIO, Videnda ſunt tria. Primum eſt, an aliquis non ſacerdos poſsit eſſe diſpenſator huius ſacramenti. Secũdum eſt, vtrum omnis ſacerdos, an ſolus epiſcopus. Tertium eſt aliqua forma debeat vti miniſter huius ſacramenti.

5. QVANTVM ad primum dicendum eſt quòd nullus laicus poteſt hoc ſacramentum diſpenſare, nec clericus niſi ſit ſacerdos. De laico patet ſic, quia nullum ſacramentum niſi ſit merè neceſsiratis poteſt diſpenſari niſi ab illo qui habet aliquem gradum ſuperioritatis in eccleſia, ſed laicus non habet aliquem talem gradum, ergo non poteſt eſſe diſpenſator alicuius ſacramenti, niſi illud ſit extremæ neceſsitatis, ſicut baptiſmus, vnctio autem extrema non eſt tale ſacramentum, ergo &c. Minor de ſe patet, ſed probatio maioris quia in omni communitate quæ ordinatur ad aliquod officium, recipit ſuper alios aliquem gradum, & hoc eſt quod dicit beatus Dionyſius in eccleſiaſtica hierarchia, quòd ſunt quidam exercentes actiones hierarchicas, & quidam recipientes tantum, & hi ſunt laici niſi in ſacramentis neceſsitatis, puta baptiſmo, vt nulli deſit facultas ſpiritualis regenerationis. Quod etiã clericus non ſacerdos, puta ſubdiaconus, vel diaconus hoc nõ poſsit, perſuadetur ſic, quia nullus poteſt exercere actum qui eſt ad dimiſsionem peccatorum, cui non eſt hoc collatum per ſuam ordinationem, ſed nulli miniſtro infra ſacerdotẽ eſt per ſuam ordinationem collatum exercere actum qui ſit ad remiſsionem peccatorum, ergo nullus clericus non ſacerdos poteſt hoc ſacramentum miniſtrare, quum hoc ſacramentum ordinetur ad remiſsionem peccatorum ſaltem venialium modo quo prius dictum eſt.

6. QVANTVM AD SECVNDVM principale dicendum quòd non ſolum epiſcopis, quod patet ſic, Epiſcopo non reſeruatur adminiſtratio ſacramentorum niſi tantum illorum quæ conſtituunt ſuſcipientem in aliquo gradu ſuper communem populum. Sed talia ſolum ſunt ordo & confirmatio, ergo iſta ſola reſeruantur epiſcopo. Maior patet, quia ad illum qui præeſt in aliqua communitate non pertinet actus ſingulorum officiorum exercere, ſed ordinare de ſingulis qui præſint communi-

tati

nitati ſpecialibus gradibus & officiis. Minor etiam patet, quia cõfirmatio conſtituit hominem quaſi militem in exercitu eccleſiæ, ordo autem quaſi rectorem & ducem, baptiſmus autem & ſumptio euchariſtiæ, pœnitentia, extrema vnctio, & coniugium non conſtituunt hominem in aliquo gradu ſuper communem populum, propter quod illa duo tantum reſeruantur epiſcopo, cætera vero non: & ſic patet ſecundum principale.

7. CIRCA TERTIVM, ſcilicet quæ ſit conueniens forma huius ſacramenti, tenetur communiter, quòd iſta eſt forma, Per iſtam vnctionem & ſuam piiſsimam miſericordiam indulgeat tibi dominus quicquid deliquiſti per viſum, auditum, & ſic de cæteris ſenſibus. Et differt hæc forma à formis cæterorum ſacramentorum, quia cæteræ formæ ſunt indicatiuæ. Iſta vero eſt deprecatiua. Cuius ratio aſsignatur triplex. Prima eſt ex verbis beati Iacobi, qui loquens de ea vocat eam orationem dicens, & orent ſuper eum, & cætera. Secunda eſt, quia ſuſcipiens hoc ſacramentum eſt propriis viribus deſtitutus, vnde indiget aliorum orationibus ſubleuari. Tertia quia datur exeuntibus de hoc mundo qui iam deſinunt eſſe de foro eccleſiæ, & in manu ſolius dei relinquuntur, & ideo debent ei per orationem commendari. Quædam tamen eccleſiæ vtuntur verbis indicatiuis dicendo, vngo hos oculos oleo ſanctificato, in nomine patris, & cætera. Nihilominus quum adiungunt (vt dicitur) aliam formam, dicendo, per iſtam vnctionem, & cætera. Quod ſi verum eſt, tunc forma ſacramenti videtur conſiſtere in oratione deprecatiua, & non indicatiua, quia apud omnes eccleſias debet obſeruari id quod eſt de neceſsitate formæ ſacramenti. Omnes autem eccleſiæ obſeruant formam deprecatiuam, non autem indicatiuam, ergo in verbis deprecatiuis conſiſtit forma ſacramenti. Si vero aliæ eccleſiæ ſic vtantur forma indicatiua, quod non addant deprecatiuam, tunc eſt magnum dubium quæ ſit forma ſacramẽti. Et ſi quis vellet tenere quòd forma indicatiua qua dicitur vſus fuiſſe beatus Ambroſius qui fuit de primitiuis doctoribus, poſſet reſponderi ad rationes alterius partis, beatus enim Iacobus loquens de oratione fortè non intendit de forma ſacramenti, ſed de ſupplicatione quæ fit per orationem præcedentem, aut ſequentem, per quem apud deum ſubleuatur infirmus, & ei recommendatur.

8. AD PRIMVM ARGVMENTVM in oppoſitum dicendum eſt quòd miniſtrare hoc ſacramentum competit ſoli ſacerdoti non laico, & quum dicitur quòd oratio boni laici, & cætera. Dicendum quòd oratio priuata innititur meritis perſonæ, & melior eſt ſi fiat à bono laico, quàm ſi fiat à malo ſacerdote ſed oratio publica quæ fit à miniſtro eccleſiæ, & innititur communibus meritis eccleſiæ melior eſt quàm oratio priuata cuiuſlibet perſonæ, dato quòd miniſter ſit malus in ſe.

9. Ad aliud argumentum dicendum eſt quòd vſus chriſmatis in confirmatione pertinet ad ſolum epiſcopum, quia per cõfirmationem acquiritur gradus ſuper communem populum, ſed per vſum olei in extrema vnctione non acquiritur talis gradus. Et ideo eius diſpenſatio conuenit omni ſacerdoti, & non conuenit ſoli epiſcopo.

Quæſtio IIII.

Vtrum hoc ſacramentum debeat dari ſanis.

QVarto quæritur vtrum hoc ſacramentum debeat dari ſanis. Et videtur quòd ſic, nam ſicut baptiſmus eſt ſacramentum intrantium eccleſiam, ſic extrema vnctio eſt ſacramentum exeuntium, ſed baptiſmus datur omnibus intrantibus eccleſiam ſanis & infirmis, ergo extrema vnctio debet dari omnibus exituris, ſed aliqui ſani cito ſunt exituri, ſicut illi qui ſunt decapitandi, ergo &c. 2. Item ſi hoc ſacramentum non debet dari niſi infirmis ſaltem videtur quòd debeat dari omnibus infirmis, ſed pueri, amentes, & frenetici quandoque infirmantur ad mortem, ergo eſt eis conferendum hoc ſacramentum.

3. IN contrarium eſt quod dicit beatus Iacobus, Infirmatur quis in vobis, &c.

4. RESPONSIO, Videnda ſunt tria. Primum eſt, an hoc ſacramentum ſit conferendum omnibus infirmis. Secundum eſt, vtrum ſit eis conferendum in determinatis partibus corporis. Tertium eſt, an debeat aliquando reiterari.

5. QVANTVM AD PRIMVM tenetur communiter quòd hoc ſacramentum non eſt dandum niſi infirmis. Cuius rationem aliqui aſsignant, dicentes ea quæ in ſacramentis geruntur interius debent repræſentari per ea quæ geruntur exterius, ſed effectus interior huius ſacramenti eſt ſanatio ſpiritualis, ergo debet repræſentari exterius per ſanationem corporalem, ſed nullus eſt illius ſanationis ſuſceptiuus, niſi actu infirmus, quare de neceſsitate huius ſacramenti eſt quòd ſuſcipiens ipſum ſit infirmus, quia in ſacramentis quicquideſt eſſentialiter de neceſsitate ſignificationis eſt eſſentialiter de neceſsitate ſacramenti cum ſacramenta inquantum ſacramenta ſint eſſentialiter quædam ſigna. 6. Sed contra hoc poſſet ſic obiici, ſicut extrema vnctio eſt ſpiritualis ſanatio ſic pœnitentia eſt ſpiritualis reſuſcitatio. Et baptiſmus ſpiritualis ablutio, igitur ſi ſpiritualem ſanationem neceſſe eſt ſignificari per corporalẽ, ita vt neceſſe ſit quòd ſuſcipiens ſit infirmus corporaliter, ſimiliter (vt videtur) neceſſe eſſet ſpiritualem reſuſcitationem quæ fit in pœnitentia ſignificari per corporalem ita vt ſuſcipiens eam eſſet corporaliter mortuus. Et ablutionem ſpiritualem quæ fit in baptiſmo neceſſe eſt ſignificari per corporalem, ita vt baptizandus eſſet corporaliter immundus, hoc autem non eſt neceſſarium, ergo nec primum. 7. Ad hoc poteſt dici quòd non eſt ſimile de pœnitentia & baptiſmo. Et de extrema vnctione, quia licet pœnitentia ſit ſpiritualis reſuſcitatio, non tamen datur per modum reſuſcitationis ſicut extrema vnctio per modum medicaminis. Et ideo non oportet pœnitentem eſſe mortuum ſicut oportet illum qui inungitur eſſe infirmum. Item corporalis ablutionis ſuſceptiuus eſt non ſolum immundus ſed & mũdus, ſed curationis non eſt ſuſceptiuus niſi infirmus. Poteſt etiam alia ratio aſsignari, quia extrema vnctio eſt quaſi ad ſupplementum pœnitentiæ, vt qui non poſſunt congrue vti pœnitentiæ medicina tanquam medicina grauiori vtantur hoc ſacramento tanquam medicina leuiori, ſed ſani vti poſſunt pœnitentia, ergo pro eis non eſt inſtitutum hoc ſacramentum, ſed ſolum pro infirmis grauiter de quorum exitu probabiliter timetur propter aggrauationem infirmitatis, nec tamen omnibus infirmis quantuncumque grauiter infirmentur competit hoc remedium, quia non pueris. Primo quia non indigent eo, cum hoc ſacramentum ordinetur ad dimiſſionem peccatorũ venialium, quod pueri antequam ſint capaces rationis cõmittere non poſſunt. Secundo quia hoc ſacramentum plurimum valet ex deuotione ſuſcipientis, & illis pueris qui hoc ſacramentum nõ poſſunt cognoſcere, & ideo cum deuotione ſuſcipere dari non debet. Similiter nec furioſis, nec amentibus niſi habuerint lucida interualla in quibus hoc ſacramentum petierunt & niſi credatur quòd non faciant irreuerentiam ſacramento.

8. QVANTVM AD SECVNDVM dicendum quòd totum corpus non debet inungi, ſed ſolum determinatæ partes eius ſcilicet organa ſenſuum, pedes & renes. Cuius ratio eſt, quia hoc ſacramentum exhibetur per modum curationis. Ex quo poteſt ſic argui, ſicut eſt in curatione corporali, ſic ſuo modo debet eſſe in ſpirituali, ſed in curatione corporali non oportet quòd medicina curans totum morbum adhibeatur toti corpori, ſed ſufficit quòd adhibeatur illis partibus in quibus eſt radix morbi, ergo ſimiliter debet eſſe in extrema vnctione quæ eſt ſanatio ſpiritualis, quæ non debet adhiberi toti corpori, ſed illis partibus in quibus ſunt principia & radices peccati venialis, tales autem ſunt partes prius nominatæ quia radix & principium peccandi in nobis eſt primo vis cogitatiua. Secundo appetitiua. Tertio vis motiua vel executiua. Vis autem cogitatiua in nobis ortum habet à ſenſu. Et ideo in nobis debent inungi loca quinque ſenſuum, oculi propter viſum, aures propter auditum, manus propter tactum qui in pulpis digitorum maxime viget, & nares propter odoratum, os propter guſtum. Sed propter vim appetitiuam inunguntur renes à quibuſdam, propter motiuam pedes. Sed quia primum principium noſtrorum actuum eſt vis cogitatiua, ideo illa vnctio quæ fit in organis ſenſuum eſt de neceſsitate ſacramenti, & ſeruatur ab omnibus. Quod ſi aliqui ſint mutilati in aliquibus organis ſenſuum debet inungi quanto propinquius poſſunt ad partes illas in quibus vnctio fieri debuit. Aliæ vero vnctiones non videntur ſic eſſe de neceſsitate ſacramenti, quia vis appetitiua & motiua ſunt ſecundaria principia actuum noſtrorum, & ideo aliqui illas non obſeruant, & aliqui obſeruant, illam quæ eſt ad pedes, & non illam quæ eſt ad renes.

9. QVANTVM AD TERTIVM dicendum quòd hoc ſacramentum poteſt iterari, quia omne ſacramentum quod non imprimit effectum indelebilem eſt iterabile. Sed extrema vnctio cum non imprimat characterem vt baptiſmus, confirmatio, vel ordo, non imprimit effectum indelebilem, ergo poteſt iterari non ſolum in diuerſis infirmitatibus quando in ſingulis timetur de periculo mortis, Sed etiam in eadem infirmitate quando eſt diuturna vt ethica vel hydropiſis quotiens ex tali infirmitate deducitur homo ad periculum mortis. Extrema enim vnctio non reſpicit infirmitatem abſolutè. Sed ſtatum infirmitatis qui quotiens iteratur ſiue in eadem infirmitate ſiue in diuerſis poteſt & vnctio iterari.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd

intrantes ſtatum eccleſiæ non habent aliud remedium niſi baptiſ mum. Et ideo debet eſſe communis omnibus tam ſanis quàm infirmis,tam adultis quàm paruulis. Sed exituri de hoc mundo ſi ſint ſani habent aliud remedium,ſcilicet pœnitentiæ, & ideo non indigent extrema vnctione, quæ eſt quaſi in ſupplementum pœnitentiæ,infirmi vero indigent tali remedio,ideo eis ſolum eſt conferendum. II. Ad ſecundum patet reſponſio ex dictis in corpore quæſtionis.

Diſtinctio XXIIII.

Sententia huius diſtinctionis in generali & ſpeciali.

HVnc ad conſiderationem ſacræ ordinationis. Superius determinauit magiſter de ſacramentis quæ ordinantur ad remedium vnius perſonæ. Hic vero determinat de ſacramentis quę ordinantur ad remedium totius eccleſiæ. Et diuiditur in duas. Primo determinat de ſacramẽto ordinis, quod ordinatur ad gubernationem eccleſiæ, & ſpiritualem multiplicationem. Secundo de matrimonio quod ordinatur ad multiplicationem carnalem fidelium. Secunda vigeſimaſexta diſtinctione,quum alia ſacramenta poſt peccatum. Prima in duas. Primo determinat de ſacramento ordinis. Secundo de conferentibus & ſuſcipientibus hoc ſacramentum. Secunda vigeſimaquinta diſtinctione ibi. Solet etiam quæri ſi hæretici. Prima eſt principalis lectio. Et diuiditur in tres partes. Primo determinat de ipſis ordinibus. Secundo de quibuſdam officiis vel dignitatibus quæ ordines conſequuntur. Tertio ſubiungit quandam ſalubrem admonitionem. Secunda ibi. ſunt etiam alia quædam. Tertia ibi. his breuiter iteratis. Prima in quatuor. Primo ponit ordinum meritum, & effectum,& ſuſcipientium conditionem. Secundo determinat de quodam quod ad ordines præexigitur, ſcilicet corona. Tertio ſimiliter proſequitur. Quarto ponit quandam ordinum differentiam & conuenientiam. Secunda ibi. in ſacramento igitur ſeptiformis. Tertia ibi. oſtiarij autem ianitores. Quarta ibi. cúmque omnes ſpirituales. Tertia illarum diuiditur in ſeptem ſecundum ſeptem gradus quos proſequitur. Secunda ibi. ſecundus gradus eſt lectorum. Tertia ibi. tertius ordo eſt exorciſtarum. Quarta ibi. quarto loco ſuccedunt accoliti. Quinta ibi. quintus eſt ordo ſubdiaconorũ. Sexta ibi. diaconorum ordo. Septima ibi. Aliùs eſt ordo ſacer. Secunda pars principalis in qua determinat de quibuſdam officiis diuiditur in duas partes. Primo determinat de nominibus dignitatum. Secundo de nominibus officiorum. Secunda ibi. vates vero qui.

2. IN SPECIALI vero ſic procedit. Et proponit primo quòd ſeptem ſunt gradus ſiue ordines eccleſiaſtici, ſcilicet oſtiarij,lectores,exorciſtæ,accoliti, ſubdiaconi, diaconi, & ſacerdotes,quorũ omnia officia Chriſtus in ſemetipſo oſtendit,& corpori ſuo(ſcilicet eccleſię)huius ordines ſeruandos relinquit. Sunt autem ſeptem propter ſeptiformem gratiam ſancti ſpiritus, cuius qui non ſunt participes indignè ad gradus eccleſiaſticos accedunt,qui vero priuſquam ad hos ordines accedant,hanc gratiam habent in ipſa promotione recipiunt ampliorem gratiam. Ex quo patet ipſius ſacramenti effectus. Hi autem ordines propter ſui dignitatem dignos requirunt miniſtros. Ex quo patet ſuſcipientium conditio. Poſtea dicit quòd hos ordines præcedit clericalis tonſura, quæquidem tonſura regalem clericorum dignitatem ſignat, quia vero ſummitatem capitis nudat erectionem mentis ad deum per contemplationem ſignat,quia vero ſupra aures & cę teros ſenſus fit,præciſionem viciorum fiẽdam ſignat. Vſus autem huius tonſuræ à Nazareis initium habuit, quorum ritus Paulus & Chriſtiani imitati ſunt,omnes vero in ordinibus conſtituti vocãtur in ſortem domini,& in hæreditatẽ ſunt admiſſi. Cleros enim græcè, latinè ſors vel hæreditas dicitur,vel quia ſunt omnes diuino mancipati ſeruitio. Poſtea de his ordinibus determinat ſigillatim incipiens ab oſtiariis,qui eſt primus ordo inter ordinis gradus,de quibus quadrupliciter determinat. Primo figuram, quia figurati ſunt in veteri teſta. per ianitores qui cuſtodiebant templũ ne ingrederetur in illud immundus. Secundo nominis rationem ſiue officij. Dicuntur enim oſtiarij,quia præſunt oſtiis templi, vt dignos recipiant & indignos excludant. Tertiò ordinandi modũ, quia in ordine dantur eis claues ab epiſcopo, cum determinata forma verborum quam epiſcopus dicit. Quarto inſtitutionem, quia Chriſtus hoc officium exercuit quando vendentes & ementes eiecit de templo. Vnde & ipſemet de ſe dicit, ego ſum oſtium per quod & oſtiarium ſe ſignificat. Poſtea determinat de ſecundo ordine,ſcilicet lectorũ,de quo ſex determinat. Primo nominis rationem, quia dicũntur à legendo qui etiam pronunciatores vocantur, quia prout auditorũ aures eorum clara vox adimplet. Secundo officium,quia ad eos pertinet prophetas & pſalmos legere & pronunciare. Tertio ordinandi modum, quia in ordinatione librum diuinarum lectionum ab epiſcopo accipiunt cum determinata forma verborum. Quarto conditionem,quia qui ad hoc officium aſſumitur debet ſcientia literarum eſſe inſtructus vt diſtinctè & debitè legat,& ſic poſſit auditoribus prodeſſe. Quinto inſtitutionẽ,quia hoc Chriſtus impleuit quando legit illud Eſaiæ Spiritus domini ſuper me. Lucæ. 6. Sexto figuram, quia ſignatum fuit hoc officium in prophetis. Poſtea determinat de tertio ordine ſcilicet exorciſtarum,de quo determinat primo rationẽ nominis. Dicuntur enim exorciſtæ quaſi adiurantes. Secundo officiũ quod eſt dæmones effugare ab obſeſſis. Vnde debent eſſe mundi qui ſpiritibus immundis imperant. Tertio ordinandi modum, quia librũ exorciſmorum recipiunt ab epiſcopo in ordinatione ſua cum debita forma verborum. Quarto inſtitutionem, quia Chriſtus hoc officio vſus eſt quando tetigit ſaliua aures ſurdi & muti, & dæmones multos eiecit. Quinto figuram, quia à Salomone videtur hic ordo deſcendiſſe,qui quendam modum exorciſſandi inuenit. Poſtea determinat de quarto ordine ſcilicet acolitorum de quo determinat quinque. Primo rationem nominis,dicuntur enim acoliti grece ceroferarij latinè, quia cæreos portant ad ſignificandũ verum lumen .id eſt, Chriſtum. Secundo officiũ,quia ad eos pertinet luminaria præparare & miniſtrare ſubdiacono vinum & aquam pro ſacramento euchariſtiæ. Tertio ordinandi modum, quia candelabrum cum cæreo & vrceolis in ſua ordinatione recipiunt. Quarto inſtitutionem: quia Chriſtus hoc officio vſus eſt quando dixit ego ſum lux mundi. Quinto figuram,quia huiuſmodi figura præceſſit in veteri lege in illis qui lucernas & candelabra componebant in tabernaculo vel in templo. Poſtea determinat de quinto ordine ſcilicet ſubdiaconorum, de quo determinat quatuor. Primo nominis rationem. Dicuntur enim ſubdiaconi quia diaconorum prę ceptis ſubiacent, hi figurati ſunt in veteri lege per nathinneos de quibus primo Para. ſexto & in Eſdra dicitur q erant miniſtri Leuitarũ qui dicũtur nathinnei quaſi in humilitate domino ſeruientes. Secundo officium, quia calicem & patenam portant, propter quod mundi eſſe debent vt impleant illud mandatum qui fertis vaſa domini. Tertio ordinandi modum,quia patenam & calicem vacuum in ordinatione accipiunt, & vrceolum cum aqua & vino & manutergio. Quarto inſtitutionem, quia hoc officio Chriſtus vſus eſt quando linteo ſe prædinxit & miſit aquam in peluim & pedes diſcipulorum lauit. Poſtea determinat de ordine diaconatus qui ſexto loco ponitur ad ſignificandum perfectionem quæ in eis debet eſſe,ſicut ſenarius numerus eſt perfectus de quo quinque determinat. Primo rationem nominis. Dicuntur enim Leuitæ & diacones id eſt miniſtri. Secundo officium, quia ipſi ſacerdotibus aſſiſtunt,& miniſtrant in baptiſmo,& in omnibus ſacramentis, competit etiam eis prædicare & legere euangelium & portant ſtolam ſuper humerum leuum,quia laborem huius vitę in leua portant, donec veniant ad dextram patriæ ſicut in veteri lege Leuitæ portabant tabernaculum, & ea quæ ad tabernaculum pertinebant. Tertio conditionem, ſeptem enim diacones apoſtoli elegerunt viros plenos ſpiritu ſancto. Vnde in primitiua eccleſia & adhuc in quibuſdam cathedralibus eccleſiis ſeptem diacones aſſiſtunt vt miniſtrent epiſcopo, qui etiam figurati ſunt per ſeptem angelos tuba canentes in Apocalipſi. Hi ſecundum apoſtolum antequam ordinentur probari debent. Et ſic miniſtrare tanquam nullum crimen habentes. Quarto tangit ordinandi modum, quia epiſcopus eis manum imponit, & ſtolam ſuper humerum leuum, & librum euangeliorum tradit. Quinto inſtitutionem, quia hoc officio Chriſtus vſus eſt quando poſt cœnam ſacramentum ſui corporis & ſanguinis diſpenſauit, & quando apoſtolos incitauit ad orandum, ad diacones enim pertinet commouere aures populi vt eleuent cor ad deum, poſtea determinat de ſacerdotio,de quo determinat primo rationem nominis, dicuntur enim presbyteri quaſi ſeniores non quo ad ætatem ſed quo ad prudentiam qua debent excellere populum. Dicuntur etiam ſacerdotes quaſi ſacra dantes in adminiſtratione ſacramentorum vel quaſi ſacri duces in regimine populi. Secundo officium quia ad presbyterum pertinet ſacramentum corporis & ſanguinis Chriſti conficere & dona dei benedicere. Tertio ordinationem, quia cum ordinantur iniunguntur eis manus, accipiunt etiam ſtolam ſuper vtrumque humerum, quia debent eſſe muniti armis iuſtitiæ inter proſpera & aduerſa. accipiunt etiam calicem cum vino & patenam cum hoſtia vt per hoc ſe ſciant accepiſſe poteſtatem offerendi ſacrificium deo. Quarto figurã. Hic enim ordo figuratus eſt in filiis Aarõ qui ſacerdotio fungebantur Quinto inſtitutionem,quia Chriſtus primo duodecim elegit quos apoſtolos vocauit quorum vices gerunt in eccleſia pontifices, deinde ſeptuaginta duos diſcipulos elegit quorum vicem, in

eccleſia

eccleſia gerunt ſimplices ſacerdotes. Hoc officio Chriſtus vſus eſt quum ſeipſum in ara crucis obtulit, & quando in cœna panem & vinum in corpus ſuum tranſſubſtantiauit. Poſtea dicit quod omnes ordines in hoc conueniunt quod ſunt ſacri, quia in eis aliquid ſacrum confertur, ſcilicet gratia, quòd ſpecialiter diaconatus & preſbyteratus dicantur ſacri, patet, quia hos ſolum primitiua eccleſia habuit, cæteros vero proceſſu temporis ſibi inſtituit, in omnibus enim traditur aliqua ſpiritualis poteſtas, & ideo nomen ordinis omnibus conuenit. Poſtea dicit quòd quædam ſunt nomina quæ non important ordinem, ſed dignitatem & officium, vt nomen epiſcopi & confeſſoris, & aſsignat rationem nominis, ponit etiam differentiam inter epiſcopos, patriarchas, metropolitanos, & archiepiſcopos, & declarat vnde hæc nomina ſumpſerint exordium. Poſtea declarat de quibuſdam aliis officiis, ſicut ſunt vates, cantores, quæ omnia ponuntur in litera. Vltimo ponit admonitionem ſalubrem dicens quòd qui præcellunt ordinis dignitate, debent præcedere vitæ ſanctitate, vt plebs ipſis commiſſa eorum imitatione proficiat. Addit etiam vnde dicitur miſſa, quia ſcilicet in ea mittitur hoſtia, cuius cõmemoratio fit in ſacrificio, vel quia miſſus cæleſtis venit ad eam conſecrandam.

Quæſtio. I.

Vtrum ordo ſit ſacramentum.

CIrca diſtinctionem iſtam quęritur de duobus in generali. Primum eſt de ordine. Secundum de his quæ ordini ſunt annexa. Quantum ad primum primo quæritur vtrum ordo ſit ſacramentum, & arguitur quòd non, quia ſacramentum eſt ſpirituale medicamentum, vt dictum fuit ſupra diſtinctione prima. Sed ordo non eſt medicamentum, quum debeat conferri ſanis & non infirmis, ergo non eſt ſacramentum.

2. Item quod non eſt vnum ſacramentum non eſt ſacramentum ſicut quod non eſt vnus homo non eſt homo, ſed ordo non eſt vnum ſacramentum, ergo &c. Minor probatur, quia ſi ordo eſt ſacramentum plures ordines ſunt plura ſacraméta, ſunt autem plures ordines, & non vnus tantum, ergo &c.

3. IN CONTRARIVM eſt, quia illud per quod homo efficitur diſpenſator ſacramentorum eſt ſacramentum, (quia cauſa non eſt deterior effectu). Sed per ordinem homo efficitur diſpenſator ſacramentorum, ergo ordo eſt ſacramentum.

4. RESPONSIO, CIRCA quæſtionem iſtam videnda ſunt tria. Primum eſt, quid ſit ordo, prout nunc loquimur de ordine. Secundum eſt, an debeat eſſe in eccleſia. Tertium eſt, vtrum ſit ſacramentum.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd ordo tripliciter accipitur, vno modo pro relatione vel habitudine ordinatorum, & ſic loquitur de ipſo beatus Auguſtinus libro de ciuitate dei, quòd ordo eſt parium diſpariúmque rerum ſua loca cuique tribuens diſpoſitio, & hoc modo non loquimur hic de ordine. Alio modo accipitur ordo pro gradu qui ordinem primo modo acceptum facit, quum enim ratio ordinis prout eſt relatio plura requirat (vnius enim ſolius non eſt ordo) ideo vbi primo occurrit aliquid additum alteri, ibi incipit eſſe ordo. Ita quòd ſecundum additum primo complet rationem ordinis, & ideo gradus iſte ſecundus ordo dicitur, quia conſtitutum in tali gradu primo dicitur ordinatum. Et ſi ſit ibi gradus inferioritatis & ſuperioritatis additus communi ſtatui dicitur ordo, & conſtitutus in eo dicitur ordinatus ſiue in ſtatu ſeculari, ſiue eccleſiaſtico. Tertio modo accipitur ordo pro eo quod exterius ſenſibiliter geritur circa aliquem vt in aliquo gradu ſuper alios conſtituatur, ſicut alicui traditur calix cum pane & vino ſub præſcripta forma verborum, vt conſtituatur in gradu ſacerdotij ſuper populum, & hoc magis propriè deberet vocari ordinatio quàm ordo, ſic tamẽ accipit magiſter ordinem in litera, & diffinit dicens quòd ordo eſt ſignaculum quoddam eccleſiæ (accipiẽs ſignaculum pro eo quod ſenſibiliter exterius geritur) per quod ſpiritualis poteſtas ordinato traditur & officium, his duobus vltimis modis pertinet ad propoſitum noſtrum ordo.

li.19.c.13.

6. QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt quòd ordo vtroque dictorum modorum acceptus debet eſſe, & eſt in eccleſia, quod patet primo de ordine prout dicit gradum ſuperioritatis in poteſtate, vel officio, quia æquè vel magis regulatus debet eſſe proceſſus eccleſiæ ordinatus ad eſſe gratiæ, ſicut proceſſus naturæ ordinatus ad eſſe naturale. Sed in proceſſu naturæ eſt ordo quo quædam ſunt aliis ſuperiora, & eis habent influere, ergo ſimiliter in eccleſia debet eſſe ordo, quo quidam ſint aliis ſuperiores poteſtate & officio, vt habeant aliis influere diſpenſando ſacramenta gratiæ. Item eccleſia militans exemplata eſt à triumphante ſecundum illud Exodi vigeſimoquinto, Inſpice & fac ſecundum exemplar quod tibi in monte monſtratum eſt, ſed in eccleſia triumphante eſt ordo quo quidam angeli ſunt aliis ſuperiores, & habent eis influere diuinas illuminationes, ergo ſimiliter in eccleſia militante debet eſſe gradus ſuperioritatis in quibuſdam, qui habeant aliis diuinas miniſtrare. Item patet de ordine tertio modo ſumpto, quia poteſtas eccleſiæ per quam quidam habent aliis miniſtrare diuina debet eſſe nota eccleſiæ, ſed non eſſet nota niſi traderetur ſub aliquo ſenſibili verbo, vel ſigno, vel vtroq; ſimul, cùm omnis noſtra cognitio ortum habeat à ſenſu, & ex ſenſibilibus, ergo poteſtas diſpenſandi diuina debet in eccleſia tradi ſub aliquibus ſignis ſenſibilibus: & talis traditio vocatur propriè ordinatio.

7. EX HIS PATET FACILITER tertium principale, ſcilicet an ordo ſit ſacramentum, quia ordo primo modo acceptus eſt ſola relatio. Secundo autem modo acceptus eſt ſpiritualis poteſtas, vel deputatio ad diſpenſationem ſacramentorum, & neutro iſtorum modorum eſt ſacramentum, vt deſſe patet. Sed tertio modo eſt ſacramentum, quod patet ſic, vbicunque ſub velamento rerum ſenſibilium confertur ſanctitas, vel mancipatio ad aliquod ſacramentum, ibi eſt verum ſacramentum, ſed in ordinatione confertur ſanctitas & mancipatio ad ſacros actus, ergo & cætera. Maior patet ex dictis ſupra, diſtinctione prima. Minor ſimiliter patet quantum ad alterum membrum, quæſt. 1. ſcilicet quòd per ordinationem traditur poteſtas & mancipatio ad actus ſacros ſub velamento quorundam ſignorum ſenſibilium, hoc enim patet ex ſecundo membro. Sed quòd conferatur ſanctitas per gratiam niſi ſuſcipiens ponat obicem patet, quia cuicunque datur poteſtas aliqua ſeu officium diuinitus, donantur & illa ſine quibus exequutio illius poteſtatis vel officij non poteſt congruè fieri, deus enim non deficit in neceſſariis, ſed per ordinationem confertur poteſtas ſiue officium miniſtrãdi diuina quæ ſine gratia congruè miniſtrari non poſſunt, vt probatum fuit ſupra, ergo in ordine confertur gratia, vel potius augetur, quia ad ſacros ordines nullus debet accedere cum conſcientia peccati mortalis, alioquin peccat mortaliter. Et ſic patet minor.

8. AD PRIMVM ARGVMENTVM dicendum quòd ſacramentum ordinis eſt ſpirituale medicamentum, non illius qui ordinem ſuſcipit, quia iam debet eſſe ſanus, ſed cõmunitatis, quia per ordinem efficitur homo diſpenſator ſacramentorum, per quæ confertur ſpiritualis gratia & ſanitas, vt ſunt baptiſmus & pœnitentia, vel conformatur vel augetur, vt euchariſtia, & cætera. 9. Ad ſecundum argumentum reſpondetur dupliciter. Vno modo quòd ordo propriè & ſimpliciter dictus, & qui eſt ſacramentum eſt ſolum ſacerdotium, comprehendendo ſub ſacerdotio epiſcopatum, qui eſt ſacerdotium completum & perfectum, cæteri autem dicuntur ordines ſecundum quid, nec ſunt ſacramenta, ſed potius quædam ſacramentalia antecedentia ad ſacerdotium de congruitate, & non de neceſsitate, vt omnes inferiores ordines quemadmodum ſacramento baptiſmi adiuncta ſunt exorciſmus, & catheciſmus, & ſi hoc eſſet verum, tunc non eſſet niſi vnum ſacramentum ordinnis: de hoc tamen magis dicetur inferius. Alio modo poteſt dici quòd q. ſequen. ordo eſt ſacramentum non vnitate indiuiſibilitatis, vt punctus, aut continuitatis, vt linea, ſed vnitate perfectionis, quando concurrant omnia quæ requiruntur ad perfectam conſequutionem finis ad quam res ordinatur, ſacramentum autem ordinis ordinatur ad ſacramentum euchariſtiæ miniſtrandum, & quod requiritur eius confectio quæ pertinet ad ſacerdotem, & præparatio materiæ, & eius oblatio, quæ pertinent ad diaconum & ſubdiaconum, & diſpoſitio populi, quæ pertinet ad minores ordines, vt poſtea dicetur, & ordinatio miniſtrorum quæ pertinet ad epiſcopum, propter quod omnes ordines ſunt vnum ſacramentum vnitate perfectionis, & vnus ordo vnitate attributionis, & q. ſequen. hoc ſufficit.

Quæſtio II.

Vtrum ſint tantum ſeptem ordines.

SEcundo quæritur vtrum ſint tantum ſeptem ordines. Videtur quòd debeant eſſe plures, quia hierarchia eccleſiaſtica exemplata eſt à cæleſti, ſecundum Dionyſium, ſed in cæleſti ſunt nouem ordines, ergo totidem debent eſſe in eccleſiaſtica. cap.5.partis prim.

2. Item prophetia pſalmorum eſt nobilior inter alias prophetias. Sed ad pronunciandum alias prophetias eſt vnus ordo, ſcilicet lectoratus, ergo ad pronunciandum pſalmos debet eſſe alius ordo. ſ. pſalmiſtatus, quod confirmatur per illud quod habetur. d. 23. c. pſalmiſta, ergo ſunt plures ordines quàm ſeptem.

3. INCONTRIVM arguitur & oſtenditur quòd ſint pauciores ordines ſeptē, quia de ritu & numero ſacramentorum debemus ſequi traditionem apoſtolorum qui immediate à Chriſto acceperunt, ſed apoſtolica doctrina ſolum facit mentionem de tribus ordinibus ſcilicet epiſcopo, presbitero, & dyacono, ergo non debemus plures ordines ponere.

4. ITEM ordines diſtinguntur ſecundum actus ordinis, ſed actus ordinis ſecundum dionyſium ſunt tantum, tres ſcilicet purgare, perficere, & illuminare, ergo & ordines debent eſſe tantum tres.

5. RESPONSIO. Videnda ſunt tria. Primum eſt qualis ſit diuiſio ordinis communiter accepti in ordines ſpecialiter dictos. Secundum eſt de numero & ſufficientia ordinum. Tertium eſt de quadam diuiſione quaſi accidentali quæ eſt per ſacrū & non ſacrum.

6. QVANTVM ad primum videtur aliquibus ſicut tactum fuit ſupra in prima ſolutione ſecundi argumenti quòd ordo in generali acceptus non diuiditur in ſpeciales ordines ſicut in ſacramenta, ſed ſicut in ſacramentum & ſacramentalia ita ꝙ ſolum ſacerdotium eſt ordo & ſacramentum, cætera vero ſunt ordines non tamen ſacramenta ſed ſolum quędam ſacramentalia, & hoc probatur tripliciter. 7. Primo ſic, quando plures actiones ordinantur ad vnum ſpiritualem effectū, ita quòd vna attingit ipſum, aliæ vero ſolum diſponunt illa ſola quæ principaliter attingit, eſt ſacramentū, cæterę vero ſunt ſacramentales tantum, ſicut patet de catheciſmo & exorciſmo reſpectu ablutionis ſub determinata forma verborum, quia enim omnes iſtæ actiones ordinantur ad ablutionem peccati originalis & ad hanc attingit ſola ablutio, cæterę vero ſolum diſponunt, ideo ſola ablutio eſt ſacramentum, exorcizatio autem & cathezizatio ſunt ſacramentales tantum, nunc eſt ita quòd omnes ordinationes miniſtrorū eccleſiæ ſunt principaliter propter ſacramentum euchariſtię conficiendū & miniſtrandum, ad hoc autem attingit ſola poteſtas ordinis ſacerdotalis, cæteræ vero ſolum diſponunt, quædam à remotis, & aliæ de propinquo, ergo ſola ordinatio ſacerdotalis eſt ſacramentum, cæteræ vero ſunt ſacramentales tantum.

8. Secundo ſic ſicut poteſtas quæ datur in baptiſmo eſt ad ſuſcipiendum ſacramenta ſic poteſtas ordinis (vt eſt ſacramentum) eſt ad conficiendum vel conferendū ea (correſpodent enim ſibi inuicem ſicut potentia actiua & paſsiua) ſed in ordinibus ſub ſacerdotio non confertur aliqua poteſtas ad conficiendum vel cōferendum ſacramenta, vnde diaconus qui ſuperior eſt inter illos ex ordine non habet aliquod ſacramentum conficere vel conferre quanuis ſacramentum euchariſtiæ confectum à ſacerdote habeat mediante vaſe portare vel diſpenſare ſolummodo portando vel offerendo, ergo nullus ordo ſub ſacerdotio eſt proprie ſacramentum. 9. Tertio quia in ordinatione ſacerdotis confertur poteſtas vel deputatio per quam ordinatus poteſt aliquid facere quod non poterat prius etiam quo ad genus facti, ſicut ordinatus in ſacerdoté poteſt conficere corpus domini & abſoluere in foro pœnitentiæ quòd non poterat ante ordinationē, ſed in ordinibus inferioribus ſacerdotio nulla poteſtas vel deputatio confertur ordinato per quam poſsit aliquid facere interius vel exterius quod non poterat prius, ſed ſolum per quam licet facere quòd non licebat prius, quicquid enim poteſt diaconus ordinatus puta legere euangelium, miniſtrare ſacerdoti & cætera totum poterat prius facere, ſed non licebat ei, & ſimiliter eſt de inferioribus ordinibus, ergo cum poteſtas ſit ad poſſe & non ad licere, poteſtas quæ confertur in aliis ordinibus à ſacerdotio non eſt poteſtas ſimpliciter, ſed ſecundum quid, nec illi ordines ſunt ordines ſimpliciter cum ordo ſit ſignaculum eccleſiæ mediante quo ſpiritualis poteſtas traditur ordinato vt dictum fuit prius, quare nec ſunt ſacramenta ſimpliciter, ſed ſecundum quid ſiue quædam ſacramentalia, & quod plus eſt in quibuſdam minoribus ordinibus non datur poteſtas per quam ordinatus poſsit aliquid facere vel ei liceat quod prius non poſſet vel ei non liceret, vt patet de oſtiario lectore & acolito, omnia enim officia prædictorum ordinum licite faciunt non ordinati ſicut ordinati ſecundum vſum vniuerſalis eccleſiæ, vnde deputatio ad prædicta officia facienda videtur eſſe ab inſtitutione eccleſiæ ad ſolennitatem diuini cultus, eccleſia autem non habet inſtituere ſacramenta ſed ſolum ſacramentalia, quare &c. Et confirmatur hoc per commune dictum doctorum, dicunt enim communiter quòd diſtinctio ordinum nō eſt totius integralis in ſuas partes, nec totius vniuerſalis in partes ſubiectiuas, ſed totius poteſtatiui cuius hæc eſt natura quod totū ſecundum completam rationé eſt in vno, in aliis autem eſt quędā participatio ipſius, & ita eſt hic, tota enim plenitudo huius ſacramenti eſt in vno ordine ſcilicet in ſacerdotio, in aliis autem eſt quædam participatio ordinis. Ex quo ergo tota plenitudo ſacramenti eſt in ſacerdotio. In aliis autem eſt ſolum quædam participatio, patet quòd non ſunt ſacramenta proprie ſed ſacramentalia quædam, nec video quare hoc non poſsit teneri probabiliter, immo non videtur quòd aliter poſsit ſaluari dictum fratris Thomæ cuius ſunt verba præcedentia, quia ſi quilibet ordo eſt per ſe & ſimpliciter ſacramentum, tunc plures ordines ſunt plura ſacramenta, & non vnum tantum (vt ipſe dicit) & iterum ordo erit totum vniuerſale ad ſpeciales ordines, & ſacramentum ſimiliter, & ſpeciales ordines erunt eius partes ſubiectiuæ. Quia illæ ſunt partes ſubiectiuæ quæ per ſe & ſimpliciter recipiūt prædicationem ſui totius, & ſic eſſet in propoſito ſi quælibet ordo eſſet per ſe & ſimpliciter ſacramentum, quod tamen ipſe negat. Si vero omnes ordines ſunt vnum ſacramentum, vt partes eius, quemadmodum conſecratio panis & conſecratio vini faciunt vnum ſacramentum completum euchariſtiæ, ſequeretur quòd ſpeciales ordines eſſent partes integrales vnius ſacramenti ordinis, quemadmodum in ſacramento euchariſtiæ conſecratio panis & & conſecratio vini ſunt partes integrales eius, hoc autem iterum negat. Non reſtat ergo quòd poſsit ſaluari eius intentio niſi ſupra dicto modo, ſcilicet quòd ſacerdotium ſit per ſe & ſimpliciter ordo & ſacramentum, cætera vero ſunt ſacramentalia.

10. Poſſet tamen aliquis ſic inſtare, Omne illud in quo confertur gratia ex opere operato eſt ſacramentum, ſed in ordinatione diaconi & ſubdiaconi confertur gratia ex opere operato, ergo ſunt ſacramenta. Minor probatur vt prius ſic, Quicunque deputatur diuinitus ad aliquod officium, cuius executio non poteſt congruè fieri ſine gratia, illi datur gratia cum collatione officij, quia deus non deficit in neceſſariis, ſed diaconus & ſubdiaconus in ſua ordinatione deputantur ad officia quæ congruè ſine gratia exequi non poſſunt. Deputantur enim ad ſacra tractanda quæ immundis tangere nephas eſt ſecundum Dionyſium primo capitulo eccleſiaſticæ hierarchiæ, ergo in eorum ordinatione confertur eis gratia, ergo ſunt ſacramenta. q. proxiē precedēti

11. Et dicendum eſt ad hoc quòd maior propoſitio eſt vera in illis operibus quæ directè & immediatè ordinantur ad tollendum peccatum, quia quum peccatum non tollatur niſi per gratiam, ideo actio per quam confertur gratia eſt ibi principaliter ſima, & eſt ſacramentum, ſicut eſt ablutio in baptiſmo, in operibus autem quæ immediatè non ordinantur contra peccatum, ſed ad conferendum poteſtatem ſeu officium propter aliquem finem, illa ſola operatio eſt ſacramentum per quam confertur poteſtas quæ directè & immediatè ordinatur ad finem intentum, quia illa ſola eſt principalis, cæteræ vero, etſi in eis conferatur gratia, ſunt adminiculatiuæ, & ſolum ſunt ſacramentales, non autem ſacramenta: ſic autem eſt in ordinibus, vt declaratum fuit prius, ideo, & cætera. 12. Poteſt etiam dici ad minorem propoſitionem quòd ipſa non ſumitur vniuerſaliter pro omnibus ordinibus ſub ſacerdotio, ſed ſolum pro diaconatu & ſubdiaconatu, nec eius probatio ſe extendit ad minores ordines, de quibus ſuperius facta eſt mentio, videlicet ad oſtiarium, lectorem, & accolitum, quia officia prædictorum ordinum poſſunt licitè exerceri ſine gratia, quanuis non meritoriè, quia ſine gratia nullum opus eſt meritorium, & ideo per illam rationem non probatur quòd in collatione prædictorum ordinum conferatur gratia. Dictum etiam Dionyſij quòd immundis ſacra lymbola tangere nephas eſt, intelligitur de adminiſtratione ſacramentorum, quæ non pertinet ad diaconum vel ſubdiaconum, ſed ſolum ad ſacerdotem. 13. Rurſus ſi dicatur quòd ſacramenta & ſacramentalia ſimul debent conferri, cum ſacerdotio autem non ſimul conferuntur reliqui ordines, non valet, quia non oportet ſacramentalia ſimul conferri cum ſacramento, nam in primitiua eccleſia multis diebus & quandoque pluribus annis cathecizabuntur aliqui priuſquam baptizarentur, ſicut de beat Martino legimus. Et eodem modo prius tempore promouetur quis ad minores ordines gradatim antequam fiat ſacerdos, vt probato in minoribus maiora committantur, & ſic patet primum. Si autem aliquis contendat omnes prædictos ſeptem ordines eſſe ſacramenta quodlibet per ſe & omnia ſimul eſſe vnum ſacramentum vnitate perfectionis modo quo dictum eſt in ſecunda ſolutione ſecundi argumenti præcedentis quæſtionis. Ego puto, ſalua fide, melius eſſe aliorum intellectui credere quàm contentionibus deſeruire.

14. QVANTVM ad ſecundum ſ. de numero & ſufficiētia ordinum ſciēdum eſt ꝙ ordo ordinatur ad euchariſtiæ ſacramentum, ordo enim miniſtrorum eccleſiæ, qui ſunt mediatores inter Chriſtum & populum, eſt ad faciendum vnionē populi cum Chriſto: hoc autē fit maximè per ſacramentū euchariſtiæ, in quo Chriſtus continetur realiter, & à nobis ſumitur, vnde dicitur ſacramētum vnionis: hæc autem vnio fit duplici actu. ſ. per ſacraméti confectionem, & populi dignā præparationē. In primo actu deſeruiūt quatuor ordines, ſcilicet, accolitus, ſubdiaconatus, diaconatus, & ſacerdotium, ſed differenter, quia accolitus habet materiam conſecrandam præparare in vaſis non ſacris, ipſe enim vt dicitur in litera vrceolum cum aqua & vino præparat & tradit ſubdiacono, ſubdiaconus vero habet eam ponere in vaſis ſactis in quibus

ſit cor-

q. proximè præc.

ſit conſecratio. Diaconus vero habet eam offerre ſacerdoti ad conſecrandum,& conſecratam diſpenſare ſaltem ſanguinem mediante vaſe. Conſecratio autem pertinet ad ſacerdotem. In ſecundo autem actu, ſcilicet in præparatione populi deſeruiunt alii tres ordines,ſed differenter,quia duo eorum diſponunt removendo prohibens vel malum hominem, vt oſtiarius, vel malum dæmonem, vt exorciſta. Tertius vero, ſcilicet lector præparat conferendo bonam diſpoſitionem quòad cognitionem veri,& dilectionem boni, quòd fit legendo prophetias,in veteri teſtamento contentas de Chriſto.

15. QVANTVM ad tertium ſciendum eſt quòd aliquid dupliciter dicitur ſacrum abſolutè & antonomaticè, abſolutè loquendo omnes ordines ſunt ſacri, quum ſint quoddam ſacramentum vel ſacramentale,ſed antonomaticè (id eſt,excellenter) tres dicuntur ſacri, ſcilicet ſacerdotium, diaconatus, & ſubdiaconatus duplici ratione. Primum ratione materiæ circa quam habent actus ſuos: habent enim actus ſuos circa materiam conſecratam,nam ſubdiaconus habet vaſa ſacra tangere,& in eis materiam euchariſtiæ præparare, diaconus vero præparatam in eiſdem vaſis ſacerdoti offerre, ſacerdos vero habet eam in eis conſecrare, & conſecratam immediatè tractare quantum ad corpus domini. Secundo ratione continentiæ annexæ his ordinibus quantum ad clericos occidentales,votum enim continentiæ reddit nos deo quaſi ſacratos, nihil autem horum eſt in quatuor minoribus ordinibus, quia nec actus eorum ſunt immediatè circa aliquid conſecratum,nec eis eſt continentia annexa, & ideo nó dicuntur ſic ſacri vt alij tres. d.32. cap. erubeſcãt

16. AD PRIMVM argumentum dicendum eſt quòd licet hierarchia eccleſiaſtica ſit exemplata à celeſti, non tamen poteſt eam imitari in omnibus. In angelis enim ſunt plures hierarchiæ propter plures modos recipiendi diuinam illuminationem, in eccleſia autem eſt vna tantum,quia eſt tantum vnus modus quo omnes homines pro ſtatu viæ recipiunt illuminationes diuinas,ſcilicet per ſimilitudines rerum ſenſibilium: ſicut ergo in hominibus non ſunt tot hierarchiæ quot ſunt in angelis, ſic non oportet quòd ſint tot ordines quot ſunt in illis, nec tamen ita pauci quot ſunt in vna hierarchia angelica, quia quum diſtinctio ordinum in eccleſia ſumatur in comparatione ad euchariſtiæ ſacramentum oportet eos multiplicari ſecundũ multiplicationem actuum concurrentium ad ipſius confectionem, vel propter præparationem modo quo dictum eſt.

17. Ad ſecundum argumentum dicendum quòd pſalmiſtatus non eſt ordo, tum quia actus cuiuſlibet ordinis ſpectat ad ſingularem perſonam, canere autem pſalmos ſpectat ad totum chorum,tum quia ordo non confertur ſine aliqua conſecratione, quum omnis ordo ſit ſacramentum vel aliquid ſacramentale: pſalmiſtatus autem in ſola iuſsione preſbyteri ſuſcipiatur, eſt tamen officium quod innuit canon ſuperius allegatus, nam poſtquam in præcedentibus capitulis dictum eſt, preſbyter quum ordinatur, & cætera,diaconus autem quum ordinatur,& ſic de ſingulis,ſubiungitur Pſalmiſta ſeu cantor (quia pſalmi canendo dicuntur) poteſt abſque licentia epiſcopi ſola iuſsione preſbyteri officium ſuſcipere,non dicit quum ordinatur ſicut de aliis dixerat, ſed vocat officium ſimplex etſi aliquæ gloſæ vel textus vocent pſalmiſtatũ ordinem, impropriè accipiunt nomen ordinis pro officio.

18. AD RATIONES alterius partis ſimiliter reſpondendum eſt quòd in primitiua eccleſia propter paucitatem miniſtrorum omnes actus inferiorum ordinum committebantur diacono. Et ideo Apoſtolus ſub diaconatu comprehendit inferiores ordines,nihilominus diſtincti erant inter ſe, vnde & oneſimus dicitur tunc temporis fuiſſe accolitus, vt patet ex argumento in ſecundam epiſtolam ad Theſſalonicenſes.

19. Ad ſecundum dicendum quòd ſecundum illos actus, qui ſunt purgare,illuminare, & perficere non diſtinguuntur ordines, neque angeli (quum illi tres actus conueniant omnibus ordinibus reſpectu inferiorum:omnes enim ſuperiores ordines purgant,illuminant,& perficiunt inferiores) neque ordines eccleſiaſtici, ſed per actus ſecundum quos ordinantur ad euchariſtiæ ſacramentum, qui ſunt plures,vt frequenter fuit dictum, beatus tamen Dionyſius illos tres actus appropriat tribus, ſcilicet epiſcopatui,ſacerdotio, & diaconatui, attribuens epiſcopo omnes tres, ſacerdoti,duos,diacono tantum vnum,ſub quo comprehendit omnes alios minores ordines.

Quæſtio III.

Vtrum in ſingulis ordinibus imprimatur character.

ERtio quæritur, vtrum in ſingulis ordinibus imprimatur character. Videtur quòd nõ,quia plura eiuſdẽ ſpeciei vel generis proximi non poſsũt ſimul in eodẽ eſſe,ſicut plures albedines vel plures colores non poſſunt ſimul in eodem eſſe ſubiecto,ſed ſi in ſingulis ordinibus imprimeretur character, illi characteres non differrent niſi ſolo numero aut ſpecie,& non genere, ergo non poſſent eſſe in eodem, & ſic nullus poſſet omnibus ordinibus ordinari,hoc autem eſt falſum,ergo &c.

2. Item vnius ſacramenti vnus eſt effectus, ſed omnes ordines conſtituunt vnum ſacramentum (vt prius dictum eſt) ergo cauſant vnum effectum tantum, ſed ille non poteſt eſſe niſi vnus character, ergo &c. q.1. huius diſt.

3. IN contrarium eſt, quia illud quod non imprimit characterẽ eſt iterabile,ſed nullus ordo eſt iterabilis, ergo ſinguli ordines imprimunt characterem.

4. RESPONSIO, Videnda ſunt tria. Primum eſt, vtrum in ſingulis ordinibus imprimatur character. Secundum eſt, quòd dato quòd ſic ſecundum vnam acceptationem characteris, in quo actu ordinationis imprimatur character in vnoquoq; ordine. Tertium eſt,vtrum character vnius ordinis ſupponit characterem alterius.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd quum character ordinis non ſit aliud quàm deputatio ad actus ſacros ordinatos ad ſacramentum euchariſtię ſecundum opinionem quã ſequimur, & ſecundum ea quæ tacta ſunt prius quum ageretur de baptiſmo,ſicut eſt duplex opinio de ordinibus,ſic eſt duplex opinio de tali deputatione,ſi enim qnilibet ordo eſt verè & ſimpliciter ſacramentum,quum ſacramenta ſint à Chriſto immediatè inſtituta (vt dictum fuit in præcedentibus) conſequens eſt quòd character cuiuſlibet ordinis ſit diuina deputatio ad actus illi ordini competentes, ſi autem inferiores ordines, aut aliqui eorum non ſint ſimpliciter ſacramenta,ſed quædam ſacramenta inſtituta per eccleſiam ad ſolennitatem cultus diuini, tunc character talis ordinis eſt deputatio ad actum ordinis non immediatè facta à deo, ſed ab eccleſia deo inſpirante, ſed ſiue primo modo,ſiue ſecundo modo dicatur,in omnibus ordinibus imprimitur ſeu datur character, quia per quemlibet ordinem deputatur quis ad aliquem ſacrum actum,quanuis in eis ſit gradus. Hæc autem deputatio non operatur quòd ordinatus quocunque ordine poſsit aliquid facere quod prius non poterat quantum ad genus facti exterioris,ſed ſolum quòd poteſt facere ex officio illud quod prius non poterat. Cuius ratio eſt,quia ſecundum opinionem tactam prius & quam inſequimur,nec miniſter, nec ſacramentum per eum miniſtratum faciunt aliquem effectum in anima, ſed totus interior effectus eſt à deo immediatè, miniſter autem ſolum operatur illud quod fit exterius, quod poteſt facere non ordinatus ſicut ordinatus, ſed non ex officio, quia non eſt ad hoc deputatus,vnde non ſacerdos poteſt dicere quicquid dicit ſacerdos, & tamen non conſecraretur corpus Chriſti, quia non eſt ad hoc deputatus à deo ſicut ſacerdos, ex qua deputatione prouenit quòd ſacerdote & non alio proferente verba conſecrationis ſupra panem & vinum ſit ibi corpus Chriſti & ſanguis, ſuper ſpeciebus panis & vini virtute diuina, & ſic miniſter & verba ſunt cauſa ſine qua non eſſet ibi corpus Chriſti & ſanguis ex ſola ordinatione vel pactione diuina, & ſimiliter eſt in aliis ſacramentis: & ſic patet primum.

6. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd aliquorum ordinum eſt tantum vnus actus,aliquorum autem plures quorum tamẽ vnus eſt alio principalior. In ordinibus quorum eſt tantum vnus actus character imprimitur ſeu datur in traditione inſtrumenti pertinentis ad actum illum,ſicut oſtiario imprimitur character in traditione clauium, lectori in traditione libri prophetiarum, exorciſtæ in traditione libri exorciſmorum, tamen cum forma verborum ſingulis correſpondente. In ordinibus autem quorum ſunt plures actus character imprimitur in traditione inſtrumenti pertinentis ad principaliorem actum: ille autem actus eſt principalior qui immediatius ordinatur ad euchariſtiæ ſacramentum, quum igitur accoliti ſint duo actus, ſcilicet portare cereum & ſuggerere aquam & vinum in vrceolis ob ſacramentum euchariſtiæ,quorũ ſecundus eſt principalior primo,propter rationem ſtatim dictã,ideo character accolitatus imprimitur in traditione vrceoli, quanuis denominetur ab alio actu, quia eſt magis patẽs & frequẽtior,nomen enim accoliti cerei deportationem ſignificat. Subdiaconus ſimiliter habet duos actus, ſcilicet, legere epiſtolam, & materiam euchariſtiæ ordinare, & ponere in ſacris vaſis, & vt de ſe patet ſecundus actus eſt principalior primo, quia ſacramento euchariſtiæ immediatior propter quòd character ſubdiaconatus imprimitur in traditione calicis & patenæ. De diacono enim eſt magis dubium, habet enim duos actus, vnus eſt legere euangelium, alius eſt diſpenſare ſacramentũ

mediantibus vaſis, habet enim portare corpus domini in patena & diſpenſare ſanguinem in calice, nec eſt dubium quòd actus ſecundus eſt principalior primo, & tamen diaconus in ſua ordinatione non recipit aliquod inſtrumentum pertinens ad hunc actū propter quod de impreſsione characteris in diaconatu eſt duplex opinio. 7. Vna eſt quòd imprimitur in traditione libri euangeliorum, quia deputatio eius ad ſuum principalem actū nō potuit exprimi per traditionem alicuius rei corporalis, cum enim diaconus habeat poteſtatem ſuper corpus & ſanguinem contenta in vaſis non potuit hæc poteſtas exprimi per dationem vaſis tantum, quia ſuper vaſa ſubdiaconus habet poteſtatem, nec per dationem materiæ conſecratę, quia non habet eam immediate tāgere, & ideo oportuit quòd ordinaretur per traditionem inſtrumēti pertinentis ad actum ſecundarium, hoc eſt per traditionem libri euangeliorū. Sed contra hoc poteſt argui: quia illud in quo imprimitur character debet obſeruari & probabile eſt quòd obſeruetur in omni eccleſia, ſed traditio libri in ordinatione diaconi nō obſeruatur in omni eccleſia, nec antiquitus forſitan obſeruabatur in aliqua eccleſia, vnde ſecundum ordinarium antiquiſsimū eccleſiæ Anicien. cui præfuimus liber euangeliorū non tradebatur diacono in ordinatione ſua, ſed nos volentes nos conformare cæteris eccleſiis poſuimus de manu noſtra in margine dicti ordinarij quòd liber euangeliorum tradatur diacono cum conſueta forma verborum, quare non videtur quòd in traditione libri imprimatur character diaconatus. 8. Et ideo alia opinio eſt quòd character imprimitur in impoſitione manuum per quod datur intelligi quòd applicatur ad magnum miniſterium eo quòd manus eſt organum organorum, diaconus autem per excellentiā dicitur miniſter, & huic videtur canon concordare. 23. diſti. vbi dicitur quòd cum ordinatur diaconus ſolus epiſcopus ei manum imponit eo quòd ad miniſteriū applicetur. Sacerdos ſimiliter habet plures actus, ſed principalior inter omnes eſt conſecrare corpus Chriſti & ſanguinem Chriſti, abſoluere autem in foro pœnitentiæ eſt alius actus eius ſecundarius, & ideo in datione patenę & calicis cum materia impoſita imprimitur character ſacerdotalis, vnde dominus hanc poteſtatem primo dedit diſcipulis in cœna quando tradens corpus ſuum & ſanguinem in calice dicit, hoc facite in meam commemorationem. Sed poſt reſurrectionem dedit eis poteſtatem ad actum ſecundarium quando dixit, quorum remiſeritis peccata remittuntur eis &c. & ſic patet ſecundum.

9. QVANTVM ad tertium dicendū quòd vnus ordo non præſupponit alterum ex neceſsitate eodem ordinato, ſed de congruitate ſolum. Quod patet ſic, ſicut ſe habet actus ad actum ita ſe habet potentia ad potentiam, ſed actus vnius ordinis non præſupponit de neceſsitate actū alterius vt de ſe patet, ergo nec poteſtas ſeu character vnius ordinis ſupponit ex neceſsitate characterem alterius, inde eſt quòd ſecundum iura promotus per ſaltum non reordinatur ſed ſuppletur quod eſt omiſſum, vt habetur 52. diſt. ſollicitudo, & extra quinto lib. de clerico per ſaltum promoto cap. tuæ literę, congruum tamē eſt vt non promoueatur ad maiores ordines qui prius in minoribus ſe non humiliauit, omnes tamen ordines ſupponunt ex neceſsitate baptiſmum, quia baptiſmus eſt ianua ſacramentorum, propter quod ante baptiſmum nullus eſt ſuſceptiuus alicuius ſacramenti, & ideo ſi de facto aliquis ordinaretur non baptizatus nihil reciperet ſed eſſet baptizādus & totaliter reordinandus ſicut expreſſe habetur extra tertio de preſbitero non baptizato cap. primo & vltimo.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum ꝙ character eſt ſola deputatio ad actus ſacros, & ideo tot characteres dicetur aliquis habere quot actibus faciendis ſimul vel ſucceſsiue poterit deputari ſiue actus illi differāt ſpecie ſiue genere, nec propter hoc erunt plura eiuſdem ſpeciei in eodem ſubiecto, quia character ſic acceptus non eſt niſi relatio rationis, entia autem rationis nuſquam ſunt ſubiectiue. 11. Ad ſecundum dicendum quòd vnius ſacramenti eſt vnus effectus principalis, & ſic character ſacerdotij eſt principalis effectus ſacramenti ordinis, poſſunt tamen eſſe multi effectus minus principales ordinati ad principalem actum, & ſic ſunt multi characteres multorum ordinum quæ omnes ordinantur ad characterem ſacerdotij & ad actus eius.

12. AD ARGVMENTVM alterius partis dicendum quòd non ſolum ſacramentum non eſt reiterabile, quia imprimit aliquam poteſtatem exiſtentem ſubiectiue in ſuſcipiente ſacramentum, ſed quia per ipſum deputatur quis ad actum ſacrum ſicut benedictio calicis non iteratur quia per eam deputatur calix ad actus ſacros quamuis nihil fiat ſubiectiue in calice per benedictiones, & ſimiliter poteſt eſſe in ordinibus quæ tamen deputatio large dicitur character &c.

Quæſtio IIII.
Vtrum corona ſit ordo.

DEinde quæritur de his quæ ſunt ordinibus annexa, quæ ſunt corona & epiſcopatus. Et primo quæritur de corona, vtrum ſit ordo. Arguitur quòd ſic, quia illud per quod aliquis ponitur in gradu ſuper communem populum eſt ordo, ſed per coronam ponitur homo in gradu ſuper laicos, ergo eſt ordo.

2. IN contrarium eſt, quia ſecundum ritum eccleſiæ nullus ordo datur ſine celebratione miſſæ, ſed corona datur præter miſſam, & omni die, ergo non eſt ordo.

3. RESPONSIO, Dicenda ſunt tria. Primum eſt ꝙ corona non eſt ordo. Secundum eſt, quòd eſt diſpoſitio congrua ad ordines. Tertium eſt, quòd non eſt diſpoſitio neceſſaria præſuppoſita ab ordinibus.

4. PRIMVM PATET ſic, Per omnem ordinem confertur ordinata poteſtas vel deputatio ad aliquem actum ſacrum, vt patet ex præcedentibus, ſed per coronam nihil horum confertur, ex hoc enim ſolo ꝙ aliquis tonſuratur, nulli actui vel officio deputatur, ergo non eſt ordo.

5. SECVNDVM ſic patet, in omni tranſitu de ſtatu ad ſtatum conuenienter interponitur aliqua media diſpoſitio, ſicut nouiciatus eſt diſpoſitio media inter ſtatum ſecularem & religioſum, igitur inter ſtatum laicorum & miniſtrorum eccleſiæ cōuenienter ponitur media diſpoſitio, hæc autem eſt tonſura clericalis per quam illi qui tonſurantur ſeparantur à ſtatu laicorum, & præparantur ad ſtatum miniſtrorum, quare &c. & quia ſeparantur à ſtatu laicorum, ideo deponunt capillos & tondentur in ſignum depoſitionis ſuperfluæ curæ, quia vero præparantur ad miniſterium dei, cui ſeruire regnare eſt, ideo raduntur in modum coronæ, quæ eſt ſignum regale: religioſi vero non clerici tondentur quidem, quia à ſtatu ſecularium ſeparantur, ſed non in modum coronæ, quia non applicantur ad miniſterium diuinum.

6. TERTIVM patet ſic, eſſentialius ſe habet ordo prior ad ſequentem, quàm tonſura ad aliquem ordinem, ſed ad ſequentem ordinem non prę exigitur ex neceſsitate prior ordo, vt patuit prius, ergo nec ad recipiendum quemcunque ordinem præexigitur ex neceſsitate tonſura, ſed tantum de congruitate. q. prece.

7. AD ARGVMENTVM in oppoſitum dicendum quòd illud per quod aliquis ponitur in gradu ſuper communem ſtatum abſque poteſtate ſeu deputatione ad diuinum officium poteſt eſſe ordo viuendi ſicut eſt ordo monachorum vel quorumcūque religioſorum, & ſic tonſura poſſet dici ordo clericalis, quia aliter debent viuere clerici quàm laici, & ſtatum priuilegiatum habent. Sed nō eſt ordo miniſtri eccleſiaſtici. Ex quo non eſt ibi deputatio aliqua ad aliquod ſacrum miniſterium, de quo ordine intendimus ad præſens.

Quæſtio V.
Vtrum in eccleſia ſit aliqua poteſtas maior ſacerdotali.

POſtea quæritur de epiſcopatu. Et primo vtrū in eccleſia ſit aliqua poteſtas maior ſacerdotali. Et videtur quòd non, quia poteſtates diſtinguuntur ſecundum actus, ſed actu ſacerdotali qui eſt conſecrare corpus Chriſti nullus eſt actus maior, ergo nec aliqua poteſtas eſt maior ſacerdotali. 2. Item ſacerdos in offerendo gerit figuram Chriſti, qui ſeipſum obtulit, ſed nullus eſt maior Chriſto qui eſt caput eccleſiæ, ergo nec ſacerdote.

3. IN contrarium eſt Diony. qui epiſcopum collocat ſuper ſacerdotem, ſicut ſacerdotem ſuper diaconum ſeu miniſtrum.

4. RESPONSIO, Diſtinguendum eſt primo de poteſtate, quia quædam eſt iuriſdictionis & quædam conſecrationis. Poteſtas iuriſdictionis eſt ad regendum populum. Poteſtas autem conſecrationis eſt ad cōſecrationem & ad miniſtrationem ſacramentorum, & harum duarum poteſtatum ſi quælibet præciſe comparetur & conferretur vna alteri, dignior eſt ſecunda q̄ prima, ordinatur enim. 1. ad. 2. ad hoc enī eſt poteſtas iuriſdictionis, vt populus ſic arceatur à malis, & exerceatur in bonis quo dignus ſit participare diuinis ſacramentis: cùm ergo quærimus vtrum ſit aliqua poteſtas maior ſacerdotali, non intendimus cōparare dictas duas poteſtates adinuicem quæ earum ſit maior, ſed intendimus comparare poteſtates iuriſdictionis inter ſe, & conſecrationis inter ſe & habentes eas, quærendo ſcilicet vtrum aliquis ſit maior ſacerdote quoad poteſtatem iuriſdictionis, vel quoad poteſtatem conſecrationis.

ET

5. ET proceditur sic, quia primo ostendetur quòd in ecclesia sunt multi maiores simplici sacerdote quo ad potestatem iurisdictionis, & secundo inquiretur an consimiliter sit de potestate consecrationis. Primum patet sic, quia potestas quæ tota data est vni in suo fonte non est in aliis nisi deriuata & limitata pro illius voluntate, sed potestas iurisdictionis quæ est ad regendum populum tota & in suo fonte data fuit soli Petro & in successoribus eius quando cura ecclesiæ ipsi fuit commissa dicente domino Ioa. vltimo. Pasce oues meas, hoc enim nulli aliorũ apostolorum dictum est, nec tunc, nec ante nec post, ergo talem potestatem plenam & perfectam habet solus successor Petri qui ob hoc papa dicitur quasi pater patrum. In aliis autem non est nisi deriuata & limitata prout papæ placet inter quos gradum infimum tenẽt simplices sacerdotes quibus de iure (cuius papa est conditor) aut nulla iurisdictio competit aut minima, vt excommunicare pro furtis notoriis, & huiusmodi in locis vbi hoc de consuetudine obtinent. Supra autem simplices sacerdotes sunt episcopi qui habent iurisdictionem ordinariam super totam diocesim. Super hos autẽ sunt archiepiscopi qui non solum habent iurisdictionem in sua dyoceſi sed super totam prouinciam in quibusdam casibus, super omnes denique papa collocatur, penes quem residet plenitudo & primitas huius potestatis, & hoc est rationabile, quia optimum regimẽ vnius multitudinis est, quando regitur per vnum supremum à quo descendit auctoritas regendi in medios & vsque ad infimos & propter hoc regimen est optima politia secundum philosophũ 2. politicorum, sed regimen ecclesiæ optime est à Christo institutum, ergo in tota ecclesia debet esse vnus vniuersalis rector à quo descendat auctoritas regendi in medios vsque ad rectores infimos, & hic est papa, & propter hoc stat vnitas ecclesiæ, quòd omnia membra sunt sub vno capite, qua de causa illi qui hanc potestatem negant scismatici dicuntur quasi vnitatis ecclesiæ diuisores, & sic primum patet .s. quòd multi sunt maiores simplici sacerdote quo ad potestatem iurisdictionis.

6. DE potestate autem consecrationis vel ordinis est magnum dubium, Hieronymus enim videtur consensisse quòd summa potestas consecrationis siue ordinis erat potestas sacerdotalis ita quòd omnis sacerdos quantum est de potestate sacerdotali potest omnia sacramenta ministrare, confirmationem, omnes ordines, omnes benedictiones & omnes cõsecrationes facere, sed propter periculum scismatis fuit ordinatum vt sacerdotes vnum ex se ipsis eligerent qui diceretur episcopus, quasi super alios intendens cui alij obedirẽt & cui reseruatũ est ordines facere, & huiusmodi quæ nõ faciunt nisi soli episcopi, episcopus ergo maior est sacerdote quantum ad potestatem iurisdictionis, sed non quo ad potestatem ordinis vel consecrationis sed sunt pares, quamuis ex ordinatione ecclesiæ aliqua sint reseruata episcopis & prohibita presbiteris. 7. Et ꝙ ita sit probatur ex dictis Hieronymi multipliciter ostendendo quòd scriptura eosdẽ vocat presbiteros quos episcopos & econuerso non distinguens inter eos vbi loquitur de his quæ sunt ordinis & consecrationis. Apost. enim scribens ad Phili. primo cap. dicit, cum episcopis & diaconibus, per episcopos intelligens præsbiteros cum in vna ciuitate (vt in Philippis) plures episcopi esse non debeant. Rursus actuum .20. dicit idem, Attendite vobis & vniuerso gregi in quo posuit vos spiritus sanctus episcopos, & loquebatur illis de sola ciuitate Ephesina, expressius autem hoc patet ad Titum primo, vbi dicitur sic, huius rei gratia reliqui te cretę vt ea quæ desunt corrigas & constituas presbiteros per ciuitates sicut ego tibi disposui, si quis sine crimine est vnius vxoris vir, & statim subdit oportet enim episcopum sine crimine esse. Ecce quem prius dixit presbiterum nunc vocat episcopum. Et primæ ad Thimoteum quarto dicit Noli negligere gratiam quæ in te est quæ data est tibi per impositionẽ manuũ presbiteri, id est, episcopi, & vocat se Paulus præsbiterum cum esset episcopus qui eum ordinauerat, & in eadem epistola tertio capitulo loquens de ordinatione episcopi & diaconi, de præsbiteris reticet, eosdem intelligens presbiteros quos episcopos in his quę ad ordinationem pertinent. 8. Item videtur posse probari per rationem, quia nulla potestas ordinis vel consecrationis fuit in apostolis, in quorum locum successerunt episcopi nisi à Christo, sed Christus non ordinauit eos nisi ordinatione sacerdotali vt probatur, ergo nec apostoli prius, nec episcopi modo habent potestatem ordinis nisi sacerdotalem. Probatio minoris, Christus enim solum videtur ordinasse apostolos in cæna quando tradens eis corpus & sanguinem suum dixit, hoc facite in meam commemorationem. Et iterum post resurrectionem quando dixit, Accipite spiritum sanctum quorum remiseritis peccata & cætera, vtraque enim ordinatio est simplicis sacerdotis, quare & cætera. Sic ergo dicit Hieronymus quòd episcopus & presbiter olim fuerunt nomina synonima & etiam administrationis, quia communi consilio sacerdotum regebantur ecclesiæ, sed in remedium scismatis ne vnusquisque, ad se trahens ecclesiam, rumperet eam, ordinatum est vt vnus præesset, & quo ad nomen vt ille solus episcopus diceretur, & quo ad administrationem aliquorum sacramentorum & sacramentalium, & sibi reseruarentur de consuetudine & institutione ecclesię Et hoc expresse vult Hieronymus. 93. dist. cap. legimus in Esa. & super epistolam ad Titum & recitatur. 90. dist. cap. olim presbyter &c. cõsuetudo autem & institutio ecclesiæ potest dare iurisdictionem, sed non potestatẽ ordinis, aut consecrationis, quare &c. Qui ergo reputat hoc erroneum vel periculosum imputet hoc Hieronymo ex cuius dictis in præallegato cap. legimus in Esa. sumptæ sunt auctoritates prædictæ, vbi etiã ponit exemplum quòd sic est de episcopo respectu presbiterorũ sicut esset de archidiacono respectu diaconorum si diaconi eligerent vnum ex se ipsis quem archidiaconum vocarent, & in ca. olim. di. 95. dicit sic de verbo ad verbum, olim idem erat presbyter qui & episcopus & antequam diaboli instinctu studia vel scismata in religione fierẽt & diceretur in populis ego sum pauli, ego apollò, ego sum cephæ, communi presbyterorum consilio ecclesiæ gubernabantur, postquam autem vnusquisque eos quos baptizauerat suos esse putabat & non Christi, in toto orbe decretum est vt vnus de presbyteris superponeretur & scismatum semina tollerentur (& paulo post) sicut ergo presbyteri sciunt se ex ecclesiæ consuetudine ei qui sibi præpositus fuerit, esse subiectos, ita episcopi nouerint se magis consuetudine quàm dispensationis dominicæ veritate presbyteris esse maiores, & in communi ecclesia debere regere. 9. Alij dicunt quòd potestas ordinis vel consecrationis est maior in episcopo quàm in simplici sacerdote non solum ex ordinatione ecclesiæ, sed ex natura ordinis & consecrationis secundum diuinam institutionem. Cuius ratio est, quia ea quæ sunt in noua lege figurata sunt per ea quæ fuerunt in veteri, modo ita est quòd in veteri lege episcopus seu summus sacerdos ex diuina ordinatione consecrabatur speciali consecratione & ad specialem actum vltra simplices sacerdotes, nã vt habetur Leui. 8. caput solius summi sacerdotis qui habeat alios in suis officiis ordinare & cui soli erat licitum in sancta sanctorum ingredi vngebatur oleo sacræ vnctionis, ergo similiter videtur quòd ex diuina ordinatione sit vt caput episcopi qui est summus sacerdos cõsecretur vnctione chrismatis ad specialem actum qui ei soli competit, sicut est ministros ordinare, & huiusmodi quæ solis episcopis conueniunt. Et hæc opinio est communior & securior, quia magis est concors doctrinæ ecclesiæ quæ est maximę authoritatis in his quæ pertinent ad articulos fidei & ad ecclesiastica sacramenta.

10. NEC obstant authoritates adductę per Hieronymũ quia secundum nomen & rei veritatem omnis episcopus est presbyter & èconuerso quantum ad nomen, omnis enim presbyter curam habens potest dici episcopus quasi aliis superintendens quanuis amplior sit consecratio episcopi seu summi sacerdotis quã simplicis presbyteri, sed forte in primitiua ecclesia non faciebant tãtam vim in differentia nominum sicut modo, propter quod omnẽ habentem curam vocabant episcopum. 11. Dicunt etiam aliqui quòd tunc omnibus qui præferebantur plebibus, conferebatur vtraque potestas vt plebes in promptu haberent principem ecclesiasticum qui posset omnia sacramenta ministrare & ministros instituere, sed hoc non est verum quia etiam temporibus apostolorum fuit secundum rem distinctio inter episcopos & presbyteros, vt patet per Dionysiũ, 5. ca. ecclesiasticæ hierarchiæ. Magis autem mirandum est quod Hierony. per verba sua quę ponit in fine illius capituli olim videtur ęquare presbyteros episcopis non solum quo ad consecrationem, sed etiam quantum ad regimen ecclesię quod pertinet ad potestatem iurisdictionis cum illa potestas super totam ecclesiam data fuerit soli Petro & ab eo deriuata in alios, vt dictum fuit in primo articulo, vnde Aug. in libro de heresibus dicit quod Arrius dicebat presbyterum ab episcopo nulla differentia debere discerni quod ipse reputat hæreticum. Ratio etiam adducta ad confirmationem illius opinionis non valet. Primo quia Christus multa fecit quæ non sunt scripta in euãgeliis, & ideo non est bona consequentia, Christus non legitur hoc fecisse, ergo non fecit. Secundo quia Christus habuit potestatem excellentiæ & potuit dare & etiam dedit effectum sacramenti sine sacramento, vnde in cæna quando tradidit discipulis corpus & sanguinem suum sub speciebus panis & vini & dixit hoc facite in meam commemorationem, si per hæc verba dedit eis potestatem sacerdotalem hoc non fuit mediante sacramento sacerdotalis ordinationis quia sacerdotibus in ordinatione sua sacramentali traditur in vasis materia non consecrata. Christus autem tradidit materiã consecratam & ad vsum tantum dicens, accipite & comedite &c. & non ad consecrandum. Verba etiam quæ dicuntur in consecratione sacerdotali sunt alia à supradictis verbis Christi, vnde si tũc dedit eis potestatem sacerdotalem hoc non fuit mediante sacramento ordinationis sacerdotalis, sed per modum potestatis excellentiæ & simili modo tunc vel aliàs dedit eis potestatem episcopalem per modum excellentiæ quanuis in euangeliis non legatur.

12. AD PRIMVM argumentum dicendum ꝙ nullus actus

Vidę eun dẽ in epistola ad rusticum narbonẽ. episcopi de vita & consuetudine episcopi. & c & recitatur d. 15. c Ecce ego

actus non includens actum conſecrandi eſt maior eo,ſed conſecra re & ordines facere eſt maius quàm alterum ſolum.Cum igitur po teſtas epiſcopalis hæc duo includat neceſſario(vt in ſequenti quę- ſtione apparebit)manifeſtum eſt quòd ipſa eſt maior poteſtate ſa- cerdotali quæ includit ſolum alterum. 13. Ad ſecun dum dicendum quòd ſicut ſacerdos celebrando repræſentat Chri ſtum vt ſe ipſum obtulit,ita epiſcopus celebrando & ordines faci- endo repræſentat eundem vt ſe ipſum obtulit & vt eccleſiam fun dauit & miniſtros inſtituit quod eſt maius quàm primũ,& ſic per- fectius repræſentatur Chriſtus per epiſcopum quàm per ſacerdo- tem,igitur &c.

Quæſtio VI.

Vtrum epiſcopatus ſit ordo.

q.3.hu.d.

SEcundo quæritur de epiſcopatu, vtrum ſit or do. Et videtur quòd non quia vnus ordo non dependet ex alio quantum ad neceſsitatem vt dictum eſt prius,ſed epiſcopatus dependet à ſacerdotio de neceſsitate, nullus enim po teſt ordinari in epiſcopum niſi prius fuerit ſa cerdos,ergo epiſcopatus non eſt ordo.

2. Item maiores ordines non confe- runtur niſi in ſabbatis,ſed epiſcopatus confertur in dominicis, er- go non eſt ordo. 3. Item communiter non ponun tur niſi ſeptem ordines, ſed ſi epiſcopatus eſſet ordo tunc eſſent octo,quare &c.

4. IN CONTRARIVM eſt Dionyſius qui tractãs de ordinibus ſpecialiter nominat tres.ſ.epiſcopatum,ſacerdotium & diaconatum. 5. Et arguitur per rationem, quia ordo non eſt aliud niſi gradus poteſtatis vel miniſterij in ſpiritua- libus diſpenſandis,ſed epiſcopi poſſunt diſpenſare aliqua ſacramẽ ta quæ non poſſunt diſpenſari per ſimplices ſacerdotes ſicut con- firmationem & ordinem ſacerdotij,ergo epiſcopatus eſt ordo.

6. RESPONSIO. Quidam diſtinguunt de ordine di cẽtes quòd ordo poteſt dupliciter accipi. Vno modo prout eſt ſa- cramentum. Alio modo vt nominat ſolum gradum poteſtatis reſ- pectu quarundum ſacrarum actionum vel officiorum, primo mo- do epiſcopatus non eſt ordo(vt dicunt)quia ordo vt eſt ſacramen tum ordinatur ad ſacramentum euchariſtiæ,ſed epiſcopus per or- dinationem epiſcopalem non accipit aliam,aut maiorem poteſta- tem ſuper ſacramentum euchariſtiæ quàm ſimplex ſacerdos, ergo epiſcopatus vel potius ordinatio epiſcopalis non eſt ſacramentũ. Secundo autem modo epiſcopatuseſt ordo,habet enim epiſcopus ex ſua ordinatione ampliorem poteſtatem in collatione ſacramẽ- torum & in executione ſacrarum actionum quàm ſimplex ſacer- dos,poteſt enim omnes ordines conferre, conſecrare,alium in e- piſcopum confirmare,eccleſias dedicare, & moniales benedicere & multa alia quæ non conueniunt ſimplici ſacerdoti,quare &c.

7. Quicquid ſit de concluſione, ratio tamen iſtorum non concludit bene ſecundum mentem eorum,cum enim dicunt quod ordo ſacramentum importat habitudinem ad ſacramentum eu- chariſtiæ ſi intelligatur in conſecrando tantum contra eos eſt,quia minores ordines nullam talem habitudinem habent & tamen ſe- cundum eos ſunt ſacramenta, ſi autem intelligatur hæc habitudo in conſecrando vel diſponendo ad conſecrationem ſeu conſecra- ti ſuſceptionem iterum eſt cõtra eos, quia ſicut poteſtas minorum ordinum eſt ad diſponendum populum ad ſacramenti euchariſtiæ ſuſceptionem,ſic poteſtas epiſcopalis eſt ad ordinandum miniſtrũ ad eiuſdem conſecrationem vel confectionem,ſicut ergo propin- quiorem & nobiliorem habitudinem ad ſacramentum euchariſtię habet conſecrans quàm recipiens,ſic nobiliorem & propinquiorẽ habitudinem habet ad idem ſacramentũ poteſtas epiſcopalis quã poteſtas minorum ordinum, ergo ſi minores ordines ſunt ſacra- menta ſecundum illos ſequitur quòd ordinatio epiſcopalis fortio ri ratione erit ſacramentum. 8. Dicendum eſt ergo aliter quòd epiſcopatus ſeu ordinatio epiſcopalis eſt ordo & ſa- cramentum non quidem præciſe diſtinctum à ſacerdotio ſimplici. ſed eſt vnum ſacramentum cum ipſo ſicut perfectum & imperfe- ctum.Iuxta quod ſciendum eſt quòd ſicut conſecratio panis & vi- ni conſtituunt vnum ſacramentum tanquam partes eius integrales ſic ordinatio ſacerdotis ſimplicis & ordinatio ſummi ſacerdotis (id eſt epiſcopi) conſtituunt vnum completum acramentum ſicut perfectum & imperfectum, cum enim perfectum ſit quod poteſt facere ſibi ſimile, illud ſacerdotium non eſt completum per quod ſacerdos non recipit poteſtatem ordinandi alium in ſacerdotem, & tale eſt ſacerdotium ſimplex. Sacerdotium autem ſummum (id eſt epiſcopatus) eſt perfectum ſacerdotium,quia per ipſum recipi tur poteſtas ordinandi alium in ſacerdotem ſummum vel ſimplicẽ & ſic ordinatio ſimplicis ſacerdotis & ordinatio epiſcopalis con- ſtituunt vnum ſacramentum. Imprimit autem epiſcopatus chara- cterem, cum per ordinationem epiſcopalem conferatur poteſtas per quam ordinatus poteſt in ſpirituales actus in quos prius non poterat ſecundum opinionem communiorem.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd cæ teri ordines non habent inter ſe neceſſariam colligantiam, quia actus eorum non habent inter ſe neceſſariam dependentiam, ſe- cus autem eſt de epiſcopatu & ſacerdotio,quia cũ epiſcopi ſit con ſecrare ſacerdotem & non èconuerſo, oportet poteſtatem epiſco palem eſſe maiorem & digniorem ſacerdotali,nõ autem eſſet ma- ior niſi eam includeret, quia actus nobilior eſt conſecrare corpus Chriſti quod pertinet ad ſacerdotẽ quã ordinatio miniſtri qđ per tinet ad epiſcopũ, nam ſecũdus eſt propter primũ.Si ergo epiſco- pus non eſſet ſacerdos iam poteſtas epiſcopalis eſſet inferior ſa- cerdotali & per conſequens non poſſet ordinare ſacerdotem,ideo oportet omnem epiſcopum eſſe ſacerdotem, nam epiſcopatus eſt completum ſacerdotium,vnde & epiſcopus in veteri lege dicebā- tur ſummus ſacerdos. 10. Ad ſecundum dicendum quod determinatio temporum in conferendis ordinibus non eſt de neceſſitate ordinum, ſed ex ſtatuto eccleſiæ, ordinauit autem eccleſia quòd epiſcopus conſecretur in dominica, vt habetur .75. diſt.cap.pri forte propter maiorem ſolennitatem quæ fit in conſe cratione epiſcopali ad quam confert ſolennitas diei, vel quia epiſ- copatus eſt completum ſacerdotium.Et ideo poſtquã ſabbato col- latum eſt ſacerdotium ad complementum eius additur in domini ca ordinatio epiſcopalis,vel quia epiſcopus ordinatur ſponſus ec- cleſiæ loco Chriſti, & ideo ad modum nuptiarum debet ordinari in die ſolenni & maxime in dominico qui à domino nomen acce pit,poſſent etiam congruitates aliæ inueniri. 11. Ad tertium dicendum quod communiter non dicuntur eſſe niſi ſeptẽ ordines quia communiter non loquimur niſi de ordinibus quibus communes miniſtri ordinantur & illi ſunt tantum ſeptem,& ſic e- piſcopatus non includitur,quia epiſcopus non eſt de communibus miniſtris,ſed eſt ſupremus quaſi dux & princeps aliorum vel ſub ſa cerdotio includitur epiſcopatus eo quòd eſt ſacerdotium perfectũ vnde ſummus ſacerdos dicitur,propter quod ſecundum communẽ modum loquendi non ponit in numerum.

Sententia huius diſtinctionis.xix.in generali & ſpeciali.

QVOlet etiam quæri ſi hæretici. Superius determina uit magiſter de ſacramento ordinis, hic determi- nat de conferentibus ſacramentum & ſuſcipienti bus. Et diuiditur in duas. Primo inquirit de hæreti cis,vtrum.ſ.poſſint ordinare. Secundo de ſimonia cis ſpecialiter. Secunda ibi, De ſimoniacis. Prima in tres. Primo proponit primam quæſtionem & ponit authoritatẽ ad vnam partem.ſ.quòd hæretici non poſſunt ſacramentum ordi- nis conferre. Secundo ponit authoritates ad partem contrariam. Tertio determinat ſecundum diuerſorum ſolutionem. Secũda ibi. Alij autem èconuerſo. Tertia ibi. Hic autem quidam ita determi- nant. Secunda pars principalis in qua inquirit de ſymoniacis. Diui ditur in tres partes. Primo oſtendit qui ſunt ſymoniaci. Secundo qualiter poſſunt ordinare. Tertio ponit quandam diſtinctionem ſimoniacę prauitatis. Secunda ibi. Differt autem inter eos. Tertia ibi. Simoniacę autem hæreſis.

2. IN SPECIALI ſic procedit & quęritur primo vtrũ hæretici ab eccleſia præciſi poſſent ſacros ordines conferre,& v- trum ordinati ab eis debeant reordinari, & dicit hanc quæſtionẽ eſſe difficilem propter diuerſitatem & contrarietatem doctorum circa eam. quidam enim dicunt hæreticos non poſſe ordinare, & ordinatos ab eis gratiam non recipere,dicit enim Innocen.eos ſo lum baptizandi ius habere, quia ſpiritum ſanctum dare non poſ- ſunt & ordinatos ab eis gratiam non recipere & in ſuis ordinibus non eſſe ſuſcipiendos,ſed tantũ ad laicam communionem. Et Gre gorius dicit Arrianorum ſacrilegam conſecrationem eſſe. Cypria nus etiam dicit ſacramenta hæreticorum inania eſſe & ſacrilega. Hieronymus etiam dicit ea quæ offeruntur ab hæreticis contami- nata eſſe & deo odibilia. Leo etiam dicit non eſſe ...ta extra eccle ſiam nec vera ſacrificia. Poſtea contrariam ponit opinionem di- centium ab hæreticis ordines tradi poſſe & ab eis ordinatos iterũ non reordinandos quod maxime Auguſt. dicere videtur qui dicit quòd ſicut habent ius baptizandi ita & etiam ordinandi, ſed hæ- retici ius tale habẽt ad ſuam perniciem,catholici vero ad ſalutem. Gregorius etiam dicit quòd ordinatus ſemel nunquam debet re- ordinari. Poſtea circa dubitationem tangit quattuor opiniones, quarum ſecunda & tertia coincidunt. Prima opinio eſt dicentium quòd hæretici antequam ſint præciſi per ſententiam eccleſiæ poſ- ſunt ordinare & ordinati ab eis non poſſunt reordinari, ſed poſt- quam ſunt manifeſte præciſi per ſententiam eccleſiæ extunc non poſſunt ordinare nec corpus domini conſecrare. Et ad authorita-

tes

tes Auguſtini reſpondent quòd intelligendę ſunt de hæreticis nõdum per ſententiam eccleſiæ manifeſte præciſis & non de aliis. Secunda opinio eſt dicentium quòd quæcunque ſacramenta ab hæreticis etiam manifeſte præciſis celebrantur ſecundum formam eccleſiæ vera ſunt & rata, quæ verò celebrantur ab hæreticis extra formam eccleſiæ nec vera, nec rata ſunt. Et inidem intendit tertia opinio quæ dicit quòd ſacramenta ab hæreticis celebrata in forma eccleſiæ vera ſunt & rata in ſe, ſed quantum ad effectum falſa ſunt & inania in illis qui male tradunt, & in illis qui male recipiunt. Quarta opinio eſt dicentium quòd hæretici qui fuerunt in eccleſia ordinati retinent ius ordinandi & cõſecrandi poſtquam ab eccleſia recedunt, ſed illi qui fuerunt ordinati iam exiſtẽtes in hæreſi iſto iure carent. Poſteà agit de ſimoniacis & dicit quòd non eſt dubium quin ſint hæretici & tamen ante ſententiam degradationis ordinant & conſecrant. Simoniaci autem licet proprie dicantur illi qui volunt emere ſpiritualia, ſicut ſimon, & giezite illi qui volunt ea vendere ſicut Giezi, tamen communi nomine tam iſti quàm illi vocantur ſimoniaci. Eſt autem differentia inter eos qui ordinantur à ſimoniacis, quia qui ſcienter ab eis recipiunt ordines eorum ordinatio totaliter irritatur quantum ad executionẽ ordinum, qui autem neſciunt ordinatores eſſe ſimoniacos eorum ordinatio miſericorditer toleratur, ſunt autem ſimoniaci non ſolum qui emunt conſecrationes, ſed & illi qui emunt res quæ ex cõſecrationibus proueniunt, nam qui vendit aliquid ſine quo alterum non habetur neutrum in venditum derelinquit, & idem eſt de emptione. Poſtea diſtinguit de ſymonia in ordinibus, quia quidam ordinantur ſimoniace à ſimoniacis quando.ſ. ordinatus & ordinator conſentiunt in ſimoniam, & hij debent cadere à proprio gradu ſecundum canones. Alij ordinantur ſimoniace à non ſimoniacis quãdo ſcilicet ordinatus conſentit in ſimoniam non autem ordinator ſed ignorat, & iſti à ſuo officio debent ſimiliter remoueri. Alij ordinantur non ſimoniace ex parte ſua, ſed tamen à ſimoniacis quãdo ſcilicet ordinatus ignorat ſimoniam & ordinator ſcienter committit eam, & tales in ſuo officio miſericorditer tolerantur, tunc addit quòd ſecundum antiquos canones nullus debet promoueri ad ſubdiaconatum ante. 14. annos, nec ad diaconatũ ante. 25. nec ad ſacerdotium ante. 30. & ex tunc poteſt eligi in epiſcopum &c.

Quæſtio I.

Vtrum omnis epiſcopus poſsit conferre ordines.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur de illis qui poſſunt ordines conferre. Secundo de impedimentis quæ poſſunt circa ordines contingere. Quantum ad primum quęritur vtrum omnis epiſcopus poſsit conferre ordines. Et arguitur ſic quòd non, quia agens inſtrumentale non agit niſi ſit coniunctum principali agenti, ſed miniſter ſacramentorum eſt agens inſtrumentale reſpectu Chriſti, qui eſt inſtitutor eorum, ergo nullus miniſter poteſt conferre ſacramenta niſi ſit coniunctus Chriſto, ſed hæreticus non coniungitur Chriſto neque per fidem propriam cum ſit infidelis, nec per fidem eccleſiæ cum ſit ab eccleſia præciſus, ergo epiſcopus ſi ſit hæreticus & præciſus ab eccleſia nõ poteſt ordines conferre. 2. Item plus eſt promouere aliquem ad ordines quàm abſoluere à peccatis, vel à ſententiis iuris, ſed epiſcopus ſi ſit hæreticus vel ab eccleſia præciſus non poteſt aliquem abſoluere à peccatis vel à ſententiis, ergo nec ordinare.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia ſacerdos quantumcunque ſit hæreticus & ab eccleſia præciſus poteſt conficere ſacramentum euchariſtię, vt patuit ſupra diſtinctione. 13. ergo epiſcopus quantumcunque ſit hæreticus & ab eccleſia præciſus poteſt ordines conferre, probatio conſequentiæ, quia ſicut conſecratio ſacerdotalis ordinatur ad confectionem ſacramenti euchariſtiæ, ſic epiſcopalis ad ordinationem miniſtrorum eccleſiæ.

4. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt quòd omnis epiſcopus poteſt conferre omnes ordines. Secundum eſt quòd ſolus epiſcopus poteſt eos conferre ſaltem maiores. Primum patet. epiſcopus enim ex ordine epiſcopali habet ex officio adminiſtrationẽ omniũ ſacramentorum in habẽtibus enim ordinẽ poteſtas ſuperior poteſt quicquid inferior & adhuc amplius, cũ igitur cõſecratio epiſcopalis ſit ſuprema cõſecratio quę ſit in eccleſia, poteſtas data per eã eſt ſuperior reſpectu omniũ aliorũ. Et ideo epiſcopus poteſt quicquid poſſunt oẽs inferiores in miniſtrãdo ſacramẽta. Et adhuc amplius, plenitudo ergo adminiſtrationis ſacramẽtorũ reſidet apud epiſcopũ. Ex quo ſic arguitur, ſi nõ omnis epiſcopus poteſt omnes ordines cõferre, hoc eſſet vel propter demeritũ vitę quia eſſet malus, vel propter defectũ in fide quia eſſet hęreticus, vel propter ſentẽtiã eccleſię, quia eſſet excommunicatus vel ſuſpenſus ſeu aliàs præciſus, vel propter depoſitionem ab ordine, quia degradatus, ſed nullum iſtorum impedit quin epiſcopus poſſet veros ordines conferre, ergo &c. Minor probatur. Primo quantum ad duos eius articulos. ſ. quòd demeritum vitæ & defectus in fide non impediat quin poſsit veros ordines conferre quia illud quòd habet efficaciam ex opere operato non fruſtratur ex demerito operantis dummodo concurrant ea quæ ſunt de neceſſitate operis, ſed ſacramentum ordinis efficaciam habet ex opere operato, ergo malicia vitæ & defectus in fide perſonali quæ pertinẽt ad demeritum operantis non impediũt quin epiſcopus ex ſua conſecratione ſit miniſter omnium ordinum vt declaratum eſt, & poſsit veros ordines conferre dummodo ſeruet debitam formam & materiam quæ ſunt de neceſsitate ſacramenti. Item ad eliciendum aliquem actum nunquam eſt neceſſarius habitus qui ſolum ponit modum, ſed ſufficit potẽtia per quam quilibet poteſt in actum vt ſonat nomen potentiæ, ſed gratia & fides per quam eſt bona vita ſunt quidam habitus, ergo nõ requiritur ad hoc vt epiſcopus poſsit conferre ordines, ſed ſolum ad hoc vt licitè & ritè conferat. Secundo patet eadẽ minor quantum ad alios duos articulos. ſ. quòd epiſcopus excommunicatus vel degradatus poſsit omnes ordines conferre, quia ſi non poſſet hoc eſſet vel quia eſſet priuatus poteſtate vel executione non ſolum iuris ſed facti, nõ poteſt dici quòd ſit priuatus poteſtate, quia quæ danrur per conſecrationem ſemper manent manente re cõſecrata, ſed poteſtas conferendi ordines datur epiſcopo in ſua cõſecratione, ergo ſemper manet nec amitti poteſt. Itẽ nec priuatur executione facti quia executio facti correſpondet poteſtati, quia poteſtas eſt perquam poſſumus, executio autem iuris vltra poteſtatem requirit licitum vſum. Cum ergo per excommunicationem & degradationem non priuetur epiſcopus poteſtate conferendi ordines, per conſequens non priuatur executione facti quin veros ordines conferat, priuatus eſt tamen executione iuris, quia illicitè confert & ad damnationem ſui & illius qui ſcienter recipit, & hoc eſt expreſſe determinatum in litera ab Auguſtino, vt habetur prima q. 1. capi. quod quidem.

5. SECVNDVM patet. ſ. quòd ſolus epiſcopus poteſt ordines conferre ſaltem maiores, quia non minus eſt in exercitu duces proponere quàm milites aſcribere, ſed ad ſolum epiſcopum pertinet in exercitu eccleſiæ militantis aſcribere milites per ſacramentum confirmationis, vt patuit ſupra diſtinctione ſeptima, ergo multo fortius pertinet in eccleſia proponere duces quod fit per ſacramentum ordinis & pręcipue quo ad maiores ordines.

6. AD PRIMVM argumẽtum dicendum eſt quòd epiſcopus quantumcunque malus hæreticus præciſus & degradatus coniungitur in adminiſtratione ſacramentorum Chriſto, vt principali agenti ratione poteſtatis miniſtralis quam accepit in conſecratione & ratione fidei eccleſiæ ſi intendat facere quod facit eccleſia quamuis illud valere non credat. 7. Ad ſecundũ dicendũ quod non eſt ſimile de ordinatione & de abſolutione à peccatis & à ſententiis, quia poſſe alium ordinare conuenit epiſcopo ratione conſecrationis epiſcopalis quæ non amittitur nec amitti poteſt per quamcunque culpam vel ſententiam, propter quod epiſcopus hæreticus & ab eccleſia præciſus poteſt alium ordinare, ſed abſoluere à peccatis & à ſententiis conuenit epiſcopo ratione curæ vel iuriſdictionis quæ poteſt auferri per ſuperiorem, quia vniuerſalis cura eccleſiæ & iuriſdictio ſuper omnes Chriſtianos commiſſa fuit ſoli Petro pro ſe & ſucceſſoribus ſuis. Et ab eis deriuatur in alios & eis aufertur prout papa ſucceſſor Petri ordinat & iudicat expediens eccleſiæ, ſecundum cuius ordinationem hæreticus & quicunque præciſus ab eccleſia priuatur cura & iuriſdictione, & ideo non poteſt abſoluere à peccatis nec à ſententiis.

Quæſtio II.

Vtrum mulier vel puer poſsint ordinari.

SEcundo quæritur de defectibus qui poſſunt circa ordines contingere. Et primo de defectu naturæ, & ſecundo de defectu culpæ. Quantum ad primum quæritur vtrum defectus naturę, puta ſexus vel ętatis impediat aliquem à ſuſceptione ordinis, Quod eſt quære re vtrum mulier vel puer poſſint ordinari. Et arguitur quòd poſsint, quia ſimile videtur de ordine & aliis ſacramentis, ſed tam vir quàm mulier, tam parnulus quã adultus poſſunt alia ſacramenta ſuſcipere, vt baptiſmũ & euchariſtiam & huiuſmodi, ergo &c. 2. Item ea quæ ſunt eiuſdem ſpeciei poſſunt recipere actiones eiuſdem agẽtis, ſed vir & mulier, adultus & paruulus ſunt eiuſdem ſpeciei, ergo poſſunt ab epiſcopo æqualiter ordinari.

3. Ad idem eſt quod dicitur. 27. q. 1. de diaconiſſa ca. diaconiſſa

coniſſa,&.32.diſt.cap.preſbyter.

4. IN CONTRARIVM eſt, quia ordinibus eſt annexum officium docendi, ſed pueris & mulieribus non conuenit docere,pueris quidem propter defectum rationis,mulieribus propter interdictum apoſtoli Thi.2.mulierem docere in eccleſia non permitto neque dominari in virum,quare &c.

5. ITEM ordinatis contingit ſacra vaſa tangere,ſed hoc non eſt licitum mulieribus,vt habetur.23.diſtin.cap.ſacratas,ergo mulier non eſt ordinanda.

6. RESPONSIO. A ſuſceptione ordinis poteſt aliquid impedire vel, quia oppoſitum eſt de neceſsitate ſacramenti vel de neceſsitate præcepti,vel de congruitate & honeſtate ſuſcipiendi. Primo modo impedit ſexus muliebris à ſuſceptione ordinis, quia ſexus virilis eſt de neceſsitate ſacramenti,cuius cauſa principalis eſt inſtitutio Chriſti cuius fuit inſtituere ſacramenta tam quo ad adminiſtrantes quàm quo ad ſuſcipientes. Chriſtus autem non ordinauit niſi viros in cæna quando poteſtatem conſecrandi eis tribuit,& poſt reſurrectionem quando ſpiritum ſanctum dedit eis dicens,quorum remiſeritis peccata &c.nec matrem ſuam(quanuis omnium mulierum eſſet ſanctiſſima) ad aliquem gradum ordinis promouit,apoſtolus etiam qui tradidit nobis quod à domino accepit,vt habetur.1.Corinth.11. innuit mulieres non debere ordinari, nec habere gradum doctrinę in eccleſia,qui competit ordinatis vt tactum eſt in arguendo.Nec poteſt dici quòd iſtud ſolum eſt ex ordinatione apoſtolorum & non ex ſtatuto Chriſti,quia auferre alicui dignitatem ſibi vtilem ad ſalutem & conceſſam à Chriſto non poteſt eſſe ſine præiudicio quia etiamhoc eſſet præiudicium in rebus temporalibus. Sed dignitas ordinis vtilis eſt ad promotionem ſalutis in recte vtentibus, ergo ſi fuiſſet conceſſum à Chriſto quòd mulieres potuiſſent ordinari iſtud non poſſet eis ſine præiudicio aufferri.Tenendum eſt igitur quòd mulieres non poſſunt ordinari ex inſtitutione Chriſti,ratio autem congruentiæ eſt,quia per ordinem ponitur aliquis in gradu excellentiæ ſuper alios non ordinatos.Sed talis gradus non competit mulieribus ſuper viros, ſed potius ſtatus ſubiectionis propter infirmitatem corporis & imperfectionem rationis,ergo &c.ſic ergo ſexus muliebris impedit à ſuſceptione ordinis, quia oppoſitum eſt de neceſsitate ſacramenti.

7. AEtas autem puerilis(vt dicunt quidã)impedit à ſuſceptione maiorum ordinum,quia oppoſitum eſt de neceſsitate præcepti,ſed non à ſuſceptione minorum niſi de congruitate tantum Ratio primi eſt,quia maioribus ordinibus eſt annexum votum cõtinentiæ ex ſtatuto eccleſiæ, ſed ad illud nullus poteſt ſe obligare niſi habens vſum rationis & diſcretionis, ergo nullus debet ſecundum ſtatutum eccleſię ad maiores ordines promoueri ante annos diſcretionis.Ratio ſecundi eſt, quia congruũ eſt vt nulli detur gradus cuius actum exercere non poteſt, ſed actus quorumcunque ordinum etiam minorum non poteſt debitè exerceri niſi ab habentibus vſum rationis & diſcretionis,ergo non eſt congruum q̃ ante hoc tempus aliqui promoueantur etiam ad minores ordines niſi forte eſſet vrgens neceſsitas & ſpes magni profectus, veruntamen ætas puerilis nõ impedit à ſuſceptione ordinem quantum eſt de neceſsitate ſacramenti(vt videtur eiſdem) quia aliquis poteſt habere poteſtatem cuius non habet vſum . Et ideo licet pueri carentes vſu rationis non poſsint habere executionem ordinis poſſunt tamen poteſtatem ordinis recipere & proceſſu temporis actũ eius exercere. 8. Iſtud autem vltimum videtur ſatis dubium præcipue ſi per paruulos intelligantur pueri qui omnino carent vſu rationis,primo quia ſatis videtur abſurdum q̃ talis paruulus poſſet ſacerdos fieri vel epiſcopus ordinari.Secundo,quia ad ſuſceptionem cuiuſlibet ſacramenti requiritur propria intentio ſuſcipiendi ſi ſit adultus,vel interpretatiua ſi ſit paruulus, ſed in tali paruulo ſi ordinetur de facto non poteſt eſſe propria voluntas ſaſcipiendi ordinem cum non habeat vſum rationis, nec interpretatiua, quia licet voluntas parentum vel eorum qui vicem parentum gerunt poſsit eſſe interpretatiua voluntatis paruulorum quantum ad ea quę ſunt de neceſsitate ſalutis paruulorũ corporalis vel ſpiritualis propter quod intentio parentum eos ad baptiſmum offerentium vel eccleſiæ ſufficit ad ſuſceptionem baptiſmi ſalutaris,volũtas tamen parentum non videtur ſufficere ad hoc vt paruuli ſuſcipiant ſacramentum ordinis quod nõ eſt de neceſsitate ſalutis, ſed ſupererogationis,& conſtituit hominem in gradu dignitatis, quia quo ad hoc non bene patet quo modo voluntas parẽtum,vel quorumcumque aliorum ſit interpretatiua voluntatis paruulorum,cũ paruuli licitè poſsint talibus diſſentire poſtquam ad annos diſcretionis peruenerint.Et iterum, quia baptiſmus ordinatur ad deletionem peccati originalis quod contrahit paruulus ex actu parentum, congruum eſt quòd voluntas parentum ſufficiat eis ad ſuſcipiendum baptiſmum,ſed hæc cauſa in aliis ſacramentis non habet locum.

9. AD ARGVMENTA in oppoſitum. Ad primum dicendum quòd non eſt ſimile de ordine & aliis ſacramentis potiſsime quantum ad mulieres, quia alia ſacramenta ordinantur cõtra defectum communem viris & mulieribus, vt baptiſmus & euchariſtia,& pœnitentia,extrema vnctio,vel ad actum communem vtriſque, vt confirmatio quæ ordinatur ad confeſsionem fidei ad quam tenentur tam viri quàm mulieres, ſacramentum autem ordinis conſtituit in gradu excellentiæ ſuper alios, & doctrinę qui nõ competit mulieribus vt dictum eſt,de pueris autem dicendum eſt vt in corpore quæſtionis. 10. Ad ſecundum dicendum quod illud eſt verum quando agens agit ex neceſsitate naturæ non autem quando agit voluntarie, vel vt inſtrumentum agentis voluntarij ſicut eſt de illo qui miniſtrat ſacramenta qui nõ agit niſi ſecundum formam impoſitam à principali agente.

11. Ad tertium dicendum quòd canones vocant diaconiſſam non ab ordine diaconatus,ſed à benedictione, quia competit ei legere,Homeliam in matutinis non autem euangelium in miſſa,vel miniſtrare circa altare in miſſa vt diacono conuenit,preſbyteram verò vocat canon viduam quæ habet cuſtodire res eccleſiæ ſicut apparet ex ſequenti capitulo,mulieres.

Quæſtio III.

Vtrum ſit licitum ſpiritualia vendere vel emere precio temporali.

Tho.22.q.100.

DEinde quæritur de ſimonia quæ eſt vitium cõtingens quandoque in collatione ordinum. Et primo vtrum ſit licitum ſpiritualia vendere vel emere præcio temporali. Videtur quod ſic,quia nihil eſt magis ſpirituale quàm regnũ cœlorum & remiſsio peccatorum, ſed iſta licite poſſunt emi præcio temporali. Dicit enim Gregorius in Homelia regnum cælorum tantum valet quantum habes. Et Danielis.4.dicitur. Peccata tua elemoſinis redime,ergo multo fortius alia ſpiritualia poſſunt emi licite. 2. Item totum eccleſiaſticum officium eſt ſpirituale quoddam, maxime miſſæ,deinde orationes publicę & priuatæ,ſed pro his licite accipiuntur temporalia, aſſignantur enim redditus pro miſsis in capellis dicendis,pro anniuerſariis celebrandis,& elemoſinę dantur bonis viris pro orationibus priuatis,ergo &c. 3. Item ſpiritualis actus eſt prophetizare,prædicare,viſitare,& corrigere, ſed pro his licite accipiuntur temporalia,ergo &c.Probatio minoris,prophetis enim dabantur tempora lia,vt patet Ro.9.& Ro.14.Item prædicatoribus licet accipere ſtipendia,vt patet.1.Corinth.9.Et prælati, corrigentes & viſitantes accipiunt procurationes, quare &c.

4. IN CONTRARIVM eſt quod dicit Gregorius in regiſtro,& recitatur in decreto paſchalis pri.q.3.cap. altare,vbi dicitur ſic. altare & decimas & ſpiritũ ſanctũ emere vel vendere ſimoniam cam hæreſim eſſe nullus fidelium ignorat.

5. RESPONSIO. Dicendum eſt quod aliquid poteſt dici ſpirituale à ſpiritu ſancto increato vel à ſpiritu ſancto creato. Si à ſpiritu increato,hoc poteſt eſſe dupliciter,quia vel eſt ſpirituale per eſſentiam,vt gratia & cætera dona ſpiritus ſancti,vel per attributionem vt ſacramenta quæ ſunt ſpiritualia per cauſam ſine qua non,& ad hoc antecedentia concomitantia & conſequentia. Spirituale per eſſentiam nullo modo vendi poteſt nec de iure nec de facto. Cuius ratio eſt,quia in omni venditione res vendita poteſt tranſferri à vendente in ementem de facto vel de iure,ſed gratia & cætera dona ſpiritualia per eſſentiam non poſſunt ab vno transferri in alterum, nec de iure, nec de facto, ergo non poſſunt aliquo modo vendi,propter quod in venditione talium ſemper cõmittitur ſimonia. 6. Sacramenta verò quæ ſunt ſpiritualia per cauſam vendi quidem poſſunt de facto, ſed nunquam de iure nec licite. Cuius ratio eſt triplex ſecundum tria quæ ſunt in venditione ad quæ res vendita habet comparationem quæ ſunt præcium,vendens,& ipſa venditio. Primo ergo patet propoſitum ex comparatione rei venditę ad præcium ſic,illa venditio eſt de ſe illicita in qua res vendita non poteſt per præcium recompenſari (hoc enim habet natura emptionis & venditionis q̃d res empta vel vendita compenſetur per præcium)ſed res ſpiritualis non poteſt terreno vel temporali præcio recompenſari, iuxta illud Prouerbiorum.3.de ſapientia (& fortiori ratione veritatem habet de gratia & ſpiritualibus pertinentibus ad gratiam) quia præcioſior eſt cunctis opibus, & omnia quæ deſiderantur huic non valent cõparari,ergo venditio cuiuſcumque ſpiritualis pro quocumque temporali eſt de ſe illicita. Hanc rationem tangit beatus Petrus condemnans Simonem primatẽ ſimonię,Actuũ.8.dicens,pecunia tua tecum ſit in perditionem, quia eſtimaſti donum dei pecunia poſſideri. 7. Secundo patet idem comparando rem venditam ad vendentem ſic, illa venditio eſt de ſe illicita in qua venditor non eſt dominus rei venditæ, ſed tantum miniſter ad diſpenſandum

Th.art.3.

diſpenſandum & non ad vendendum, ſed prælatus eccleſiaſticus conſtitutus eſt miniſter tantum ſpiritualium ad diſpenſandum nõ ad vendendum, ergo ſi vendantur, vẽditio illa eſt de ſe illicita. Maior patet de ſe &. 1. queſtione prima, capitu. eos qui per pecuniam, vbi dicitur ſic. omnis enim dominus quod habet ſi vult vendit ſiue ſeruum ſiue quid aliud eorum quæ poſsidet, & applicat ad caſum noſtrum de ſimonia. Minor probatur. ſ. quod prælatus non ſit conſtitutus à deo dominus ſpiritualium, ſed tantum miniſter & diſpenſator, primo per illud quod habetur. 1. Corinth. 4. ſic nos exiſtimet homo vt miniſtros Chriſti & diſpenſatores miniſteriorum dei, & Petrus princeps apoſtolorum & vicarius Chriſti dicit. prima canonica ſua ca. 4. vnuſquiſque ſicut accepit gratiam in alterutrum illam adminiſtrantes ſicut boni diſpenſatores multiformis gratiæ dei, acceperunt autem gratis non ex venditione, ſicut dominus dixit Mathei 10. gratis accepiſtis gratis date, ergo nullo modo licitũ eſt talia vendere. 8. Tertio patet ex comparatione rei venditę ad naturam venditionis ſic. ille contractus eſt illicitus in quo natura rei repugnat naturæ contractus, ſed ſic eſt in venditione & emptione rei ſpiritualis, ergo talis eſt ſimpliciter illicita. Maior patet de ſe, quia natura rei debet competere contractui & econuerſo. Minor patet quia acceſſorium ſequitur naturam principalis, ſacramenta autem acceſſoria ſunt ad gratiam, & ideo ſequuntur eius naturam. Natura autem gratiæ eſt quòd gratis detur alioquin non eſſet gratia, vt habetur. Ro. 11. natura autem emptionis & venditionis eſt quòd ſit contractus non gratuitus, igitur natura gratiæ & ſpiritualium annexorum repugnat emptioni, & venditioni. Patet igitur ex his quòd emptio & venditio ſacramentorũ eſt de ſe illicita, & dicitur ſymoniaca à Simone qui voluit emere gratiam conferendi ſpiritum ſanctum quem vidit viſibiliter dari in ſacramento confirmationis per impoſitionem manuum apoſtolorũ, vt habetur Actuum. 8. Vendentes verò proprie giezite dicuntur, propter illud quod dicitur de giezi. 4. Regum. 4, quanuis omnes tã ementes quàm vendentes poſsint dici ſymoniaci, quia Simon voluit illam gratiam emere vt poſtea opera ſua venderet.

Tho. ar. 4 9. Et idem dicendum eſt de antecedentibus ad ſacramenta, vt ſunt vaſa ſacra, & ius patronatus quod eſt ius præſentandi aliquem ad beneficium eccleſiaſticum, vaſa enim ſacra nullo modo carius ratione conſecrationis ſunt vendenda vt ſcilicet ratione cõſecrationis eorum aliquid plus exigatur, tamen in neceſsitate eccleſiæ vendi poſſ nt quo ad valorem eius, quod eſt in eis pure corporale, vt materia auri vel argenti & tunc ſi vendantur perſonę eccleſiaſticę poſſunt integra vendi, ſi autem aliis & non ad vſum eccleſiæ debent primo frangi ne ſacra tractentur ab aliis quàm à miniſtris eccleſiæ, ius verò patronatus per ſe vendi non poteſt nec in feudum dari, ſed ſi villa cui ius patronatus eſt annexum venditur vel in feudum datur ius patronatus tranſit cum vniuerſitate, vt

Th. ar. 3. patet extra de iure patronatus cum ſeculum, nec propter ius patronatus debet villa vel caſtrum pluris vendi. 10. Concomitantia verò illa maxime quæ inſeparabilia ſunt ab adminiſtratione ſacramentorum (vt labor corporalis qui eſt in adminiſtrando ſacramenta vel in conſecrando eccleſias) nullo modo vendi poſſunt ſine vitio ſymoniæ, quia labor operantis nunquam cadit ſub venditione, ſed ſolum opus, etiam in pure corporalibus, quia ſi operarius puta carpentator vel foſſor vinearum poſſet opera ſua exercere ſine labore quocumque nihilominus poſſet ea vendere, & ſi laborando exerceat prædicta opera & ea vẽdat plus propter laborem nihilominus emens non emit plus propter laborem, ſed propter fructum operis ad quem nihil facit labor operantis, quia ſi ſine labore fierent æquales fructus fierent ementi prædicta opera, vnde labor ſecundum ſe nunquam emitur ex intentione ementis, ſed ſolum opus cui annexus eſt labor. Et ideo ſi opus confeſsionis & adminiſtrationis ſacramentorum & aliorum ſpiritualiũ non poteſt cadere ſub venditione ſine vitio ſymoniæ, nec per conſequens labor qui eſt in tali opere vendi poteſt niſi ſymoniace, & dicere oppoſitum eſt ridiculum & præſtans velamentum excuſationis ſymoniacorum qui poſſunt dicere non vendimus ſacramenta, ſed laborem quem habemus in baptizando & in celebrando miſſas, & in confeſsione, & in adminiſtratione aliorum ſacramentorum. 11. Si quid ergo licite recipit miniſter eccleſiaſticus diſpenſando ſacramenta non recipit illud vt præcium operis, vel laboris, ſed vt ſuſtentationem miniſtri. Et idem dicendum eſt de officiis conſequentibus ad ſacramenta ſuſcepta vt patebit in ſolutione argumentorum. Eorum autem quæ dicuntur ſpiritualia à ſpiritu creato, quædam ſunt ſpiritualia per eſſentiam, vt ſcientia & virtutes acquiſitæ. Et hæc nullo modo vendi poſſunt etiam de facto per eandem rationem quæ poſita eſt prius de gratia & ſpiritualibus per eſſentiam. Alia vero ſunt ſpiritualia per attributionem, vt docere cõſulere teſtificari & vendere talia non eſt ſimoniacum, ſed quandoque eſt aliud genus peccati, quandoque vero nullum. Quando enim aliquis tenetur tales operas exhibere, vendere eas eſt iniuſtum, propter quod cum iudex ex officio ſuo teneatur iudicare & teſtis ex eo quòd ſubditus eſt iudicio teneatur teſtificari, non poteſt iudex abſque iniuſtitia vendere ſuũ iudicium, nec teſtes ſuum teſtimonium, licet poſsit expenſas petere quas facit veniendo ad locum iudicij & redeundo. Ex quo ſequitur ꝙ cum ſigillum iudicis non ſit niſi teſtimonium ſui iudicij nõ video quo modo pro ſigillo ſuo iudex poſsit aliquid petere niſi forte expenſas ceræ & ſigillatoris, clericorum ſcilicet ad hoc deputatorum. Cum autem aliquis non tenetur tales operas ex officio exhibere, vendere eas non eſt illicitum, vnde iurisperitus poteſt licitè vendere ſuum conſilium & aduocatus ſuum patrociniũ.

12. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd regnum cælorum proprie non venditur cũ deus nihil recipiat à nobis, ſed meremur illud bonis operibus quod meritum Greg. vocat emptionem, & improprie. Per idem patet ad illud quod dicitur Daniel. 4. peccata tua elemoſinis redime. 13. Ad ſecundum dicendum quod pro miſſa, anniuerſario, oratione quacũque, publica vel priuata non eſt licitum accipere aliquid temporale vt præcium ſed vt aliquid ordinatum ad ſuſtentationem miniſtri, vnde ſuper illud Thi. Qui benè præſunt presbiteri dicit gloſa Aug. accipiunt neceſsitatem ſuſtentationis à populo, mercedẽ autem diſpẽſationis à domino. 14. Ad tertium dicendum ꝙ munera exhibebantur bonis prophetis magis in ſuſtentationem eorum vt libere vacarent ſpiritualibus quàm ad emendũ munera prophetiæ ſic dicit Hieron. ſuper Micheam. Mali tamen prophetæ talia recipiebant vt munera prophetiæ & peccabant. Si militer opus prædicationis poteſt eſſe pro pecunia non tanquam præcio ſed tanquam re de qua eſt prædicatio, poteſt enim prædicari vt pecunia detur ad fabricam eccleſiæ vel ad ſuſtentationem pauperum ſicut de aliis operibus eccleſiæ, licitum eſt etiam eam accipere ad ſuſtentationem prædicantium. Per idem patet id ad quod arguitur ſic de viſitatione & correctione, quia procuratio quę recipitur non eſt præciũ correctionis vel viſitationis ſed ſuſtentatio miniſtri, ſimiliter cum quis abſoluitur ab excommunicatione pecunia quandoque recipitur non vt præcium abſolutionis ſed vt pœna delinquentis, in quo tamen caſu multum eſſet cauenda nota cupiditatis.

Quæſtio. IIII.

Vtrum ſi omnia committatur illis tribus modis conſuetis aſsignari, ſcilicet permunus à manu, per munus à lingua, & per munus ab obſequio.

Th. 2. 2. q. 100. ar. 5.

SEcundo quæritur vtrum ſimonia committatur illis tribus modis conſuetis aſsignari, ſcilicet per munus à manu, per munus à lingua & per munus ab obſequio. Arguitur ſic quòd non, quia ſimonia committitur ſola voluntate vnde & diffinitur quòd eſt ſtudioſa voluntas emendi vel vendendi aliquod ſpirituale pro temporali, ſed talem voluntatem poteſt aliquis habere ſine prædictis tribus vel aliquo eorum, ergo &c.

2. Item ſimonia ortum habuit à ſimone à quo nomen accepit, ſed ille obtulit ſolam pecuniam quæ eſt munus à manu, vt habetur actuum octauo, ergo per ſolum munus à manu committitur ſimonia.

3. INCONTRARIVM eſt quod dicit Vrbanus papa & habetur in decretis pri. q. 3. cap. ſaluator vbi dicitur quòd ſimonia committitur per munus à lingua & per munus à manu & per munus ab obſequio.

4. RESPONSIO. Dicendum eſt quòd ſimonia vt eſt ſolum peccatum ſola voluntate committitur ſine quocunque exteriori opere ſicut & cætera peccata cum omne peccatum eſſentialiter conſiſtat in actu voluntatis, ſed talis ſimonia non inducit pœnam iuris ſed ſola pœnitentia purgatur, ſicut habetur extra de ſimonia circa finem, ſimonia autem quæ inducit pœnam iuris committitur tripliciter, ſcilicet per munus à lingua & per munus à manu, & per munus ab obſequio. Et ratio huius eſt, quia ſimonia conſiſtit in emptione vel venditione ſpiritualium, emptio autem & venditio non ſolum conſiſtunt in datione & acceptione pecuniæ, ſed omnium eorum quorum præcium poteſt numiſmate menſurari, poteſt enim emi vinum ſoluendo præcium de blado vel de quocunque alio temporali, ſed omnis rei temporalis præcium poteſt numiſmate menſurari, ergo quicunque pro aliqua re temporali vel commodo dat aliquid ſpirituale ſimoniam committit. 5. Commodum autem temporale poteſt aliquis expectare tripliciter ab alio, vel ex parte animę ſicut eſt amicitia vel fauor aliquis, & quantum ad hoc eſt munus à lingua quod conſiſtit in præcibus quas exaudiendo acquirit quis amicitiã vel fauorem temporalem. Vel ex parte corporis ſicut eſt aliquis actus corporaliter exercitus & quãtum ad hoc eſt munus ab obſequio. Vel eſt aliquid exteriorum, bonorum nobilium vel immobi-

mobilium, & ſic eſt munus à manu, propter quod his tribus modis comitti poteſt ſymonia, cum pro aliquo eorum confertur aliquod ſpirituale, vel ſpirituali annexum. 6. Eſt tamẽ hic aduertendum quòd munus à manu, vel eſt tale & tantum quod præſumitur inclinare affectũ ad collationem rei ſpiritualis & tunc committitur ſymonia, aut eſt ita modicum quòd non præſumitur inclinare affectum & tunc non eſt ſymonia, & hoc quidem eſt verum quantum ad iudicium eccleſiæ quæ ex exterioribus ſic præſumit, ſed quo ad deum & conſcientiam ſemper eſt ſymonia, ſi propter munus magnum vel paruum conferatur quodcumque ſpirituale. Similiter de munere à lingua quod conſiſtit in precibus diſtinguitur, quia preces vel fiunt pro digno vel fiunt pro indigno, ſi pro indigno clare patet quòd nihil aliud mouet ad exaudiendum tales preces niſi fauor precantis, aut periculum quod timetur niſi preces potentis exaudiantur quæ preces dicuntur armatę. Et ideo in hoc caſu ſemper eſt ſymonia cum ad tales preces aliquid ſpirituale datur. Si verò preces fiant pro digno quantum ad iudicium hominum probabile eſt quòd dans magis moueatur intuitu digni tatis perſonæ quàm fauore precum. Veruntamen ſi principaliter moueatur fauore precum vel timore rogantis quantum ad dei iudicium ſymoniam committunt & rogatus, qui dat, & rogans ſi hoc intendat. 7. Similiter intelligendum eſt de obſequio quia quantumcumque ſit honeſtum, ſimonia eſt ſi pro eo datur eccleſiaſticum beneficium. Alio enim modo poteſt epiſcopus clericum ſibi ſeruientem remunerare. Si verò epiſcopus expertus eſt dignitatem clerici ex diuturnitate temporis quo ei ſeruiuit, poteſt ei licite conferre officium & beneficium eccleſiaſticum habẽdo oculum ad dignitatem & non ad ſeruitium impenſum. Dicit enim Grego. in regiſtro. eccleſiaſticis vtilitatibus deſeruientes eccleſiaſtica dignum eſt remuneratione gaudere. Ratio autem omnium prædictorum talis eſt. Idem eſt iudiciũ de pecunia & de omni commodo temporali quod poteſt per pecuniam comparari, ſed quodcũq; munus à manu magnum vel paruũ, quodcũque obſequiũ quamtumcunque honeſtum, fauor perſonæ, eſt commodum temporale quod poteſt per pecuniam comparari, ergo ſicut eſt peccatum ſymoniæ ſi conferatur aliquod ſpirituale digno vel indigno pro pecunia, ſimiliter eſt peccatum ſymoniæ ſi conferatur digno vel indigno aliquod ſpirituale pro munere ab obſequio à manu & à lingua, ſi ad hoc habeatur reſpectus, habetur autem reſpectus ad hoc quando ſine his non eſſet aliàs collaturus.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ſymonia vt eſt ſolum peccatum ſola voluntate committitur, vt autẽ inducit pœnam iuris cõmittitur illis tribus modis, ſcilicet per munus à manu, & munus à lingua, & munus ab obſequio, & ſic intelligendum eſt dictum Vrbani papæ allegatum in argumento ad oppoſitum. 9. Ad ſecundum dicendum eſt quòd licet emptiones & venditiones fiant communius mediante pecunia fiunt tamen etiam mediantibus aliis quæ per pecuniam poſſunt cõpenſari, & ideo licet communius mediante pecunia committatur ſymonia quam ſymon obtulit (quia eam in promptu habuit) poteſt tamen committi aliis modis qui per pecuniam poſſunt cõpenſari.

Quæſtio. V.

Vtrum prælatus aliquis poſſet excuſari à vitio ſymoniæ conferendo pro pecunia ſimplicem canonicatum vel ſimplex beneficium cui non ſit annexa cura animarum vel ſacer ordo.

TErtio quæritur, vtrum prælatus aliquis poſſet excuſari à vitio ſymoniæ conferendo pro pecunia ſimplicem canonicatũ vel ſimplex beneficium cui non ſit annexa cura animarum vel ſacer ordo. Et videtur quòd ſaltem papa vel inferiores prælati ex commiſsione papæ poſsint in hoc caſu excuſari à peccato, quia quod non eſt ſymoniacum de ſe niſi ex iuris prohibitione non ligat papam nec inferiores cum quibus papa diſpenſat, ſed conferre ſimplicem canonicatum, vel aliud beneficium cui non eſt annexa cura animarum nec ſacer ordo non eſt de ſe ſymoniacum, ſed ſolum ex prohibitione iuris, ergo &c. Maior patet, quia ſtatuta canonum non ligant papam nec illum cum quo papa diſpenſat ſicut nec leges imperatorem. probantur hæc. ff. dele. princeps, &. 9. quæſtione. 3. cap. cuncta per mundum. Minor probatur primo per Hoſtienſem qui dicit hoc expreſſe extra de ſymonia ſupra vltimum capitulum. Et probatur per rationem, quia non videtur quod aliquid ſit de ſe ſymoniacũ niſi emptio & venditio ſacramentorum, vt patet per illud quod legitur Actuum. 8. vnde radix ſymoniæ proceſsiſſe videtur. Symon enim à quo & ſymonia dicta eſt voluit pro pecunia emere gratiam conferendi ſpiritum ſanctũ quem videbat viſibiliter dari in ſacramento confirmationis per impoſitionem manuum apoſtolorum, ſed in ſimplici canonicatu & beneficio ſine cura & ſacro ordine nulla eſt obligatio ad ſuſceptionem vel adminiſtrationem cuiuſcumque ſacramenti, ergo vendere vel emere tale beneficium non eſt de ſe ſymoniacum.

2. Item quando ſpirituale & corporale ſunt annexa licitũ eſt ex venditione temporalis tranſferre ſpirituale in alterum dum modo propter ſpirituale non augeatur precium vt patet in iure patronatus quod tranſit villa vendita, vt habetur extra de iure patronatus cum ſeculum, ſed in ſimplici canonicatu ſunt annexa ſpiritualia cum temporalibus, ſcilicet officium cum præbenda, ergo cum præbenda poſſet vendi videtur quòd cum ea poſsit tranſire canonicatus licite dummodo non plus vendatur præbenda propter canonicatum. 3. Item non minus ſunt ſpiritualia ſacramenta antecedentia quàm conſequentia, ſed antecedentia ad ſacramenta vt ſunt vaſa ſacra poſſunt licite vendi dummodo non plus vendantur ratione conſecrationis (vt dictum eſt in præcedente quæſtione) ergo quodcumque beneficium eccleſiaſticum cum ſit cõſequens ad ſacramenta vel natum conſequi poteſt licite vendi dummodo non plus vendatur ratione ſpiritualis. Et confirmatur, quia pure ſpirituale nullo modo licitum eſt vendere, temporale vero omnino poteſt vendi, ergo quod eſt partim ſpirituale & partim temporale (vt canonicatus & præbenda) poteſt aliquo modo vendi. 4. Item ſicut ad imperatorem pertinet diſpenſatio magiſtratuum ſic ad papam diſpẽſatio officiorum eccleſiaſticorum, & ſicut non licet ambire magiſtratum pro pecunia, ſed eſt vitium ambitus, ſic non licet ambire beneficium eccleſiaſticum pro pecunia, ſed eſt vitium ſymoniæ, ſed imperator vendens magiſtratum pro pecunia nõ committit in legem iuliam ambitus, immo tenetur communiter quod in curia principis non poteſt committi ambitus, ergo ſimiliter ſi papa conferat beneficiũ eccleſiaſticum pro pecunia non committit ſymoniam.

5. IN CONTRARIVM arguitur, quia magis eſt ſpirituale authoritas officiandi eccleſiam quàm authoritas docendi quantumcumque per humanam ſcientiam, ſed authoritas vel licentia docendi non poteſt ſine peccato vendi, vt habetur extra ne pro licentia docendi aliquid exigatur quaſi per totum, ergo fortiori ratione authoritas officiandi eccleſiam nullo modo licite poteſt vendi, ſed in ſimplici canonicatu eſt authoritas officiandi eccleſiam, ergo &c.

6. RESPONSIO. Aliquem excuſari à ſimonia in collatione ſimplicis beneficij poteſt dupliciter intelligi. Vno modo quod non incurrat pœnam debitam ſymoniacis ex ſtatuto iuris. Alio modo quòd nec culpã committat nec pœnam iuris incurrat, in primo caſu clarum eſt quòd papa vel ille cum quo papa diſpenſat non poteſt committere ſymoniam, quia ſicut dictum fuit in arguendo ſicut leges non ligant imperatorem, ita nec canones papam, ſed potius leges vim habent ex imperatore & canones ex authoritate papæ, propter quod papa vel ille cum quo diſpenſat nõ ligantur ſtatuto canonum vt incurrant pœnam à canone taxatam & in hoc articulo quæſtio non eſt dubia. Si autem intelligatur ſecundo modo, an .ſ. aliquis poſſet excuſari ne in caſu noſtro committat ſymoniam, id eſt culpam ſymonię, ſic quęſtio dubitabilis eſt maxime de papa. Circa quam procedetur ſic, quia primo oſtendetur in generali quòd papa poteſt committere culpam ſymoniæ ſicut quicumque inferior prælatus. Secundo oſtendetur ſpecialiter q̃ in caſu noſtro papa peccaret vitio ſymoniæ ſicut quicũq; alius.

7. PRIMVM declaratur ſic, omne peccatum eſt deuiatio ab aliqua lege naturali, vel diuina, vel humana recte poſita, vt de Ambroſius dicit quòd peccatum eſt dictum factum, vel concupitum cõtra legem dei, quæcumque autem lex loquitur his qui ſub lege ſunt. Ro. 3. Ex quo poteſt ſic argui, omnis homo faciens contra legem cui ſubiectus eſt peccat, ſed omnis homo vendens ſpirituale pro temporali peccat contra legem naturalem & diuinam cui omnes ſubiecti ſunt tam papa quàm alij, ergo omnis talis peccat, & non niſi peccato ſymoniæ, ergo &c. Maior patet ex his quæ dicta ſunt ſtatim, minor verò ex his quæ dicta ſunt in præcedente quęſtione.

8. QVANTVM ad ſecundum ſic proceditur, quia primo ponetur opinio aliorum, de hinc illud quod verius creditur. Primo ergo ſciendum quod quidam diſtinguunt quòd aliquid poteſt dici ſymoniacum dupliciter. Vno modo de ſe, & ideo prohibetur in iure. Alio modo ex ſola iuris prohibitione, de ſe ſunt ſymoniaca quæ prohibentur vendi in nouo & veteri teſtamento vt ſacramenta, cætera verò ſunt tantum ſymoniaca, quia prohibita, & hæc diſtinctio habetur extra de officio iudicis dele. cap. ex parte in gloſa ordinaria, cui concordat Innocentius & Hoſtienſis. hoc ſuppoſito dicunt quòd papa peccaret peccato ſymoniæ in omnibus quę eſſent de ſe ſymoniaca, in aliis autem non, vendere autem ſimplicem canonicatum vel ſimplex beneficium eccleſiaſticum nõ eſt ſymoniacum niſi, quia prohibitum vt in eadem gloſa dicitur propter quod papa qui non ligatur aliqua prohibitione iuris poſiti ui non committit vitium ſymoniæ in hoc caſu etiam quoad culpã

9.

9. Sed hic est duplex defectus. Primus est, quia distinctio non est bona. Secundus est, quia conclusio non est vera. Primum patet duabus rationibus & exemplo. Prima ratio est talis, circa illud quod non est de se malum nisi quia prohibitum non conuenit peccare nisi peccato simplicis inobedientiæ, quia in talibus tota ratio peccati est ex transgressione prohibitionis & non ex natura facti, trãsgressio autẽ prohibitionis est peccatũ solius inobedientiæ, si ergo venditio simplicis beneficij non sit de se symoniaca impossibile est quòd ex prohibitione iuris sit ibi nisi sola inobedientia. Secunda est talis, symonia est venditio rei spiritualis pro temporali, sed prohibitio iuris non mutat naturas rerum vt de temporali faciat spirituale vel èconuerso, ergo vbi nõ est symonia ex natura rei non potest esse ex prohibitione iuris. Hoc etiam patet per exempla, quia comedere pluries in die non est de se illicitum, sed solum ex prohibitione iuris quo ad dies ieiuniorum, qui autem comedit diebus ieiuniorum pluries in die non peccat nisi peccato solius inobedientiæ, similiter mentiri iocose non est nisi peccatum veniale. Si autem superaddatur præceptum prælati ne quis mentiatur, tunc mentiendo non additur simplici mendacio nisi peccatum solius inobedientiæ, & sic est in omnibus quia prohibitio hominis vel iuris non addit nisi peccatum simplicis inobedientiæ, quia tamẽ prędicta distinctio in iure notatur per iurisperitos, ideo ne videamur totaliter reprobare dictum iuristarum potest exponi sic quòd illud quod non est symoniacum de se potest esse symoniacum ex prohibitione non quidem quo ad culpam, quia ibi non potest esse culpa symoniæ, sed inobedientiæ (vt dictum est), sed quo ad pœnam. Quia faciens contra talem prohibitionem iuris simili pœna punitur acsi esset vere symoniacus, contingit autem quandoque quòd illa peccata simili nomine censentur quæ pœna simili puniuntur, & hoc modo aliquid dicitur symoniacum quia prohibitum, sicut permutatio beneficiorum quæ fit sine authoritate superioris non est de se symoniaca, posset enim quis licite permutare canonicatum suum in canonicatum alterius (si hoc faceret ea intentione vt proficeret magis in alia ecclesia quàm in ea quam habet) nisi prohibitio iuris esset in contrarium, propter quam hoc iudicatur symoniacũ nisi fiat authoritate superioris cuius est iudicare ne quis transeat de ecclesia in ecclesiã cupiditate maioris lucri & nõ animo magis proficiendi. 10. Cõclusio etiã non est vera, quia venditio beneficij ecclesiastici est de se symoniaca vt postea patebit, & est prohibita iure diuino in euangelio Mathei. 10. non quidem in se, sed in suo simili, non est enim minus spirituale authoritas eligendi episcopum & officiandi ecclesiam quàm authoritas prędicandi, sed in simplici canonicatu est authoritas eligendi episcopum & officiãdi ecclesiam, cum ergo prędicatio prohibeatur vendi Mathei. 10. Similiter (immo fortiori ratione) prohibetur vendi authoritas eligendi episcopum siue officiandi ecclesiam quæ est in simplici canonicatu.

11. DICENDVM est ergo aliter quòd conferre pro pecunia simplicem canonicatum est symoniacum de se & non solum ex iuris prohibitione. Quod patet sic. in simplici canonicatu sunt duo scilicet officium ad quod quis mancipatur, & beneficium temporale quod inde percipitur, beneficium enim datur propter officium ad sustentationem ministri. Istud autem beneficium non est aliud quàm quoddam emolumentum temporale datum à fundatoribus ecclesiarũ & aliis deuotis personis loco & officio pro sustentatione ministri qui debet in loco officiare, instituere autem ministrum pro tali officio & pro tali loco pertinet ad prælatum cuius est iudicare de idonitate ministri, sed quòd institutus recipiat beneficiũ non est ex dono prælati qui nihil iuris habet in beneficio quo ad hoc, sed ex dono fundatorum qui tale beneficium dederunt ministrõ seruituro & in tali loco & in tali officio, & hoc satis innuitur in authoritate de sanctissimis episcopis & clericis. Si quis oratorij donum collatione. ix. vbi expresse dicitur quòd fundatores ecclesiarum debent expensas clericis ministrare, sed clerici debent institui per episcopum, & instituti debẽt obsequium dare suis ecclesiis & adimplere ministerium ecclesiasticum. Ex quo sic arguitur, dare spirituale pro temporali est de se symoniacum & contra ius naturale & diuinum, vt patet ex præcedenti quæstione, sed vẽdere simplicem canonicatum est dare directe spirituale pro temporali, ergo est de se symoniacum, & contra ius naturale & diuinum, sed hic nullus potest excusari à peccato, ergo &c. Minor patet ex dictis, quia prælatus non dat aliquod beneficium nisi quia instituit ministrum loco & officio, institutio autem ministri ad diuinum officium est pure spiritualis prout nunc loquimur de spirituali, quod de facto vendi potest, ergo &c.

12. AD PRIMVM ARGVMENTVM principale dicendum est per interemptionem minoris, & quod dicit Hostiensis nõ est necessarium sequi nisi quis voluerit, quod autem subditur quòd in scriptura sacra non inuenitur damnatum aliquid vt simoniacum nisi benedictio sacramentorum & operatio miraculorum, falsum est, Math. enim. 10. prohibentur vendi omnes actus spirituales ad quorum aliquos simplex canonicatus deputatur, in lege etiam veteri reprobatur quòd aliquis fieret minister per pecuniam, vt habetur tertij Reg. 13. quòd quicunque volebat implebat manum suam & fiebat sacerdos excelsorum.

13. Ad secundum dicendum est quod non est simile de iure patronatus & de collatione beneficiorum, quia ius patronatus cum transit vendita villa vel castro non venditur directe & primo, quia super ipsum nõ cadit venditio sed super villã vel castrũ, nec venditur etiam secundario, quia non plus venditur villa vel castrũ propter ius patronatus annexũ alioquin esset simonia, sed si venderetur beneficium ecclesiasticum venditio caderet directè super illud quod esset spirituale, quia prælatus non habet aliter dare beneficium nisi quia habet instituere ministrum ad officium. Et ideo si aliquid vẽderetur hoc primo modo venderetur & ratione huius quodcunque temporale annexum, & sic caderet venditio directe super illud quod esset spirituale, quod non potest fieri sine vitio simoniæ. 14. Ad tertium patet per idem, quia antecedentia ad sacramenta (vt vasa sacra) possunt vendi licite dummodo non vendantur plus ratione consecrationis, quia super illud quod est corporale cadit venditio directe, sed officium cõsequens ad sacramentum est secundũ se spirituale, & ideo vendi nõ potest, nec ratione temporalis beneficij annexi consequentis cum non transferatur nisi prius trãslato beneficio, propter quod oportet venditionem primo cadere super officium quod est spirituale.

15. Et per hoc patet ad sequentem confirmationem, quia quando aliquid est partim corporale & partim spirituale potest aliquo modo vendi ratione corporalis quando vendens directe & per se potest illud corporale in aliud transferre & non mediante spirituali quod non est in proposito. 16. Ad quartum dicendũ q̃ imperator vendens magistratum licet non peccet in legem iuliam peccat tamen in legem naturalem cui subiicitur, similiter papa si vendat quodcunque officium ecclesiasticum licet non peccet in canonem cui non subiicitur, peccat tamen in legem diuinam cui subiicitur.

Sententia huius distinctionis xxvi. in generali & speciali.

QVm alia sacramenta. Superius determinauit magister de sacramento ordinis quod pertinet ad spiritualem ecclesię multiplicationem hic determinat de sacramento matrimonij quod pertinet ad multiplicationem eius carnalem, vnde iste tractatus diuiditur in quinque. Primo determinat de matrimonio in se. Secundo quantum ad eius causam efficientẽ. Tertio quantũ ad eius causam finalẽ. Quarto quãtũ ad eius bona. Quinto quantum ad eius causam materialem scilicet personas cõtrahentes. Secunda in principio sequentis distinctionis ibi. Post hæc aduertendum est. Tertia circa finem post. 30. dist. ibi expositio quæ sit causa efficiens. Quarta. 31. dis. ibi Post hæc de bonis coniugij. Quinta. 34. dist. nunc supereſt attendere. Prima est præsentis lectionis. Et diuiditur in duas. Primo determinat matrimonij institutionem. Secundo eius significationem. Secunda ibi cum ergo coniugium. Prima in duas. Primo ponit duplicem matrimonij institutionem ostendens cum hoc earum differentiam. Secundo remouet quorundam errorem ibi. Fuerunt autem nonnulli.

2. IN speciali sic procedit. Et primo proponit hoc sacramentum ante peccatum institutum fuisse cum dixit Adam nunc os ex ossibus meis, fuit etiam matrimonium post peccatum institutum, & sic habet duplicem institutionẽ, differt autem prima institutio à secunda. Quia prima facta est in paradiso, secunda extra paradisum. Item prima ad effectum naturæ multiplicandæ. Secunda ad remedium concupiscentiæ. Item prima fuit in præceptum necessitatis. Secunda fuit voluntaria à tempore multiplicationis generis humani, & est accipienda secundum indulgentiam, accipienda est autem quandoque indũlgẽtia pro remissione, quandoque pro concessione, quandoque pro permissione, hic autem pro permissione accipitur, permittitur autem coniugium non quasi malum sed quasi minus bonum. Postea condemnat errorem damnantium & detestantium nuptias ostendens quòd bona res est matrimonium per hoc quòd Christus interfuit, nuptiis & præcepit vxorem à viro non dimitti. Vltimo dicit quòd matrimonium est signum coniũctionis Christi & ecclesiæ in conformitate naturæ, & signum vnionis in charitate quæ duo matrimonium carnali copula consummatum perfecte significãt, & ideo perfectum est, matrimonium autem in quo est consensus animorum sine carnali copula deficit ab hac perfecta significatione. Est tamen verum matrimoniũ, licet quædam authoritates in contrariũ dicere videantur, matrimonium etiam tale vbi scilicet est consensus animorum tantum est signum dilectionis qua cõiuges sibi inuicem sunt vniendi & in hoc &c.

Quæstio

Quæſtio.I.
Vtrum matrimonium ſit licitum.

CIrca diſtinctionem iſtam quæruntur tria. Primũ eſt vtrum matrimonium ſit licitum. Secundũ eſt vtrum ſit neceſſarium ita ꝙ cadat ſub præcepto Tertium eſt vtrum ſit ſacramentum. Ad primum ſic proceditur. Et arguitur ꝙ matrimonium non ſit licitum, quia nihil ſeparat à deo niſi peccatũ, ſed actus matrimonij ſeparat à deo, igitur eſt peccatum, & ſi ſic, ergo & matrimoniũ. Minor probatur, quia Exodi. 19. præcipitur his qui debebant deum videre vt non accederẽt ad vxorem. 2. Item nihil indiget excuſari niſi quod eſt malum, ſed actus matrimonialis indiget excuſari per bona matrimonij, ergo eſt malus, & ſic idem quod prius.

3. INCONTRARIVM arguitur ſic, quia nullũ malum poteſt eſſe à deo inſtitutum, ſed matrimonium eſt inſtitutum à deo dicente Chriſto Mat. 19. quos deus coniunxit homo non ſeparet, ergo non eſt malum. Ad idem eſt quod dicitur. primæ Corinthi. 7. Virgo non peccat ſi nubat.

4. RESPONSIO. Dicendum ꝙ matrimonium eſt bonum & licitum. Quod patet dupliciter. Primo, quia actus quo humana natura producitur & in ſpecie conſeruatur impoſsibile eſt ꝙ ſit de ſe malus quin in eo poſsit inueniri medium virtutis adhibitis debitis circunſtantiis, ſed actus generationis carnalis neceſſarius eſt ad humanę naturæ conſeruationem per productionem in diuiduorum ſub ſpecie, ergo impoſsibile eſt ꝙ ſit de ſe malus quin in eo poſsit medium virtutis inueniri adhibitis circunſtantiis debitis, adhibentur autem per matrimonium, igitur matrimonium bonum eſt licitum. Maior patet, quia actus naturæ à deo inſtitutę qui ſecundũ ordinationem diuinam inditus eſt ei ad conſeruationem ſpeciei non poteſt eſſe de ſe malus niſi ipſa eſſet mala & à malo deo inſtituta vt cenſuerunt hæretici. Minor de ſe patet, quòd autem in tali actu adhibeantur debitę circunſtantię per matrimoniũ patet ſic. quia actus qui fit propter debitum finem cum his quæ fini congruunt eſt debitè circunſtantionatus, ſed talis eſt actus matrimonij, ergo &c. Maior patet, quia prima bonitas in actu eſt circunſtantia finis ſecundum quam debet de aliis iudicari. Minor declaratur, quia finis generationis vt pertinet ad matrimonium eſt generatio prolis, & educatio ad cultum dei, & hoc eſt de ſe bonũ, ad hunc autem finem debitè conſequendum requiritur determinatio patris & matris, non enim debitè & ſollicitè proles educarentur ſi parentes eſſent incerti. Hæc autem educatio attenditur non ſolum quo ad corpus (vt in cæteris animalibus) ſed quo ad animã, vnde ſecundum philoſophum à parentibus habemus tria, eſſe, nutrimentum, & diſciplinam. Ad hoc autem requiritur multum temporis, propter quod parentes non ſolum debent eſſe determinati, ſed mutuo obligati, non ſolum ad modicum tempus, ſed ad totum præcipue cum parentes debeant theſaurizare filiis qui nihil habẽt nec eſt cuilibet facile de nouo acquirere ad ſufficientiam, cum ergo omnes iſtę conditiones ſint in matrimonio quod eſt legitima coniunctio maris & fœminæ indiuiduam vitę conſuetudinem retinens, patet quòd actus carnalis vt pertinet ad matrimonium eſt veſtitus debitis circunſtantiis. 5. Secundo patet idẽ ſic, omne peccatum eſt deuiatio ab aliqua lege naturali diuina vel humana recte poſita, ſed matrimonium & actus eius non deuiant à lege naturali diuina vel humana recte poſita, ergo matrimoniũ & actus matrimonij non ſunt peccatum. Maior de ſe patet. Minor probatur, quòd enim matrimonium & actus eius non deuient à lege naturali clarum eſt. Nam ſecundum philoſophum ſecundo de anima, naturaliſsimum eſt omnibus viuentibus quæcũque nõ ſunt orbata, aut ſpõtaneam generationem habent facere alterum quale ipſum eſt, animali quidẽ animal &c. Et in iure ciuili dicitur quòd ius naturale eſt quod natura omnia animalia docuit, vt eſt coniunctio maris & fœminę, non deuiat ergo matrimonium & actus eius à lege naturali immo potiſsime concordat. Item nec deuiat à lege diuina, quia tam in veteri teſtamento quàm in nouo matrimonium approbatur & vtrũque tetigit Chriſtus Mat. 19 quando dixit quos deus coniunxit homo non ſeparet loquens de matrimonio & allegans dictum domini Gen. ſecundo. Item omnis lex humana recte poſita approbat matrimoniũ & ſoli nati ex matrimonio dicuntur filij legitimi. nati autem ex alio concubitu in aliquo ſunt vitupera biles quanuis non ex culpa ſua, ſed ex culpa parentum, quare patet quòd matrimonium eſt licitum.

6. AD argumenta in oppoſitum. Ad primũ dicendũ quòd nos dicimur deo coniungi dupliciter, vno modo ſecundum habitũ gratiæ & charitatis, & illud quod ſeparat hanc coniunctionem eſt peccatum, etiam mortale, alio modo ſecundum actum contemplationis & dilectionis, & hæc coniunctio poteſt ſeparari per aliquid quod non eſt peccatum, ſed per ſolam occupationem animi circa res exteriores quantumcumque licitas. Prima coniunctio nõ ſeparatur per actum matrimonij, ſed ſecunda tantũ quatenus in eo deprimitur mẽs & quaſi abſorbetur. Et ideo propter hoc, his qui debeant deum videre præceptum fuit non accedere ad vxorem.

7. AD ſecundũ dicendum eſt quòd illud quod excuſatur à tanto & non à toto eſt malũ in aliquo, quod autẽ excuſatur à toto nullo modo eſt malum, ſed habet aliquam mali ſimilitudinem propter quam indiget excuſatione, & quia actus matrimonialis in nullo eſt malus habet tamen ſimilitudinem cum actu fornicationis cum idem ſunt in ſpecie naturæ, ideo dicitur excuſari per bona matrimonij quæ ſunt quædam debitę circunſtantiæ.

Quæſtio II.
Vtrum matrimonium cadat ſub præcepto.

Tho. quodlibet. 7. q. 17.

AD ſecundum ſic proceditur. Et arguitur quòd matrimoniũ non cadat ſub præcepto, quia apoſtolus loquẽs de matrimonio primæ ad Corin. ſexto capit. poſtquam dixerat vnuſquiſque ſuam habeat &c. ſubiungit hoc autem dico ſecundum indulgentiã & nõ imperiũ, ſed quod præcipitur imperatur, ergo matrimonium non cadit ſub præcepto. 2. Item conſilium non contrariatur præcepto, ſed continentia tam vidualis quàm virginalis contratiatur matrimonio & tamen conſulitur & per Chriſtum in euã gelio & per apoſtolum in prælallegato cap. ergo matrimoniũ non cadit ſub præcepto.

3. INCONTRARIVM eſt, quia dominus creatis primis parentibus præcepit eis dicens; creſcite & multiplicamini Geneſis primo, & modum multiplicationis Gen. ſecundo quando matrimonium inſtituit, ergo &c.

4. RESPONSIO. Dicenda ſunt tria. Primũ eſt quòd matrimonium cadit ſub præcepto. Secundum eſt quòd illud præceptum adhuc durat. Tertium eſt quòd his non obſtantibus licitum eſt virginitatem vel continentiam vouere & ſeruare.

5. PRIMVM patet ſic melius eſt bonum ſpeciei quàm bonum indiuidui, ſed actus qui eſt neceſſarius ad conſeruationem indiuidui puta comedere, cadit ſub præcepto iuris naturalis quod expreſsit dominus Geneſis. 2. quando dicit de omni ligno paradiſi comede &c. ergo actus generationis qui eſt neceſſarius ad conſeruationem ſpeciei cadit ſub præcepto, quod etiam dominus expreſsit Gen. primo quando dixit, creſcite & multiplicamini.

6. SECVNDVM ſic patet, præceptum durat quouſq; ſit reuocatum, ſed præceptum de matrimonio non legitur reuocatum, ergo adhuc durat.

7. TERTIVM videlicet quòd predictis non obſtantibus licitum eſt vouere virginitatem vel continentiam. Patet ſic, quia aliquod eſt præceptum de eo quod pertinet ad perfectionem cuiuſlibet indiuidui & tale obligat quemlibet, vt comedere. Aliud eſt præceptum de eo quod eſt neceſſarium multitudini vt agricultura, ars edificatoria & huiuſmodi officia quæ ſunt neceſſaria communitati quorum officiorum vnum impediret aliud ſi ab eodem deberent fieri. Et ideo ſufficit quòd talia præcepta per aliquos de communitate impleantur & non per quemlibet, ſed diuerſa per diuerſos, de numero autem talium eſt præceptum de matrimonio quod ſufficienter impletur per multos de communitate. Alij verò non tenentur, ſed poſſunt vouere contrarium. Nec obſtat quod dicit apoſtolus primæ ad Corin. 7. volo autem omnes homines eſſe ſicut me ipſum, per quod videtur innuere quòd licitum ſit non ſolum aliquibus, ſed omnibus continere, quia ly omnes accipiendum eſt diuiſim & non coniũctim, cuilibet enim licitum eſt continere, ſed non omnibus ſimul.

8. SED ponatur quòd nullus ſecularium velit contrahere aut quòd omnes eſſent mortui exceptis religioſis qui continentiã vouerunt, nunquid tunc religioſi nubere tenerentur. Poſſet dici ꝙ ſic, cum votum quod eſt voluntatis non poſſet prejudicare præcepto quod eſt neceſsitatis. Vel poteſt dici quòd cum inclinatio naturalis ſit magis ad matrimonium quàm ad cõtinentiam, quam inclinationem deus naturæ indidit ad complendum numerum electorum, ſi hæc inclinatio in hominibus viuentibus deficeret vel omnes homines preter religioſos morerentur, poſſet credi probabiliter quòd completus eſſet numerus electorum & quòd vltra nullus obligaretur ad matrimonium.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd matrimonium præcipitur multitudini & non alicui perſonę in ſingulari, ſed ſolum conceditur ſecundum indulgentiam.

10. Per idem patet ad ſecundum, quia continentia conſulitur perſonis ſingularibus diuiſim & nõ omnibus coniunctim, præceptum autem de matrimonio reſpicit multitudinem vt per aliquos de multitudine impleatur.

Quæſtio

Quæstio. III.

An matrimonium sit sacramentum.



D tertium sic proceditur.ſ.an matrimonium ſit ſacramentum. Et videtur quòd non.quia ſacramentum quod non eſt neceſsitatis habet per miniſtros eccleſiæ diſpenſari(vnde ſolus baptiſmus,quia eſt ſacramentū neceſsitatis poteſt per quemlibet laicum diſpenſari)ſed matrimonium non eſt neceſsitatis quantum ad quālibet perſonam, & tamen nō diſpenſatur per miniſtros eccleſiæ,benedictio enim nubentium non eſt de neceſsitate matrimonij,ergo matrimonium non eſt ſacramentum.

2. Item omne ſacramentum habet formā diſtinctam à materia,ſed hoc non eſt in matrimonio (non enim verba viri exprimentia ſuum conſenſum ſunt magis forma vel materia quàm verba mulierū nec econuerſo)ergo matrimonium non eſt ſacramētū.

3. IN contrarium arguitur omne remedium contra peccatum eſt ſacramentum,ſed matrimoniū eſt remedium inſtitutū contra peccatum dicente apoſtolo.1. Corin.7.propter fornicationem vnuſquiſque ſuam vxorem habeat,ergo eſt ſacramentum.

4. Item ſi matrimonium non eſſet ſacramentum,cauſa matrimonij eſſet pure temporalis & pertineret ad iudicem ſeculare & non ad eccleſiaſticum.Iſtud autem non tenetur,ergo &c.

5. RESPONSIO.tenendum eſt abſolute ꝙ matrimonium eſt ſacramentum cum hoc determinet eccleſia extra de hæreticis ad obolendā.vbi numerat matrimoniū inter alia ſacramenta. vbi dicitur ſic vniuerſos qui de ſacramento corporis & ſanguinis domini noſtri ieſu Chriſti vel de baptiſmate ſeu peccatorū cōfeſsione matrimonio ſeu cæteris ſacramentis eccleſiaſticis aliter ſentire,aut docere non metuunt quàm ſacramento ſancta Romana eccleſia prædicat & obſeruat vinculo perpetui anathematis inodamus. Matrimonio etiam cōpetit generalis ratio ſacramenti quæ eſt quòd ſacramentū eſt ſacræ rei ſignū, matrimonium enim ſignificat coniunctionēChriſti & eccleſiæ,vnde apoſtolus loquens de matrimonio Ephe.5. dicit ſacramentum hoc magnū eſt,ego autem dico in Chriſto & in eccleſia.Duo ergo ſunt tenēda in matrimonio, nec oppoſita eorum poſſunt teneri vel aſſeri ſine periculo hæreſis. Primū eſt ꝙ matrimonium eſt licitum & ideo taceani & maceani & cæteri qui nuptiis detrahunt cenſentur hæretici. Secūdum eſt ꝙ matrimonium eſt ſacramentum eo modo quo ſacrę rei ſignū dicitur ſacramentum,& dicere oppoſitum ſimiliter eſt hæreticum cum ſit contrarium dicto apoſtoli iam allegato,matrimoniū enim initiatum inter coniuges per conſenſum animorū ſignat cōiunctionem Chriſti & eccleſiæ per fidem & charitatem,matrimonium vero conſummatū ſignificat cōiunctionem Chriſti & eccleſiæ per cōformitatem naturæ aſſumptę & ſic eſt ſacramentū.Præter autem duo prædicta ſunt alia duo circa matrimoniū circa quæ ſine periculo hæręſis licitum eſt contraria opinari, quorum vnum eſt theologicum (videlicet)vtrum in matrimonio conferatur gratia ex opere operato,ſicut in aliis ſacramentis nouæ legis. Secundum eſt logicum videlicet, vtrum matrimonium habeat plenā vniuocationem cum aliis ſacramentis.

6. QVANTVM ad primum aliter opinantur iuriſtę,& aliter theologi, iuriſtæ enim qui nouerunt textum decretorum & decretalium in quibus mens Romanæ eccleſiæ exprimitur, & fuerunt expoſitores & gloſatores Canonum & decretalium, & aliqui eorum fuerunt de collegio cardinalium ſanctæ Romanæ eccleſiæ tenent quòd in ſacramento matrimonij non cōfertur gratia.Gaufridus enim in ſumma ſua titulo de ſacramentis non iterandis/dicit ſic ſit & alia diuiſio ſacramentorum,quædam enim ſunt in quibus confertur gratia vt infra.q.j. quicquid vt ſunt ſacramenta neceſsitatis & ordinis.Quædam ſunt in quibus gratia non confertur vt matrimonia cum contrahuntur & ob hoc in eorum contractu precia interueniunt vt.32.q.2. honorantur, & cōditiones pecuniarię apponuntur vt patet extra de conditionibus appoſitis in matrimonio ca.de illis,hæc Gaufridus. Item Oſtiē.in ſumma ſua primo lib.titulo de ſacramentis non iterandis dicit.Tertia diuiſio ſacramentorum hæc eſt, quia quædā ſunt in quibus confertur gratia,vt prima.q.j.quicquid,vt ſunt ſacramenta neceſsitatis ordinis ſiue dignitatis,quædā vero ſunt in quibus non confertur,vt matrimonia ſiue cum contrahuntur,quoniam precia interueniunt.32.q.2.honorantur.3.q.5. aliter,& cōditiones pecuniariæ apponuntur extra de conditio.ap.de illis.ſiue cū conſummantur.32.q.2.connubia.quod non eſſet ſi per ipſum gratia conferretur &c. Nam illis in quibus gratia confertur talia ſimoniam inducunt &c.Item extra de ſimonia.cū in eccleſiæ corpore.Dicit Ber.in apparatu,pro benedictionibus nubentium aliquid accipi prohibetur,quia per eas gratia cōfertur, ſed pro matrimonio aliquid dare vel recipere non eſt peccatum 1.q.1.quicquid.32.q.2.honorantur,quia licet ſit ſacramentū per ipſum tamen gratia non confertur ar. 25.q.1.nuptiarū. 32.q.2. connubia..item ſuperius præmiſſo cap.honorantur.Notatur ſic,in apparatu. 7. Si quęras quare in hoc ſacramento potius interueniat pecunia quàm in aliis. Dicunt quidam quod propter onera matrimonij,ſed certe eadem ratione pro ingreſſu monaſterij poteſt recipi pecunia propter onera quæ ſuſtinet monaſterium Sed hæc eſt ratio,quia in hoc ſacramento non confertur gratia ſpiritus ſancti ſicut fit in aliis vt prima.q.mulier.& ca.ſicut inuiſibilis. hæc apparatus, quòd autem ſub pacto precij poſsit quis licite aliquam ſibi deſponſare expreſſe dicitur extra de conditionibus appoſitis de illis. Ibi enim dicitur ꝙ ſi aliquis ſub huiuſmodi verbis iuramentum alicui mulieri præſtiterit ego te in vxorem accipiam, ſi tantum mihi donaueris, reus periurij non habebitur, ſi eam nolentem ſibi ſoluere quod ſibi dare petiit non acceperit in vxorem, ſuper quo dicit Ber.in apparatu, talis conditio licita eſt in ſponſalibus vt hic patet, ſed conſtat quòd pro ſacramentis conferentibus gratiam non licet dare, aut recipere pecuniam ex pacto ſeu cōtractu alicuius præcij,igitur ſecūdum predictos doctores in ſacramento matrimonij non confertur gratia. 8. Quorū opinio an ſit vera an falſa & allegationes quas de iure Canonico pro ſe inducunt.an bene adducantur per eos vel male,non determino quo ad præſens.Sed ſolum hoc accipio tanquam verum,quòd cum prædicti doctores nouerint iura Canonica,& eorum ſcripta,& dicta habeantur à papa & cardinalibus,& à prælatis, & cæteris eccleſiarum rectoribus quorum eſt ſpecialiter ſcire quid eccleſia Romana prædicat & obſeruat, nec ſcripta eorum quo ad prædictum articulum de matrimonio reprobentur tanquam erronea, vel contraria determinationi eccleſiæ,quòd ſentire quòd per ſacramentū matrimonij non conferatur gratia,non eſt contra determinationē eccleſiæ,nec contra id quod Romana eccleſia prædicat & obſeruat Huic etiam opinioni cōſentit magiſter ſententiarū lib.4. diſt. 2.circa principium dicens ſic.quòd ſacramentorum nouæ legis alia remedia contra peccatum præbent, & gratiam adiutricem conferunt vt baptiſmus.Alia in remedium tantum ſunt vt coniugium, alia gratia & virtute nos fulciunt vt euchariſtia & ordo,igitur tam ex diuiſione quàm ex dictione excluſiua cum dicit in remediū tantum ſunt vt coniugium.Videtur magiſter ſententiarum ſacramentum cōiugij ſegregaſſe à collatione gratiæ. Moderni autem theologi quaſi communiter tenēt quòd per ſacramentum matrimonij confertur gratia niſi cōtrahentes ponant obicem. Sicut fit in aliis ſacramentis quibus æquiparatur ſacramentum matrimonij in hoc caſu, quia alias non videretur ab eis poſſe teneri quòd matrimonium ſit ſacramentum nouæ legis.

9. QVANTVM ad ſecundum quod eſt logicū videlicet vtrum matrimoniū habeat perfectā vniuocationē cum aliis ſacramentis, ſciendum eſt ꝙ cum vniuoca ſint quorū nomen eſt cōmune & ratio id eſt diffinitio ſecundum illud nomen eſt eadē, diſcurrendum eſt per rationes ſeu diffinitiones ſacramenti in principio huius quarti poſitas,inter quas prior & cōmunior diffinitio ſacramenti eſt, quòd ſacramentum eſt ſacræ rei ſignum, & ſecundum hanc diffinitionem non eſt dubium quin ſacramentum coniugij ſit vniuoce ſacramentum cum aliis,eſt enim ſignum ſacrę rei,id eſt coniunctionis Chriſti & eccleſiæ vt prius dictum fuit,quanuis aliter ſit in hoc ſacramento & in aliis ſacramentis,nam in aliis res ſacra cuius ſunt ſignum non ſolum eſt ſignificata,ſed & contenta,in matrimonio autem res ſacra cuius eſt ſignum eſt ſolum ſignificata & non contenta. Aliæ autem ſunt diſſinitiones ſeu deſcriptiones ſacramenti aſsignatę per beatum Auguſtinum & Hugonē de ſancto Victore & magiſtrum ſententiarum qui omnes conueniunt in hoc quòd ſacramentum no.le.eſt aliquid ſignum corporale vel ſenſibile extrinſecus homini appoſitum ad effectum ſanctificationis ſpiritualis, & quantum ad hoc matrimonium non videtur habere perfectam vniuocationem cum ſacramentis no.legis.

10. Primo quantum ad hoc quòd ſacramentum eſt ſignum quia illa quæ exterius aguntur in ſacramentis no.le. excedunt dictamen rationis naturalis Cum enim ſacramenta ſint quædam facta proteſtantia fidem ſicut fides eſt de his quæ rationem naturalem excedunt, ſic ea quæ exterius aguntur in ſacramentis ſunt ſigna ex diuina inſtitutione, & excedunt dictamen rationis naturalis,vt patet in cæteris ſacramentis à matrimonio.ſ.in baptiſmo,cōfirmatione & ordine huiuſmodi. De illis enim quæ in prædictis ſacramentis exterius aguntur nulla poteſt reddi ratio naturalis. De illis autem quæ exterius aguntur in matrimonio poteſt reddi ratio naturalis puta quòd contrahentes matrimonium conſentiant , & conſenſum ſuum exprimant.Hoc enim dictat recta ratio naturalis de quolibet contractu voluntario , ergo illud ſignum corporale, vel ſenſibile quod eſt in matrimonio,& in cæteris ſacramentis nō ſumitur vniformiter, vel vniuoce hinc,& inde, quia in aliis ſacramentis illa quæ exterius aguntur ſunt ſigna ſpiritualis effectus ex diuina inſtitutione cuius non poteſt reddi ratio naturalis. Illud autem quod exterius agitur in matrimonio dum contrahitur eſt pure de dictamine rationis naturalis excepta ſignificatione coniunctionis Chriſti & eccleſiæ, ſecundum quā dictū eſt ꝙ matrimoniū habet cum aliis aliquā vniuocationem. 11. Secūdo patet

idem ex hoc quòd ſacramentum eſt aliquid extrinſecus appoſitũ. Ex quo poteſt ſic argui, ſacramenta conſiſtunt in opere operato applicato illis qui ſuſcipiunt ſacramentum. Sed iſtud non conuenit vniuoce matrimonio & cæteris ſacramentis, ergo &c. Maior patet ex his quæ dicta ſunt in præcedentibus de ſacramentis no. le. Minor probatur, quia in cæteris ſacramentis, puta in baptiſmo confirmatione, ordine, extrema vnctione, & pœnitentia præter omnem actum ſuſcipientium ſacramentũ eſt aliquod extrinſecũ quod eis applicatur, ſicut aqua in baptiſmo cum determinata forma verborum & in cæteris ſimiliter, & etiam in pœnitentia de qua minus videtur, quia præter omnem actum pœnitẽtis applicantur ei verba ſacerdotis abſoluentis, in matrimonio autem nihil eſt de prædictis, quia ad matrimonium ſufficiunt verba contrahentium exprimentia conſenſum ſuum ſine quocunque extrinſecus apppſito, vel eis applicato, ergo quantum ad hoc quòd ſacramentum eſt opus operatum homini extrinſecus appoſitum, non eſt vniuocatio inter matrimoniũ & cætera ſacramenta no. le. Et ſi dicatur quòd verba vnius coniugum applicantur alteri extrinſecus, & econuerſo, quando vir dicit accipio te in vxorem & mulier dicit accipio te in maritum, adhuc non eſt hic plena vniuocatio cũ his quæ extrinſecus aguntur in cæteris ſacramentis, quia in aliis ſacramentis applicatio non fit per ſuſcipientes ſacramentũ, ſed per alium. Et ideo ſacramentum dicitur ſignum ſenſibile extrinſecus appoſitum, in matrimonio autem prædicta applicatio fit per ſuſcipientes & non per exteriorẽ quare non eſt conſimiliter hic & ibi. Item matrimonium non ſolũ contrahitur inter præſentes exprimentes ſibiinuicem conſenſum ſuum, ſed inter abſentes per literas vel per nunciũ, & tunc non eſt applicatio vel non eſt eiuſdem rationis cum applicatione quæ fit in cæteris ſacramẽtis in quibus oportet ſuſcipientem ſacramentum eſſe realiter præſentem conferenti, non enim epiſcopus poteſt conferre ordines vel ſacramentum confirmationis vel baptiſmi vel extremę vnctionis vel ſacramentalis abſolutionis peccatorum his qui ſunt ab eo per longa ſpacia terrarum ſemoti, ſed ſolum præſentibus, nec ſacerdos exiſtens in hiſpania poteſt conſecrare panem exiſtentem in india, mulier autem exiſtens in francia contrahere poteſt cum viro exiſtente in hiſpania, & eſt verum matrimonium & ratum, quare non eſt vniuoca applicatio hic & ibi.

12. Tertio patet idem ex eo quòd ſacramentum adhibetur ad effectum ſanctificationis ſpiritualis. Ex quo arguitur ſic, ſacramentum aut confert gratiam non habenti niſi ponat obicem, aut ſi habet, auget eam, ſed matrimonium nullum iſtorum facit, ergo non eſt ſic & vniuoce ſacramentum ſicut & alia ſacramenta no. le. Maior ſupponitur. Minor probatur, quòd enim matrimoniũ nõ conferat gratiam non habenti ſatis patet, quia hoc pertinet ſolum ad ſacramenta quæ ordinantur ad remiſsionem culpæ mortalis vt ſunt baptiſmus & pœnitentia, nec auget eam prius habenti, quia continentibus in gratia & poſtea contrahẽtibus non augetur gratia ſed potius minueretur, ſed gratia & charitas reciperent diminutionem, quia melius eſt continere quàm nubere ſecũdum illud apoſtoli pri. Cor. 7. qui nubit bene facit qui non nubit melius facit, ergo &c. 13. Quarto patet idem per duas generales rationes, quia circa ſacramenta no. le. alia à baptiſmo licet ordinatio eccleſiæ poteſt habere vim prȩcepti, nihilominus tale præceptum nunquam eſt de neceſsitate ſacramenti vt patet ex præcedentibus. Sed ordinatio eccleſiæ circa matrimonium eſt de neceſsitate matrimonij, facit enim eccleſia perſonas illegitimas ad contrahendũ & de illegitimis facit legitimas, vt patet, ergo matrimonium non videtur eſſe vniuoce ſacramentum cũ prædictis. 14. Quinto, quia abſque baptiſmo nullus eſt ſuſceptiuus ſacramenti proprie dicti, Cum baptiſmus ſit ianua ſacramentorum, ſed ſi ante baptiſmum contrahunt infideles verum eſt matrimonium inter eos ſicut inter fideles poſt baptiſmum, ergo &c. Nec obſtat quòd matrimonium eorum non dicitur ratũ quia ſi ambo baptizarentur iam eorum matrimonium eſt ratum, ſed non eſt ſacramentum magis quàm prius vt probatur, ergo &c. Probatio aſſumptę, quia opus eſt facto in omni ſacramento cum quodlibet conſiſtat in opere operato, ſed in tali matrimonio nihil eſt de nouo factum (ſolum enim ſunt baptizati) baptiſmus autem eſt diſtinctum ſacramentum à matrimonio, ſicut ergo tale matrimonium ante baptiſmum non fuit ſacramentum vniuocè cum prædictis, ita nec poſt cum verum ſit & ratum, & mirum eſt quòd aliqui volunt quærere plenam vniuocationem inter ſacramenta quæ ſunt præciſè no. legis, & tenentur ſola fide, & matrimonium quod non eſt ſolum in noua le. ſed fuit in veteri lege & ante omnem legem ſcriptam tam pro ſtatu innocentiæ quàm naturæ corruptę, & eſt præciſe de dictamine rationis naturalis abſque fide excepta ſignificatione coniunctionis Chriſti & eccleſiæ.

15. PER hoc patet reſponſio ad argumenta vtriuſque partis. enim prima probant quòd matrimonium no eſt ſacramentum ſtricte, & propriè dictũ ſicut alia ſacramenta no. le. ſed non probant quin ſit ſacræ rei ſignum, & ſic largo modo ſacramentum.

16. AD primum argumentum alterius partis dicendum ꝙ non omne remedium contra peccatum eſt ſacramentũ quia ſi alicui indigenti detur pecunia, pecunia eſt ipſi remedium ne egeſtate cõpulſus furetur, & tamen datio pecuniæ non eſt ſacramentum, ſic cum per actum matrimonij homo ſatiſfaciat cõcupiſcentiæ matrimonij eſt ipſi remedium ne ipſe incitetur ad alias corruptelas, puta fornicationem vel adulteriũ, & ſic eſt in omnibus quæ ex natura actus impediunt peccatũ ne fiat, talia autem nõ ſunt ſacramẽta, ſed ſolum illa remedia que ex natura actus non habent hoc facere, ſed ex diuina inſtitutione per virtutem ſupernaturalẽ eis collatam vel aſsiſtentem adhibitis quibuſdam ſenſibilibus quorũ non poſsit reddi ratio naturalis, quod non eſt in matrimonio.

17. Ad ſecundum dicendũ eſt ꝙ matrimonium eſt ſacramẽtum ſaltem large, eſto etiam quòd nullo modo eſſet ſacramentum, adhuc cognitio eius pertinet ad iudicem eccleſiaſticũ, quia cognitio de hoc quod eſt pure peccatum & pertinet ad ſolam conſcientiam, nec ledit rempublicã temporaliter in rebus vel perſonis pertinet ad iudicem eccleſiaſticum, talis autem eſt error circa matrimonium, ideo quo ad hoc cauſa matrimonij eſt pure ſpiritualis & pertinet ad iudicem eccleſiaſticum.

Sententia huius diſtinctionis xxvii. in generali & ſpeciali.

POſt hoc aduertendum eſt. Superius determinauit magiſter de matrimonio ſecundum ſe quantum ad eius inſtitutionem. Hic determinat de eo per cõparationem ad cauſam efficientem, & iſta pars diuiditur in duas. Primo oſtendit conſenſum matrimonij cauſam eſſe ſufficientem. Secundo oſtendit qualis debeat eſſe ille conſenſus. 28. diſtin. ibi. Hic quæri ſolet. Prima eſt principalis lectio. Et diuiditur in tres. Primo præmiſſo de quo eſt intentio diffinit matrimonium. Secundo oſtendit cauſam effectiuã. Tertio excludit quendã errorem. Secunda ibi. efficiens autem cauſa. Tertia ibi. quidã tamen aſſerunt. Hæc tertia diuiditur in duas. Primo ponit erroré, & erroris confirmationem. Secundo determinat veritatem. Secunda ibi. his autem ita reſpondetur.

2. IN ſpeciali ſic procedit. Et proponit primo proemiũ in quo apparet ꝙ de matrimonio vult determinare & diffinit matrimonium cõmuniter dicens, ꝙ eſt viri & mulieris maritalis coniunctio inter legitimas perſonas indiuiduam vitæ conſuetudinem retinens, ad quam indiuiduã conſuetudinem pertinet mutua reddito debiti, & ꝙ vnus ſine altero vouere cõtinentiã non poteſt, nec ſe alteri altero viuente copulare poſsit. Poſtea dicit ꝙ cauſa matrimonij eſt conſenſus cordium per verba de præſenti expreſſus, aliter enim matrimonium fieri non poteſt. Et confirmatur per plures auctoritates quæ dicunt coniugium eſſe poſt talem conſenſum licet carnalis copula non ſequeretur. Poſtea dicit ꝙ aliqui dicunt ante carnalem copulam ſponſalia eſſe & non cõiugium & aliquos ſponſos, & aliquas ſponſas nõ coniuges, & hoc quidẽ probat, quia ſponſus inuita ſponſa poteſt monaſteriũ eligere, coniugatus vel cõiugata non poteſt. Aliquando enim auctores vocant coniuges, quia futuri ſunt coniuges. Vltimo determinat diſtinguendo de ſpõſalibus dicens, ꝙ ſponſalia de futuro coniuges non faciunt, ſed ſpõſalia de præſenti. Quod probat per multa iura ꝙ quædã ſunt ſponſalia de futuro, quædam de præſenti. Probat etiam ꝙ illa ſponſalia differunt, quia poſt ſponſalia de futuro licet ſponſis ad ordines accedere, non autem poſt ſponſalia de præſenti &c.

Quæſtio I.

Vtrum conſenſus expreſſus per verba de preſenti cauſet matrimonium.

CIrca diſtinctionem iſtã quæruntur quattuor. Primum eſt vtrum cõſenſus expreſſus per verba de præſenti cauſet matrimoniũ. Et videtur ꝙ non, quia ſi propoſitũ eſt cauſa propoſiti, & oppoſitũ eſt cauſa oppoſiti. Sed diſſenſus qui opponitur cõſenſui nõ ſoluit matrimoniũ, ergo conſenſus nõ cauſat. 2. Itẽ ſicut per matrimonium obligatur homo homini, ita per votũ obligatur homo deo, ſed ad obligationem voti ſufficit promiſſio interior ſine expreſſione verborũ, ergo ad obligationem matrimonij ſufficit cõſenſus interior ſine expreſſione verborum. 3. Item in profeſſione religionis contrahitur quoddam matrimonium ſpirituale, ſed profeſſio fit per verba de futuro dicendo ero obediens, ergo matrimonium carnale debet contrahi per verba de futuro.

4. IN contrarium eſt quæ dicit magiſter in litera.

5. RESPONSIO. dicendum quòd ad matrimonium requiritur conſenſus per verba de præſenti, vel per aliquid quod teneat vicem verborum. Quod requiratur conſenſus pat..t, quia res

quæ

quæ eſt liberi vnius non tranſit in ius alterius niſi de conſenſu domini, aut ſuperioris, ſed quilibet tam vir quàm mulier habet liberũ dominium ſuper corpus ſuum quantum ad actum carnalem qui ordinatur ad conſeruationem ſpeciei, hic enim actus non cadit ſub ſeruitute, ſed ſolum opera manualia & exteriora, ergo cũ per matrimonium tranſeat ius & poteſtas corporis vnius coniugis in alterum, oportet quòd hoc ſit per liberum conſenſum cuiuſlibet eorũ, non enim inuenitur auctoritas dei (qui in hoc eſt ſuperior dominus) expreſſa in contrariũ. Quod autem requiratur conſenſus expreſſus per verba patet ſic. quia matrimoniũ vel eſt ſacramentum vel contractus ſolum, ſi ſit ſacramẽtũ requirit aliquod ſenſibile ſignũ cum hoc ſit de ratione ſacramenti vt dictum fuit in principio huius libri, tale autem non eſt niſi expreſsio verborũ. Si vero ſit cõtractus idem ſequitur, quia contractus ciuilis quo obligantur mutuo contrahentes oportet quòd cuilibet contrahentiũ innoteſcat, alioquin non obligaret. Sed conſenſus interior ſine expræſsione verborum vel aliquorum vicem verborum gerentiũ non poteſt innoteſcere, ergo non cauſat contractum obligatorium vt eſt matrimonium. Sed requiritur expreſsio verborum vel per nutus & ſigna quæ inter mutos tenent vicem verborum vel per literas inter abſentes vel aliquid huiuſmodi. Quod autem illa verba debeãt eſſe de prẽſenti & non de futuro patet, quia qui promittit ſe aliquid facturũ nondũ facit illud, ſed per verba de futuro nõ eſt niſi promiſſio de cõtrahẽdo matrimoniũ, ergo per talia verba nõdũ cõtrahit.

6. AD PRIMVM argumentũ dicendum quòd illa propoſitio ſi oppoſitũ in oppoſito &c. Veritatẽ habet quando aliquid eſt cauſa ſufficiens, non ſolũ efficiens, ſed conſeruans, cõſenſus autem qualitercũq; expreſſus non eſt cauſa ſufficiẽs matrimonij niſi ſuppoſita inſtitutione diuina quæ non concurrit cum diſſenſu ad diſſoluendum matrimoniũ ſicut cum conſenſu ad conſtruendum, ideo non valet. Item licet ſit cauſa aliquo modo efficiens, non tamen conſeruans. 7 Ad ſecundũ dicendũ quod non eſt ſimile de obligatione voti quot ſit deo qui intuetur cor (& ideo apud eũ ſufficit actus interior) & de obligatione matrimonij quæ ſit homini qui non poteſt videre niſi quæ exterius patent, & ideo præter conſenſum interiorem requiritur expreſsio eius per verba exteriora vel ſigna vicem verborũ gerentia. 8. Ad tertium dic. ꝙ obligatio profeſsionis ſit per verba de prẽſenti, vt cum dicitur facio profeſsionẽ. Sed obligatio ad actus futuros ſit per verba de futuro, vt promitto quòd ero tibi obediens &c.

Quæſtio II.

Vtrum matrimonium ſoluatur per religionis ingreſſum.



Secundo quæritur vtrum matrimoniũ ſoluatur per religionis ingreſſum. Et videtur quòd ſic. quia minus vinculum ſoluitur per maius, ſicut votũ tranſmarinum ſoluitur per ingreſſum religionis, & vinculum ingreſſus religionis minoris per ingreſſum maioris. Sed vinculum matrimonij cũ ſit humanũ minus eſt quàm vinculum religionis quod eſt diuinum, ergo &c.

2. Item qui ſpiritu dei aguntur illi non ſunt ſub lege (vt dicitur Gal.5.) Sed qui ingreditur religionem videtur duci ſpiritu dei & lege priuata, ergo non ſubiacet legi matrimonij.

3. INCONTRARIVM eſt qui apoſtolus pri.Corin.7. prohibet vacare orationi etiã ad tẽpus niſi de conſenſu partis, & ibidẽ dicit ꝙ mulier eſt alligata viro quandiu viuit eius vir, ergo vinculum matrimonij non ſoluitur niſi per mortem.

4. RESPONSIO. matrimonium poteſt ſolui dupliciter. Vno modo quo ad vinculum. Alio modo quo ad thorum. Primo ergo agendum eſt de ſolutione matrimonij quo ad vinculum, deinde quo ad thorum.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt ꝙ matrimonium vel eſt conſummatũ per carnalẽ copulam vel non, ſi non, ſic ſoluitur per ingreſſum religionis, ſicut expreſſe declaratũ eſt extra de conuerſione coniugatorũ ca. ex publico, quæ autem ſit cauſa huius nõ eſt cla[illegible] omnino. 6. Quidam enim dicunt hãc eſſe cauſam, quia maritus ante carnalem copulã nõ habet plenam poſſeſsionem corporis vxoris ſuæ nec ècõuerſo, quando autem aliquis profitetur in religione ponit prælatum vice dei imperfecta poſſeſsione ſui, & quia in promiſsionibus fortior eſt promiſsio poſſidentis, ideo talis debet & poteſt in religione manere & nõ redire ad matrimonium. Sed hæc ratio non videtur valere quia ſecundum eam qui contraheret cum aliqua primo per verba de præſenti, & ante carnalem copulam acciperet aliam & illam cognoſceret, ſolueret matrimonium cum prima, quia non habuit plenam poſſeſsionem corporis ſui, & deberet manere cum ſecunda cuius plenam poſſeſsionem corporis habuit, quod eſt falſum. Et iterum talis ingreſſus eſſet illicitus, quanuis ex poſtfacto teneret, hoc autẽ non eſt verum, quare &c. 7. Alij dicunt quòd hoc eſt, quia religio eſt maius bonum quàm matrimonium, & ideo non debet impediri per minus bonũ. Sed iſtud minus valet, quia ſic matrimonium conſummatũ ſolueretur per religionis ingreſſum ſicut non conſummatum, perfectior enim eſt ſtatus religionis quàm ſtatus matrimonij conſummati, illud autem non eſt verum, ergo &c.

8. Alij autem dicunt quòd hoc eſt propter ſtatutum eccleſiæ. Sed hoc non valet, quia ſtatutum eccleſiæ nunquam ſoluit matrimonium, niſi quia prius ſtatuit perſonas illegitimas ad contrahendum, vel quia fuit alias illegitimus contractus, matrimoniũ autem contractum legitimè, non ſoluitur per ſtatutum eccleſiæ. Item ſtatutum nouimus, ſed cauſam quærimus. 9. Ideo dicẽdum eſt aliter quòd ſicut dicit apoſtolus Roma.7. & 1.Corin.7. mulier alligata eſt legi quanto tempore vir eius viuit. Mortuo autem viro ſoluta eſt à lege viri. Matrimoniũ autem duplicẽ ſtatutũ habet, primus ſtatus matrimonij eſt quando contractũ eſt per verba de præſenti, & non eſt conſummatum per carnalem copulam. Secundus ſtatus eſt quando conſummatum eſt per carnalem copulam, primus ſtatus reſpectu ſecũdi eſt quaſi ſpiritualis, & ſecundus reſpectu primi eſt carnalis. Similiter eſt duplex mors. Vna corporalis per ſeparationem animę à carne, alia ciuilis & ſpiritualis, qua quis moritur mundo & viuit deo per ingreſſum religionis, talis enim perfectæ moritur mundo ciuiliter quo ad omnia quæ in mundo ſunt. ſ. quo ad animam, & quo ad corpus, & res exteriores, quo ad animam per votum obedientiæ per quod aliquis renunciat propriè voluntati quæ eſt domina in regno animæ, quo ad corpus per votum caſtitatis, quo ad res exteriores per votum paupertatis. Ex quo poteſt ſic argui. ſicut ſe habet matrimoniũ conſummatũ quod eſt carnale ad mortem corporalem ſic ſe habet matrimonium nõ conſummatum quod eſt ſpirituale ad mortem ſpiritualem, ſed matrimonium carnale ſoluitur per mortem carnalem, ergo matrimonium non cõſummatũ quod eſt ſpirituale ſoluitur per mortem ſpiritualem, hoc autem eſt ingreſſus religionis, ergo &c. Hoc etiam videtur proceſſiſſe ex facto Chriſti qui ſecundum quaſdam hiſtorias Iohannẽ volentẽ nubere vocauit de nuptiis. 10. Ex quo patet ꝙ tale matrimoniũ non ſoluitur per ſuſceptionem ſacri ordinis, licet hoc videatur innuere Hoſtiẽ. in ſumma ſua, quia per ſuſceptionem ſacramenti ordinis non efficitur quis mundo mortuus, ſed ſolum mutilatus, eſt enim liber quo ad velle & nolle, & dominus rerum ſuarum habens proprietatem earũ vt prius, quanuis ſic mutilatus per votum caſtitatis annexum ſacramẽto ordinis vel magis ex ſtatuto eccleſiæ (vt infra patebit) Et iſtius ſcientiæ videtur eſſe Ioannes in apparatu. 27.q.2.cap. deſponſatam. vbi dicit ꝙ ſponſus nõ poteſt recipere ordinem ſacrũ. Ius etiam expreſſum eſt de ingreſſu religionis quòd ſit licitus ante carnalem copulam, non autẽ de ſuſceptione ſacri ordinis immo expreſſè prohibetur in noua conſtitutione domini Ioan. papæ. 22. quæ incipit, antique concertationi, in qua declaratur quòd ſuſceptio ſacri ordinis non diri mit matrimonium prius contractum dato quòd non ſit per carnalem copulam conſummatũ. Quod autem dictũ eſt quòd matrimonium ante cõſummationẽ ſoluitur per religionis ingreſſum, intelligendũ eſt quando aliquis ingreditur cũ effectu, hoc eſt quãdo profitetur. 11. Sed nunquid alius remanens in ſeculo tenetur expectare quouſq; alius ſit profeſſus. Dicunt omnes quòd ſic ſed quidam dicunt ꝙ tẽpus probationis debet abbreuiari & taxari per epiſcopum propter periculũ incontinentiæ illius qui remanet in ſeculo. Alioquin poſſet fraudari iure ſuo, quia intrans religionẽ poſſet eſſe vſque ad finem anni in vno monaſterio, & tunc exire & intrare aliud monaſterium, & ſic alius fraudetur.

12. Aliis videtur diſtinguendum, quia ſi vxor intrat de ſcientia mariti vel econuerſo, remanens in ſeculo tenetur expectare profeſsionem, nec debet abbreuiari tempus probationis à iure ſtatutum cum tunc nõ fiat remanẽti in ſeculo aliquod præiudicium. Si vero non intrat de licentia, debet ei certum tempus præfigi intra quod profiteatur, nec eſt inconueniens tunc tempus probationis à iure ſtatutum abbreuiari, quia ſpeciale eſt in hoc caſu propter periculum incontinentiæ illius qui remanet in ſeculo.

13. Aliis videtur quòd ex quo ius ei permittit quod intret religionem, & tempus probationis non ſolum introductum ſit in fauorem conuerſi, ſed etiam in fauorem monaſterij vt ſumatur experientia de moribus nouitij, non debet illud tempus abbreuiari niſi forte appereret fraus eius, vt quando iret de vno monaſterio ad aliud diſcurrendo. Primam opinionem tenet Ber. in apparatu extra de regularibus & tranſeuntibus ad religionem capitulo ſtatuimus Secunda videtur tangere Iohan. 21.q.2.cap. deſponſatam in gloſa. Tertiam tenet Hoſtienſis in ſumma ſua, & ſic patet qualiter matrimonium nondum conſummatum ſoluitur per religionis ingreſſum etiam quo ad vinculum. 14. Si autem matrimonium ſit conſummatum, aut hoc eſt per violentiam illatam vxori à viro, aut de conſenſu vtriuſque. In primo caſu videtur quibuſdam quòd mulier poteſt intrare religionem inuito viro & profiteri, & ſic matrimonium inter eos ſolui. Quorum ratio eſt, quia nullus debet perdere ius ſuum inuitus ex ſola culpa alterius. Sed mu-

lier antequam cognoſceretur habeat ius ingrediendi religionem ſi vellet,ergo per hoc quòd cognoſcitur inuita non amittit ius ſuũ

15. Aliis videtur quòd ex quo matrimonium eſt conſumma tum nullo modo ſeparatur niſi per mortem corporalem. Nec obſtat quòd alij dicunt ꝙ talis copula non eſt omnino iniurioſa nec violenta,cũ maritus vſus ſit re ſua,accepit enim per mutuũ cõſenſum ius in corpus mulieris quod permanet quouſque ſoluatur per profeſsionem religionis,& ideo maritus vſus eſt iure.Illi autẽ mulieri imputetur ſi volebat religionem intrare ꝙ nõ cauit ſibi à matrimonij cõſummatione. Si autẽ matrimoniũ ſit conſummatũ de cõſenſu vtriuſq;,ſic ſecundum omnes nõ poteſt ſolui quo ad vinculum per religionis ingreſſum, ſed ſolum per mortẽ corporalem alterius vt patet ex prædictis, & propter aliud, quia matrimonium quod ſignat vnionem Chriſti & eccleſiæ indiuiſibilẽ eſt totaliter indiſſolubile manente vtroq; cõiuge, Sed tale eſt matrimoniũ cõ ſummatũ,ſignat enim cõiunctionẽ Chriſti & eccleſię quo ad naturã aſſumptã quæ fuit idiuiſibilis,quare &c. Et ſic patet primũ.ſ.qua liter matrimoniũ ſoluitur quo ad vinculũ per religionis ingreſsũ.

16. DE ſolutione autem matrimonij quo ad thorũ.Dicendũ ꝙ ſoluitur dupliciter. Vno modo ex culpa alterius coniugis.ſ.per fornicationem. Alio modo ex mutuo conſenſu quando pari voto ingrediuntur religionem, vel alter ingreditur, alter vero manet in ſeculo profitens continentiã, ſi tamen ſit perſona de cuius incontinentia probabiliter non timeatur aliter non.

17. AD primũ arg. dicendum ꝙ minus vinculũ ſoluitur per maius quando ſunt vnius rationis& vnum eſt incõpoſsibile alteri & ſic ſoluitur vnũ votum per aliud,vt votum tranſmarinũ per votum religionis. Et votum minoris religionis per votũ arctioris,nec eſt in alicuius præiudicium,quia votũ ſit principaliter deo nõ homini.Et ideo ſicut non eſt præiudiciũ cum eidẽ ſoluitur pluſquã ſit ei promiſſum,ſic non eſt præiudiciũ cũ quis tranſfert ſe de minori voto ad maius quando vtrumque fit pure deo,& propter deum Sed matrimonium & votum religionis non ſunt vincula vnius rationis, quia per vnum (ſcilicet per matrimonium) obligatur quis homini ſecundum deum, per aliud vero (ſcilicet per votum religionis) obligatur quis homini vice dei. Et ideo fieret præiudicium alteri coniugi ſi præter eius voluntatem tranſferretur quis ad votum religionis. 18. Ad ſecundum dicendum quòd ille qui ingreditur religionem poſt conſummatum matrimonium ſine conſenſu alterius non ducitur ſpiritu ſancto qui eſt ſpiritus veritatis, & arguit mundum de peccato, iſtud autem eſt peccatum & contra veritatem iuſtitiæ, ideo & cętera.

Quæſtio.III.

Vtrum conuenienter aſsignetur tempus ſponſalium, ſcilicet quòd poſsint contrahi poſt ſeptennium.

TErtio quæritur vtrum conueniẽter aſsignetur tempus ſponſalium,ſcilicet quòd poſsint contrahi,poſt ſeptennium. Et videtur quòd non, quia ſponſalia ordinantur ad matrimonium ſed non idem tempus aſsignatur pro matrimonio contrahendo viro & mulieri.Cum viro aſsignetur tẽpus.14.annorũ,mulieri vero,12.ergo non idẽ tempus debet aſsignari viro & mulieri pro ſpõſalibus cõtrahendis,nõ ergo tẽpus ſeptennij erit pro vtroque. 2. Item contractus qui poteſt fieri per alios nõ requirit diſcretionẽ rationis vel vſum in illis de quorũ contractu agitur,ſed ſponſalia poſſunt contrahi inter parentes pro filiis,ergo non requiritur in filiis aliqua ætas diſcretionis,nec tẽpus ſeptennij, nec aliud.

3. IN contrariũ eſt quod dicunt iura. ff. de ſponſalibus.l. in ſpõſalibus,& extra de deſpõſatiõe impube.ca.literas&ca.acceſsit.

4. RESPONSIO. Videnda ſunt tria.Primũ eſt an ſpõſalia cõuenienter præcedant matrimoniũ,& quot modis cõtrahãtur.Secundũ eſt de tempore ſtatuto ad cõtrahendum ſponſalia. Tertium eſt an contracta poſsint diſſolui, & quibus modis.

5. QVANTVM ad primũ dicendũ ꝙ ſponſalia cõueniẽter præcedunt matrimonium.Cuius ratio eſt,quia in magnis & periculoſis contractibus promiſsio conuenienter præcedit rei traditionem (facilius enim eſt & minus incõueniens corrigere ſi errare contingit in contractu quando initiatur quàm quando eſt totaliter conſummatus)Sed matrimoniũ eſt contractus magnus valde,& periculoſus cum alter coniugum alteri obligetur, non ſolũ quo ad exteriora,ſed quo ad propriũ corpus & in perpetuam ſeruitutem,ergo conueniẽs eſt ꝙ matrimonium in quo fit tranſlatio corporis proprij in poteſtatẽ alterius præcedant ſpõſalia,quę ſunt promiſsio futurarum nuptiarũ de matrimonio contrahendo.Propter eandem rationem eſt ſtatutũ vt ſpõſalia quæ ſunt promiſsio futurarum nuptiarum publicentur per banna vt appareat ſi quid legitime obſtat matrimonio contrahendo,vt habetur extra de clã deſtina deſponſatione.ca. vlt. Et ſimiliter propter eandem rationem ſtatutum eſt vt in religione tempus probationis præcedat tempus profeſsionis. Contrahuntur autem ſponſalia quatuor modis ſcilicet nuda promiſsione vel datis arris ſponſalicis vel anuli ſubarratione & interpoſitione fidei, ſeu iuramenti. In ſolo primo contrahuntur ſponſalia. Cætera vero non ſunt niſi confirmatio ſponſalium. Promiſsio autem per quam ſponſalia contrahũtur,aut eſt abſoluta,aut conditionata. Si abſoluta ſtatim per ipſam ſponſalia contrahuntur.Si conditionata, aut conditio eſt honeſta vt cum dicitur accipiam te ſi parentibus placeat, vel ſi dederis centum, & tunc ſtante conditione ſtant ſponſalia, & non ſtante non ſtant,ſicut habetur extra de conditionibusappoſitis in deſpon.ca. de illis autem.&ca.ſuper eo. Si autem conditio ſit inhoneſta, aut eſt contra bona matrimonij(vt ſi dicatur accipiam te ſi ſterilitatis venena procures,vel donec inueniam aliam meliorem) & tunc nõ contrahuntur ſponſalia cum ordinentur ad matrimonium cui opponitur conditio appoſita, aut non eſt contraria bonis matrimonij,& tunc ſponſalia ſtant,& conditio debet haberi pro non adiecta, vt expreſſe habetur extra eodem titulo quo ſupra.ca.vlti. Vbi etiam dicitur quòd ſi conditio ſit impoſsibilis (vt ſi dicatur contra ham tecum ſi digito cœlum tetigeris) ſtant ſponſalia & conditio debet pro non adiecta haberi,quod eſt valde mirandum,cũ ſponſalia contrahantur per conſenſum ſicut & matrimonium,per talia autem verba conditione impoſsibili appoſita magis conſueuit intelligi diſſenſus quàm conſenſus.

6. QVANTVM ad ſecundum ſciendum quòd tempus ſeptẽnij conuenienter eſt determinatũ à iure pro ſponſalibus contrahendis,quia quicũq; contrahit ſponſalia debet habere aliquam prudentiã de futuris, cum ſponſalia ſint promiſsio futurarum nuptiarum,ſed ante ſeptẽnium nullus habet ſufficientẽ prudentiã de futuris,ergo &c.Minor declaratur.Eſt enim triplex ſtatushominis vt dicitur primo ethicorũ.Primus enim eſt cum quis nec per ſe intelligit,nec ab alio capere poteſt.Secundus eſt,cũ homo ab alio capere poteſt,ſed ipſe non ſufficit ad intelligendũ per ſe.Tertius eſt cum ab alio poteſt capere,& per ſeipſum conſiderare. Primum ſtatum obtinet homo ante primum ſeptẽnium & propter hoc illo tẽpore nulli contractui aptus eſt, & ita nec ſponſalibus.Sed ad ſecũdum ſtatum incipit homo peruenire in principio ſecundi ſeptennij præcipuè quantum ad ea quæ ad perſonam ipſius pertinent,ad quæ ratio naturalis citius conualeſcit, & ideo tunc incipit eſſe aptus ad aliqua promittendum in futurum per ſponſalia, non autẽ ad obligãdum ſe perpetuo vinculo per matrimonium, quia adhuc non habet firmam voluntatem. Ad tertium ſtatum venit homo in principio tertij ſeptennij,& ideo poteſt ſe tunc obligare in his quę ad perſonam ipſius pertinent,vt ad religionẽ,vel matrimoniũ.Patet ergo minor.ſ.ꝙ ante primum ſeptenniũ non habet homo prudentiam de futuris quæ ſufficiat ad contrahendum ſponſalia.

7. QVANTVM ad tertium ſciendum ꝙ ſponſalia dimittuntur in octo caſibus. Primus eſt cum alter intrat religionem cum effectu. Nec mirum cum in hoc caſu matrimonium nondum conſummatum ſoluatur,vt patet ex prædictis, quia in ingreſſu religionis eſt quædam mors ciuilis & de hoc habetur extra de conuerſione cõiugatorum ca.verum. & capitulo ex publico. Secundus eſt quando alter contrahit cum aliquo per verba de preſenti extra de ſponſalibus ſi inter virum,& de ſponſa.duorum capitulo primo Et in his duobus caſibus ſoluuntur ſponſalia ipſo iure. Tertius eſt quando alter transfert ſe ad regionem longinquam,& conuenienter expectatus non redit,extra de ſpõſalibus.de illis autem.Quartus eſt quando ſuperuenit enormis infirmitas quæ notabiliter debilitat,vt epilenſia vel paralyſis,aut notabiliter deformat, vt abſciſio naſi,vel aliquid huiuſmodi,aut quæ eſt contra bonum prolis,vt lepra quæ ſolet prolem inficere,de hoc habetur extra de coniugio leproſorum ca.literas. & de iure iurando quemadmodum. Quintus eſt cum ſuperuenit affinitas extra de conſanguinitate & affinitate ſuper eo & ad hoc probandum ſola fama ſufficit propter ſcandalũ. Sextus eſt quando alter fornicatur extra de iureiurãdo quẽadmodum, quia ex hoc male preſumitur de fide in poſterum ſeruãda. Septimus eſt quando mutuo ſe abſoluunt,extra de ſponſalibus ca. præterea. Iſtum tamen caſum quidem non recipiunt dicentes quòd eccleſia hoc non approbat tanquam licitum,ſed ſuſtinet tanquam minus malum,ne deterius contingat, quia coacta matrimonia conſueuerunt habere malos exitus,& huic opinioni videtur ſatis cõcordare textus decreta.Sed exemplum quod in decretali adducitur non bene concordat.Dicit enim quòd mutuo ſe abſoluere poſſunt inſtar eorum qui ſocietatem interpoſitione fidei contrahunt,poſtea eandem ſibi remittunt,quod vtique poſſet fieri licite. Eſt etiam ad hoc ratio, quia omnis promiſſio quantũcunque iuramento confirmata facta in fauorem hominis poteſt remitti ab eo in cuius fauorem facta eſt,cum ergo ſponſalia ſint promiſſio facta homini de futuro matrimonio, quantumcunque ſint vallata iuramẽto poſſint diſſolui. vt ynus abſoluat alterum & hoc videtur ve-

rius. Octauus caſus eſt quando ſponſalia contracta ſunt inter parentes & vterque vel alter veniens ad etatem legitimam petit abſolui,extra de deſponſatione impub.ca.de illis.& in his ſex vltimis caſibus ſoluuntur ſponſalia per iudicium eccleſiæ, & ipſo facto.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum ꝙ in cõtractu matrimonij non ſolũ requiritur diſpoſitio animæ quo ad vſum rationis.Sed & diſpoſitio corporis vt ſit tẽpus generationi aptum.Et quia puella in.12.anno ad hoc venit,maſculus autẽ in fine ſecundi ſeptennij vt habetur nono de animalibus, ſimul autem vſum diſcretionis accipiunt qui requiritur tantum in ſponſalibus, ideo in ſponſalibus determinatur idem tempus vtriq; ,non autem in matrimonio. 9. Ad ſecundum dicendum ꝙ contractus qui ſunt inter parentes pro filiis non habent vim verã ſpõſalium, licet ſit quędam pactio inter parentes quod patet,quia niſi pueri venientes ad etatem legitimam ratum habeant tacite vel expreſſe quod per parentes actum eſt, nihil valet.

Quæſtio. IIII.

Vtrum cum bigamo liceat diſpenſare.

QVarto quæritur vtrum cum bigamo liceat diſpenſare.Et videtur ꝙ non.quia contra ius diuinũ non licet diſpẽſare. Sed de iure diuino eſt,bigamus nõ promoueatur ad ordines cum hoc contineatur in Canone bibliæ.1.Timo.3.Oportet epiſcopum irrepræhenſibilẽ eſſe vnius vxoris virum,ergo nulli in hoc licitum eſt diſpenſare. 2. Item extra de bigamis dicitur ꝙ cũ clericis qui quãtũ eſt in ipſis ſecũdas mulieres matrimonialiter ſibi cõiunxerũt tanquã cũ bigamis diſpẽſare nõ licet

3. IN CONTRARIVM eſt.quia Lucius papa diſpenſauit cũ Panormitano epiſcopo qui erat bigamus vt dicit Gaufridus in ſua ſumma.

4. RESPONSIO. videnda ſunt tria.Primũ eſt qualiter bigamię ſit annexa irregularitas.Secundũ eſt quot modis bigamia cõtrahatur.Tertiũ eſt vtrum cum bigamis liceat diſpenſare.

5. QVANTVM ad primum dicitur ſic cõmuniter,quòd cauſa quare bigamię eſt annexa irregularitas eſt defectus ſacramẽti,decet enim illum qui conſtituitur miniſter ſacramenti nullũ pati in ſacramentis defectũ.Sed per ſacramentũ ordinis conſtituitur quis miniſter ſacramentorũ,ergo non debet in ſacramentis habere aliquem defectũ. Bigamus autem patitur defectũ in ſacramento matrimonij.Cum enim matrimoniũ ex hoc ſit ſacramentum ꝙ ſignificat coniunctionem Chriſti & eccleſiæ quæ cõiunctio eſt vnius ad vnã,ideo bigamia quæ hoc tollit cum ſit vnius ad plures inducit defectũ ſacramenti, & per conſequens irregularitatem. Sed neſcio an iſta fuerit intentio apoſtoli quando inhibuit bigamũ ordinari,quia bigamiam numerauit cum aliis quę non ſonant in defectum ſacramenti. Sed magis in notam criminis, dicens, oportet epiſcopum irrepræhenſibilem eſſe vnius vxoris virũ,non vinolentum,non percuſſorem,non litigioſum,non cupidum.

6. Et ideo alij dicunt quòd cauſa prohibitionis eſt,quia in miniſtris eccleſię debet maxima ſpiritualitas apparere ex eo quòd ſpiritualia adminiſtrãt & ſpiritualia docent. Et in ſpiritualibus occupari debent,vnde cum concupiſcentia maxime ſpiritualitati repugnet per quam totus homo caro efficitur non debet aliquod ſignum concupiſcentiæ permanentis in eis apparere,quod quidem apparet in bigamis quia vna vxore contenti eſſe noluerunt. Primum tamen tenetur communius.

7. QVANTVM ad ſecundum ſciendũ eſt quòd bigamia contrahitur in ſex caſibus. Primus eſt quando quis diuerſis tẽporibus habet diuerſas vxores legitimas & quamlibet earum cognoſcit.28.q.vlti.ca.vlti.accurſius. Secũdus eſt quando diuerſis tẽporibus habet plures vxores alterã de iure,alteram de facto extra de bigamis nuper. Tertius eſt quando eodẽ tempore habet plures vxores alterã de iure,alteram de facto & cognoſcit omnes.Quartus eſt quando contrahit cum vidua vel corrupta ab aliquo.33.di. Maritum.& extra de bigamis.capitulo debitũ. Quintus eſt quando cognoſcit vxorem propriã poſtquã ab altero fuerit cognita.34. diſt.ſi cuius. Sextus eſt quando poſt ſolẽne votũ continentiæ contrahit de facto licet de iure non poſſit.21.q.1.quotquot.

8. QVANTVM ad tertium dicendum eſt quòd papa poteſt diſpenſare cum omni bigamo quòd promoueatur ad omnes ordines non ſolum minores, ſed quoſcunque maiores. Cuius ratio eſt, quia in omnibus pœnis vel defectibus qui non ſunt de iure naturali vel diuino,ſed ſolum de ſtatuto iuris poſitiui papa poteſt diſpenſare pro libito voluntatis,ſed irregularitas annexa bigamiæ non eſt de iure naturali vel diuino,ſed ſolum de iure poſitiuo,ergo poteſt in ea plenariè diſpenſare. Maior de ſe patet, quia ſuper pœnas quæ mere infliguntur à iure poſitiuo papa habet plenariam poteſtatem.Minor declaratur.quia illud quod non eſt cõtra dictamen rationis naturalis,nec contra veritatem articulorum fidei, nec contra eſſentialia ſacramentorum non eſt contra ius naturale vel diuinum,ius enim naturale innititur rationi naturali,diuinum vero articulis fidei & ſacramentis,quòd autem bigamus ordinetur non eſt cõtra dictamen rationis naturalis (vt de ſe patet) nec contra aliquem articulum fidei nec contra eſſentialia ſacramẽti ordinis, quia ſi de facto bigamus ordinetur recipit eſſentialia ordinis,ergo irregularitas bigamię non eſt de iure naturali vel diuino,ſed ſolum de iure poſitiuo,licet ergo papæ in ea prout voluerit diſpenſare.Sed epiſcopus poteſt quantum ad minores ordines. Et quidam dicunt quòd etiã quo ad maiores in illis qui volunt deo ſeruire in religione propter vitandum religioſorum diſcurſum.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quod non licet diſpenſare in his quæ continentur in Canone quæ ſunt de iure naturali,& de neceſſitate ſacramentorum vel fidei. Sed in aliis quæ ſunt de inſtitutione apoſtolorum licet, cum eccleſia eandem poteſtatem habeat nunc inſtituendi & deſtituendi quam tempore apoſtolorum habuit. 10. Ad ſecundũ dicendũ quòd per illud verbum non licet cum bigamis diſpenſare notatur difficultas diſpenſandi,non impoſsibilitas,& ſic gloſandum eſt vbicunque verbum ſimile inuenitur.

Sententia huius diſtinctionis xxviii.in generali & ſpeciali.

HIc quæri debet. Superius determinauit magiſter ꝙ conſenſus eſt cauſa efficiens matrimoniũ. Hic autẽ quærit qualis debet eſſe conſenſus qui matrimonium facit. Et diuiditur in duas.Primum quòd inquirit eſt vtrum conſenſus per verba de futuro & iuramento firmatum matrimoniũ faciat. Secũdo inquirit quis ſit ille cõſenſus qui faciat matrimoniũ ibi.hic quæritur cum conſenſus.Prima in tres.Primo determinat veritatẽ.Secundo cõtra eam opponit & ſoluit. Tertio obiicit contra dicta in ſuperiori diſtinctione & ſoluit.Secunda ibi.præmiſſe autem ſentẽtiæ.Tertia ibi.illi autem ſcientiæ.

2. IN ſpeciali autem ſic procedit & quærit. Primo vtrum conſenſus per verba de futuro & cum iuramento verum matrimonium faciat.Et reſpondet quòd non,quia per talia verba promittitur futurus conſenſus & non exhibetur cum iuramentum nihil aliud ſit quàm confirmatio promiſsionis ſuper contractu faciendo, vnde & ſi alter vel vterque promittentium ad aliam copulam transiret verum eſſet coniugium & diſſolui non poſſet. Poſtea obiicit in contrarium huius per quandam legem,& dicit quòd lex illa loquitur de iuramento adhibito per verba de præſenti, vel lex dicit poſt iuramentum de futuro matrimonium fieri debere,non autem fore.Poſtea,quia dictum fuit in præcedenti diſtinctione quòd ſolus conſenſus facit matrimonium , obiicit in contrarium.ſ.matrimonium non eſſe ſi non interueniat benedictio ſolennis, & quædam alia. Et reſpondet quod talia ſunt de honeſtate & ſolennitate ſacramenti,non autem de neceſsitate. Occultus enim conſenſus per verba de preſenti expreſſus facit matrimonium quanuis eccleſia per talẽ conſenſum in iudicio non proſequatur.Vltimo quærit in quo debeat eſſe conſenſus ſaciens matrimonium , ſi enim in cohabitationem tunc frater & ſoror erũt coniuges.Si verò in carnalem copulã tunc inter beatam virginem & Ioſeph non fuit coniugiũ,& reſpondet quòd conſenſus ille debet eſſe in coniugalẽ ſocietatem, in cuius ſocietatis ſignum mulier non de capite , nec de pedibus,ſed de latere viri à deo formata fuit.

Quæſtio I.

Vtrum conſenſus de futuro cum carnali copula ſequente ſufficiat ad matrimonium.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur de duobus. Primum eſt vtrum conſenſus de futuro cum carnali copula ſequente ſufficiat ad matrimonium Secundum eſt vtrum conſenſus de preſenti conditionatus faciat matrimonium.De tertio enim quod tangitur in hac diſtinctione videlicet qualis ſit conſenſus qui facit matrimonium . Vtrum videlicet ſit in carnalem copulam an in ſocietatem cõiugalem an in aliquid aliud,dicetur inferius quãdo agetur de matrimonio beatæ virginis. Ad primum ſic proceditur & arguitur quòd conſenſus de futuro carnali copula ſublequente faciat matrimoniũ, quia conſenſus expreſſus non ſolum verbis, ſed quibuſdam euidentibus ſignis facit matrimoniũ, ſed per carnalem copulam exprimitur conſenſus tanquam per euidentiſsimum ſignum , ergo per hoc fit verum matrimonium 2. Item matrimonium quod de ſe nullum eſt non præſtat impedimentum matrimonio ſequenti cum ſit firmum & legitimum . Sed conſenſus per verba de futuro diſt.30. q.1.

cum copula carnali ſequente preſtat impedimentum ſequenti matrimonio vt apparet extra de ſponſalibus ca. his qui fidem, ergo eſt verum matrimonium.

3. INCONTRARIVM arguitur ſic. quia poſterius non eſt cauſa prioris, ſed carnalis copula poſterior eſt obligatione matrimonij, ergo non facit matrimonium nec cõſenſus expreſſus per verba de futuro facit ipſum vt patet ex præcedentibus, ergo tale matrimonium nullum eſt.

4. RESPONSIO. videnda ſunt duo. Primum eſt vtrũ carnalis copula ſequens ſponſalia faciat matrimonium. Secundum eſt ſuppoſito quòd non in aliquo caſu, vtrum tunc impediat ſequés matrimonium.

5. QVANTVM ad primum ſciendũ eſt quòd poſt cõtracta ſponſalia vir & mulier, aut conueniunt intentione exhibendi quod in ſponſalibus promiſerunt, aut non, ſi primo modo ſic eſt verum matrimoniũ, & ſecundum iudiciũ eccleſiæ, & ſecundũ iudicium conſcientiæ. Cuius ratio eſt, quia conſenſus de preſenti ſuffi cienter expreſſus facit verum matrimonium, ſed quando poſt ſpõſalia vir vel mulier conueniunt intentione exhibendi quod in ſpõ ſalibus promiſerunt eſt ibi verus conſenſus de preſenti qui ſufficienter exprimitur ex opere ſubſequuto quo ad forum conſcientiæ conſenſu ſuppoſito, & quo ad forum eccleſiæ ex promiſsione præcedente, ergo eſt ibi verum matrimonium non ſolum ſecundum iudicium eccleſiæ, ſed etiam ſecundum forum conſcientiæ. Si autem non conueniunt ex intentione exhibendi quod in ſponſalibus promiſerunt, ſed affectu fornicario ex parte vtriuſque, vel alterius tantum, ſic adhuc ſecundum iudicium eccleſiæ eſt ibi præſumptum matrimonium, non autem ſecundum forum conſcientiæ. Ratio primi eſt, quia ex quo preceſſerunt ſponſalia quæ ſunt promiſſio futuri matrimonij per quod vir accepit poteſtatẽ corporis mulieris, & econuerſo, cum ſequitur carnalis copula præſumitur de iure quod ſit in exhibitionem rei promiſſę, & hæc præſumptio eſt iuris, & de iure contra quam non admittitur probatio, & ſatis rationabiliter, quia magis licet poſt initiatũm matrimonium intrare religionem quàm poſt contracta ſponſalia contrahere aliud matrimonium. Primum enim licet, & factum tenet, ſed ſecundum quanuis factum teneat non tamen licet facere ſecundum conſcientiam ſed in primo caſu ſi mulier volens tranſire ad religionem inuita cognoſcatur à viro, preſumitur verum matrimonium conſummatum, quia ex præcedente conſenſu iudicatur ſequens copula non ſimpliciter vt extorta, nec iniurioſa (vt patet ex præcedentibus) ergo in caſu noſtro ſequens copula cum non ſit vi extorta, ſed voluntaria multo fortius debet preſumi vt exhibitio præcedentis promiſsionis. Ratio ſecundi eſt, quia matrimonium nõ ſolum eſt quidam contractus, ſed ſacramentum inquantum eſt ſignum ſacræ rei (ſcilicet coniunctionis Chriſti & eccleſiæ) Coniunctio autẽ Chriſti & eccleſiæ ſiue per charitatem, ſiue per naturæ conformitatem nec eſt, nec fuit niſi per liberum conſenſum. Et de coniunctione quidem quæ eſt per charitatem de ſe patet. De ea autem quæ eſt per naturæ conformitatem ſimiliter patet ex eo quòd Chriſtus noſtram naturam non aſſumpſit niſi quando virgo conſenſit, quando ſcilicet dixit fiat mihi ſecundum verbum tuum, ergo ſimiliter matrimonium vt ſacramentum non poteſt verum eſſe niſi per verum conſenſum vtriuſque, propter quod vbi cõſenſus deeſt, vel ex parte vtriuſque, vt quando conueniunt affectu fornicario, vel ex parte alterius vt cum alter dolo vult extorquere carnalem copulam ab altero nullum eſt matrimonium, & hoc eſt quod dicitur extra de ſponſalibus tua nos, in fine, quòd vbi dolus affuit conſenſus defuit ſine quo cætera fœdus perficere nequeunt coniugale, & ſic patet primum.

6. QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt quòd ſicut eccleſia iudicat primum matrimonium verum eſſe, ſic ſecundũ iudicat non valere. Sed quo ad forum conſcientiæ eſt duplex opinio. Quidam dicunt quòd licet primum matrimonium nullum ſit quando conſenſus deeſt & carnalis copula dolo extorqueretur, tamen ſequens matrimonium non tenet, non quidem ex vi præcedentis matrimonij quod nullum fuit, Sed propter ſtatutum iuris, poteſt enim eccleſia ex cauſa facere perſonas illegitimas ad contrahendum, & ſic fecit (vt dicunt) in caſu noſtro, & pro his videntur facere verba Decretalis allegatę vbi dicitur, quòd nec verum, nec aliquod cenſetur matrimonium quod de facto eſt poſtmodum ſubſequutum. 7. Alij dicunt communius & verius quòd ſecundum matrimonium non impeditur per primum quo ad forum conſcientiæ cum primum nullum fuerit. Nec valet quòd alij dicunt quod eccleſia poteſt facere perſonas illegitimas ad contrahendum, quia quanuis hoc ſit verum. In propoſito tamen caſu non fecit illegitimas per aliquod ſtatutũ expreſſum, nec verba decretalis quæ allegata ſunt, intelligenda ſunt niſi quo ad præſumptionem eccleſiæ.

8. AD PRIMVM argumentum dicendũ quod vbi poſt ſponſalia vir & mulier cõueniunt intentione exhibendi quod promiſerunt ibi eſt conſenſus ſufficienter expreſſus, & verum matrimonium ſecundum iudicium conſcientiæ & eccleſiæ, áliàs non ſecundum iudicium conſcientiæ, licet ſemper ſit ſecundum iudiciũ præſumptum eccleſiæ. 9. Ad ſecundum dicendum ꝙ patet ſolutio ex predictis in ſecundo articulo quæſtionis.

11. AD ARGVMENTVM IN oppoſitum dicendum quòd ſequens copula non facit matrimonium niſi quatenus eſt ſignum præſentis conſenſus, quæ & ſi ſequatur conſenſum natura, vt eius effectus, concomitatur tamen tempore, nec intelligendum eſt quòd præcedens conſenſus ſponſaliuũ cum carnali copula faciat matrimonium, ſed conſenſus nouus & præſens quem carnis copula concomitatur, & cætera.

Quæſtio. II.

Vtrum conſenſus de præſenti conditionatus faciat matrimonium.

In 3. d. 39. q. 4.

SEcundo quæritur vtrũ conſenſus de preſenti conditionatus faciat matrimoniũ. Et videtur ꝙ nõ, quia cõſenſus faciens matrimoniũ debet eſſe certus, ſed conſenſus conditionatus non eſt certus cum innitatur dubio conditionis, ergo non facit matrimonium.

2. Item conſenſus ſimplex de futuro cum iuramento certior eſt quàm conſenſus de præſenti conditionatus, ſed conſenſus ſimplex de futuro quantũcumque vallatus iuramento non facit matrimoniũ vt patet per magiſtrum in litera, ergo nec conſenſus de præſenti conditionatus.

3. IN OPPOSITVM eſt, quia alij contractus fiunt cum conditione, ergo & matrimonium.

4. RESPONSIO. Conſenſus poteſt cõditionari dupliciter. Vno modo limitatione tẽporis, vt ſi dicatur accipio te in meam vſque ad duos annos, vel expreſsione alterius conditionis. Si primo modo non eſt matrimonium, quia conſenſus qui eſt contra naturam contractus vitiat contractum, Sed conſenſus vſque ad tẽpus eſt contra naturam matrimonij, ergo vitiat & tollit matrimonium. Minor patet, quia de natura matrimonij vt pertinet ad ius naturale & quatenus eſt ad educationem prolis, & vt pertinet ad ius diuinum & quatenus eſt ſacramentum eſt inſeparabilitas, contra quam eſt conſenſus ad tempus.

5. De aliis autẽ conditionibus intelligendum eſt quòd aut conditio eſt de præſenti, aut de futuro, ſi de præſenti ſic extante conditione ſtat matrimoniũ, non extante vero nõ extat, niſi forte ſit conditio impoſsibilis quę in fauorẽ matrimonij debet ſemper haberi pro non adiecta, & idem eſt ſi conditio ſit de præterito. Si vero ſit conditio de futuro, aut eſt neceſſaria, & tunc habetur pro cõpleta & ſtat matrimoniũ, vt ſi dicatur contraho tecũ ſi ſol oriatur cras, aut impoſsibilis, & tunc habetur pro non adiecta, & ſtat matrimoniũ, aut contingens, & tunc ſi eſt contra bona matrimonij nullum eſt matrimoniũ, neque ſponſalia, vt ſi dicatur contraho tecum ſi generationem prolis euites, aut ſi pro quæſtu ad adulterandum te tradas, per eandem rationem quæ dicta eſt de conſenſu ad tempus. Si vero non ſit contra bona matrimonij, ſi ſit honeſta non contrahitur matrimonium, ſed ſponſalia tantum extante conditione, non extante vero non. Cuius ratio eſt, quia conſenſus conditionatus ſequitur naturam conditionis licitę & honeſtę, ſed conditio eſt de futuro & poteſt non euenire, ergo conſenſus de futuro potens deficere, talis autem conſenſus non eſt ſufficiens ad contrahendum matrimonium, quod eſt indiſſolubile niſi per mortem corporalem vel ciuilem poſtquam eſt ritè contractum, ſi autem ſit turpis debet haberi pro non adiecta. Et De hoc autem dicetur plus in ſequenti diſtinctione.

6. AD primũ argumentũ, dicendũ quòd conſenſus conditionatus conditione præterita vel præſente vel futura neceſſaria certus eſt ſicut non cõditionatus, quia conditio appoſita certa eſt nec tollit à conſenſu aliquam certitudinẽ, nec turpis, nec impoſſibilis, cũ habeantur pro non adiectis. Conſenſus vero conditionatus conditione contingente & futura honeſta incertitudinem habet, ſicut & conditio, ideo non cauſat matrimonium, ſed ſponſalia. Si conditio eueniat aliter non. 7. Ad ſecundum dicendum quòd conſenſus de futuro addito iuramento non eſt certior quàm conſenſus de præſenti conditionatus conditionibus præſentibus vel præteritis vel futuris de neceſſario, immo conſenſus ſic conditionatus eſt certior ſicut certior eſt exhibitio rei quã eius promiſsio quantũcunque vallata iuramento: per conſenſum enim de præſenti prædictis modis conditionatum fit actualis exhibitio rei, per ſponſalia autẽ iuramento firmata non fit niſi promiſsio, quia iuramentum cum adhibeatur ad confirmationẽ dictorũ illud tantum confirmat quod in dictis ſignificatur, nec ſignificatum

catũ mutat, Et ideo cum verba de futuro ex ſua ſignificatione habeant quòd non faciant matrimoniũ,ſed ſolum ſponſionem matrimonij, ideo iuramentum aduenies ſolum confirmat ſponſalia,ſed non transfert ea in matrimonium.

Sententia huius diſtinctionis xxix.in generali & ſpeciali.

OPortet autem. Superius determinauit magiſter de cauſa efficiente matrimonij.Hic determinat de cauſæ efficientis impedimentis ne conſenſus matrimonium facere poſsit. Et diuiditur in duas. Primo determinat de impedimento coactionis.Secundo de impedimento erroris.Secunda ibi diſt.30.nec ſolum. Prima eſt præſentis lectionis,& diuiditur in tres.Primo oſtendit quomodo coactio impedit matrimonium. Secundo oſtendit quòd poſt coactionem ſi liber conſenſus aduenit matrimonium verum eſt.Tertio oſtendit qualiter intelligendũ ſit quòd aliquis dicatur conſentire.Secunda ibi.veruntamen qui inuiti.Tertia ibi conſentire autem probatur.

2. IN ſpeciali ſic procedit dicens quòd conſenſus per coactionem extortus non facit matrimonium,quia nec conſenſus appellari debet,quod auctoritatibus cõfirmat.Poſtea dicit quòd poſt talem coactionem ſi ſequens conſenſus interuenerit vt pote ſi ſimul cohabitent & contra matrimonium non reclament prior coactio matrimonio non nocet. Vltimo dicit quòd ille dicitur conſentire qui manifeſte & euidenter non contradicit & talis tacitus cõſenſus non ſolum matrimonium, ſed etiam ſponſalia prius facta confirmat.

Quæſtio I.

Vtrum conſenſus poſsit eſſe coactus: vel vtrum voluntas poſsit cogi ad conſenſum vel ad quemcumque alium actum.

In 2.d.25.q.3.

CIrca diſtinctionem iſtã primo quæritur. Vtrũ conſenſus poſsit eſſe coactus, vel generalius vtrum voluntas poſſet cogi ad conſenſum vel ad quemcũque alium actum. Et videtur quòd ſic. quia intellectus videtur eſſe nobilior volũtate,ſed intellectus poteſt cogi per demõſtrationem ad conſentiendum alicui concluſioni ergo & voluntas poteſt cogi ad conſentiendum alicui ſibi propoſito. 2. Item violentũ ſeu coactum opponitur naturali & voluntario(vt patet ex.2. Ethicorum) Ex quo ſic arguitur.quando duo motus ſunt cõtrarij ſi vnus eſt naturalis alter eſt violentus,vt patet in motu lapidis ſurſum & deorſum,ergo ſimiliter in cõtrariis actibus voluntatis ſi vnus eſt voluntarius,cõtrarius eſt violentus. Sed voluntas ſucceſsiuè habet actus contrarios (quandoq; enim volumus frigeſcere quandoq; calere) cum ergo cõſtet vnum eſſe voluntarium relinquitur quòd reliquus ſit violentus. 3. Item omne triſte videtur eſſe violẽtum (triſtitia enim eſt de his quæ nobis nolentibus accidunt) Sed multa volumus cum triſtitia,ergo violenter.

4. IN contrariũ arguitur,quia quod maxime liberũ eſt nõ poteſt cogi,ſed voluntas maxime libera eſt,ergo non poteſt cogi.

5. RESPONSIO. Diſtinguendum eſt primo ſecundũ terminos quæſtionis de coactione,& de actibus voluntatis, deinde deſcendetur ad ſolutionem quæſtionis. Quantum ad primum aduertendum eſt ꝙ duplex eſt actus voluntatis,vnus ab ea immediate elicitus vt velle & nolle, alius imperatus ab ea vt ſunt actus omnium potentiarum quæ ſubiiciuntur imperio volũtatis, vt percutere,currere,& ſic de ſimilibus.Similiter duplex eſt coactio vna dicta ſimplex cum aliquid mouetur in contrarium ſuæ inclinationis,vel impeditur ab ea,ſicut dũ lapis mouetur ſurſum vel impeditur ne deſcendat deorſum,& hoc poteſt dici cõpulſio.Alia eſt coactio ſecundum quid quæ poteſt dici impulſio,quæ magis eſt quẽdã inductio quàm coactio vt poſtea magis patebit.

6. Loquendo ergo primo de coactione ſimpliciter & de actu à voluntate imperato.Dicendum quòd voluntas poteſt cogi. Cuius ratio eſt,quia omnis potentia cuius actus eſt in materia ſubiecta contrarietati poteſt impediri vel impelli in contrarium per potentiam fortioris virtutis, ſed aliqui actus imperati à voluntate ſunt in materia ſubiecta contrarietati,quia in materia corporali inferiore(vt currere,percutere)ergo poſſunt impediri,& contrarium fieri per prędominium maioris virtutis, & hoc patet ad ſenſum,volens enim ire aliquo, poteſt impediri ne vadat, & trahi in oppoſitũ & hoc eſt coactio ſimpliciter. 7. Loquendo autem de actu à voluntate elicito an ad eũ poſsit voluntas ſimpliciter cogi cum coactio accipiatur vt dictum eſt pro impedimento actus & pro impulſione in contrarium,poſſet videri alicui quòd voluntas poſſet cogi quo ad actum elicitum,accipiendo coactionẽ pro impedimento actus.Cuius ratio eſt,quia illud quod poteſt impedire actum cognitionis poteſt impedire actum voluntatis. Sed multa ſunt quæ poſſunt impedire actum cognitionis,vt ſomnus,& aliquę infirmitates,ergo poſſunt impedire actũ voluntatis. Et hoc modo vt videtur poterit cogi voluntas, & ſic dictum fuit lib.2.di.25.quòd liberũ arbitriũ ſeu voluntas poteſt cogi, accipiendo coactionẽ large pro impedimento actus.Sed accipiendo ſtricte & propriè coactionem non eſt dicendũ quòd voluntas cogatur propriè illo modo quia impedimentum actus nunquã includit violentiam vel coactionem niſi maneat inclinatio rei ad actum,non enim diceretur lapis violentari ſi prohiberetur moueri deorſum niſi in eo maneret inclinatio ad talem motum,ergo ſimiliter non poteſt cogi voluntas quantumcũque impediatur ab actu volendi niſi in ipſa maneat inclinatio ad actũ volendi.Cum ergo per ſomnum vel per quãcunque infirmitatem quæ impedit actum cognoſcendi, & per conſequens actum volendi tollatur inclinatio ad volendum(nulla enim tunc manet in voluntate,neque naturalis,quia nulla talis eſt reſpectu illorum ad quæ voluntas eſt libera,nec voluntaria,quia illa non eſt niſi velle quod totaliter eſt ſublatum) patet quòd voluntas impediri nõ poteſt ab actu volẽdi, ſed ideo nõ debet dici cogi. 8. ACCIPIENDO autem coactionem pro cõpulſione in contrariũ dicendũ eſt quòd voluntas nullo modo poteſt cogi quo ad actum illicitũ quod patet tripliciter. Primo ſic.illud quod eſt tale per eſſentiã non poteſt aliquo modo participare conditionem oppoſitam,ſed omne velle eſt voluntariũ per eſſentiam,ergo nullum velle poteſt aliquo modo eſſe violentũ, quod eſt conditio oppoſita voluntario. Maior patet.licet enim ſubiectũ quod nunc eſt ſub vno oppoſitorũ poſsit eſſe ſub alio (quia nullum cõuenit ei per eſſentiam)tamen vnum oppoſitorum nunquã poteſt eſſe aliud nec ſimul,nec ſucceſsiue,ſicut albedo non poteſt eſſe nigredo, aut nigra,licet idem ſubiectũ quandoque ſit album quandoque nigrũ, Minor probatur.ſ.quòd velle ſit voluntarium per eſſentiam,quia illud eſt tale per eſſentiam quod eſt primo tale Et ratione cuius omnia alia dicuntur talia per participationem.Sed velle eſt voluntarium primo, nec eſt aliquid voluntarium prius ipſo. Omnia etiam alia quæ voluntaria dicuntur eo ipſo voluntaria dicuntur quòd actus volendi cadit ſuper ipſa, ergo velle eſt voluntarium per eſſentiam,ideo nullo modo poteſt ei cõpetere ꝙ ſit violentũ cũ violentum opponatur voluntario ſicut naturali vt patet.3.Ethicorum.

9. Secundo patet idem ſic.omne illud quod poteſt cogi habet inclinationem determinatam & determinatũ modum,vt lapis determinate inclinatur deorſum & determinato modo.ſ. ſecundũ modum ſuæ grauitatis,ſi enim neutrũ eorũ haberet cogi nõ poſſet Quod patet, materia enim prima, quia indifferenter ſe habet ad omnem formã quantum eſt de ſe,ideo nulla generatio eſt violenta,vel innaturalis quantũ eſt de ſe ex parte materiæ abſolutę, ſed ſi qua generatio vel corruptio dicatur innaturalis vel violẽta, hoc eſt ratione diſpoſitionum determinantiũ naturam ad aliquam formam.A ſimili ſi lapis haberet æqualem inclinationẽ ad omnem locum & ad omnem modũ motus impoſsibile eſſet quòd violentaretur ad aliquẽ locum vel motũ.Sed voluntas non habet determinatam inclinationem ad aliquod volitum tantum,nec ad aliquẽ modum,ſed eſt indeterminata ad omne illud quod poteſt ſibi oſtendi per intellectum ſub ratione boni, ergo voluntas nõ poteſt cogi ad velle reſpectu cuiuſcumque obiecti. 10. Tertio patet idẽ ſic,ſicut ſe habet in naturalibus inclinatio naturalis ad motum ſequentem ſic in voluntariis velle ſe habet ad actum imperatum ſequentem(ſicut enim inclinatio lapidis eſt per grauitatem & hanc inclinationem ſequitur motus, ſic velle nõ eſt niſi inclinatio volentis quæ debetur ei ratione voluntatis ſecundum formam apprehenſam quam inclinationem ſequitur motus vel actus imperatus) Sed res naturalis licet poſsit cogi ne moueatur vel vt moueatur in contrariũ ſuę inclinationis,tamen nõ poteſt cogi ne inclinetur vel vt inclinetur in contrariũ manẽte natura eius,non enim poteſt fieri vt natura lapidis nõ inclinetur deorſum vel vt inclinetur ſurſum manẽte grauitate lapidis,ergo ſimiliter licet voluntas poſſet cogi quo ad actũ imperatũ vt non fiat,vel vt fiat contrariũ eius quod eſt volitum, tamen non poteſt cogi quo ad velle quod eſt eius inclinatio vt aliquod velle ſit coactum,ſic igitur patet quòd voluntas non poteſt cogi accipiendo coactionem ſimpliciter quæ dicitur compulſio. 11. Accipiendo autem coactionẽ non ſimpliciter,ſed ſecundum quid pro aliqua impulſione, ſic voluntas poteſt cogi etiam quo ad velle. Cuius ratio eſt, quia non vult aliquid ſimpliciter & abſolute ſi velit illud ex ſolo timore aliquo modo cogitur vel impellitur ad volendum, ſicut enim amor boni attrahit, ſic timor mali impellit, ſed multa ſunt quæ nullus ſecundum ſe, & abſolute vellet,ſicut proiicere merces in mare quod tamen volumus timore maioris mali, ne tota nauis ſubmergatur,

etiã volumus abſciſionem membri ne totum corpus corrumpatur, ergo tale velle eſt aliquo modo coactũ non ſimpliciter, immo magis eſt voluntarium,ſed ſecũdũ quid quaſi aliquo modo impulſum.

12. AD PRIMVM argumentum dicendum quod de præeminentia voluntatis ad intellectum & econuerſo ſunt variæ opiniones.Quidam enim dicunt quòd voluntas eſt nobilior intellectu, & ſecundum hoc argumentum non procedit, poſito tamen quòd intellectus ſit nobilior voluntate. Dicendũ ad minorẽ quòd intellectus nunquam cogitur ſecundũ actum ſuum qui eſt intelligere,quia illud cogitur contra cuius inclinationem fit aliquid, ſed nullum intelligere eſt contra inclinationem intellectus,ergo reſpectu intelligere intellectus nũquam cogitur.Maior patet de ſe,Sed minor probatur.quia ſi aliquod intelligere eſſet contra inclinationem naturalem intellectus,aut eſſet contra naturalem inclinationem,aut contra voluntariam quæ ſequitur cognitionem, non contra naturalem,quia ſecundum illã omnes homines naturaliter ſcire deſiderant.Si contra voluntariã cum illa non ſit intellectus,ſed voluntas, ſequitur q̃ intellectus non cogitur, ſed potius voluntas cui placebat vel quæ imperabat oppoſitum aſſenſum, & idem dicendum eſt de actu elicito à quacũque potentia cognoſcitiua,quia reſpectu eius nunquam potentia cogitur cum ſit eius perfectio ad quam potentia naturaliter inclinatur,licet ad eum poſſet neceſsitari,ſed cogitur voluntas vel appetitus ſenſitiuus contra cuius inclinationem poteſt eſſe aliquis actus exterior coactus.

13. Ad ſecundum dicendum quòd illud veritatẽ habet quãdo inclinatio rei eſt ad vnum determinate & ſecundum determinatum modũ,ſic eſt inclinatio lapidis deorſum, & quia inclinatio voluntatis non eſt determinata ad aliquod volitum,ſed eſt indeterminata ad omne illud quod ſibi oſtendi poteſt per intellectum idcirco cogi non poteſt. 14. Ad tertium dicitur quod non omne triſte eſt violentum ſimpliciter,ſed ſufficit quòd ſit violentum ſecundum quid per impulſionem quæ eſt ex timore maioris mali,ſicut eſt velle proiicere merces in mare timore mortis, & hanc coactionem poſuimus in voluntate reſpectu actus eliciti, actus autem exterior poteſt ſimpliciter eſſe coactus,qui etiam inducit triſtitiam in actu à voluntate elicito quatenus eſt contra eius naturalem inclinationem, eſt enim triſtitia de his quæ nobis nolentibus accidunt vel ſimpliciter vel ſecundum quid.

Quæſtio. II.

Vtrum conſenſus coactus ſufficiat ad matrimonium conrrahendum.

Tho.3.d.39.q.2.



SEcundo quæritur vtrum conſenſus coactus ſufficiat ad matrimonium contrahendum. Et videtur quòd ſic.quia voluntas non poteſt cogi coactione ſufficienti,ſed inducente . Sed ſicut inducitur quis per minas ita per blanditias, inductio autem per blanditias non excludit matrimonium , ergo nec inductio per minas. 2. Item ſecundum Auguſtinum coacta voluntas eſt voluntas, & ſecundum philoſo.3.Ethicorũ voluntarium mixtũ plus habet de voluntario quã de inuoluntario. Cũ ergo non poſſet eſſe coactio in voluntate niſi per modum voluntarij mixti, videtur quòd conſenſus coactus magis debeat iudicari conſenſus voluntarius quàm inuoluntarius,ergo magis debet facere matrimonium quàm impedire.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicitur extra de ſponſalibus ca.cum locum.Vbi dicitur quòd cum conſenſus locum non habeat vbi coactio intercidit neceſſe eſt vt vbi conſenſus cõmunis requiritur omnis coactionis materia repellatur.

4. RESPONSIO. aduertendum eſt quòd cum in conſenſu non cadat coactio ſimpliciter,ſed illa quæ eſt per metum(vt paret ex præcedenti quæſtione)diſtinguendum eſt de metu. Eſt enim quidam qui cadit in conſtantem virum,& alius qui non cadit. Quod patet ſic.in metuendo enim conſtans ab inconſtante differunt quo ad duo. Primo quantum ad qualitatem periculi quod timetur, quia conſtans vel virtuoſus ſequitur rectam rationem per quam ſcit quid & pro quo ſit faciendum vel dimittendum, quia minus malum vel magis bonum ſemper eſt eligendum.Et ideo conſtans ad minus malum ſuſtinendum cogitur metu maioris mali,nõ autem cogitur ad maius malum vt vitet minus, ſed inconſtans cogitur ad maius malum propter minoris mali metum , ſicut ad peccandũ propter metum corporalis pœnæ.Secundo differunt quantum ad eſtimationem periculi imminentis, quia conſtans non cogitur niſi ex forti eſtimatione & probabili,inconſtans autem ex leui.Ex quo patet quòd cõſtans nunquã cogitur ad cõmittendũ malum culpæ propter malũ pœnæ vitandũ, cum malũ culpæ ſit peius malo pœnæ.Sed quia inter mala pœnę corporalis vnũ eſt maius altero. Ideo conſtans cogitur ad ſuſtinendũ aliqua mala pœnæ metu maioris. Maxima autem mala pœnæ quæ ad perſonam pertinent ſunt mors,verbera grauia,dehoneſtas per ſtuprum,&ſeruitus Ideo timore iſtorũ cogitur conſtans ad alia mala corporalia ſuſtinenda.Vnde verſus.Stupri ſiue ſtatus,verberis,atque necis,quanuis enim infamia ſit magnum damnum, tamen ei per multas vias occurri poteſt, & ideo ſecundũ legem ciuilem timor infamię non continetur illo edicto, quod metus cauſa factum eſt.

5. Hoc ſuppoſito tenetur cõmuniter,quòd conſenſus coactus per metum qui non cadit in conſtantem virum, ſufficit ad matrimoniũ,ſi autem ſit metus qui cadit in conſtantẽ virum ſic eſt duplex modus dicendi,vnus quòd conſenſus ſic coactus non ſufficit ad matrimoniũ quo ad iudicium eccleſiæ quæ præſupponit conſenſum interiorẽ defuiſſe ex quo exterior coactus affuit,ſed quo ad iudicium conſcientiæ ſi conſenſus interior affuit,quãtuncunque coactio exterior præceſſerit cenſendum eſt verũ matrimoniũ propter interiorem conſenſum verbis expreſſum. Iſtud autẽ non placet aliis, quia (vt dicunt) eccleſia non præſumit aliquem peccaſſe niſi per aliqua ſigna euidenter appareat.Si autẽ præſumeret aliquẽ non conſentire qui,diceret ſe conſenſiſſe præſumeret eum mentitũ fuiſſe,& ita peccaſſe, quare &c.Quicquid ſit de concluſione obiectio illa parũ valet, quia eccleſia quandoque præſumit deteriorem partẽ propter periculũ animę vt notatur extra de præſumptionibus,tale autẽ periculũ animę maximè timendũ eſt circa contractũ matrimonij. 6. Alius modus dicendi eſt quòd conſenſus ſic coactus non ſufficit ad matrimoniũ non propter hoc quod perſonã coactam præſumat non conſenſiſſe, ſed quia iudicat talem conſenſum non ſufficere ad contrahendũ matrimonium.Cuius ratio præcipua eſt,quia conſenſus qui eſt contra naturam matrimonij non facit matrimoniũ,ſed potius impedit,conſenſus autem coactus eſt huiuſmodi,ergo &c.Probatio minoris, quia de ratione matrimonij quo ad ius naturale & diuinũ eſt indiuiſibilitas, ſed huic indiuiſibilitati opponitur conſenſus coactus,quia ſecundum iura impetrat reſtitutionẽ in integrum. Sunt etiam duæ aliæ perſuaſiones ad hoc, vna eſt,quia cũ matrimoniũ ſit vinculũ perpetuum,obligatio ad matrimoniũ debet eſſe liberrima,ſed coactio impedit merã libertatem , ergo impedit matrimoniũ . Alia ratio eſt,quia matrimoniũ ſignificat coniunctionem Chriſti & eccleſiæ,ſed illa eſt ex mera libertate,quia nõ copulatur eccleſia Chriſto per charitatem niſi libere volens, nec naturæ conformitate,niſi matre libere conſentiente,ergo matrimoniũ omnino debet eſſe liberum. 7. Ad cuius ampliorem declarationem aduertendũ eſt quòd matrimoniũ de natura ſua excepta ratione ſacramenti eſt quidam contractus ſubiacens determinationi iuris naturalis & poſitiui tam ciuilis quàm canonici, & vltra hoc habet ſacramenti rationem ex inſtitutione diuina.Et iſtud ſecundum ſupponit primum. Quantum ad primũ eccleſia habet ius determinandi circa matrimonium an ſit contractus legitimus an non , ſed circa ſecundum non habet immediate auctoritatem aliquid ordinandi vel immutandi circa eſſentialia matrimonij vt eſt ſacramentũ niſi mediante primo, quia ſi nõ eſt legitimus contractus non eſt legitimũ matrimoniũ,nec verũ ſacramentum . Secundũ hoc poteſt dici rationabiliter q̃ conſenſus coactus non ſufficit ad matrimoniũ contrahendũ,nec ſecundũ iudicium eccleſiæ,nec ſecundum iudicium conſcientię,quia eccleſia multa poteſt determinare circa contractus irritando vel approbãdo,prout ratio dictat.Cum ergo eccleſia,non reputet conſenſum coactum ſufficere ad alios contractus quin poſsint,& debeant reſcindi vel retractari , poteſt tamen rationabiliter determinare q̃ non ſufficiat ad contractum matrimonij conſenſus coactus cum verũ matrimonium ſeparari non poſsit 8. Si autem matrimonium ſecundnm ſe totum eſt preciſe ſacramentũ ſolum innitens fidei(vt baptiſmus,confirmatio & ordo)Tunc conſenſus quantumcunque coactus dum eſſet verus conſenſus, eſſet ſufficiens ad matrimoniũ contrahendum.Quod patet dupliciter, Primo ſic. Si matrimoniũ eſſet purè & præciſè ſacramentũ(vt baptiſmus confirmatio & ordo,& cætera ſacramẽta quæ tenentur ſola fide)tunc de matrimonio vt de aliis prædictis ſacramentis deberet eſſe idem iudicium. Sed intentio ſuſcipiendi baptiſmum,cõfirmationẽ vel ordinem quantumcunque coacta ſufficit ad verum ſacramentũ , ergo conſenſus quantũcunque coactus ſufficeret ad matrimonium.Item inconſtans ita cogitur per leuem metum ſicut conſtans per probabilem, neque enim hic & ibi eſt differentia in cõſenſu coacto , ſed in motiuo , quia virtuoſus & conſtans non metuit ex leui eſtimatione,ſed forti & probabili.Inconſtans autẽ leuiter metuit , ſi ergo matrimoniũ eſſet ſtricte & præciſe ſacramentum vt alia ſacramenta vbi eſſet conſenſus æqualiter coactus licet non ex æquali cauſa , deberet eſſe æqualiter matrimonium, ſed æqualiter cogitur inconſtans per leuem motum ſicut virtuoſus & conſtans per probabilem, ergo debet æqualiter matrimonium cenſeri eſſe vel non, tam ſecundum iudicium conſcientiæ quàm eccleſiæ,quando conſenſus eſt coactus per metum cadentẽ in conſtantem virũ & per metum cadentem in inconſtantem virũ

Quod

Quod non eſt verum, quia eccleſia quæ rationabiliter iudicat de contractibus non iudicat idem in his quæ fiunt per metũ cadentem in conſtantem virũ,& in his quæ fiunt per metum non cadentem in conſtantem virum,& quia matrimonium vt eſt ſacramentum ſupponit contractum legitimum, ideo vbi eſt coactio per metum cadentem in conſtantẽ virum non eſt contractus legitimus matrimonij, nec verum ſacramentum, vbi autem eſt coactio per metum qui non cadit in conſtantem virum eſt contractus legitimus & verum ſacramentum.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non eſt ſimiliter de minis & blanditiis, quia inductio per minas dirimit conſenſum. Inductio autem per blanditias auget.

10. Ad ſecundum dicendum eſt quòd licet voluntas coacta & voluntarium mixtum magis ſint voluntarium quàm inuoluntarium, eccleſia tamen talem conſenſum iudicat non ſufficere ad contractum matrimonij. Et hoc quidem poteſt cum matrimonium ſecundum ſe ſit quidam contractus,nec ſit pure,nec præciſè ſacramentum ſicut baptiſmus, ordo, vel confirmatio prout ſuperius eſt expreſſum.

Sententia huius diſtinctionis.xxx.in generali & ſpeciali.

NEc ſolum coactio. Superius determinauit magiſter de impedimento coactionis.Hic vero determinat de impedimẽto erroris. Et cũ hoc ſequitur illa pars in qua determinat de cauſa finali matrimonij. Et diuiditur in tres.Primo determinat de impedimento erroris.Secundo incidenter de cõſenſu qui fuit in matrimonio beatæ mariæ virginis.Tertio de fine matrimonij ob quã .ſ. cauſam matrimoniũ contrahitur. Secunda ibi præmiſſis aliquid addendum eſt. Tertia ibi. expoſito quæ ſit cauſa efficiens.Prima in duas. Primo oſtendit quis error impedit motrimonium.Secundo obiicit in contrarium,& ſoluit. Secunda ibi.ſed obiicitur de Iacob.Secunda pars principalis in qua determinat de matrimonio beatæ mariæ virginis,diuiditur in duas. Primo oſtendit cuiuſmodi conſenſus fuit.Secundo oſtendit quòd illud matrimonium fuit perfectum ibi.inter quos vt ait Aug.Tertia pars principalis in qua determinat de cauſis matrimonij, diuiditur in tres. Primo ponit cauſas finales matrimonij principaliter & ſingulariter.Secundo excludit errorem. Tertio ponit ſpecialiter cauſas matrimonij beatæ virginis. Secunda ibi. nec eſt aſſentiendum illis.Tertia ibi.habuit coniugium mariæ.

2. IN ſpeciali ſic procedit,primo proponit quòd error impedit matrimonium, non quidem error qualitatis, nec fortunæ, ſed conditionis,vt quando putatur eſſe liber qui ſeruus eſt, & ſimiliter error perſonæ quandoque impedit matrimoniũ: vt ſi quis petat hanc mulierem ſcilicet nobilem in matrimonium & detur ei ignobilis, Et etiam ſi aliquis emat aurum & detur ipſi auricalcum non eſt venditio,ſed deceptio.Et error perſonæ,quando putatur hic eſſe homo & eſt alius.Error autem conditionis eſt quando liber creditur & ſeruus eſt. Error fortunæ eſt quando aliquis putatur eſſe diues qui pauper eſt,vel econuerſo. Error qualitatis quando putatur eſſe pulcher & eſt turpis,bonus & eſt malus.Poſtea obiicit in contrarium de Iacob qui acceſsit per errorem ad Lyam & reſpondet quòd hoc factum eſt myſticè, nec fuit matrimonium illud per errorem illum, ſed per conſenſum quæ poſtmodum acceſsit. Excuſatur tamen Iacob de fornicatione, quia ad eam acceſsit vxorem ſuam credens eſſe: & ſic maritali affectu eam cognouit, & ita vxori debitum reddidit vel perſoluit. Sicut excuſaretur accedens ad ſororem vxoris quam in lecto inueniens neſciret. Et ſicut excuſatur angelum venerans malum credens bonum eſſe,& ſimiliter conſentiens opinioni illius quem credidit Auguſtinus vel Ambroſius, etiam dicit quòd non peccaret. Poſtea quærit in quo conſenſerit beata virgo? propoſuerat enim ſe ſeruaturã virginitatem niſi ei deus aliter reuelaret, ſed ipſum votum non expreſsi ore ſed committens virginitatem dininæ diſpoſitioni conſenſit in copulam maritalem ſiue in ſocietatem coniugalem ex familiari conſilio ſpirituſſancti,& ſecundum Aug. implicite conſenſit in carnalem copulã cõmittendo ſe diuinæ diſpoſitioni in vtraque.ſ.virginitate & commixtione. Poſtea ſimul cũ viro labiis expreſsit votum & vterque in virginitate permanſit.Poſtea dicitur ꝙ illud coniugium perfectum fuit ſanctitate licet non ſignificatione,quia coniugium quod eſt ſine copula carnali, quanuis ſit perfectum quantum ad veritatem, vel ſanctitatem coniugij, non tamen ſecundum ſignificationem, quia non ita perfecte ſignificat coniunctionem Chriſti & eccleſiæ ſicut coniugium per carnalem copulam conſummatum, & quod illud coniugium perfectum fuerit oſtendit per tria bona matrimonij,quæ ibi fuerunt, ſcilicet, proles, fides, & ſacramentum, proles enim Chriſtus fuit ibi, fides quia adulterum nullum, & ſacramentum quia nullum diuortium. Poſtea dicit quòd matrimonij prima & principalis cauſa fuit liberorum procreatio. Secunda eſt fornicationis euitatio, ſunt etiam aliæ cauſæ minus honeſtæ, vt pulchritudo viri & mulieris,quæſtus pecuniæ & diuitiarum poſſeſſio, & alia huiuſmodi. Poſtea remouet errorem quorundam dicentium quòd propter minus honeſtam cauſam matrimonium non contrahitur, ſed quòd propter huiuſmodi cauſas non impediatur quin ſit matrimonium probat,quia malicia vel peruerſa intentio alicuius non commaculat ſacramentum, nec eius bonitatem tollit,nec impedit.Vltimo dicit quòd in matrimonio virginis beatæ & Ioſeph ſunt quædam aliæ cauſæ ſpeciales. Prima fuit,vt virgo eius ſolatio, & auxilio ſuſtentaretur. Secunda fuit vt partus virginis diabolo celaretur. Tertia fuit vt Ioſeph fuiſſet teſtis caſtitatis virginitatis, & pòſt defenderet eam ab infamia ſuſpitionis,ne vt adultera damnaretur ab hominibus.

Quæſtio I.

Vtrum error impediat matrimonium.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur, vtrum error impediat matrimonium. Et videtur quòd non, quia ſicut requiritur conſenſus ad matrimonium,ſic intentio ad baptiſmum, ſed ſi quis intendat baptizare vnum,& baptizet alium vel baptizari ab vno, & baptizetur ab alio, nihilominnus eſſet verus baptiſmus, ergo ſimiliter ſi quis conſentiat contrahere cum vna credens aliam eſſe, nihilominus erit verum matrimonium. 2. Item maximus error eſt in fide,ſed ille nõ impedit matrimonium,eſt enim verum matrimonium ſi aliqua cõtrahat cum viro hæretico quem credit catholicum, ergo nullus alius error impedit matrimonium. 3. Item ſicut matrimoniũ eſt quidam contractus,ita emptio & venditio,ſed in emptione & venditione ſi detur aurum æquiualens pro alio auro nõ impeditur venditio, ergo nec matrimonium impeditur,ſi pro vna muliere alia detur.

4. IN contrarium eſt, quia ſecundum legem ciuilem quę habetur.ff.de iuriſdictione omnium iudicum,Si per errorem.Nihil eſt tam contrarium conſenſui ſicut error,ſed conſenſus requiritur ad matrimonium,ergo error impedit ipſum.

5. RESPONSIO, Dicenda ſunt duo. Primum eſt, ꝙ error impedit matrimonium.Secundum eſt, quòd non quilibet error impedit ipſum, ſed error perſonæ vel conditionis deterioris, vt quum quis liber contrahit cum ancilla quam credit liberam.

6. PRIMVM patet, quia illud quod impedit cauſam impedit effectum, ſed error impedit conſenſum qui eſt cauſa matrimonij, ergo impedit matrimoniũ. Maior patet.Minor probatur, quia quum conſenſus ſit actus voluntatis quæ ſupponit actum cognitionis quicquid impedit cognitionem impedit conſenſum, ſed error impedit cognitionem, ergo impedit conſenſum.

7. SECVNDVM patet, quia effectus in his quæ ſunt eſſentialia matrimonio impedit matrimonium, non autem defectus in his quæ ſunt accidẽtalia. Sic enim eſt circa quamlibet rem quòd manentibus eſſentialibus quantumcunque varientur accidentalia manet natura rei, non autem quando variantur eſſentialia,ſed ſolus error perſonæ & conditionis deterioris ponit defectum circa eſſentialia matrimonij, non autem error fortunæ, ſeu qualitatis, ergo ſolus error perſonæ & conditionis deterioris impedit matrimonium. Minor patet,quia quum ſit quadruplex error perſonæ, vt quum conſentitur in vnam, & alia ſupponitur, & conditionis,quando creditur libera quæ eſt ſerua:fortunæ, quando creditur diues,& tamen eſt pauper,qualitatis,quia creditur bona quæ tamen eſt mala, ſolus error perſonæ,& conditionis deterioris eſt contra eſſentialia matrimonij, matrimonium enim duo includit perſonas quæ contrahunt,quæ ſunt quaſi materia coniũctionis matrimonialis,& obligationem mutuam,quæ eſt quaſi forma per quam accipiunt poteſtatem in ſeinuicem, contra primum eſt error perſonæ,contra ſecundum eſt error conditionis, quia vir & mulier in matrimonio ad paria obligantur. Sed ille qui eſt ſeruilis conditionis non poteſt de corpore ſuo facere parem obligationem cum illo qui eſt liberæ conditionis, ergo error conditionis deterioris ſicut eſt ſeruitus,eſt contra naturam matrimonij:dico autem deterior, quia error conditionis paris vel melioris non impedit matrimonium,vt ſi ſeruus contrahat cum ſerua quam credit liberam,vel ſi quis contrahat cum libera quam credit ſeruam. quia hic non habet locum ratio aſsignata, hoc autem intelligendum eſt de illis qui ſunt ſimpliciter ſerui vel ſeruæ, ſicut ſunt emptitij,vel vernaculi (id eſt in ſeruitute nati)tales enim ſunt res domini ſui,nec acquirũt aliquid ſibi,ſed domino. Et domini poſſunt eos vendere tanquam res ſuas,talis enim ſeruitus ignorata ab alio

coniuge libero nimis eſt in læſionem iuris quod habere deberet vnus coniugum in alterum ratione matrimonij. Poteſt enim dominus talem ſeruum mittere ad extremas partes mundi, & ibi eũ vendere, & ſic coniunx liber fruſtraretur ſocietate thori ſimpliciter vel ad maximum tempus. 8. Sunt autem alij qui non ſunt ſimpliciter ſerui, quanuis habeant aliquas conditiones ſeruiles, videlicet quòd non poſſunt recipere tõſuram clericalem, vel ordines ſine licentia domini ſui. Et quando moriuntur domini habent bona eorum mobilia & immobilia in toto vel in determinata parte, & tales vocantur homines de corpore, & debent potius dici conditionati quàm ſerui, & ignorantia talis conditionis non impedit matrimonium contrahendum, nec dirimit contractum. Error autem fortunæ vel qualitatis non eſt contra eſſentialia matrimonij. Et ideo non impedit matrimonium, hoc autem intelligendum eſt quando conſenſus eſt abſolutus, & verba exprimentia ipſum ſunt abſoluta. Si verò conſenſus ſit conditionatus, & ſimiliter verba ipſum exprimentia ſint conditionata, tunc nullum eſt matrimonium conditionibus illis non extantibus, nec in iudicio animæ, nec eccleſiæ.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non eſt ſimile de baptiſmo & matrimonio, quia baptiſmus habet efficaciam ſuam ex opere operato, propter quod ſufficit quòd baptizatus intendat baptizari, & baptizans baptizare. Sed matrimonium eſt quædam obligatio voluntaria contrahentium habens efficaciam ex conſenſu eorum, & ideo oportet quòd conſenſus cadat ſuper contrahentes in inuicem non ſolum ſuper contractum ipſum. 10. Ad ſecundum dicendum quòd error in fide non eſt contra eſſentialia matrimonij ſicut perſonæ, niſi error ille cauſaret diſparitatem cultus, ſicut ſi contraheret Chriſtianus cum aliqua Iudæa vel Gentili quam credit eſſe Chriſtianam, & tunc error non eſſet principale impedimentum, ſed diſparitas cultus. Si autem Chriſtianus contrahat cum hæretica (quum ſint eiuſdem cultus quoad obligationem, propter baptiſmum cõmunem) non eſt error qui ſit contra eſſentialia matrimonij, nec in forma, nec in materia. Sicut error perſonæ eſt defectus in materia. 11. Ad tertium dicendum quòd pecunia in contractibus accipitur quaſi méſura aliarum rerum, & non quaſi propter ſe quæſita, vt patet ex. 5. Ethic. propter quod ſi non detur illa pecunia quæ creditur eſſe æqualis valoris nihil obeſt contractui. Sed ſi in re quæſita propter ſe eſſet error, impediretur contractus ſicut ſi pro certo cypho aureo empto daretur alius, niſi expreſſe placeret ementi primum, quia tunc fieret quaſi permutatio primi in ſecundum per nouum contractum, quod non eſt licitum in matrimonio.

Quæſtio II.

Vtrum decuerit beatam virginem matrimonio copulari.

SEcundo quæritur de matrimonio beatæ virginis, vtrum decuerit eam matrimonio copulari. Et videtur quòd non, quia quicunq; conſentit in matrimonium conſentit aliquo modo in carnalem copulam, ſed talis conſenſus derogat virginitati, ergo non decuit beatam virginem quæ virginitatem vouerat matrimonio copulari. 2. Item ſecũdum Hieronymum vouentibus virginitatem non ſolum nubere, ſed velle nubere damnabile eſt, ſed nihil damnabile debuit eſſe in beata virgine, ergo beata virgo poſtquam virginitatem vouit, non debuit nubere.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Matthæi. 1. in textu, cùm eſſet deſponſata, &c. Et idem habetur in gloſa.

4. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam dicenda ſunt duo. Primum eſt, quòd beata virgo virginitatem vouit. Secundum eſt, quòd abſq; præiudicio virginitatis nubere potuit.

5. PRIMVM patet ſic, quia in beata virgine debuit ſumma perfectio apparere. Dicit enim Anſelmus, decuit vt illius hominis conceptio ex puriſsima matre fieret quæ ea puritate niteret, qua ſub deo maior nequit intelligi, virginitas autem præfertur matrimonio dicente Apoſtolo. 1. Corinthiorum ſeptimo, qui nubit bene facit, qui non nubit melius facit, virginitas autem ſeruata ex voto præfertur virginitati abſque voto vt infra patebit, ergo beata virgo virginitatem ſeruare debuit, & ex voto.

6. QVANTVM ad ſecundum videndum eſt primo in quid conſentiunt contrahentes matrimonium, vtrum in carnalem copulam, an in ſolam cohabitationem, an in vtrumq;, quia ſi conſentiunt in carnalem copulam hoc præiudicat voto virginitatis. Si in ſolam cohabitationem, tunc frater cum ſorore poteſt matrimonium contrahere, quia poteſt cum ea habitare, quod tamen non eſt verum, quia frater cum ſorore non poteſt contrahere matrimonium. Si autem conſentiunt in vtrumque hoc iterum præiudicat voto virginitatis ratione alterius (ſcilicet copulæ carnalis). Ad hoc reſpondet magiſter quòd conſenſus cohabitationis, vel carnalis copulæ non facit coniugium, ſed conſenſus coniugalis ſocietatis verbis de præſenti expreſſus.

7. Sed iſtud non ſoluit in aliquo dubitationem quin quæram quid eſt ſocietas coniugalis in quam conſentiunt contrahentes matrimonium, vtrum ſit ſocietas ſolius cohabitationis, & tunc frater cum ſorore poteſt matrimonium contrahere, an ſit ſocietas eorum in copula carnali, & tunc erit contra virginitatis votum.

8. Dicendum ergo quòd conſenſus qui facit matrimoniũ, eſt quòd quilibet coniugum conſentit transferre poteſtatem ſui corporis in alterum quantum ad redditionem debiti, ſicut expreſſe dicit Apoſtolus. 1. Corinthiorũ. 7. Vir vxori debitum reddat, & vxor viro, non enim habet vir poteſtatem corporis ſui, ſed mulier nec mulier, ſed vir. Et ſic conſentiens in matrimonium obligat ſe ad redditionem carnalis copulæ, ſi petatur ab alio coniuge, qualiter ergo poterit ſaluari quòd beata virgo conſenſerit in matrimonium abſque præiudicio voti ſui? Dicẽdum eſt dupliciter. Vno modo dicendum quòd ante matrimoniũ beata virgo habuit propoſitum ſeruandi virginitatem, ſed non vouit, ſed ſubiecit ſe diuinæ diſpoſitioni de contrahendo matrimonium, habens quidem virginitatem in propoſito tanquam ſibi acceptiſsimã, non tamen ſimpliciter, ſed ſub conditione honeſtiſsima (ſcilicet niſi deus aliter ordinaret) & ſic non fecit contra votum, quum votum non emiſiſſet quod emiſit poſt cõtractum matrimonij certificata quod Ioſeph in ſimili propoſito volebat permanere: & hæc videtur intentio Auguſtini, quæ recitatur. 27. q. 2. ca. ſufficiat. Cùm ergo inter iſtos. Alio modo poteſt ſaluari dicendo quòd ante matrimonium vouit, ſed diuina reuelatione certificata fuit de carnali copula non ſubſequutura. Et quia ſola copula carnalis obſiſtit voto virginitatis, ideo ſine præiudicio voti ſui potuit poſt dictam reuelationem contrahere. Et hoc eſt quod magiſter in litera dicit Mariam & Ioſeph ſic conceſsiſſe in coniugalem ſocietatem, vt vterque de altero reuelante ſpiritu ſancto intelligeret quòd virginitatem ſeruare vellet, vterque autem prædictorum modorum innititur facto, de quo nõ poteſt haberi perfecta certitudo niſi deo reuelante, & ideo non poteſt ſciri per certitudinem quis prædictorum modorũ ſit verior, tamen vterque ſufficienter euadit prędictam dubitationem.

9. AD ARGVMENTA patet ſolutio, quia conſentire in matrimonium peccatum eſt his qui virginitatem vouerunt niſi expreſſe certificati eſſent de carnali copula non ſubſequutura: & ſic procedunt argumenta, aliter non, beata autem virgo fuit per ſpiritum ſanctum certificata, quòd inter ipſam & Ioſeph non ſequeretur corporalis copula: ideo ſic contrahere matrimonium non fuit in præiudicium voti ſui.

Sententia huius diſtinctionis xxxi. in generali & ſpeciali.

POſt hæc de bonis. Superius determinauit magiſter de cauſa matrimonij efficiente & finali, quæ ſunt cauſæ conſtituentes matrimonium. Hic determinat magiſter de bonis matrimonij, quæ ſunt cauſæ honeſtantes matrimonij actum. Et diuiditur in tres. Primo determinat de bonis matrimonij. Secundo de actu matrimonij qui per huiuſmodi bona excuſatur. Tertio oſtendit quòd huiuſmodi bona etiam in matrimonio antiquorum patrum concurrerunt. Secunda diſt. 32. ibi. ſciendum eſt etiam illud. Tertia diſt. 33. ibi. quæritur hic de antiquis patribus. Prima eſt principalis lectio. Et diuiditur in tres. Primo determinat de ipſis bonis coniugij. Secundo oſtendit quomodo ſe habeant ad matrimonium. Tertio quomodo excuſent actum matrimonialem. Secunda ibi. & eſt ſciendũ. Tertia ibi. Cùm hæc tria bona. Secunda iſtarum diuiditur in duas. Primo oſtendit quòd nõ in omni matrimonio illa concurrunt. Secundo oſtendit quòd vnũ illorum bonorum in quolibet matrimonio inuenitur (ſcilicet ſacramentum) & inquirit de contrahentibus contrariam intentionem iſtis bonis habentibus. Secunda ibi. Solet quæri quum maſculus. Tertia pars principalis in qua oſtendit quòd bona illa excuſant actum matrimonij. Diuiditur in duas. Primo probat intentum. Secundo obiicit in contrarium, & ſoluit. Secunda ibi. ſed ſi concubitus.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et primo proponit quòd tria bona ſunt in matrimonio, fides, proles, & ſacramentum: ad fidem autem pertinet vt ad aliam non accedat, ad prolem vt amanter ſuſcipiatur, & religioſe educetur, ad ſacramentum vero vt coniugium non ſeparetur, ſeparatur autem corporaliter ex aliqua cauſa, nunquam tamen ſacramentaliter per totam hanc vitã. quod auctoritatibus confirmat. Addit etiam quòd ſacramentum

quod

quod eſt tertium bonum matrimonij non eſt ipſum coniugiũ,ſed tamen eſt eiuſdem rei ſignum cuius eſt coniugiũ ſcilicet ſpiritualis & inſeparabilis coniunctionis Chriſti & eccleſiæ. Poſtea dicit quòd bonũ prolis & bonũ fidei aliquando in matrimonio deficiunt nunquã tamen deficit bonũ quod eſt ſacramentũ. Poſtea dicit ꝙ illi qui contrahunt adinuicẽ incontinentiæ cauſa dũmodo perpetuus ſit contractus nec vitetur generatio prolis verũ matrimoniũ contrahunt,illi vero qui venenum ſterilitatis procurãt vel ſimilia veri coniuges non ſunt. Quærit etiã vtrũ illi qui abortum procurant ſint homicidæ,& reſpondet quòd ſic ſi puerperium eſt animatũ,aliter autem non. Poſtea dicit ꝙ illa bona excuſant actum matrimonialẽ vt peccatũ non ſit,vt quando fide thori ſeruata cõiuges conueniunt cauſa prolis,vel vt mortale non ſit quando fide ſeruata conueniunt incontinentiæ cauſa. Vltimo obiicitur in contrariũ tripliciter. Primo per apoſtolũ qui actũ coniugalem per indulgentiam concedit dicens,hoc autem dico ſecundũ indulgentiam,ſed indulgentia non eſt niſi peccati,ergo à culpa non excuſatur matrimonialis cõcubitus. Et reſpondet magiſter diſtinguendo de indulgentia ſicut ſupra diſtinxit de indulgentia conſenſionis & permiſſionis cõcubitus, ergo copula cõiugalis quę fit cauſa prolis indulgetur ſecundũ cõceſſionem ſicut minus bonum,ſed cõcubitus qui fit cauſa incontinentiæ indulgetur ſecundũ permiſſionem ſicut minus malum,excuſatur tamen huiuſmodi actus coniugalis per matrimonij bona,dum tamen huiuiſmodi cõcubitus intra limites matrimonij & bona matrimonij fit. Sed ſi excedat limites nõ excuſatur,quod multis auctoritatibus declarat. Secundo opponit per hoc ꝙ omnis cõcupiſcentia & delectatio quæ ſunt in coitu mala eſt & inordinata & ita eſt peccatũ,& reſpondet illã concupiſcentiã ſemper eſſe malã & inordinatã in ordinatione pœnali quæ eſt pœna peccati, non tamen eſt ſimpliciter inordinata in ordinatione culpę,quia non ſemper eſt peccatum,illa ergo delectatio coitus coniugij per bona matrimonij defenditur niſi ſit immoderata & vltra terminos ſe extendens. Tertio obiicit per auctoritatem Gregorius qui dicit quòd accedens ad vxorem debet ab ingreſſu eccleſiæ abſtinere,quia volũtas quæ eſt in ipſa cõiunctione carnali ſine culpa non eſt. Et reſpondet magiſter quòd hoc intelligendum eſt quando ad vxorem accedit incontinentiæ cauſa, vel quia vix ſine incontinentia acceditur.

Quæſtio I.

Vtrum matrimonium indigeat aliquibus bonis excuſantibus ipſum.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur. Vtrum matrimonium indigeat aliquibus bonis excuſantibus ipſum. Et videtur quòd nõ,quia matrimoniũ inſtitutũ eſt in officium naturę & in remedium concupiſcentiæ. Sed ſecundum quòd eſt in officium naturæ non indiget aliquo excuſante,ſic enim fuiſſet in paradiſo durante ſtatu innocentiæ quando fuiſſent nuptiæ honorabiles & thorus immaculatus ſecundum Auguſtin. nec ſecundum quòd eſt in remedium indiget excuſatione,ſicut nec alia ſacramenta quæ ſunt in remedium peccati inſtituta,ergo &c.

2. Item ſicut intentio naturæ eſt ad conſeruationem indiuidui,ita ad conſeruationem ſpeciei,ſed actus quo conſeruatur aliquod indiuiduum non indiget aliquo excuſante vt comedere, ergo actus matrimonij quo conſeruatur ſpecies non indiget excuſari.

3. INCONTRIVM eſt,quia omne quod eſt malum vel habet ſpeciem mali indiget excuſatione ad hoc vt licitè poſsit fieri, Sed omnis actus carnalis vel eſt malus vel ſpeciem habet mali,cum omnes huiuſmodi actus ſint vnius rationis in genere naturæ, ergo ad hoc vt licite poſsit fieri indiget aliquo excuſante.

4. RESPONSIO. intelligendum eſt quòd aliquis actus poteſt dupliciter excuſari. Vno modo ex parte facientis,& non ex parte actus, & ſic excuſatur actus qui non imputatur faciendi ad culpam quanuis ſecundum ſe ſit malus. & hoc modo aliqua ignorantia excuſat facientẽ à peccato etiam in toto, & de hac excuſatione non loquimur nunc, quia de ea ſatis dictum eſt in ſecundo libro. Alio modo dicitur excuſari actus ſecundum ſe, ita ꝙ ſit malus,& de hac nunc quærimus. Dicendũ ergo quòd matrimonium habet aliqua bona excuſantia ipſum. Secundo videndum eſt quæ ſunt illa & quot ſint.

5. QVANTVM ad primum dicendũ eſt quòd actus qui eſt de ſe malus non poteſt excuſari, actus vero qui eſt de ſe bonus non indiget excuſari. Sed actus qui eſt indifferens excuſari poteſt,& excuſatione indiget. Primũ patet,quia actus qui non poteſt bene fieri non poteſt excuſari (loquimur enim de totali excuſatione actus ſecundum ſe,ita vt ſit bonus). Sed actus qui eſt de ſe malus vt furtum, vel periurium non poteſt bene fieri, ergo non poteſt excuſari. Secundum patet, quia nihil indiget excuſatione niſi quod eſt malum vel habet ſpeciem mali. Sed actus qui eſt de ſe bonus (vt honorare parentes,vel dare eleemoſynam indigenti) non eſt talis,ergo non indiget excuſari. Relinquitur ergo tertium, quòd actus qui eſt indifferens ex genere ſuo qui poteſt bene vel male fieri,poſsit excuſari, quum non ſit de ſe malus, ex quo poteſt bene fieri,& indigeat excuſatione quum habeat ſpeciem mali,pro eo quòd idem ſecundum ſpeciem naturæ malè fit quandoque,ea autem quæ excuſant talem actum ſcilicet indifferentem ſunt circunſtantiæ finis,& obiecti & huiuſmodi, quæ talẽ actum trahunt ad medium virtutis, quum igitur actus carnalis ſit ex genere ſuo indifferens,& poſsit bene & malè fieri,relinquitur quòd ad hoc vt bene fiat oportet quòd informetur debitis circũſtantiis quod fit per matrimonium,propter quod bona matrimonij excuſant carnalem actum.

6. QVANTVM ad ſecundum principale quæ ſunt illa bona,& quot,dicitur communiter quòd hæc ſunt, fides, proles, & ſacramentum,quorum numerus & ſufficientia poteſt haberi tripliciter. Vno modo ſic,Bona quæ excuſant aliquẽ actum ſunt circunſtantiæ quæ contrahunt ipſum ad medium rationis. Illæ autẽ ſunt quando fit per debitum finem, & cadit ſuper debitã materiam,& concurrit conueniens diſpoſitio materiæ, ſicut in artificialibus, cultellus fit debito modo quando fit ad ſciendum, & fit de materia dura, puta de calibe, vel ferro, & accipit formam aptam ad ſcindendum, actus autem carnalis fit propter debitum finem quando fit cauſa prolis,& cadit ſuper debitam materiam quando quis accedit ad ſuam,quod pertinet ad bonum fidei. Materia etiã eſt conuenienter diſpoſita quando ſunt aſtricti perpetuo vinculo vt fuit declaratum ſupra diſt. 26. & hoc pertinet ad ſacramentum, ſcilicet indiuiduitas coniugum,bonum enim ſacramenti non accipitur hic ſola ſignificatio coniunctionis Chriſti & eccleſiæ. Sed indiuiſibilitas quę eſt in matrimonio cõſummato,ſicut vnio Chriſti & eccleſiæ quoad naturam aſſumptam fuit indiſſolubilis,igitur fides,proles,& ſacramentum ſunt bona excuſantia matrimonium. Secundo modo ſumitur ſic matrimonium, eſt in officium naturæ, vnde ad ipſum natura inclinat, & in fœdus ſocietatis humanæ, & ſic à iure poſitiuo determinationem recipit,& recta ratio ipſum dictat,& eſt etiam ſacramentum eccleſiæ,& ſic ius diuinum de matrimonio determinat quantum ad primum, bonum matrimonij eſt proles, quantum ad ſecundum, fides, quantum ad tertium ſacramentum. Tertio modo ſic,in matrimonio eſt conſiderare vinculum,vſum,& fructum,quoad primum bonum matrimonij eſt ſacramentum,hoc eſt, indiuiſibilitas, quo ad ſecundum fides,& quo ad tertium proles.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd actus carnalis ſecundum quod eſt in officium naturæ excuſatione indiget,quum indifferenter ſe habeat ad actum matrimonij & fornicationis, excuſatur autem per circunſtantias quæ trahunt eum ad hoc quòd ſit actus matrimonij, & illæ circunſtantiæ ſunt bona fidei, prolis, & ſacramenti quibus actus carnalis etiam tempore innocentiæ redditus fuiſſet bonus, qnòd autem non dicatur pro tempore illo indiguiſſe excuſatione, pro tanto eſt, quia durante ſtatu illo non erat poſsibile actum carnalem illis circunſtantiis carere ſicut modo. 8. Ad ſecundum dicendum quòd actus comeſtionis quo conſeruatur indiuiduũ indiget debitis circunſtantiis quibus reddatur bonus,ſed non adeo vt actus generationis,quia non eſt tam vehemens delectatio abſorbens rationem in comedendo ſicut eſt in actu corporali, & ideo hic actus magis indiget excuſari quàm alius, &c.

Quæſtio II.

Vtrum prædicta bona ſint de neceſsitate ſacramenti matrimonii.

SEcundo quæritur, vtrum prædicta bona ſint de neceſsitate ſacramenti matrimonij. Et videtur ꝙ ſic, quia aut iſta bona ſunt eſſentialia matrimonio,aut non,ſi ſic habetur propoſitum,ſi non,Contra conditio appoſita contra accidentia contractus non vitiat contractum, ſed conditio appoſita in matrimonio contra quodlibet prædictorum vitiat matrimonium, ergo prædicta non ſunt accidentalia bona matrimonij,ſed eſſentialia. 2. Item illud ſine quo matrimonium non eſt bonum,eſt de eſſentia matrimonij, eo quòd nullum verum matrimonium poteſt eſſe malum(vt habetur ab Auguſtino in litera). Sed ſine iſtis bonis matrimonium non eſt bonum, ſed malum,quia malum eſt priuatio boni debiti ineſſe, hæc autem bona debent eſſe in matrimonio,ergo videtur ꝙ hæc ſint eſſentialia matrimonij.

3. IN contrarium eſt, quia inter infideles, & ſteriles, & adulteros

adulteros eſt verum matrimonium. Sed in matrimonio infidelium non eſt ſacramentum,in matrimonio ſterilium non eſt proles, in matrimonio adulterorum non eſt fides, ergo ſine iſtis poteſt eſſe verum matrimonium, illa ergo non ſunt eſſentialia matrimonio.

4. RESPONSIO, Videnda ſunt duo. Primum eſt, qualiter hæc bona ſint matrimonio eſſentialia. Secundum etiam eſt quid eorum ſit principalius.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd duo horum,ſcilicet bonum fidei & prolis,poſſunt dupliciter accipi,ſcilicet ſecundum exequutionem, vel ſecundum obligationem, ſi ſecundum exequutionem ſic non ſnnt eſſentialia matrimonio. Cuius ratio eſt, quia illud quod competit matrimonio ratione actus ſolum non eſt ei eſſentiale, actus enim matrimonij poſterior eſt matrimonio, poſteriora autem non ſunt eſſentialia prioribus, ſed bonum fidei & prolis accepta ſecundum executionem conueniunt ſolũ matrimonio quoad eius actus,ergo nõ ſunt eſſentialia matrimonio.Si autem accipiantur ſecundum obligationem ſic ſunt eſſentialia matrimonio,quia ipſum matrimonium non eſt aliud quàm obligatio viri ad vxorem,& econuerſo ad fidelitatem thori,& ad ſuſceptionem & educationem prolis ſi contingat eam habere. bonum autem ſacramenti, quod eſt indiuiſibilitas matrimonij,ſemper reſpicit matrimonium ſecundum ſeipſum prout eſt quoddam vinculum, & ideò ſemper eſt eſſentiale matrimonio.

6. QVANTVM ad ſecundum, ſcilicet quid horum ſit principalius,dicẽdum quòd aliquid dicitur in re aliqua principalius dupliciter. Vno modo,quia dignius, & ſic bonum ſacramenti eſt principalius inter bona matrimonij inquantum bonum ſacramenti non ſolum includit indiuiſibilitatem, ſed ſignificationem indiuiſibilis coniũctionis Chriſti & eccleſiæ. Cuius ratio eſt,quia conditiones gratiæ ſunt digniores conditionibus naturæ.Sed bonum ſacramenti ratione qua eſt ſignum eſt conditio pertinens ad gratiam. Alia autem duo pertinent ad matrimonij naturam,ergo bonum ſacramenti eſt dignius quàm alia duo, & ſic principalius, ſed bonum ſacramenti ſic acceptum, ſcilicet vt ſignum non eſt eſſentiale matrimonio,nec intrinſecum. Alio modo dicitur aliquid principalius,quia inter eſſentialia eſt dignius & melius, & ſic bonum fidei,& bonum prolis accepta ſecuudum executionem quum non ſunt eſſentialia matrimonio non pertinent ad eius dignitatem, accepta autem ſecundum obligationem pertinent, & tunc inter omnia bona eſſentialia matrimonio principalius videtur eſſe bonum prolis. Cuius ratio eſt,quia finis principalior eſt his quę ſunt ad finem. Sed obligatio ad indiuiſibilitatem matrimonij,ſecundum quam attenditur bonum ſacramenti, & obligatio ad fidelitatem thori, ſecundum quam attenditur bonum fidei ordinantur finaliter ad obligationem, quæ eſt ad ſuſcipiendum prolẽ, &ad eam educandum,ſi eam habere contingat ergo bonum prolis eſt principalius inter bona eſſentialia matrimonij tanquam finis aliorum.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd bonum prolis & fidei accepta ſecundum obligationem ſunt eſſentialia matrimonia, non autem accepta ſecundum executionem, nec tamen in matrimonio poteſt apponi conditio contraria executioni, quia tolleret obligationem per quam accipitur poteſtas ad exequutionem. 8. Ad ſecundum patet per idem quia prædicta bona non ſunt debita eſſe in matrimonio,niſi qualiter reſpiciunt obligationem, & ſic nunquam deſunt, ſed ſolum quo ad exequutionem.

Quæſtio III.

Vtrum fides, proles, & ſacramentum ſufficienter excuſent actum coniugalem.

TErtio quæritur vtrum prædicta bona ſufficienter excuſent actum coniugalem, ita vt nullo modo ſit peccatum. Et videtur quòd non, quia verecundia non eſt niſi de turpi ſecundum Damaſcenum & Philoſophum. 4. Ethicorum. Sed prædicta bona non tollunt à matrimonio prædictam verecundiam,ergo nec turpitudinem quæ videtur includere culpam mali enim pœnæ ſunt triſtia,ſed mala culpæ turpia.

2. Item vbicunque eſt paſsio inordinata. ibi eſt peccatum. Sed hæc tria bona non poſſunt tollere ab actu matrimonij inordinationem paſsionis, ſemper enim eſt ſuperabundantia paſsionis abſorbens rationem, ergo ſemper eſt ibi peccatum.

3. IN contrarium arguitur ſic,quia nullus actus malus poteſt cadere ſub præcepto, ſed actus matrimonij cauſa prolis procreandæ vel debiti reddendi cadit ſub præcepto, quoad primum enim dicit dominus Geneſis primo & decimonono, Creſcite & multiplicamini. Quoad ſecundum vero dicit Apoſtolus. 1. Cor. 7. vxori vir debitum reddat, & ſimiliter vxor viro, ergo talis actus nullo modo eſt peccatum.

4. RESPONSIO, Intelligendum eſt quòd inter tria bona matrimonij ſola duo reſpiciunt matrimonij actum, ſcilicet bonum fidei & prolis,bonum enim ſacramenti reſpicit ſolum vinculum matrimonij,& non actum,& ideo ſi actus matrimonij habeat per bona matrimonij excuſari,hoc erit per illa duo tantum. Quod autem per illa duo ſufficienter excuſetur, ita vt nullum ſit peccatum quando coniuges conueniunt cauſa prolis procreandę, vel vt ſibi inuicem debitum reddant, quod ad fidem thori pertinet,probatur dupliciter. Primo ſic, illa res non eſt bona,cuius vſus per ſe non eſt bonus. Sed vſus per ſe matrimonij eſt quando conueniunt coniuges propter aliquam prædictarum cauſarum,ergo ſi iſte vſus nunquam eſt bonus, matrimonium nunquam erit bonum,hoc autem falſum eſt,ergo &c. Secundo ſic,omne peccatum eſt deuiatio ab aliqua lege rectè poſita naturali, humana vel diuina. Sed quòd coniuges conueniant propter alteram dictarum cauſarum non eſt contra legem naturalem humanam,aut diuinã. Sed potiùs omnis lex rectè poſita hoc approbat, ergo nullo modo eſt peccatum: hoc autem eſt intelligendum quando in actu matrimonij non eſt alius abuſus, ſiue quoad tempus, ſiue quoad modum, quia defectus in quocunque iſtorum poneret in actu matrimonij rationem peccati,quum bonum ſit ex tota cauſa, malũ autem ex particularibus defectibus.

5. AD PRIMVM argumentum dicendum eſt quòd verecundia non ſolum eſt de turpitudine pertinente ad culpam, ſed de ea quæ habet ſpeciem culpæ,& talis eſt actus matrimonij, eo quòd eſt eiuſdem naturæ in ſpecie cum actu fornicationis,eruբeſcentia autem non ſolum eſt de talibus,ſed de omnibus defectibus etiam naturalibus. 6. Ad ſecundum dicendum quòd ſuperabundantia paſsionis, quæ facit vitium, non accipitur ſecundum abſolutam intentionem ipſius, ſed ſecundum proportionem ad rationem, vnde tunc ſolum paſsio reputatur immoderata quando limites rationis ſibi præfixos excedit. Delectatio autem quæ eſt in actu matrimonij quanuis ſit intenſiſsima ſecundũ ſe,tamen non excedit limites rationis ſibi præfixos, cũ non quæratur niſi in coniuge,& propter debitum finem,&c.

Quæſtio IIII.

Vtrum ſine prædictis bonis poſsit actus matrimonii à peccato totaliter excuſari.

QVarto quæritur, vtrtm ſine prædictis bonis poſsit actus matrimonij à pecato totaliter excuſari. Et arguitur quòd ſic, quia vſus matrimoni,ad id ad quod matrimonium eſt cõceſſum videtur eſſe bonus & licitus, ſed matrimonium eſt conceſſum ad vitationem fornicationis,vt patet per Apoſtolum. 1. Cor. 7. propter fornicationem vnuſquiſque ſuam habeat, ergo vſus matrimonij ad vitandum fornicationem eſt licitus,ſed tunc non concurrit aliquod de prædictis bonis,ergo ablq; eis actus matrimonij eſt licitus. 2. Item qui vtitur re ſua ad libitum non facit contra iuſtitiam, & ſic non peccat, vt videtur,ſed per matrimonium vxor efficitur res viri, & econuerſo, ergo ſi ſe inuicem ad libitum vtantur etiam propter ſolam delectationem, non videtur eſſe peccatum, & ſic idem quod prius.

3. IN CONTRARIVM arguitur ſic, quia ſecundum Dionyſium bonum eſt ex tota cauſa,malum autem ex particularibus defectibus,ſed vbi deſinunt prædicta bona fidei &prolis non eſt tota cauſa bonitatis,quum ex prædictis bonis matrimonium ſit bonum & licitum,ergo ſine eis actus matrimonij non poteſt à peccato totaliter excuſari.

4. RESPONSIO, Aduertendum eſt quòd coniuges poſſunt conuenire, aut cauſa ſolius delectationis, aut propter vitandam fornicationem, ſi conueniant ratione ſolius delectationis, ſic dicunt quidam quòd quærere in actu matrimoniali delectationem principaliter eſt peccatum mortale,ſed delectationem concomitantem acceptare peccatum eſt veniale, eam autem odire eſt perfectionis, ſed iſtud non videtur, quia quærere principaliter delectationem in actu quo conſeruatur indiuiduum, ſcilicet in commeſtione non eſt ſemper mortale peccatum, ergo ſimiliter quærere principaliter delectationem in actu matrimonij quo conſeruatur ſpecies,non ſemper eſt mortale peccatum. Item ſecundũ Philoſophum. 10. Ethicorum, idem eſt iudicium de delectatione & operatione, quia operationis bonæ eſt delectatio bona & malæ mala, igitur ex bonitate vel malitia operationis,eſt bonitas vel malitia delectationis & econuerſo. Cùm ergo actus matrimonialis non ſit per ſe peccatum mortale quærere delectationem in ipſo non faciet quod ſit peccatum mortale. 5. Ideo dicitur

citur aliter & melius quod delectatio quę quæritur in actu matrimonij aut excedit fines eius, vt cum quis vult delectari in coniuge attendens ſolum quòd mulier eſt (id eſt paratus facere cũ ea etiã ſi non eſſet coniunx) & tunc eſt peccatũ mortale, quia omnis actus carnalis extra limites matrimonij eſt mortale peccatum, talis autem eſt actus in quo quæritur delectatio in coniuge non quia coniunx ſed quia mulier, ergo &c. Et in hoc caſu loquitur Hieronymus, & habetur in litera quod voluptates quæ de meretricum amplexibus capiuntur in coniuge damnandæ ſunt. Si autem quęratur delectatio intra limites matrimonij quæ non quæreretur in alia quàm in coniuge ſic eſt peccatum, ſed veniale tantum. Cuius ratio eſt, quia abuſus rei non eſt ſine peccato ſaltem veniali. Sed quærere actum propter delectationem coniunctam actui eſt abuſus cum delectatio ſit propter actum & non actus propter delectationem, ergo eſt ibi peccatum ſaltem veniale. De mortali autem non video quòd ſit ibi cum non contrarietur alicui præcepto quod ordinet nos in deum vel in proximum.

6. Si autem coniuges conueniant propter fornicationem vitandam Et ſic dicitur communiter quòd aliquis poteſt per actũ matrimonij intendere vitationem fornicationis in altero vel in ſeipſo, ſi in altero ſic non peccat, quia hic eſt quædam redditio debiti quæ pertinet ad bonum fidei, & tunc eſt ibi vnum de bonis matrimonij. Si autem intendat vitare fornicationem in ſe ipſo ſic eſt peccatum veniale, quia hoc non prouenit niſi ex ſuperabũdantia paſſionis. Superabundantia autem & defectus ſunt peccata in moribus. Sed iſta ſunt dubia. Primum ſcilicet, quia plus tenerur ſibi quilibet quàm alij, ſi igitur actus matrimonij propter vitandum fornicationem in alio caret omni peccato, fortiori ratione (vt videtur) carebit culpa quando fit propter vitandum fornicationem in ſeipſo. Nec obſtat quòd dicitur ꝙ tunc eſt redditio debiti quæ pertinet ad bonum fidei, quia redditio debiti non habet locum niſi quando debitum petitur expreſſe vel interprætatiuè, ſed ſi vir ſciat coniugem temptari de alio quàm de viro ſuo & ad vitandum fornicationem in ea accedat ad ipſam accedens cum ipſa non peccat & tamen ipſa debitum nõ petit nec directè nec interprætatiuè ſed ſolum temptatur de altero, ergo tunc non habet locum redditio debiti. Quod ſecundo dicitur quòd actus matrimonij peccatũ eſt quando ordinatur ad vitandum fornicationem in ſe ipſo propter ſuperabundantiam paſſionis non cogit, quia paſsio non eſt ſuperabundans, ita vt ſit vitioſa niſi ſubuertat iudicium rationis, ſic autem non eſt in propoſito, quia paſsio præter præiudicium rationis non inclinat ad actum ſic vt ex ea ſine ratione ſequatur actus, ſed potius ratio importat ipſum circa materiam debitam ad reprimendam paſsionẽ ne paſsio tantum præualeat vt inclinet ad aliquod illicitum circa materiam indebitam. Dato etiam quòd paſsio eſſet vitioſa, quia forte inſurrexit præter iudicium rationis, tamen non ſequitur ꝙ actus ſequens ſit vitioſus qui non imperatur à paſsione, ſed à ratione volente corrigere quod omiſit. 7. Et ideo videtur aliis quòd probabiliter poſſet teneri quòd actus matrimonij quando fit cauſa vitandæ fornicationis in ſe ipſo non ſit peccatum, quia actus qui non eſt de ſe malus & ordinatur in finem bonum nullum eſt peccatum, ſed actus matrimonij de ſe non eſt malus, ordinatur autem in finem bonum quando fit propter vitandum fornicationem, ergo tunc nullum eſt peccatum.

8. Si dicatur quòd ad bonitatum actus non ſufficit bonitas finis niſi concurrat bonitas aliarum circunſtantiarum quæ debent actui ineſſe & hę reſpectu actus matrimonij ſunt intẽtio prolis vel redditio debiti, quæ non concurrunt quando actus matrimonij fit propter vitandam ſolã fornicationem. Item vitatio fornicationis non eſt principalis finis matrimonij ſed generatio prolis, & ideo intentio eius non videtur ſufficere ad bonitatem actus Dicendum ad hoc quòd ad bonitatẽ actus matrimonij non ſemper requiritur redditio debiti, quia ſine hoc licitum eſt conuenire intentione prolis nec ſemper requiritur intẽtio prolis, quia vbi proles non ſperatur puta in vxore ſterili vel quæ iam concepit actus licitus eſt ſi debitum petatur, igitur hæ circunſtantiæ non ſunt ſimul neceſſariæ ad bonitatẽ actus nec etiam ſub diſtinctione vt ſemper ſi neceſſarium alteram ineſſe quia quãdo aliquis actus ordinatur ad plures fines quorum vnus eſt principalior altero, ſi finis principalis non eſt poſsibilis ſufficit ad bonitatem actus quòd ordinetur ad finem ſecundarium, ſed actus matrimonij ordinatur ad generationẽ prolis vt ad finem principalem & ad vitationem fornicationis vt ad finem ſecundarium. Et ideo ſi finis principalis non ſit poſsibilis vt in ſupradictis caſibus vel conſimilibus ſufficit vt videtur quòd coactus ordinetur ad finem ſecundarium ſcilicet ad vitationem fornicationis, & ſicut actus eſt licitus quando ordinatur ad generationem prolis etiam ſi debitum non petatur ita videtur eſſe licitus quando ordinatur ad ſecundarium quando principalis finis non eſt poſsibilis etiam ſi debitum non petatur, ſi autem finis principalis eſſet poſsibilis & ad ipſum actus non ordinaretur videretur quòd actui deeſſet circunſtantia ei principaliter debita, & ſic eſſet vitioſus. Quod autem dicit Auguſtinus in litera, quòd incontinentiæ malum eſt, quòd vir cognoſcit vxorem vltra neceſsitatem procreandi filios, intelligendum eſt quando hoc facit non intentione vitãdi incontinentiam, ſed ſatisfaciendo voluptati. Sicut ipſe Auguſtinus poſtea dicit, qui vltra neceſsitatem progreditur non rationi, ſed libidini obſequitur, & infra, quòd ſecundum veniam concedit Apoſtolus, niſi quòd coniuges debitum carnis expoſcunt, non propagationis voluntate, ſed libidinis voluptate, & hoc quidem peccatum eſt, licet veniale.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum ꝙ quãdo vir accedit ad vxorem ſuam propter fornicationem vitandam in ea, vel in ſeipſo eſt ibi bonum fidei, quia non accedit ad aliam quàm ad ſuam vxorem, & ſic ſeruatur fides thori, bonum enim fidei ad plus ſe extendit quàm redditio debiti.

10. Ad ſecundum dicendum eſt quòd quum vna circunſtantia non ſufficiat ad bonitatem actus non oportet quòd qualitercunque quis vtatur re ſua, quòd vſus ſemper ſit bonus, niſi cõcurrant omnes circunſtantiæ quæ debent ineſſe, hoc autem non eſt quando quis vtitur vxore ſua ſolum ad delectationem ſuam.

Sententia huius diſtinctionis xxxii. in generali & ſpeciali.

CIendum eſt etiam, quia cum in omnibus. Superius determinauit magiſter de illis in quibus actus matrimonialis excuſatur. Hic determinat de ipſo actu ſecundum quòd accipit rationem debiti. Et diuiditur in duas. Primo determinat de neceſsitate reddendi debitum. Secundo de tempore exigendi ibi. Et licet debitum poſcenti. Prima in tres. Primo oſtendit quòd vir & vxor ſunt æquales in debiti redditione. Secundo probat quod ſuppoſuerat. ſ. ꝙ non poteſt coniunx ſine licentia coniugis continentiam vouere. Tertio iuquirit an data licentia poſſet reuocari. Secunda ibi. Quod vero ſine conſenſu. Tertia ibi. Si vero quilibet eorum. Secunda pars principalis in qua determinat de tempore exigendi debitum, diuiditur in tres. Primo oſtendit quod aliquando ceſſandum eſt à debiti exactione. Secundo inquirit an aliquando ceſſandum ſit à redditione. Tertio oſtendit quòd ceſſandum eſt quandoque à nuptiarum celebratione. Secunda ibi. Illud autem quod dictum eſt. Tertia ibi. Nec ſolum in opere carnali.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et proponit primo quòd quum vir præſit in omnibus mulieri, ſicut caput corpori, in redditione tamen debiti ſunt pares, quia alter alterius habet poteſtatem, nec altero poſcente, licet alteri denegare debitum, ſiue hoc poſcat cauſa prolis generandæ: ſiue incontinentiæ animorũ, quod authoritatibus confirmat, vbi etiam dicit quòd ſicut alter alterius habet poteſtatem, ita quòd nec mulier ad alium maritum, nec vir ad aliam mulierem habet poteſtatem accedẽdi, ita etiam nec vir ad continendum habet ſui corporis poteſtatem, nec mulier niſi de mutuo conſenſu, vbi etiam ſubdit quòd reddere coniugale debitum nullius eſt criminis, exigere vero vltra generandi neceſsitatem venialis eſt culpæ, ſed fornicari vel mœchari pœnitendi eſt criminis. Poſtea pluribus authoritatibus confirmat quòd nec coniuges apertè nec fraudulẽter à carnali debito adinuicem ſine communi conſenſu continere poſſunt quod ſupra ſuppoſuerat. Poſtea quærit ſi vir vxori conſentiat quòd continentiam deo offerat, & à ſuo iure eam abſoluit. Vtrum poſsit poſt datam licentiam reuocare. Et reſpondet quòd ſic, in hoc ſcilicet caſu ſi ei cõceſſerat vouere continentiam, & ante votum prohibet implere, ſi autem poſt, reuocare non poteſt. Poſtea dicit quòd quilibet debet debitum poſcenti reddere, non tamen licet quolibet die poſcere, ſicut in diebus feſtiuis, & ieiuniorum, & proceſsionis, quod auctoritatibus probat. Poſtea dicit quod Hieronymus vult quod reddere debitum quandoque eſt peccatum, quod eſt contra ſupradicta. Hieronymus enim dicit quod qui vxori debitum reddit non poteſt orationibus vacare, nec carnes agni comedere, nec ſumere euchariſtiam. Dicit etiam quod non ſemper eſt reddendum debitum, vt diebus quibus eſt orationi vacandum, & euchariſtia ſumenda, & reſpondet quod dictum illud referendum eſt ad eccleſiæ miniſtros quibus non licet ſacra offerre vel miſſam celebrare tempore coniugalis amplexus. Vltimo dicit quod ſicut in carnali commixtione, ſic etiam in celebrandis nuptiis ſunt tempora obſeruanda, quia non quibuſcunque temporibus ſunt nuptiæ celebrandæ, ſicut authoritatibns conciliorum declarat.

Quæſtio

Quæſtio I.

Vtrum quilibet coniugum teneatur alteri ad redditionem debiti ex neceſsitate præcepti.



Irca diſtinctionem iſtam queritur vtrũ quilibet coniugium teneatur alteri ad redditionem debiti ex neceſsitate præcepti. Videtur quòd non, quia matrimonium ordinatur ad procreationem prolis, & educationem, & communicationem operum vitæ, vt habetur in. 8. Ethicorum. Sed lepra eſt contra vtrumque finem matrimonij, quia frequenter trãſmittitur à parente in prolem, inficit etiam cohabitantem quum ſit morbus contagioſus, ergo videtur quòd coniugi leproſo ille qui ſanus eſt non teneatur cohabitare, nec debitum reddere.

2. Item ſicut ſunt aliqua loca ſacra, quia deputata ſunt ſacramentis, ita ſunt aliqua tempora ſacra propter eandem rationẽ, ſed in loco ſacro non tenetur vir reddere vxori debitum, nec ecõ uerſo, ergo nec in tempore ſacro, non ergo ſemper ſibi tenentur coniuges ad redditionem debiti.

3. IN CONTRARIVM arguitur ſic, ſicut ſeruus eſt in poteſtate domini, ſic vnus coniugum in poteſtate alterius quoad redditionem debiti, quia vir non habet poteſtatem corporis ſui, ſed mulier vt dicitur. 1. Cor. 7. ſed ſeruus tenetur ex neceſſitate præcepti domino ſuo reddere debitum ſeruitutis, ergo & vnus coniugum ex neceſsitate præcepti tenetur alteri reddere debitum.

4. RESPONSIO, Videnda ſunt tria. Primum eſt, an ex præcepto teneatur quilibet coniugum alteri reddere debitum. Secundũ eſt, an ab hoc præcepto poſsit aliquis excuſari propter periculum perſonæ ſuæ. Tertium eſt, an poſsit excuſari propter ſtatum eccleſiæ.

5. QVANTVM ad primum dicendum eſt quòd quilibet coniugum tenetur alteri ex neceſsitate præcepti ad redditionem debiti. Cuius ratio eſt, quia ſicut eſt cõtra iuſtitiam accipere alienum inuito domino, ita contra iuſtitiam eſt alienum poſcenti nõ reddere niſi contra hoc legitima exceptio habeatur. Sed primum eſt peccatum mortale, ergo & ſecundum, ſed corpus vnius coniugum eſt res alterius quoad actum matrimonij ſecundum illud .1. Cor. 7. Vir non habet poteſtatem corporis ſui, ſed mulier, &c. ergo quicunque coniugum negat alteri petenti corpus ſuum quoad actum matrimonij, peccat mortaliter, niſi habeat legitimam cauſam negandi. Poteſt autem peti debitum expreſſe & directè per expreſſa verba, vel interpretatiuè per aliqua ſigna, & quocunque iſtorum modorũ petatur neceſſe eſt reddere ſic petenti, niſi ſubſit cauſa legitima negandi vt dictum eſt.

6. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd cùm ex redditione debiti imminet periculum teddenti nullus tenetur reddere debitum alteri quantumcunque petenti. Quod patet dupliciter. Primo ex ordine naturæ ſic, natura magis inclinat vnũquodque indiuiduum ad conſeruationem ſui, quàm ad multiplicationem ſpeciei, vnde & nutritiua quę pertinet ad conſeruationem indiuidui non miniſtrat generatiuè quæ pertinet ad multiplicationem ſpeciei, niſi illud quod ſuperfluit nutritioni, ſemen enim eſt de ſuperfluo alimenti, ſed coniuges non obligantur adinuicem niſi quoad actum generatiuè per quem ſpecies conſeruatur ergo ad hanc non obligatur niſi ſuppoſita incolumitate proprij ſubiecti, ſi ergo redditio debiti vergat in periculum perſonæ, vtpote quòd probabiliter timeretur de infirmitate non tenetur vxori vir debitum reddere, ſimiliter nec vxor viro. Secundo patet idem ex ordine charitatis quæ naturam perficit, quia ſecundum ordinẽ charitatis quilibet tenetur plus ſibi quàm alteri, ſi ergo redditio debiti vergat in periculum perſonæ propriæ non tenetur quis alteri debitum reddere, & iſtud omnes concedunt ſiſtendo in terminis generalibus, ſed deſcendendo ad caſum particularem, puta quando alter coniugum eſt leproſus, vtruũ ille qui ſanus eſt tenetur illi reddere debitum eſt diuerſitas. 7. Gaufridus enim dicit in ſumma ſua q̃ coniugi leproſo manẽti ſeparatim tenetur coniunx ſanus non ſolum debitũ reddere, ſed cohabitare, manenti vero non ſeparatim, ſed communiter cum aliis leproſis non tenetur cohabitare, ſed debitum reddere.

8. Alij vero dicunt quòd coniunx ſanus coniugi leproſo tenetur debitũ reddere, ſed non cohabitare, ſed ſufficit quòd maneat prope locum eius, ne alius ſuo debito fraudetur. Ratio huius eſt, quia in redditione debiti quæ fit ad horam, non eſt magnum periculum infectionis, quod tamen eſſet in cohabitatione aſsidua & hæc opinio videtur rationabilior, veruntamen neutra iſtarum habet veritatem, niſi ſuppoſito quòd ex cohabitatione vel redditione debiti non immineat ſano periculum infectionis, quo ſuppoſito loquuntur iura de iſta materia extra de coniugio leproſorum, cap. 2. Vtrum autem ex redditione debiti immineat periculum infectionis quærendum eſſet à medicis, & credẽdum eis, quia vnuſquiſque in arte ſua ſapiens eſt, vt dicitur Eccleſiaſt. 38. Hoc autem ſcire pertinet ad artem medicinæ, cuius eſt conſiderare ſanũ & ægrum. Dicunt autem medici quòd viro accedenti ad mulierẽ leproſam imminet probabiliter, multo magis periculum infectionis quàm mulieri ſanæ ſi cognoſcatur à viro leproſo. Quod patet, quia maius periculum lepræ imminet viro accedenti ad mulierẽ leproſam, quàm accedenti ad mulierem ſanam cognitam à viro leproſo, ſed viro accedenti ad mulierem ſanam cognitam à leproſo imminet periculum lepræ (vt dicunt) dato quòd ipſamet mulier non efficiatur leproſa, ergo multo magis imminet viro periculum infectionis ſi cognoſcat mulierem leproſam, quàm ipſi mulieri ſi cognoſcatur à leproſo. Et iſtud non videtur eſſe dubium quando mulier eſt notabiliter infecta vltima ſpecie lepræ, ſcilicet leonina in qua eſt tanta infectio quòd partes corporis fruſtratim decidũt, propter quòd non videtur quòd mulieri ſic infectæ vir teneatur reddere debitum, quia reddendo vix poſſet euadere periculum lepræ. Si vero non eſſet notabiliter infecta teneretur & multo magis mulier viro, quum ei minus periculum immineat ex redditione debiti, nec per hoc vir & mulier irrationabiliter ad imparia iudicantur quo ad redditionem debiti, quia ſemper iudicantur ad paria quando eſt par cauſa, hic autem non eſt vt dictum eſt, quare, &c.

9. QVANTVM ad tertium dicendum quòd propter ſtatutum eccleſiæ impeditur quis ab exactione debiti, non autem à redditione. Ratio primi eſt, quia illud quod rationem deprimit ad carnalia, & reddit hominem ineptum ad ſpiritualia debet omitti illis temporibus quibus eſt ſpiritualibus intendendum, ſed actus matrimonialis quanuis culpa careat, tamen deprimit rationem ad carnalia, & reddit hominem ineptum ad ſpiritualia, ergo ab eo eſt abſtinendum temporibus ſacris, quibus eſt orationi & cæteris operibus ſpiritualibus intendendum, & quia exigere eſt in libertate cuiuſlibet coniugum, peccat qui his temporibus exigit debitum, non tamen puto quòd peccet mortaliter, quia eccleſia non intendit fidelibus laqueum ponere, quod tamen fieret ſi exactionem debiti talibus temporibus prohiberet ſub præcepto. Intendit ergo talem exactionem diſſuadere propter cauſam iam dictam, ſed non ſimpliciter prohibere. Vnde Auguſtinus dicit in litera, q̃ à licitis abſtinendum eſt, vt facilius impetrari poſsit quod poſtulatur. Qui ergo exigit debitum non in contemptum vel irreuerentiam exhortationis eccleſiæ. Sed victus concupiſcentia vel infirmitate non peccat mortaliter, ſed venialiter tantum. Ratio ſecundi eſt, quia eccleſia per ſtatutum ſuum non intendit præiudicare iuri naturali vel diuino, ſed de inre naturali & diuino eſt redditio debiti ſalua debita honeſtate quæ in talibus exigitur, ergo eccleſia non intendit prohibere redditionem debiti aliquo tempore, ſed nec diſſuadere niſi exactionem tantum quæ eſt in cuiuſlibet propria libertate.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum eſt quòd lepra non impedit redditionem propter hoc quòd quandoque cedit in malum prolis, quia illud malũ non ſemper euenit, & ſi ſemper eueniret, melius eſſet proli ſic eſſe quàm omnino non eſſe, quando autem probabiliter crederetur quod lepra vxoris cederet in infectionem viri, vt quando mulier eſt infecta vltima ſpecie lepræ, tunc non tenetur vir ſanus vxori leproſæ debitum reddere: ſi autem infectio non eſſet tanta quòd oporteret timere de alterius corruptione, tunc quilibet coniugum tenetur alteri reddere debitum, & in hoc caſu loquuntur ſolum iura de iſta materia extra de coniugio leproſorum. 11. Ad ſecundum argumentum dicendum quòd non eſt ſimile de loco & tẽpore, quia locus facilius euitari poteſt quàm tempus, & iterum locus polluitur, ita vt indigeat reconciliatione, tempus vero non.

Quæſtio II.

Vtrum vnus coniugum ſine licentia alterius poſsit continentiam vouere.



Ecundo quæritur vtrum vnus coniugum ſine licentia alterius poſsit continentiam vouere. Et videtur quòd ſic, quia ſicut impeditur redditio debiti per votum religioſorum, ita per votum tranſmarinum, ſed vir ſine conſenſu vxoris poteſt votum tranſmarinum emittere, ergo & religionem intrare, & ibidem continenti in vouere. Et confirmatur, quia votum crucis poteſt mutari in votum religionis, ergo votũ crucis emiſſum per maritum poteſt ſine conſenſu vxoris licitè cõmutari in votum religionis. 2. Item ſeruire deo magis eſt debitum quàm ſeruire homini, ſed vir poteſt impediri à debito reddẽdo vxori propter ſeruitium hominis (vtpote cum temporalis dominus virum miniſteriis ſuis occupat) ergo multo fortius licet viro ſub

ro subtrahere se à debito reddendo vxori vouẽdo se seruitio Christi quod sit per religionis ingressum.

3. IN CONTRARIVM est quod dicit Apo.1 Co. 7. Nolite fraudare inuicem ni forte ex communi consensu ad tẽpus vt vacetis orationi.

4. RESPONSIO, Videnda sunt tria. Primum est an liceat alteri coniugum vouere continentiam sine licentia alterius Secundum est an hoc possit de alterius licentia. Tertium est an ille qui vouit reuocatus ad alium remanentem in seculo mortuo illo teneatur redire ad præcedens votum.

5. QVANTVM ad primum sciendum est quòd ille sine cuius licentia alter intrat religionem aut est fornicatus spiritualiter aut carnaliter aut non, si sit fornicatus spiritualiter vel carnaliter tunc sine eius licentia innocens potest ingredi religionem, si sententia diuortij lata sit inter ipsos, quia per fornicationem tam spiritualem quàm carnalem amittet quilibet coniugis potestatem quam habet in corpus alterius. Et ideo innocens remanet sui iuris vt posset continentiam sui proprij corporis vouere, vt habetur expresse extra de conuersione coniugatorum capi. vltimo. Si vero vterque sit innocens & matrimonium est inter eos consummatum, tunc notandum est quòd aliquis potest vouere continentiam vel simpliciter vt non possit exigere debitum nec reddere teneatur vel secundũ quid scilicet vt non possit exigere licet teneatur reddere. Primo modo neuter coniugum potest sine consensu alterius vouere continentiam. Cuius ratio est. quia votum cum sit voluntatis non est nisi eorum quæ sunt in potestate nostra, sed corpus viri quantum ad redditionem debiti nõ est in potestate eius sed vxoris & econuerso, ergo vnus eorum nõ potest vouere continentiam simpliciter sine consensu alterius, & hæc ratio tangitur extra de conuersione coniugatorum cap. quidam intrauit. Secundo modo potest quilibet coniugum sine consensu alterius continentiam vouere, scilicet vt non exigat, quia illud quod est voluntatis & perfectionis potest cadere sub voto, sed non exigere debitum est voluntatis & perfectionis vnde in litera dicit Augustinus pro sanctificatione perfecta deus tibi computabit, si non quod tibi debetur exigis, ergo quilibet coniugum potest vouere debitum non exigere, puto tamen quòd non sit votum vsquequaque discretum, tum quia redderetur matrimonium onerosum posssime si vir voueret non exigere cum oporteret mulierem semper subire confusionem petendi debitum, tum quia posset ex hoc imminere periculum ei qui vouit dum vrgente concupiscentia existens iuxta mulierem ea non petente de facili posset facere contra votum.

6. QVANTVM ad secundum scilicet an de licentia vxoris vir posset intrare religionem & vouere continentiam & econuerso mulier de licentia viri. Aduertendum est quòd aliquid est illicitum fieri quod tamen factum tenet, sic in proposito aliquid est obseruandum dum vnus coniugum intrat religionem de licentia alterius. Quod si non seruetur nihilominus tenet ingressus, intrando enim obseruandum est quòd ille de cuius licentia alter intrat religionem aut est senex aut non est persona suspecta de incontinentia, & tunc potest in seculo manere vouendo continentiam aut est iuuenis & suspectus de incontinentia, & tunc non sufficit quòd maneat in seculo vouendo continentiam, sed debet intrare religionem, vt habetur extra de conuersione coniugatorum cap. Cum sit preditus, & cap. vxoratus. Si tamen istud non obseruetur & vnus de licentia alterius intret religionem & profiteatur vere tenet votum & professio. Quod patet ex duobus Primo quia si votum non teneret hoc esset quia teneretur debitum aut reddere aut exigere, non exigere quia illud nunquam est necessitatis, nec reddere quia vxor dando licentiam priuauit se iure petendi ergo iste non tenetur reddere petenti, ergo nullo modo est votum eius irritum. Secundo, quia sicut vxor potest se priuare iure suo voluntariè peccando ita voluntarie merendo, sed vxor voluntarie fornicans priuat se iure suo ita vt extũc liceat viro suo religionem intrare, vt supra dictum est, ergo similiter continere volẽdo & in hoc merendo potest se priuare iure suo dando licentiam viro intrandi religionem & profitendi, & extunc non debet reddi existet. i in seculo quantumcunque sit persona suspecta sed potius existens in seculo debet compelli mutare vitam vt viuat religiosè vel cum religiosis, vt habetur expresse. vigesima septima q. 2. agatosa, & trigesima tertia q. quinta qui vxorem. Iura autem quæ dicunt quòd non sufficit sola licentia nisi ille qui dat eã simpliciter conuertatur si sit persona quæ sine suspectione non potest manere in seculo determinant quid debeat fieri, sed non irritant si secus actum fuerit nec forte possent, nec obstat quod dicitur extra de conuersione coniugatorum cap. pri. quia illa licentia fuit extorta & mulier fuit decepta vt iuris ignara. Potest autem hoc ius determinare quòd sicut consensus coactus non sufficit ad matrimonium, ita licentia vi vel metu extorta non sufficiat ad hoc quòd vxor priuet se iure quod habet in virum & sic pareat secundum.

7. QVANTVM ad tertium distinguendum est, quia ab ingressu religionis reddit aliquis ad vxorem, vel cõpulsus per viam iuris, vel de facto & non de iure. Per viam iuris dupliciter. Vno modo quando intrauit sine licentia vxoris. Alio modo quando intrauit de licentia vxoris, & antequam professeretur reuocatur licentia primo rediens ad vxorem inducendus est vt ea mortua redeat ad monasterium, sed non est cogendus. Cuius ratio est, quia professio eius non tenuit cum non intrauerit de licentia vxoris. Professio enim voti tollit vtramque potestatem exigendi, scilicet debitum & reddendi, non reddere autem debitum non fuit in eius potestate, sed vxoris. Et ideo professio non tenuit, propter quod ad eam cogi non debet mortua vxore. Inducendus est tamen, quia priuauit se iure exigendi, hoc enim erat in sua potestate, & ideo non potest cum alia contrahere sine peccato, sicut dicit capitulum prius allegatum. Quidam intrauit. Si tamen de facto contrahat matrimonium tenet, quia non potuit solennisare votũ continentiæ, peccat tamen contrahendo, & deinceps debitum exigendo. Qui autem intrat de licentia vxoris, & antequam professeretur reuocatur ad vxorem, mortua vxore non tenetur redire ad monasterium, nec peccat si contrahat, nisi aliquid aliud obsistat, quia quum per nullum votum astrictus fuerit religioni non tenetur ad eam redire, nec manens in seculo tenetur continere, quum nihil circa continentiam vouerit: qui autem post factam professionem redit ad vxorem de facto & non de iure (vt quum quis de licentia vxoris professetur, & contempta professione redit ad vxorem, sicut videtur dicere illud capitulum ex parte abbatis de quòdam qui in infirmitate positus consentiente vxore votum vouit castitatis, & monachalem habitum suscepit, & postmodum liberatus de infirmitate vxorem tenuit) talis mortua vxore cogendus est ad monasterium redire, & non solum ea mortua, sed viuente, quia quum professio eius vera fuerit, & tenuerit vt solennis redire non potuit ad vxorem, nec ea mortua aliam ducere potest, cũ votum solenne impediat matrimonium contrahendum, & dirimat contractum.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non est simile de voto crucis, & de voto religionis, quia votum religionis impedit redditionem debiti simpliciter, & non solum ad tempus, votum autem crucis non nisi ad tempus, nec etiam pro illo tẽpore impedit si mulier velit sequi virum, & ideo vir non potest sine consensu vxoris emittere votum religionis, licet posset emittere votum crucis, mulier tamen non posset votum crucis emittere sine consensu viri sui, quum vir sit in hoc caput mulieris. Nec valet quod subiungitur, quòd votum transmarinum potest mutari in votum religionis, quia hoc est verũ in eo qui est sui iuris, nec est ligatus alio vinculo quod obsistat religioni, sicut est in coniugatis. 9. Ad secundum dicendum est similiter quòd seruitium debitum domino temporali non impedit simpliciter redditionem debiti, sed solum ad tempus, votum autem religionis impedit simpliciter, ideo non est simile, ergo &c.

Sententia huius distinctionis xxxiij. in generali & speciali.



Væritur hic de antiquis. Superius determinauit magister de bonis matrimonij, hic determinat quomodo hæc bona in matrimonio antiquorum patrum fuerunt. Et diuiditur in duas. Primo ostendit quomodo fuerunt in matrimonio antiquorum patrum ante legẽ. Secundo ostendit quomodo erant in matrimonio in tempore legis. Secundo ibi. Legis vero tempore. Prima in tres partes diuiditur. Primo ostendit bigamiæ patrum excusationem. Secundo continentiæ eorum, commẽdationem. Tertio mouet & soluit quandam dubitationem. Secũda ibi. Quod vero castitas virginalis. Tertia ibi. Si opponatur. Secunda pars principalis in qua determinat de matrimonio tempore legis, diuiditur in tres. Primo ostẽdit determinationẽ matrimonij per legem Moysi quantum ad personarum declarationem, & quantum ad separationem. Secundo inquirit an tempore legis licuerit habere plures vxores. Tertio ex consequenti determinat de virginitate commendanda. Secunda ibi. Sed nunquid licebat sub legis. Tertia ibi. Melior autem est virginitas.

2. IN SPECIALI sic procedit. Et primo quærit vtrum antiqui patres plures vxores vel cõcubinas habuerunt simul sine peccato, & respondet præmittens hic quòd secundum diuersitatem temporis varia fuit dei dispensatio, ante peccatum enim inter duos est coniugium inchoatum secundum quem inchoationis modum si primi parentes in obedientia perstitissent per temporis successionem inter duos tantum fuisset matrimonialis contractus, post peccatum vero primis parentibus adinuicem conuenientibus & prolem procreantibus filij eorum & filiæ coniuncti sunt, sed vnus vni, & fratres sororibus copulati sunt, quia non erãt

mulieres

mulieres aliæ,nec viri alij,quibus filij Adæ vel filiæ coniungerentur.Lamech autem primus omnium legitur duas vxores habuiſſe, quod in eo reprehendebatur, quia pro expletione voluptatis hoc fecit. Proceſſu vero temporis quum omnes ferè homines plures deos colerent paucis in cultu dei remanentibus diuina diſpenſatione conſultum eſt vni plures mulieres in matrimonium copulare ne cultus vel notitia dei deficeret illis paucis deficientibus, ſicut in Abraham & Iacob,vnde & in lege mulier ſterilis maledicta erat,quæ non relinquebat ſemen ſuper terram. Ex his patet ſolutio ad quæſtionem,q̃ ſine peccato antiqui patres plures habuerũt vxores,non enim ſicut dicit Auguſt.hoc erat contra ius naturale, quia non concupiſcentia perficiendæ voluptatis,ſed prouidentia procreandæ prolis hæc fecerunt, nec erat contra illius temporis matrimonium,nec etiam contra præceptum, quia nulla lege erat prohibitum,non tamen hoc tempore licet,quod confirmat pluribus authoritatibus.Poſtea in commendationem coniugij patrum dicit quòd virginalis caſtitas non præfertur in merito antiquorum patrum coniugali caſtitati, quod authoritate Auguſt. declarat.Poſtea obiicit quòd antiqui patres plures vxores habentes nõ videntur ſeruaſſe fidem thori.Et reſpondet quòd fidem thori ſeruabant,quia cum propriis vxoribus vel ancillis,& non cum mulieribus alienis coniungebantur, & ſic patet quæ fuerit ante legem matrimonij conſuetudo,&q̃ in matrimonio antiquorum fuerunt prædeterminata bona matrimonij. Poſtea determinat de matrimonio tempore legis di.quòd per legem Moyſi fuit matrimonium determinatum & quantum ad legitimarum perſonarum determinationem, quia non licebat copulari carnaliter matri,ſorori,nepti,nouercæ,amitæ,marterteræ, & quibuſdam aliis perſonis, & quantum ad ſeparationem, quia permiſit Moyſes aliam ducere,dato tamen prius lib. re. in quo inſcripſerat cauſas per quas vxores repudiabat, vel propter duritiam cordis eorum permiſſum eſt vt maius malum,ſcilicet homicidium tolleretur.Poſtea quærit quibus licebat ſub lege habere plures vxores, & quibus non. Et reſpondet quòd multiplicatio vxorum eſt generaliter prohibita. Permiſſum tamen eſt regi plures habere vxores,ſed non multiplicare,id eſt,plurimas habere, quia talis multiplicatio vxorum propter carnalis actus delectationem mentem eneruat & allicit.Addit autem quòd adueniente tempore plenitudinis iuxta priorem & honeſtiorem inſtitutionem vnus tantum vni coniungeretur in figura Chriſti & eccleſiæ, hoc etiam tempore virginitas fęcunditati præfertur, & ſacerdotibus continentia indicitur, cùm tamen in lege virginitati fęcunditas præferretur, & ſacerdotibus coniugia indicerentur. Vltimo, quia de virginitate fecerat mentionem ipſam commendat,& dicit quòd virginitas melior eſt & commẽdatior, quàm carnis incontinentia, quod pluribus authoritatibus confirmat,&c.

Quæſtio I.

Vtrum ſit licitum vel aliquandò fuerit ſimul habere plures vxores.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur vtrum ſit licitum vel aliquãdo fuerit ſimul habere plures vxores. Et videtur quòd nõ,quia vir & vxor ad paria iudicantur,ſed nunquam fuit licitum quòd vnius vxoris ſimul eſſent plures viri, ergo nunquam fuit licitum quòd vnius viri eſſent plures vxores.

2. Item illicitum eſt dare alicui quod iam datum eſt alteri, ſed vir contrahens cum vna vxore dat ei poteſtatem ſui corporis, ergo non eſt licitum quòd eam poſtmodum det alteri, quod fieret ſi viuente prima ſecundam duceret, quare &c.

3. IN CONTRARIVM arguitur,quia matrimonium ordinatur principaliter ad procreationem & educationem prolis,ſed habere ſimul plures vxores non repugnat huic fini,ſed potius conuenit,eo quòd vnus vir fęcundare poteſt plures vxores ergo pluralitas vxorum videtur licita. 4. Item Auguſtinus de bono coniugali dicit quòd eſt cibus ad ſalutem hominis,hoc eſt,concubitus ad ſalutem humani generis,ſed licitum eſt diuerſis cibis vti propter ſalutem hominis,ergo licitum eſt vti diuerſis vxoribus ad conſeruationem humani generis.

5. RESPONSIO, Videnda ſunt duo.Primum eſt, vtrum quandoque licitum fuerit habere duas vxores abſque omni diſpenſatione. Secundum eſt,vtrum modo,poſsit eſſe licitum ex diſpenſatione eccleſiæ.

6. QVANTVM ad primum aduertendum eſt quòd illud eſt licitum abſque quacunque diſpenſatione, quod non eſt prohibitum aliquo iure naturali,diuino,vel humano rectè poſito. Et iſtud maximè locum habet in matrimonio, cuius edictum eſt prohibitorium. Et ideo ad videndum an habere plures vxores ſimul ſit licitum de ſe,an nõ oportet videre ſi ſit prohibitum aliquo iure. Manifeſtum eſt autem quòd ante euangelium non fuit prohibitum per ius diuinum habere plures vxores, quin potius videtur fuiſſe conceſſum, vnde dicitur Deuteron.21.ſi habuerit homo vxores duas,vnam dilectam & alteram odioſam,&c. Et in pluribus locis ſacræ ſcripturæ fit mẽtio de pluralitate vxorum, nec reprobatur. Nullum etiam ius humanum eis traditum fuit quod pluralitatem vxorum reprobaret. Reſtat ergo ſolum videre vtrum pluralitas vxorum ſit contra ius naturale. Eſt autem ius naturale prout diſtinguitur contra ius poſitiuum, diuinum, vel humanum, inſtinctus rationis naturalis quo dirigitur homo ad operandum conuenienter prout congruit fini operis qui eſt principium in agendis,& ſic definit Tullius. Ius naturale eſt quod non opinio genuit,ſed vis innata inſeruit,vnde illud opus eſt contra ius naturale quod tollit debitum finem operis vel notabiliter impedit, & ſic ſodomia eſt contra ius naturale, quia totaliter tollit finem generationis quæ eſt procreatio & educatio prolis, & pluralitas virorum reſpectu vnius vxoris, quia notabiliter impedit procreationem & educationem conuenientem proli,vt poſtea patebit. Ex hoc ad propoſitum.Matrimonium habet pro fine principali procreationem & educationem prolis,ſed pro fine ſecundario habet communicationem operum quæ ſunt neceſſaria in vita humana, vt habetur.6.Ethic. Primum finem nec tollit nec impedit pluralitas vxorum, quum vnus vir ſufficiat pluribus vxoribus fęcundãdis,& educandis filiis ex eis natis, ſed ſecundum finem impedit. Et ſi non totaliter tollit,tamen multum impedit,eo quòd non facile poſſet eſſe pax in familia, vbi vni viro plures vxores iungerentur, quum non poſsit vnus vir ſufficere ad ſatisfaciendum pluribus vxoribus ad votum. Et quia communicatio plurium in aliquo vno officio cauſat litem,ſicut figuli corrixantur adinuicem,& ſimiliter plures vxores vnius viri. 7. Propter quod videtur quibuſdam quòd pluralitas vxorum ſit contra ius naturale quatenus notabiliter impedit ſecundarium finem matrimonij, &ideo nunquam fuit licita ſine diſpenſatione.Diſpenſatio autem duo requirit,authoritatem ex parte diſpenſantis, & cauſam recõpenſantem ex parte negotij: ſuper ius autem naturale nullus habet authoritatem niſi deus, & ideo ſolus deus diſpenſare potuit, cauſa vero diſpenſationis fuit multiplicatio fidelium ad cultum dei, & ideo dicit Innocentius, & habetur extra de diuortiis, cap. Gaudemus,quòd nulli vnquã licuit plures vxores habere, niſi cui fuit diuina reuelatione conceſſum. 8. Quicquid ſit de concluſione, ratio tamen prædicta patitur calumniam, quod enim primo dicitur, ſcilicet quòd pluralitas vxorum impedit ſecundarium finem matrimonij,qui eſt pax in familia nõ valet,quia hunc finem non impedit per ſe vxorum pluralitas, ſed malitia vel proteruia,vna enim exiſtẽte muliere litigioſa pax impeditur,pluribus autẽ exiſtẽtibus pacificis nõ impeditur per accidẽs,ergo impeditur ſecũdarius finis matrimonij,vna vel pluribus exiſtẽtibus vxoribus,& nõ per ſe,licet facilius poſſet impediri ex pluralitate vxorũ,quæ autẽ per accidẽs contingũt ſub arte nõ cadũt, & ideo ſicut licitũ eſt contrahere cũ vnica exiſtẽte litigioſa non deteſtãte q̃ finis ſecundarius aliqualiter impediatur, ſic vt videtur licitum eſt, quantum eſt de iure naturali cõtrahere cum pluribus, licet ex hoc ſequatur quandoque turbatio pacis. Item communicatio operum quæ ſunt neceſſaria in vita humana non eſt ſecundarius finis matrimonij per ſe,ſed ſolum per accidens, quia præter procreationẽ prolis & eius educationem omnia alia opera domus poſſunt melius fieri per virum quàm per mulierem, ſicut Auguſtinus dicit tractans illud verbum, quod habetur Geneſis.2. de formatione mulieris, quod dixit dominus, Non eſt bonum hominem eſſe ſolum, faciamus ei adiutorium ſimile ſibi, dicens quòd illud adiutorium fuit propter procreationem prolis, & eius educationem, ad quæ neceſſaria eſt mulier, quia omnia alia opera poſſunt melius fieri per virum quàm per mulierem. Item quando ſecundarius finis præiudicat principali, negligendus eſt ſecundarius finis propter principalẽ, ſed fini principali matrimonij, qui eſt generatio & educatio prolis, quandoque poteſt præiudicare ille finis ſecundarius,qui eſt pacifica habitatio cum vnica vxore, quia forſitan ipſa eſt ſterilis, ergo in hoc caſu licitum fuit præmittere ſecundarium finem propter primarium, quod ſit accipiendo cum prima vxore ſterili aliam fœcundam.

9. QVOD autem ſecundario dicitur quòd ex diuina diſpenſatione licuit habere plures vxores propter multiplicationem fidelium,hoc non videtur,quia diſpenſatio illa quæ facta fuiſſe dicitur primo,facta fuit Abrahæ,in cuius domo primo refulſit fides aut fuit facta pro eo tãtum,aut pro omnibus poſteris, non pro eo tantum, quia alij non fuiſſent excuſati accipiendo plures vxores. Et ſi pro omnibus aliis poſteris, aut ergo eis innotuit, aut non. Si non innotuit eis diſpenſatio non fuerunt excuſati à tranſgreſſione. Si innotuit quum non innotuerit eis verbo, innotuit exemplo ſolum,ſed hoc modo æquè innotuit infidelibus ſicut fidelibus,ergo æquè licuit infidelibus habere plures vxores ſicut fidelibus, quod eſt contra illud quod dicunt, quòd cauſa diſpenſandi fuit

multiplicatio

multiplicatio fidelium ad cultum dei, & ſine dubio ſatis eſt durum, quòd omnes infideles peccauerunt ducendo plures vxores, præcipuè quum de Agar quam accepit Abraham poſt Sarram natus fuerit Hiſmael, cuius ſucceſſores omnes fuerunt infideles, & habuerunt plures vxores. Irrationabile etiam videtur quòd apud omnes infideles ratio naturalis adeo fuerit obumbrata quòd iudicauerint pluralitatem vxorum licitam, ſi ipſa eſſet contra ius naturale, nec ipſa eſſet licita niſi ex diſpenſatione diuina, ſi diſpenſatio talis vocetur diuina reuelatio ſpecialiter facta, ſicut facta fuit prophetis. 10. Et ideo alij dicunt aliter quòd primi qui habuerunt vxores plures non potuerunt licitè contrahere cum ſecunda viuente prima cum qua ſimpliciter primo contraxerunt niſi de conſenſu eius. Cuius ratio eſt tacta in arguendo ad quæſtionem, quia duobus contrahentibus inter ſe ſimpliciter quilibet transfert totam poteſtatem corporis ſui in alterum, & ideo ſine conſenſu eius ex cauſa, ſcilicet ſi vxor ſit ſterilis, vel propter paucitatem humani generis, & ſic fuit in Abraham vt habetur Geneſ.16. & recitatur.32.q.3.cap. Dixit Sarra ad Abraham, ecce concluſit me dominus, ne parerem ingredere ad ancillam meam. Si ſaltem ex illa ſuſcipiam filios, ecce quod de voluntate vxoris propter ſterilitatem eius Abraham accepit ſecundam hoc modo, & hac de cauſa habuit Iacob plures vxores, quia de voluntate Rachel creditur quòd Lya ſuppoſuerit ſe ei, voluit enim Rachel parcere verecundiæ ſororis antiquioris, cùm eſſet conſuetudo apud eos vt antiquiores primo traderentur ad nuptias, de voluntate etiam earum duarum ingreſſus eſt ad ancillas earum. Ad ancillam quidem Rachel propter eius ſterilitatem, vt habetur Ge.3. Ad ancillam vero Lyæ poſtquam Lya credidit ſe deſiiſſe parere, vt habetur ibidem, proceſſu vero temporis mos inoleuit apud alios plures habere vxores de voluntate primę tacita vel expreſſa, vel conſuetudine ſuper hoc obtenta, nec in hoc videntur peccaſſe, vnde Auguſtinus dicit, & habetur in litera, & recitatur 32. quæſt. 3. obiiciuntur, quòd quando mos erat peccatum non erat, & ideo antiquis iuſtis non fuit peccatum quòd pluribus fœminis vtebantur, neque contra naturam hoc faciebat, quum non laſciuiendi cauſa, ſed gignendi hoc faceret, nec contra morem, quia eo tempore ea fiebant, nec contra præceptum, quia nulla lege erat prohibitum. Quod autem dicit Innocentius quòd nunquam licuit habere plures vxores ſimul, niſi cui fuerit diuina reuelatione conceſſum, exponendum eſt non de reuelatione quæ eſt ſpecialis inſpiratio, ſed de interiori dictamine rationis, quo ſciuerunt antiqui patres quòd pro multiplicatione generis humani licuerit habere plures vxores de voluntate principalis, vel de conſuetudine ſuper hoc obtenta, ſicut enim lex naturalis non eſt ſcripta in codice, ſed impreſſa in mente, ſic dictamē rationis quo ſcitur, in quo caſu lex non aſtringit, quum ſit quędam legis interpretatio poteſt dici diſpenſatio, & quia eſt menti impreſſa à deo, ideo vocatur diſpenſatio diuina, & ſic exponit ipſemet Innocentius dictum ſuum, ſcilicet quid intelligitur per reuelationem, dicens quòd illa quandoque mos interdum etiam fas cenſetur, vt fas referatur ad cauſam propter quam licuit, mos vero ad conſuetudinem obtentam ſuppoſita cauſa, & ſic patet primum, videlicet quòd ante legem & ſub lege Moyſi licuit habere plures vxores.

11. QVANTVM ad ſecundum, ſcilicet an modo ſub lege euangelij poſſet eſſe licitum habere plures vxores ex diſpenſatione eccleſiæ, tenetur communiter quòd nō, quia nullus poteſt diſpenſare in ſtatuto Chriſti, ſed Chriſtus inhibuit pluralitatem vxorum, ergo &c. Quod autem inhibuerit pluralitatem vxorum appareret per illud quod dicitur Matthæi.9. Quicunque dimiſerit vxorem ſuam niſi ob fornicationem, & aliam duxerit, mœchatur. Si ergo dimiſſa vxore non licuerit aliam ducere, fortiori ratione non licebit aliam ducere obtenta prima, virtus autem rationis hæc eſt, vxor dimiſſa non propter fornicationem, ſed ex aliis cauſis per Chriſtum reprobatis verè erat vxor vt prius. Si ergo licuiſſet extunc habere plures vxores, non apparet qualiter repudians ſic vxorem non poſſet aliam ducere, non obſtante quòd repudiata remaneret vera vxor, ergo pluralitas vxorum fuit per hoc ſic reprobata. De repudio autem facto ex cauſa fornicationis dicetur infer⁹. Item Chriſtus reduxit ſtatum matrimonij ad modum ſuæ primæ inſtitutionis, ſed contra primam inſtitutionē eſt pluralitas vxorum, quum à principio vna coſta viri in fœminā ſit conuerſa. Et ſcriptura diuina teſtetur, quòd propter hoc relinquet homo patrem & matrem, & adhærebit vxori ſuæ, non dicit vxoribus, & erunt duo in carne vna, non tres vel plures, ergo contra legem matrimonij vt primitus fuit inſtitutum ad quem ſtatum per Chriſtum fuit reductum, eſt pluralitas vxorum. Et ſic non licet eccleſiæ in hoc diſpenſare, & hæ rationes tanguntur extra de diuortiis cap. Gaudemus, & illud tenetur communiter.

12. Ad iſtas tamen rationes quidam reſpondent ſic, quum enim dicitur primo quòd Chriſtus inhibuit pluralitatem vxorum, dicunt quòd non in omni caſu, & quum dicitur quòd imo quia inhibuit quòd vxore dimiſſa altera non ducatur, ergo fortiori ratione, nec vxore retenta, non ſequitur, quia quę ducitur vxore dimiſſa ducitur ſine conſenſu vxoris legitimæ & in eius præiudicium, non ſic illa quæ ducitur de conſenſu vxoris retentæ.

13. Quod vero dicitur ſecundo quòd contra primam inſtitutionem matrimonij eſt pluralitas vxorum, dicunt quòd natura humana fuit primitus inſtituta non ſolum quātum ad ea quę ſunt neceſſitatis, ſed quantum ad illa quæ ſunt perfectionis, & ſic matrimonium inſtitutum fuit tunc ſecundum ſtatutum ſuum optimū, à quo tamen ſi deficeret, non propter hoc eſſet malum & illicitum non enim quod deficit ab optimo eſt malum, eſt enim in bonis da re bonum & melius, ſicut in malis malum & peius. Optimus ergo ſtatus matrimonij eſt vnius cum vna, ſed non eſt malus quando eſt vnius cum pluribus ſi ſubſit cauſa, non eſſet ergo (vt dicunt) omnino contra rationem ſi quis diceret quòd ſicut papa diſpenſat in ſolenni voto continentiæ propter bonum commune, ſicut diſpenſatum fuit cum quodam monacho de genere regis Aragonum vt contraheret propter defectum hæredum, ſic diſpenſare poſſet, vt princeps habens vxorem ſterilem, de qua non poſſet ſuſcipere prolem ea viuente & conſentiente acciperet aliā, nec minus eſt contra ius naturale & diuinum non ſoluere votum quàm pluralitas vxorum, quia etſi vtrumque cadat ſub præcepto, non tamen indiſpenſabiliter. 14. Prædictæ autem reſponſiones non videntur ſufficere, prima non, quia ſicut dictum fuit ſupra, quanuis à principio fortè fuerit debitum, quòd non duceretur ſecunda vxor niſi de conſenſu primæ, tamen proceſſu temporis poſtquam inoleuit mos habendi plures vxores, non fuit hoc neceſſe propter obtentam conſuetudinem de contrario, nec legitur requiſitus fuiſſe conſenſus primæ vxoris, vt duceretur ſecunda. Poſtquam lex fuit data à domino per Moyſen, & ideo ęquè licuit ducere ſecūdam vxorē nolente prima ſicut volente, propter quod quum Chriſtus inhibuit ꝙ repudiata vxore alia ducatur, non poteſt dici ꝙ hoc inhibuerit, quia illa ducebatur ſine conſenſu vxoris legitimæ, quæ per repudium non deſinit eſſe vxor, & ideo non licuit, quando autem ducebatur ſecūda non repudiata prima, tūc ducebatur ſecunda de conſenſu primæ, & ſic licuit, quia ſicut dictū fuit, conſenſus vel diſſenſus primæ vxoris nihil faciebat ad hoc ꝙ ſecunda duceretur vel non duceretur poſtquā obtenta fuit cōſuetudo de contrario, & lex Moſaica hoc permiſit. Inhibuit ergo hoc Chriſtus ſimul reuocans repudium, & pluralitatē vxorū, quorum vtrumq; permittebatur in lege, ſed extunc neutrum fuit licitum.

15. Secunda etiā ratio non videtur ſufficere, quia quanuis non oporteat illud eſſe malū quod deficit ab optimo, tamen omne illud eſt malū quod deficit à debito, pluralitas ergo vxorum in anti quis patribus ante legem & ſub lege non fuit mala, quanuis deficeret ab optimo ſtatu quo matrimoniū fuit primitus inſtitutū, vt eſſet ſolū vna vnius, quia talis conditio non debuit eſſe in eorū matrimonio propter neceſſitudinem multitudinis generis humani, quæ plus poteſt fieri cum pluribus vxoribus, q̄ cum vna, ſed poſtquam pluralitas talis reuocata eſt per Chriſtū, & matrimoniū reductū ad primū ſtatutū vt ſit vna vnius, extunc defectus huius cōditionis debitæ reddit matrimoniū illicitū, immo nullū, quia ſecūdum ſententiā domini eſt mechia vel adulteriū, nec eſt ſimile de voto continentiæ, & de non contrahendo cum pluribus vxoribus ſimul, quia ſpontanea obligatio voti cuiuſcunq; hominis nō abſoluit eum ab obligatione qua tenetur eccleſię cuius eſt membrū. Et ideo ſi vniuerſalis neceſsitas & vtilitas eccleſiæ requirat ꝙ ille qui vouit ſponte continentiam contrahat in tali caſu votum ſuum non aſtringit eum quin ad præceptum papæ debeat contrahere, non habere autem plures vxores eſt præceptū Chriſti in quo nullus poteſt diſpenſare cum papa, & cæteri prælati ſint ſolum vicarij & miniſtri Chriſti, & non domini vel legiſlatores, ſeu mutatores legis per Chriſtum æditæ.

16. AD pri. arg. dicendū ꝙ non eſt ſimile de pluralitate vxorū reſpectu vnius vxoris, quia vnū virū habere plures vxores non eſt cōtra principalē finē matrimonij, nec cōtra ſecundariū, niſi per accidēs, vt dictū fuit, ſed pluralitas virorū reſpectu vnius vxoris eſſet cōtra principalē finē, qui eſt educatio prolis, quia ex hoc ꝙ vna mulier haberet plures maritos, ſequeretur incertitudo ꝓlis reſpectu patris, cuius tamē cura neceſſaria eſt in educatione prolis. Et ideo nulla lege aut cōſuetudine fuit vnq̄ permiſsū vnā vxorē habere plures viros, ſicut ecōuerſo vnum virū habere plures vxores.

17. Ad ſecundum patet ex dictis in corpore ſolutionis.

18. ARGVMENTA in oppoſitum probant ꝙ habere plures vxores non eſt illicitū de ſe, ſed potuit eſſe licitum propter multiplicationem humani generis tempore neceſſitatis, propter paucitatem hominum adhibitis aliis debitis circunſtantiis, eſt tamen illicitum in noua lege ex prohibitione Chriſti.

Quæſtio II.

Vtrum fornicatio ſimplex ſit peccatum mortale.

Th.2.2.q.154.ar.2.

SEcundo quæritur vtrum fornicatio ſimplex ſit peccatum mortale. Videtur quòd non, quia quod poteſt dari ad ſemper poteſt dari ad tẽpus, ſed mulier poteſt dare viro poteſtatem corporis ſui ſimpliciter & ad ſemper per matrimonium, ergo poteſt dare quo ad tempus, hoc autem eſt in ſimplici fornicatione ſoluti cum ſoluta, ergo &c. 2. Item maius peccatum eſt mendacium quàm fornicatio ſimplex, quod patet ex hoc quòd Iudas qui fornicationem non horruit cõmitte re cum Thamar recuſauit mendacium committere dicens certe mendacij arguere nos non poterit Gene. 38. Sed mendacium non ſemper eſt peccatum mortale, ergo nec fornicatio ſimplex.

3. Item omne peccatum mortale contrariatur charitati quantum ad dilectionem dei vel proximi, ſed fornicatio non contrariatur charitati quantũ ad dilectionem dei, quia non eſt rectè contra deũ, nec contra dilectionem proximi, quia per hoc nulli fit præiudiciũ, ergo fornicatio ſimplex nõ eſt peccatum mortale.

4. Item non omnis inordinatus vſus ciborum eſt mortale peccatũ, ergo nec omnis inordinatus concubitus, quod maximè videtur de fornicatione ſimplici, & probatur cõſequentia, quia quod eſt cibus ad ſalutem corporis, hoc eſt concubitus ad ſalutem humani generis ſecundum Aug.

5. IN CONTRARIVM eſt, quia nihil excludit à regno cælorum niſi peccatum mortale, ſed fornicatio excludit à regno cælorũ, & patet pri. Corrinthio. ſexto vbi dicitur. Nolite errare, neque fornicarij neque idolis ſeruientes, neque adulteri, neque molles &c. regnum dei poſsidebunt, & Gal. quinto vbi dicitur, Manifeſta ſunt opera carnis quæ ſunt fornicatio immunditia, impuditia, luxuria &c. quæ prædico vobis ſicut prædixi, quoniam qui talia agunt regnum dei non conſequentur.

6. RESPONSIO. Aduertendũ eſt primo quòd fornicatio accipitur dupliciter. Vno modo pro omni concubitu qui non ſit cum vxore legitima, & ſic includit ſub ſe mœchiã ſeu adulterium. Alio modo accipitur magis ſtrictè videlicet pro ſolo cõcubitu quo vir non habens vxorẽ accedit ad mulierẽ non habentem maritum, & ſic fornicatio diſtinguitur contra mœchiam ſeu adulterium & vocatur fornicatio ſimplex, accipiendo primo modo fornicationem ſcilicet pro omni concubitu cum alia muliere quàm cum vxore ſua legitima non eſt dubium quin fornicatio ſit peccatum mortale quantum ad mœchiam quã includit ſub ſe, & prohibetur in Exodo præcepto decalogi quo dicitur non mœchaberis vel non adulteraberis. Puniebatur etiam in veteri lege pœna mortis vbi dicitur qui concubuerit cum vxore alterius vterque moriatur mœchus & adultera. Si autem accipiatur fornicatio ſecundo modo pro concubitu quo vir qui non habet vxorem accedit ad mulierem non habentem maritũ & dicitur fornicatio ſimplex quæſtio eſt magis dubia. Circa quam procedetur ſic, quia primo oſtẽdetur quòd omnis fornicatio ſimplex eſt peccatum, & ſecundo inquiretur an ſit peccatum mortale.

7. PRIMVM patet ſic, omnis actus voluntarius qui nõ ordinatur in finem debitum, vel non ordinatur conuenienter in ipſum, eſt peccatũ, ſed fornicatio ſimplex eſt huiuſmodi, ergo &c. Maior patet, quia priuatio debiti ordinis in actu culpam inducit. Minor probatur, quia fornicatio vel fit ad delectationem vel ordinatur ad prolem, ſi fiat propter delectationem nõ ordinatur ad debitum finem cum actus non ſit propter delectationem ſed delectatio propter actum vt dictum fuit prius, ſi vero ordinetur ad prolem nihilominus non ordinatur conuenienter ad hunc finem, quia cum debeatur proli à parentibus educatio & inſtructio & prouiſio in totam vitam requiritur quòd inter parentes ſit obligatio commanendi ſimul non ſolum ad horam vel ad modicum tẽpus ſed ad multum vel ad totum, vt ſicut proles eſt bonum cõmune patris & matris ſic communiter ei prouideatur ab vtroque, in fornicatione autem nulla eſt obligatio viri ad mulierem ad commanendum quin poſsint ſeparari quando voluerint, ergo fornicatio non eſt actus qui conuenienter ordinetur ad prolem, & ſic patet minor, ſequitur ergo concluſio ſcilicet quòd omnis fornicatio eſt peccatum. Et huic atteſtatur, quia ſecundum omnem legem proles nata ex fornicatione eſt vituperabilis nec legitima iudicatur quod non eſſet niſi ſecundum omnem legem fornicatio damnetur.

7. QVANTVM AD ſecundum videtur beatus Auguſtinus ſentire quòd omnis fornicatio quã faciunt qui vxores non habent cũ fœminis quæ viros non habent ſit peccatũ mortale, & quòd prohibetur illo præcepto decalogi non mœchaberis dicit enim ſic ſuper Exodũ, quòd ſicut furi nomine cũ dicitur nõ furtum facies, bene intelligitur omnis illicita vſurpatio rei alienæ (non enim rapinã permiſit qui furtũ prohibuit, ſed vtique à parte totũ intelligere voluit quicquid illicitè rerum proximi auferatur) ſic profecto nomine mechiæ omnis illicitus concubitus atque illorum membrorũ non legitimus vſus prohibitus debet intelligi, hæc ſunt verba Auguſt. quæ recitantur in decretis. 32. cauſa. q. 3. omnis mechia, conſtat autem quòd mechia eſt peccatum mortale, ergo & omnis fornicatio quæ nomine mechiæ intelligitur, ſicut nomine furti omnis illicita vſurpatio rei alienæ.

8. Non contradicendo concluſioni poteſt dici quòd ſimilitudo quam inducit beatus Auguſt. non bene procedit, quãuis enim prohibitione minoris mali rectè intelligatur prohibitio maioris, & ideo in prohibitione furti rectè intelligitur rapina prohibita, quæ grauior eſt quàm furtum, tamen in prohibitione maioris mali non oportet quòd prohibeatur minus malum, cum ergo mechia ſit maius malum quàm ſimplex fornicatio, non oportet quòd in prohibitione mechię (cum dicitur non mœchaberis) intelligatur prohibita ſimplex fornicatio. 9. Poteſt ergo aliter dici quòd fornicatio ſimplex vel eſt vagus concubitus ad meretricem omnibus expoſitam, vel eſt ad concubinam determinatè retentam. Si ſit vagus concubitus, tunc eſt prohibita iure diuino ve. & no. teſt. dicitur enim Deut. 23. Non erit meretrix de filiabus Iſrael, neq; ſcortator de filiis Iſrael, vbi dicit glo. Auguſt. ad meretrices accedere prohibet dominus, quarum publicè venalis turpitudo eſt, quãuis quidã libri corrupti habeant venialis eſt turpitudo In no. autem teſt. præpter illud quod allegatũ eſt in arguendo, dicitur Theſſ. 4. Scitis enim quæ præcepta dederim vobis per dominum Ieſum, hæc eſt enim voluntas dei ſanctificatio veſtra, vt abſtineatis vos à fornicatione. Et Epheſ. 5. Omnis fornicator aut immundus, aut auarus non habebit hæreditatem in regno Chriſti & dei, & in quamplurimis aliis locis ſacræ ſcripturæ dicuntur ſimilia, in quibus condemnatur non ſolum vagus concubitus, ſed omnis fornicatio. quanuis in authoritate Deuter. non prohibeatur niſi vagus concubitus, & non concubinatus, quod forte pro tãto fuit, quia cum ſub lege liceret repudiare vxorem, matrimonium pro tunc, & in caſu repudij videbatur ſimile concubinatui, quia ſicut licet concubinam dimittere pro voluntate, ſic licebat vxorem dimittere ex cauſis in libello repudij contentis ſecundum vnam opinionem, vt poſtea patebit. Nihilominus putc concubinatum fuiſſe illicitum in veteri lege. Nec obſtat quòd antiqui patres dicuntur habuiſſe concubinas, quia non vocantur concubinę eo quòd non eſſent matrimonio iunctæ vt nũc loquimur, ſed quia non erant æquè principales in regendo domum vt aliæ, eo quòd erant ancillæ principalium vxorum, & ſic Agar & Cetheſa dictæ ſunt concubinæ Abrahæ. Et Bala & Zelpha ancillæ Rachel & Lyæ dictę ſunt concubinæ Iacob, quanuis eſſent legitimę vxores. Item patet tertio ex approbatione iuris poſitiui, dicitur enim. 22. q. 1. cap. vlti. prædicandum, noſſe debent talem de periurio pœnitentiam imponi debere, qualem de adulterio, de fornicatione, de homicidio voluntariè commiſſo, & cæteris criminalibus vitiis, vbi connumerat fornicationem cum cæteris quæ ſunt peccata mortalia: patet igitur quòd fornicatio ſimplex eſt peccatum mortale, quia contra ius diuinum & humanum. Quod autem dicunt quidam quod eſt peccatum mortale de ſe, excluſa omni lege poſitiua diuina & humana, non bene intelligo, quia peccatum mortale dicitur ex eo, quia meretur mortem temporalem vel æternam, fornicatio autem ſimplex non meretur mortem temporalem ſecundum legem naturalem, quia lex naturalis nihil dicit nec nominat aliquid de morte æterna, & ideo quòd fornicatio ſimplex ſit peccatum mortale, hoc procedit ex iure diuino in pluribus locis expreſſo. Nec obſtat quod dicit gloſa beati Ambroſij ſuper illud Timothæi tertio, Pietas ad omnia vtilis eſt, omnis ſumma diſciplinæ Chriſtianæ eſt in pietate & miſericordia, quam aliquis ſequens ſi lubricum carnis patitur, ſine dubio vapulabit ſed non peribit, hoc enim non eſt intelligendum quòd per opera pietatis liberetur à perditione æterna ille qui lubricum carnis patitur, ſi in eo perſeueret vſque ad mortem, ſed quia per huiuſmodi opera diſponitur ad hoc quòd gratiam conſequatur per quam pœniteat, & per huiuſmodi opera ſatisfaciat de ludibrico carnis commiſſo.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd illud quod datur ſimpliciter poteſt dari ad tempus, vbi natura rei hoc patitur, ſic autem non eſt in propoſito, quia corpus coniugij quod datur in concubitu ſi rectè detur datur propter prolem, ad quam non conuenienter ordinatur ſi detur ad horam, vel ad modicum tempus, ſed oportet eſſe obligationem inter virum & mulierem commanendi ſimul propter prolem non ſolum generandam, ſed etiam educandam. 11. Ad ſecundum argumentum dicendum q̃ aliquis quandoq; horret magis peccatum veniale quàm mortale propter maius incitamentum quod habet ad vnum quàm ad alterum, & ſic Iudas mendaciũ horruit, fornicationem non vitans, quanuis illud mendacium fuiſſet pernicioſum, tanquam habens annexam iniuriam ſi promiſſum non reddidiſſet, maximè ſi arra quã dedit non fuit æquiualẽs precio quod promiſit. 12. Ad tertium dicendum quòd fornicatio eſt contra dilectionem dei inquantum prohibetur præcepto diuino in veteri & nouo teſtamento vt dictum eſt.

13. Ad

13. Ad quartum dicendum quòd ſumptio cibi quantum eſt de ſe non eſt in alterius præiudicium quàm ſumentis, ſed concubitus fornicarius eſt in præiudicinm prolis, & nihilominus ſi cibus qui ordinatur ad ſalutem corporis ſcienter ſumeretur in detrimentum ſanitatis eſſet peccatum mortale, ſicut fornicatio quæ eſt in detrimentum prolis.

Quæſtio III.

Vtrum in veteri lege licitum fuerit viro vxorem repudiare.



Ertio quèritur de libello repudij, vtrum in veteri lege licitum fuerit viro vxorem repudiare. Et videtur quòd ſic. Quia illud eſt licitum quod eſt ſecundum legem, ſed repudiare vxorem erat ſecundum legem, ergo &c. Maior patet, quia vt dicitur Rom. 7. lex quidem ſancta, & mandatum ſanctum & iuſtum & bonum, & ideo licitè fit quod ſecundum legem fit. Minor patet per illud quod dicitur Deute. 24. Si acceperit homo vxorem, & non inuenerit gratiam ante oculos eius propter aliquam fœditatem, ſcribet libellum repudij, & dabit in manu illius, & dimittet eam, & Mala. 2. quum odio habueris eam dimitte, dicit dominus deus Iſrael, quare &c. 2. Item Chryſoſtomus dicit ſuper Matt. quòd ſicut Apoſtoli permiſerunt ſecundas nuptias, ita Moyſes permiſit libellum repudij, ſed ſecundæ nuptiæ ſunt licitæ, vt patet per Apoſt. Ro. 7. & 1. Cor. 7. ergo dare libellum repudij fuit licitum tempore Moyſi.

3. IN contrarium arguitur ſic, quia nunquam fuit licitum vxori repudiare virum, ergo nunquam fuit licitum viro repudiare vxorem, conſequentia patet, quia vir & vxor ad paria iudicantur.

4. Item duritia cordis nunquam excuſat aliquem à peccato, ſed libellus repudij fuit conceſſus Iudæis ad duritiam cordis, vt dicitur Mat. 19. ergo non excuſabat eos à peccato.

5. RESPONSIO, Videnda ſunt duo. Primum eſt, an ſub lege Moyſi licitum fuerit viro vxorem repudiare. Secundum eſt, vtrum licuerit repudiatam reconciliare.

6. QVANTVM ad primum eſt duplex opinio. Vna ꝙ illi qui ſub lege vxorem repudiabant excepta cauſa fornicationis non excuſabantur à peccato, quanuis non incurrerent aliquã pœnam legis. Et ſic dicitur repudium in lege permiſſum fuiſſe non tanquam licitum, ſed quia nõ puniebatur; permittitur enim (vt iſti dicũt) aliquid quatuor modis. Vno modo permittitur aliquid, quia oppoſitum non percipitur, & ſic ab Apoſtolo permittiur matrimonium. 1. Corin. 7. quia virginitas non percipitur, & hoc modo permiſsio eſt de minori bono. Secundo modo permittitur aliquid, quia non prohibetur præceptoriè, & ſic permittuntur minora mala, vt peccata venialia. Tertio modo permittitur quicquid non impeditur, & ſic deus permittit omnia mala fieri. Quarto modo permittitur aliquid quando non punitur, & ſic permiſſum fuit in veteri lege repudium vxoris non propter aliquod bonum maius cõſequendum, ſicut permiſſa fuit pluralitas vxorum, ſed propter maius malum vitandum (ſcilicet vxoricidium) ad quod Iudæi proni erant propter corruptionem iraſcibilis, ſicut & permiſſum fuit eis fenerari extraneis propter corruptionem concupiſcentiæ, ne fratribus ſuis fenerarentur. 7. Alia opinio eſt, quòd quanuis repudiare vxorem ſit malum abſolutè, pro eo quòd indiuiſibilitas annexa eſt matrimonio, tamen ex permiſsione diuina licitum fuit in lege veteri, & hoc confirmatur duabus rationibus, & vna authoritate. Prima ratio talis eſt, Lex vetus licet gratiam non conferret, tamen ad hoc data fuit vt peccatum oſtenderet per legem enim eſt cognitio peccati, vt dicitur Romanorum tertio. Si ergo repudiare vxorem peccatum fuiſſet, hoc eis inſinuatum fuiſſet per legem aut prophetas, aliàs viderentur minus eſſe neglecti ſi ea quæ ſunt neceſſaria ad ſalutem non cognouiſſent, ſed non fuit eis inſinuatum per legem & prophetas quòd repudium eſſet peccatum, ergo &c. Secunda ratio talis eſt, Lex obſeruata ſuppoſita gratia merebatur vitam æternam, ſed lex poterat obſeruari à repudiantibus vxorem, quum lex non prohiberet, ſed permitteret, ergo repudium non erat peccatum prohibens vitæ æternæ meritum. Ad idem eſt authoritas Chryſoſtomi dicentis quòd à peccato abſtulit culpam quando permiſit repudium. Hæc autem opinio videtur probabilior, licet præcedẽs ſit communior: & ſic patet primum.

8. QVANTVM ad ſecundum aliter eſt dicendum ſecundum primam opinionem, & aliter ſecundum ſecundam, quia ſecundum primam opinionem dicitur ſic, quòd per repudium, quum eſſet illicitum non ſoluebatur matrimonium, & ideo non licebat vxori repudiatæ accipere alium virum, quum nunquam licuerit vni vxori habere pluresviros ſimul, propter quod poſtquam vxor primo repudiata cum alio de facto contraxerat, quum non poſſet de iure non poterat reconciliari propter commiſſum adulterium, ſed antequam contraxiſſet reconciliari poterat. Sed hæc cauſa non videtur multum efficax, quia in poteſtate innocentis eſt reconciliare nocentem, niſi lex prohibeat, cuius prohibitionis cauſa quæritur, nec aſsignatur. Secundum vero alteram opinionem, quum per repudium ſolueretur matrimonium, licitum erat vxori repudiatæ ducere alium virum. Poſtquam ergo eum duxerat non poterat reuocari ad primum, quum ſecundus eſſet vir eius legitimus, ſed ante reuocàri poterat, quum nullum eſt impedimẽtum reuertendi ad primum, & iſtud eſt rationabilius dictum, non tamen omnino ſufficienter, quia ſecundum textum Deuterono. mulier repudiata poſtquam duxerat alium virum ſi ab eo repudiatur vel ſi vir ſecundus moriebatur, non poterat reconciliari primo viro, & tamen in vtroque caſu mulier erat ſoluta à lege ſecũdi viri, vnde ad iſtos caſus non extendit ſe ratio prædicta, lex tamen potuit eam facere illegitimam vel ineptam ad contrahendũ ſeu redeundum ad primum virum ex cauſa in Deutero. contenta, ſicut eccleſia fecit multas perſonas illegitimas ad contrahendum ex cauſis de quibus ei rattionabiliter viſum fuit.

9. Quidam vero dicunt quòd nec ante nec poſt reconciliari poterat in pœnam viri repudiantis, vt vir non de facili repudiaret, quam nullo modo recuperare potuiſſet. Sed iſtud non bene concordat ſcripturæ, quæ non dicit vxorem repudiatam non poſſe reconciliari, niſi poſtquam accepiſſet virum alterum, vt patet Deuter. 24. & Hier. 3. Secundum primam opinionem reſpondendum eſt ad duo prima argumenta.

10. AD primum quòd illud eſt licitum quod eſt ſecundum legem non ſolum permittentem, ſed etiam approbantem, multa enim permittit lex quæ non ſunt licita ad vitandum maiora mala, & ſic repudium vxoris fuit ſecundum legem veterem permiſſum ad vitandum maius malum, ſcilicet vxoricidium, ſed non fuit approbatum. 11. Ad ſecundum dicendum eſt quòd ſimilitudo illa non eſt attendenda quantum ad omnia, ſed ſolum quantum ad hoc quòd ſicut ſecundæ nuptiæ permittuntur propter vitandam turpitudinem fornicationis, ſic repudium permittebatur ad vitandum vxoricidium, quod eſt grauius peccatum.

12. SECVNDVM ſecundam opinionem reſponderi poteſt ad argumenta ſecundæ partis, quum enim primo dicitur ꝙ mulieri nunquam licuit repudiare virum, dicendum eſt quòd non eſt ſimile de viro & muliere, quia non eſt adeo timendum viro ꝙ occidatur ab vxore ſicut vxori quòd occidatur à viro, ob quam cauſam repudium dicitur fuiſſe conceſſum in lege euangelica, vbi par eſt conditio viri & mulieris in hoc caſu.

13. Quod poſtea dicitur quòd duritia non excuſat à peccato verum eſt, tamen permiſsio diuina propter duritiam facta bene excuſabat, aliquid enim bene permittitur infirmis, quod nõ permittitur ſanis, nec tamen peccarent infirmi vtentes permiſsione ſibi facta.

Quæſtio IIII.

Vtrum virginitas ſit præferenda matrimonio.

Tho. 2. 2. q. 152. ar. 4.



Varto quæritur de virginitate vtrum ſit præferenda matrimonio. Videtur quòd non, quia bonum perſonæ priuatæ non eſt præferendum bono communi, ſed potius econuerſo, ſed virginitas eſt bonum priuatæ perſonæ, matrimonium autem eſt bonum commune, quum ordinetur ad conſeruationem ſpeciei, ergo virginitas non eſt præferenda matrimonio. 2. Item Auguſtinus dicit libro de bono coniugali quòd non impar eſt meritum continẽtiæ in Ioanne qui nullas eſt expertus nuptias. Et in Abraham qui filios genuit, ſed maioris virtutis eſt maius meritum, ergo virginitas non eſt maior virtus quàm caſtitas coniugalis.

3. IN CONTRARIVM eſt, quia melius eſt illud quod conſulitur, quàm illud quod ſolũ indulgetur, conſilium enim eſt de maiori bono, indulgentia vero de minori, ſed virginitas cõſulitur, matrimonium vero indulgetur, vt patet per Apoſtolum. 1. Corinthiorum. 7. ergo virginitas eſt melior matrimonio.

4. Item illud eſt melius cui debetur maior fructus, ſed virginitati debetur fructus centeſimus, matrimonio ſolũ trigeſimus, ergo &c.

5. RESPONSIO, Videnda ſunt duo. Primum eſt, an virginitas ſit bona. Secundo an ſit matrimonio præferenda.

6. QVANTVM ad primum aduertendum eſt quòd aliquid eſt bonũ ſecũdum ſe, aliquid vero per accidẽs, vel propter aliud, quia. ſ. remouet id quod eſt malum vel diſconueniens. Primo modo cibus bonus ſanus eſt corpori. Secundo modo medicina. Dicendum ergo quòd virginitas non eſt bona primo modo,

ſed ſecundo modo. Quod patet tripliciter. Primo ſic abſtinere ab eo quod eſt ſecundū ſe cōueniens & bonū non poteſt eſſe bonum de ſe, ſed per virginitatē abſtinetur à matrimonio quod eſt ſecundū ſe bonū, ergo virginitas non eſt bona de ſe, eſt tamen bona vt medicina, matrimoniū enim propter diſtractionē mentis & curas adiunctas reddit hominē quaſi infirmū ad vacandum contemplationi diuinorū, virginitas autē hęc impedimenta tollit quaſi medicina, quare &c. Secundo ſic illud non eſt bonū ſecundū ſe ſed ſolū per modū medicinę quod non fuiſſet bonū in ſtatu naturæ ſanæ, ſed virginitas nō fuiſſet bona in ſtatu innocentiæ in quo natura fuit ſana. Eſt autē bona in ſtatu naturæ infirmæ, ergo &c. Tertio ſic, ſicut ſe habet ieiunare ad comedere, ſic virginitas ad matrimonium, ſed comedere adhibitis debitis circunſtantij eſt bonum ſecundū ſe, ieiunare autem non eſt bonum niſi per modum medicinę inquantum per ieiuniū conſumuntur in corpore ſuperfluitates humorum, vel corpus redditur melius diſpoſitū ad actus virtutum moralium per repreſsionem concupiſcentiarum & per conſequens ad actus virtutum intellectualium, ergo ſimiliter virginitas non eſt bona ſecundū ſe, ſed ſolum per modum medicinę inquantum per eam tolluntur impedimenta quæ diſtrahunt hominem à contemplatione ſupernorum ideo dicitur. 1. Corrin. 7. mulier innupta & virgo cogitat quæ domini ſunt vt ſit ſancta corpore & ſpiritu.

7. QVANTVM AD ſecundum dicendum q̄ virginitas melior eſt matrimonio pro ſtatu moderno. Quod patet tripliciter. Primo ſic, bonum diuinum eſt potius bono humano, ſed virginitas eſt bonum diuinum cum ordinetur ad contēplationem diuinorum (vt dictum eſt) matrimonium vero ad bonum humanum, ergo &c. Secundo ſic, bonum animæ præferendū eſt bono corporis, ſed virginitas eſt bonum animæ cum reddat hominem expeditum ad actus, matrimonium vero eſt bonum corporis, ergo & cætera. Tertio patet idem exemplo Chriſti qui virginem matrem elegit & virginitatem in ſe ſeruauit. Et authoritate Apoſtoli primæ Corrinthiorū ſeptimo vbi dicit qui matrimonio iungit virginem ſuam bene facit, & qui non iungit melius facit, propter quod dicit Auguſtinus libro de virginita. Certa ratione & ſcripturarum ſanctarum auctoritate nec peccatum eſſe nuptias inueniemus nec eas bono vel virginalis continentiæ vel etiam vidualis æquamus. Ex prædictis poſſumus concludere quòd cum virginitas non ſit bona de ſe, ſed per modum medicinæ in quo tamen præfertur matrimonio quatenus reddit hominē magis expeditum ad contemplationem diuinorū, quicunque vouet virginitatem niſi ſit amplius deuotioni deditus quàm exiſtens in matrimonio talis eſt imperfectior imperfectione perſonali, licet ſit in ſtatu perfectiori.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd bonum cōmune potius eſt bono priuato quando ſunt eiuſdem generis, ſed bonum priuatum poteſt eſſe melius bono communi alterius generis, & hoc modo virginitas propter deum aſſumpta præfertur fœcunditati carnali matrimonij potiſsimè cum bonū commune ad quod ordinatur matrimonium per multos ſufficienter expleatur. 9. Ad ſecnndum dicendum quòd meritum non ſolum penſatur ex genere actus exterioris ſed magis ex animo operantis, habuit autem Abrahā animum ſic diſpoſitum vt paratus eſſet virginitatem ſeruare ſi in tempore ſuo fuiſſet cōgruum, ex quo meritū continentiæ virginalis in ipſo æquatur merito continentię virginalis in Ioa. reſpectu pręmij ſubſtantialis nō autē reſpectu præmij accidentalis quod reſpondet difficultati operis exterioris, ſicut dicimus de martyrio Petri quod ſuſtinuit in opere & quod Ioannes habuit in voluntate.

Sententia huius diſtinctionis. xxxiiii. in generali & ſpeciali.

NVnc ſupereſt attendere. Superius determinauit magiſter de matrimonio quantum ad eius inſtitutionem ſignificationem & ad eius cauſam efficientem & finalem & quantū ad eius bona, hic determinat de eo quantum ad cauſam materialē ſcilicet quantum ad perſonas contrahentes. Et diuiditur in duas. Primo determinat de impedimētis matrimonij quæ non faciunt perſonas penitus illegitimas ad contrahendum. Secundo de illis quibus penitus perſonæ illegitimę redduntur. Secūda. 37. di. ibi ſunt igitur quidam ordines. Prima in tres. Primo determinat de impedimentis præcedentibus matrimoniū. ſ. de impedimento frigiditatis. Secundo de impedimentis ſuperuenientibus poſt matrimonium iam contractum ſicut eſt fornicatio, quæ eſt cauſa diuortij. Tertio de impedimentis incidentibus in actu contrahendi, ſcilicet de ſeruitute. Secunda. 35. diſt. hoc enim notandū eſt. Tertia di. trigeſima ſexta nunc de conditione. Prima eſt principalis lectionis. Et diuiditur in tres. Primo proſequitur de impedimentis perſonarum matrimonium contrahentium in generali. Secundo deſcendit ſpecialiter ad impedimētum de quo agere intendit. Tertio de quibuſdam impedimentis ſuperuenientibus matrimonio iam contracto. Secunda ibi. de his autem qui cauſa frigiditatis. Tertia ibi. De his qui cum duabus ſororibus. Secunda illarum diuiditur in tres. Primo determinat de impedimēto quod eſt in potentia coeundi proueniens ex frigiditate. Secundo de impedimento quo aliquis impotens redditur ex maleficio. Tertio de impedimento quo aliquis impoteas redditur ad conſentiendum in copulam coniugalem, ſicut eſt furia. Secunda ibi. De maleficij impedimento. Tertia ibi. Furioſi quoque. Tertia pars principalis, in qua determinat de ſuperueniente impedimento, diuiditur in duas, quia primo determinat de impedimento culpæ. Et ſecundo de impedimento pœnæ, quod eſt aliquis corporalis defectus. Secunda ibi. Illud etiam ſciendum eſt.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et primo proponit quòd ad matrimonium contrahendum aliquæ perſonæ fuerunt legitimæ ante legem, aliæ ſub lege, aliæ tempore gratiæ, quædam etiam perſonæ in primitiua eccleſia erant legitimæ quæ modo non ſunt. Illarum vero quæ vel legitimæ vel illegitimæ ſunt quædam ſunt purè legitimæ, vt illæ quibus impedimentum aliquod quod non obuiat, quædam vero omnino ſunt illegitimæ, vt ille quibus obuiat ordo ſacer vel cognatio, vel diſpar cultus, quædam vero ſunt mediç, quæ nec purè legitimę ſunt, nec omnino illegitimę, vt illæ quibus obuiat frigiditas vel cōditio, tales enim ſi ignoranter coniunguntur pemanere poſſunt quibuſdam accedentibus cauſis, vt minima ætate, & eiſdem deficientibus poſſunt diuidi. Poſtea dicit quòd illi qui cauſa frigiditatis debitum reddere non poſſunt, poſſunt ſic permanere ſi volunt, ſi autem mulier cauſaretur dicendo quòd vult eſſe mater, & filios procreare decretum eſt vt vterque coniugum in aliquorum propinquorum manu iuret quòd nunquam carnaliter conuenerunt, & tunc ſeptem de propinquis qui melius de hoc poſſunt ſcire veritatem per ſigna probabilia iurent, & tunc mulier nuptias ſecundas contrahere poteſt, vir autem qui eſt frigidæ naturæ abſque coniugij ſpe manere debet, ſi enim ille aliam vxorem duxerit, cogendus eſſet redire ad priorem, quando autem impedimentum ex vtraque parte prouenit vtrique remanere debent innupti, hic autem modus ſeruandus eſt quando vterque coniugum idem confitetur, quòd ſi vir aſſerat ſe debitum reddidiſſe, mulier autē diffiteatur, viro potius adhibenda eſt fides, quia caput mulieris eſt vir. Confirmat autem prædicta authoritate Gregorij. Poſtea dicit quòd ſi per aliquod maleficium concubitus non ſequatur illi quibus hoc euenit hortandi ſunt vt de omnibus confiteantur commiſsis, & ſatisfaciant de eis deo, miniſtri vero eccleſiæ per exorciſmos vel eccleſiaſtica ſacramenta tales curare procurent, quod ſi non poſſunt ſeparari valebunt, poſtquam tamen alias nuptias expetierunt viuentibus illis quibus iuncti fuerunt non poterunt reconciliari prioribus quos reliquerunt, etiam ſi poteſtas coeundi eis reſtituta fuerit, niſi fortè iudicio eccleſiæ, quo iudicio facta fuerat ſeparatio. Poſtea dicit quòd furioſi dum ſunt in amentia contrahere non poſſunt, quod authoritatibus probat. Poſtea dicit quòd ille qui dormit cum ſorore vxoris ſuæ neutram ex eis habere debet, nec ipſi adulteri vnquam debent coniugio copulari, quod authoritatibus probat. Vltimo dicit quòd non licet viro vxorem dimittere, nec econuerſo propter aliquam infirmitatem vel maculam corporalem, ſed debet alter alteri ſubſidia prouidere, quod beatus Auguſtinus probat in litera.

Quæſtio I.

Vtrum matrimonio ſint aſsignanda aliqua impedimenta.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur vtrum matrimonio ſint aſsignanda aliqua impedimenta. Et videtur quòd non, quia morbus communis debet habere remedium commune, ſed concupiſcentia eſt morbus communis omnibus, ergo matrimonium quod eſt eius remedium, debet eſſe omnibus commune, & ita nullus debet impediri à matrimonio contrahendo. 2. Item opus diuinum non debet impediri per opus humanum, ſed matrimonium eſt opus diuinum quum ſit à deo inſtitutum, ergo matrimonium non debet impediri per opus humanum vel ſtatutum.

3. IN contrarium eſt, quia matrimonium inſtitutum eſt in remedium vel officium, ſed multi inepti ſunt remedio vel officio, vel propter impotentiam vel obligationem ad continentiam ergo &c.

4. RESPONSIO, Dicendum eſt primo quòd matrimonium pluribus modis poteſt impediri. Secundo videndum eſt quot & quibus modis impediatur.

5. PRIMVM

5. PRIMVM patet sic, omnis effectus qui constituitur ex causis impedibilibus potest impediri, sed matrimonium constituitur ex causis impedibilibus.s.ex consensu contrahentiũ,in quẽ potest incidere multiplex impedimentum,& ex parte consentientium,ergo matrimonium potest multipliciter impediri.

6. QVANTVM ad secundum dicendum quòd quędá impediunt matrimonium contrahendum, sed non dirimunt contractum,quædam vero impediunt contrahendum, & dirimunt cõtractum. Cuius ratio est,quia quædam sunt de necessitate matrimonij, quædam vero de solennitate solum. Sine illis quæ sunt de necessitate nullum est matrimonium,sed sine illis quæ sunt de solennitate matrimonij impeditur matrimonium contrahendum, quia non bene fit quando sine eis fit,tamen non dirimitur contractum,quia sine eis est verum matrimonium quod nunquam dissoluitur,nisi per mortem carnalẽ vel spiritualem, vt dictũ fuit prius. Hæc autem sunt duo,interdictum ecclesiæ & tempus feriarum,vt habetur in illo versu, Non soluunt taman impediunt vetitum, feriæque. 7. Omissio autem illorum quæ sunt de necessitate matrimonij impedit matrimonium contrahendum, & dirimit contractum,eo ꝙ nullum est matrimonium quando omittitur aliquid quod est de necessitate, hæc autem sunt multa,quorũ numerus & sufficientia potest sic haberi.In matrimonio enim est cõsiderare contractum & personas contrahentes, contractus fit per voluntarium consensum,qui consensus potest impediri per violẽtiam vel per ignorantiam personæ vel conditionis.Et sic sumũtur tria impedimenta matrimonij ,s. coactio,error personæ, & error conditionis.Persona vero contrahens potest impediri à matrimonio contrahendo , vel simpliciter respectu cuiuscunque personæ, vel respectu alicuius tantum,si simpliciter, hoc est,quia impeditur ab actu matrimonij, quod contingit dupliciter . Vno modo quia omnino in actum non potest,& sic ponitur impedimentum in potentia coeũdi.Alio modo quia non licitè potest,& hoc quia ad cõtinentiam obligatur,vel ex officio susceptо,& sic est impedimentum ordinis,vel ex voto emisso,& sic est impedimentum voti.

8. Si autem aliquis impediatur à matrimonio non simpliciter sed respectu alicuius personæ hoc potest esse vel propter obligationem ad alteram personam, sicut qui vni matrimonialiter iunctus est non potest simul alteri coniũgi matrimonialiter, & sic est impedimentum matrimonij ligamen , vel quia deficit proportio ad alteram personam.Et hoc tripliciter.Primo propter nimiã distantiam ad ipsam,& sic est disparitas cultus.Secundo propter nimiam propinquitatem,& sic ponitur triplex impedimentum.s.cognatio,quę importat propinquitatem duarum personarum ratione tertiæ à qua originalis descenditur affinitas,quæ est propinquitas duarum personarum ratione tertiæ in matrimonio iunctæ, & publicæ honestatis iustitia in qua est propinquitas duarum personarum ratione tertiæ iunctæ per sponsalia.Tertio impeditur matrimonium inter duas personas,propter indebitam coniunctionẽ eorum præcedentem,& sic impedit crimen adulterij prius cõmissi,ne adulteri contrahant adinuicem,de quibus impedimentis dicetur postea magis in speciali,hæc autẽ impedimenta in his versibus continentur,Error,conditio,votum,cognatio,crimen,Cultus, disparitas,ius,ordo,ligamen,honestas, Si sis affinis, si fortè coire nequibis,Hæc sociauda vetant,connubia iuncta retractant.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd nullus impeditur à matrimonio simpliciter,quin liceat ei cum aliquo contrahere nisi habeat impedimentum naturæ vt frigidi, vel nisi assumpserit impedimẽtum voluntariè, vt qui vouit solenniter aut ordinem sacrum susceptt impeditur tamen quis rationabiliter vt nõ possit cõtrahere cum qualibet,sed cum determinata, & hoc modo sunt plura matrimonij impedimenta. 10. Ad secundum dicendum ꝙ illud quod fit à deo immediatè sine causis secundis non potest impediri,quod autem est ab eo cooperãtibus secundis potest multipliciter impediri , & sic est de matrimonio, quod licet sit à deo institutum,completur tamẽ cooperatione causarum secundarum,propter quod multipliciter impeditur.

Quæstio II.

Vtrum impotentia ad actum matrimonij impediat matrimonium.



SEcundo quæritur vtrum impotentia ad actũ matrimonij impediat matrimoniũ. Et videtur ꝙ nõ, quia matrimonium est perfectum, dato ꝙ nõ sequatur actus matrimonialis , ergo illud quod non solum impedit actum non habet impedire matrimonium,sed impotentia de qua loquimur solũ respicit actum,ergo non impedit matrimonium. 2. Item sicut impotentia impedit actum matrimonij,ita volũtas continẽdi, sed voluntas continendi non impedit matrimonium , vt patet inter Mariam & Ioseph,ergo nec impotentia.

3. INCONTRARIVM arguitur sic, quia nullus potest se obligare ad impossibile , sed per matrimonium quilibet coniugum obligatur ad reddendum alteri debitum , ergo qui non possunt reddere debitũ non possunt se obligare ad matrimonium. 4. Ad idem dicitur extra de frigidis & maleficiatis cap.1. ꝙ sicut puer qui non potest reddere debitum non est aptus coniugio , sic impotentes minimè apti ad contrahenda matrimonia reputantur.

5. RESPONSIO,Distinguendum est de impotẽtia,quia est vna naturalis,alia accidẽtalis,& quælibet istarum vel est perpetua vel tẽporalis.Naturalis impotẽtia est triplex. Vna in viro.s.frigiditas,alia in muliere.s. arctatio vel aliud impedimẽtum naturalis mẽbri,vt habetur de frigidis &malef.in.1.c.ex literis.Tertia est defectus ætatis in vtroq;,vt in pueris.Accidentalis vero impotẽtia contingit ex duobus.s. ex maleficio vel ex sectione seu castratione,quæ locũ habet solũ in viris:horũ autem impedimentorũ frigiditas & arctatio quibus nõ potest subueniri opere medicorũ sunt perpetua impedimenta,vt habetur in prædallegato ca.similiter sectio,castratio,& maleficium quod deleri non potest, tẽporalia vero impedimẽta sunt frigiditas & arctatio,quibus potest subueniri, & maleficium quod potest deleri.His suppositis dicendum est primo ꝙ omnis impotentia naturalis vel accidentalis, si sit perpetua & antecedẽs matrimoniũ impedit ipsum cõtrahẽdũ, & dirimit cõtractũ,nõ autẽ si sit tẽporalis.Secũdo videndũ qualiter cognoscatur impedimẽtum esse perpetuũ,& qualiter sit procedẽdũ ad diuortiũ.

6. RATIO primi est,quia per matrimonium transfertur potestas vnius corporis cõiugis in alterum quoad reddendũ debitum,vt habetur.1.ad Cor.7.Sed nullus potest transferre in alterũ illud quod non habet , ergo qui non habet potestatem reddendi debitum non potest cum altero contrahere matrimoniũ, quod est intelligendum quando impotentia præcedit , si enim sequatur matrimonium prius ritè contractum, non dirimit ipsum,si etiã impotentia esset temporalis,cui posset medicinę beneficio subueniri,non dirimeret ipsum.

7. QVANTVM ad secundum.s.qualiter probatur impotentia,sciendum est ꝙ quandoq; cognoscitur probatione vera per aspectum corporis,vt in castratione viri, vel arctatione mulieris , vel probatione præsumpta quando triennio cohabitantes & bona fide actui carnali operam dantes non potuerunt se cognoscere,& tunc aut vterq; proclamat ad iudicium,& profitetur impedimentum , & in hoc casu propter periculum collusionis vterque iurabit ꝙ bona fide operam dederunt , nec conuenire potuerunt cum septima manu propinquorum eorum starum & personas cognoscentium,vt habetur. 33.q.1.cap.Quod autem interrogasti de his requisiti,aut alter confitetur,& alter negat,& tũc aut vir prouocat ad separationem aut mulier,si vir incumbit ei probatio vxore negante,quia vir actor est. Et actore non probante reus est, & si nihil obstiterit obtinebit , si mulier prouocat viro contrariũ asserente creditur viro,quia caput est mulieris.33.q.1. si quis accepe rit nisi mulier aspectu corporis velit probare virum mentitum,separatione vero facta causa frigiditatis datur vxori licentia contrahendi , frigidus vero sine spe coniugij remaneat,quòd si contrahat & secundam cognouerit cogatur redire ad primam , quia constat ecclesiam fuisse deceptam in iudicando perpetuum impedimentum quod fuit temporale , vt habetur extra de frigidis & maleficiatis , cap . laudabilem. 8. Quando vero fit diuortium ratione maleficij datur vtrique licentia contrahendi, vt habetur .33. quæstione prima, capitulo super sortiarias in fine. Et causa est, quia frigiditas est impedimentum generale respectu cuiuslibet propter hoc , qui impotens est ratione frigiditatis respectu vnius impotens est respectu cuiuslibet alterius. Sed maleficium est impedimentum particulare respectu vnius, & ideo conceditur quòd possit alteri nubere , sed si redierit potentia postea cognoscendi primam reintegrabitur matrimonium , quia constat ecclesiam fuisse deceptam, quando vero propter artationem mulieris separatur matrimoninm , mulier debet remanere sine coniugio , si vero nubat alteri à quo cognoscatur nunquid integrabitur primum matrimonium . Dicendum est quòd sic, si primus vir & secundus sunt similis naturæ, & complexionis , quia sicut mulier est cognoscibilis à secundo, sic fuit cognoscibilis à primo , & sic loquitur decretalis titulo prædallegato , capitulo fraternitatis, si vero sunt complexionis notabiliter distantis ratione cuius mulier nunquam fuisset cognoscibilis à primo immediatè per ipsum, licet efficiatur ei cognoscibilis per vsum secundi, non debet primum matrimonium reintegrari, quia mulier arcta simpliciter inepta est ad contrahendum cum illo à quo immediatè non potest cognosci, non enim est licitum vt fiat ei cognoscibilis per alterum.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd impotentia perpetua non solum impedit actum , sed & obligationẽ in qua consistit essentialiter matrimonium,quia nullus potest trãsferre in alterum,id quod non habet,nec habere potest.

11. Per idem patet ad ſecundum, quia voluntas continendi impedit ſolum actum, & non obligationem, impotentia vero impedit vtrumque.

Sententia huius diſtinctionis xxxv. in generali & ſpeciali.



Hoc etiam notandum. Superius determinauit magiſter de impotentia coeundi quæ actum matrimonij impedit, hic determinat de ſeparatione thori propter fornicationem quæ ſimiliter actum matrimonij tollit vinculo matrimonij durante. Et diuiditur in duas. Primo oſtendit quomodo adulterium ſequens actū matrimonij tollit vinculo matrimonij durante. Secundo inquirit an adulterium præcedens matrimonium, & matrimoniale vinculum tollat. Secunda ibi. Solet etiam quæri. Prima in quatuor. Primo oſtendit quòd vterque coniugum poteſt alterum dimittere propter fornicationem quando ipſe eſt à fornicatione immunis. Secundo oſtendit quòd hoc non poteſt fieri quando ipſe ſimili ſententiæ ſubiacet. Tertio oſtendit quòd neutri coniugum poſt ſeparationem factam licet alteri nubere propter matrimonij vinculum remanēs. Quarto inquirit vtrum propter fornicationem dimittere vxorem ſit neceſsitas, an liceat eam ſibi retinere. Secunda ibi. Si vero quæritur. Tertia ibi. Si quis autem fornicationis. Quarta ibi. Dicit tamen Ioannes Chryſoſtomus.

2. IN SPECIALI autem ſic procedit magiſter. Et proponit primo quòd ſicut licet viro cauſa fornicationis vxorem dimittere, ita eadem cauſa licet vxori virum dimittere, quod authoritatibus probat. Poſtea dicit quòd illud dictum ſic intelligitur, quòd ille qui dimittit ſimili crimini non ſubiaceat, adultera autem adulterum dimittere non poteſt cauſa fornicationis, quod authoritatibus probat. Poſtea dicit quòd ſi cauſa fornicationis fuerit facta ſeparatio, non poteſt mulier ad aliam copulam coniugalem tranſire, poteſt autem reconciliari & cohabitare ſicut prius, ſi vir dimiſſam reuocare voluerit, quod authoritatibus probat. Poſtea inducit plures authoritates quæ dicunt quòd ſi vir ſciat vxorem ſuam deliquiſſe, & non agat mulier pœnitentiam, ſed in fornicatione permaneat, & hoc patiatur vir cum ipſa manens & cohabitans, reus eſt & particeps huius peccati, & ideo eam tenere non debet. Si vero mulier à peccato receſſerit, & per pœnitentiam illud purgauerit, poterit viro reconciliari, & vir etiam videtur talem recipere debere, ſed non ſæpe. Vltimo dicit quòd non poteſt aliquis in coniugium copulare quam prius per adulterium polluit, quod authoritatibus probat. Obiicit tamen contra hoc authoritate Auguſtini, & ſoluit dans illarum authoritatum ſanam intelligendam.

Quæſtio I.

Vtrum liceat vxorem dimittere cauſa fornicationis.



Circa diſtinctionem iſtam primo quæritur vtrum liceat vxorem dimittere cauſa fornicationis. Videtur quòd non, quia magis principale eſt in matrimonio bonū prolis quàm bonum fidei, ſed propter defectum prolis, ſcilicet propter ſterilitatem, non poteſt vxor dimitti, ergo nec propter defectum fidei, ſcilicet propter fornicationem.

2. Item maius peccatum eſt quando vterque fornicatur, quàm quando alter tantum, ſed ſecundum iura in primo non debet fieri ſeparatio, ergo nec in ſecundo.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Mat. 19. q̄ non licet viro dimittere vxorem excepta cauſa fornicationis, ergo propter fornicationem licet.

4. RESPONSIO, Videnda ſunt tria. Primum eſt, an propter fornicationem licitum ſit vxorem dimittere. Secundum eſt, vtrum poſsit dimitti abſque iudicio eccleſiæ. Tertium eſt, vtrū ſit neceſſarium eam dimittere.

5. QVANTVM ad primum dicendum eſt quòd licitum eſt viro innocenti vxorem fornicantem dimittere. Cuius ratio eſt, quia peccans contra fœdus matrimonij iuſtè debet priuari iure quod habet ratione matrimonij, ſed coniunx fornicans peccat contra ius matrimonij quo coniuges ſibi tenentur ad fidem ſeruandam, ergo merito debet priuari iure quod habet in alio ratione matrimonij, illud autem eſt exactio debiti ex parte eius. Et redditio debiti ex parte alterius, & cohabitatio eorum ſimul, ergo propter fornicationem debet iſtis priuari, quod fit per diuortium inter vxorem & virum, & ideo ex naturali æquitate in odium adulteri fidem non ſeruantis & in fauorem innocentis fidem ſeruantis introductum eſt diuortium, propter quod in caſibus vbi non eſt culpa vxoris adulterantis, vel adiungitur culpa viri non licet vxorem dimittere. 6. Et hi caſus ſunt. 7. Primus eſt quando vir de fornicatione conuincitur ſicut & mulier, vt 32. q. 3. per totum, & extra de diuortiis cap. ſignificaſti, tunc enim mutua crimina pari compenſatione delentur. Secundus eſt quando vir vxorem proſtituit, extra de eo qui cognouit conſanguineam vxoris ſuæ cap. diſcretionem. Tertius eſt cum mulier credens probabiliter virum mortuū nubit alteri, & viro redeunte ſtatim ab altero recedit, vt. 34. q. 1. & 2. quæ ſimul terminatur capit. cum propter bellicam. Quartus eſt cum mulier ab alio cognoſcitur ſub ſpecie viri ſui quia credit eum eſſe virum ſuum trigeſima quarta. q. 2. in lectū. Quintus eſt quando ab aliquo violēter opprimitur quod intelligendum eſt de vi abſoluta non propter metum. 32. q. quinta propoſito. Sextus eſt quando vir reconciliat ſibi vxorem poſt adulterium vel publicè adulterantem retinuit, vt trigeſima ſecunda quæſtio pri. cap. 2. & 3. Sextimus eſt quando aliqui contrahunt infidelitate & vir dat vxori libellum repudij quæ poſt repudium cō trahit cum altero, ſi poſt vterque conuertitur ad fidem cogitur vir recipere vxorem, nec poteſt ei obiicere crimen fornicationis, vt habetur extra de diuortiis cap. gaudemus. In hoc autem vir & mulier ad paria iudicantur licet non ex pari cauſa, quia ſicut licet vir vxorem dimittere ob fornicationem, ita licet vxori dimittere virum plus tamen peccat contra ius matrimonij mulier fornicans quàm vir, nam mulier peccat contra bonum fidei & contra bonū prolis propter incertitudinem fœtus. Vir autem ſolum peccat contra bonum fidei, vtraque tamen cauſa ſufficit ad celebrandū diuortium, nomine autem fornicationis intelligitur hic non ſolum culpa ſecundum vſum naturalem ſed etiam contra naturam vt ſodomia, ſed non nominatur propter turpitudinem criminis, ſpiritualis etiam fornicatio in qua quis perſiſtit & non pœnitet ſufficit ad diuortium, vt habetur extra de conuerſione coniugum cap. vlti. & ſic patet primum.

7. QVANTVM ad ſecundum vtrum vir poſsit dimittere vxorem fornicantem abſque iudicio eccleſiæ ſciendum eſt q̄ vxor fornicans poteſt dimitti dupliciter, aut quo ad thorum ſolum aut quo ad thorum & cohabitationem, primo modo vir vxorem de cuius fornicatione conſtat ſibi poteſt authoritate ſua dimittere & ei debitum negare quo vſque compellatur authoritate eccleſiæ & ſi ante voluntarie reddat debitum incurrit notam irregularitatis & generat ſibi præiudiciū accuſationis, ſi autem compulſus reddat incurrit quidem notam irregularitatis ad quem ſufficit factum ſed non generat ſibi præiudicium accuſationis. Secundo modo ſcilicet ad thorum & cohabitationem non debet dimitti vxor fornicans niſi iudicio eccleſiæ, quia nullus debet eſſe iudex in ſua cauſa & publica pœna ſicut eſt talis ſeparatio ergo debet infligi per publicum iudicium. Et ſi dimiſſa fuerit debet vir cogi ad recipiendum eam niſi in continenti probet fornicationem, & quia talis dimiſsio vocatur diuortium, iccirco diuortium non debet fieri abſque iudicio eccleſiæ, & ſic patet ſecundum.

8. Quantum ad tertium ſciendum eſt quòd fornicatio coniugis aut eſt occulta quæ probari non poteſt & propter talem nō eſt neceſſarium immo nec licitum dimittere coniugem quantum ad cohabitationem licet poſſet dimitti quo ad thorum, vel alia pœna puniri ad correctionem, aut eſt manifeſta quæ probari poteſt, & tunc aut eſt ſecuta correctio in re aut in ſpe, aut perſeuerat in malitia. In primo caſu non eſt neceſſarium vxorem dimittere, quia ſeparatio ad correctionem introducta eſt, pœna vero corrigens non eſt de neceſsitate requiſita vbi correctio præceſsit vel in breui probabiliter ſperatur. In ſecundo caſu neceſſariū eſt vxorem dimittere ne vir qui in hoc caſu tenetur vxorem corripere diſsimulando videatur fouere crimen vxoris. Et ſic intelligendæ ſunt authoritates quæ ponuntur in litera quæ habentur cum multis aliis trigeſima ſecunda. q. in pluribus capitulis, quod intelligo niſi alio modo eum cohibere poſsit detinendo eam in carcere clauſam, vel alio modo licito, tunc enim non tenetur eam dimittere, quia per conſequens teneretur continere ad quod tamen nullus tenetur niſi ex cauſa multū euidenti cōpellatur. Quidam etiam dicunt quòd quanuis non ſperetur de correctione vxoris vir poteſt eam ſecretè ad thorum recipere, ſed non publicè cohabitare propter ſcandalum, quod non videtur omnino irrationabiliter dictum. De muliere autem vtrum teneatur virum publicè fornicantem & non corrigentem ſe dimittere, durum eſt dicere quòd teneatur propter imbecillitatem ſexus muliebris, & quia non habet parem authoritatem ad correctionē viri maximè quo ad cohabitationem in qua vir eſt caput mulieris, & quia hoc eſſet quàm leuiter condemnare multas mulieres.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd quanuis matrimonium principaliter ordinetur ad bonum prolis, tamen fornicatio eſt magis contra iura matrimonij quā ſterilitas, quia

quia per fornicationem fit iniuria coniugi, non autem per ſterilitatem. Item ſterilitas non eſt culpabilis, quum inſit à natura, fornicatio autem [redacted] eſt culpabilis & præiudicialis alteri.

10. Ad ſecundum argumentum dicendum eſt quòd quanuis maior culpa ſit fornicatio duorum quàm vnius, tamen vnus non habet actionem contra alterum, quia paria crimina pari compenſatione delentur, vbi autem alter eſt innocens habet actionem contra fornicantem, propter quod poteſt agere de ſe ad ſeparationem, &c.

Quæſtio II.

Vtrum dimittens vxorem ob fornicationem poſsit alteri nubere.

SEcundo quæritur vtrum dimittens vxorem ob fornicationem poſsit alteri nubere. Videtur quòd ſic, quia non tenetur coniunx coniugi per vinculum matrimonij, niſi ad reddendum debitum, & ad cohabitationem, ſed per diuortium abſoluitur coniunx innocens à fornicante quoad vtrumque, ergo abſoluitur à tota obligatione matrimonij, & ſic poteſt alteri nubere. 2. Item Matthæi decimonono dicit dominus, quicunque dimiſerit vxorem ſuam niſi ob fornicationem, & aliam duxerit mœchatur, ergo ſaltem ptopter fornicationem licet vxorem dimittere & alteri nubere.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicit Apoſtolus primæ Corinthiorũ ſeptimo. His qui matrimonio iuncti ſunt præcipio, non ego, ſed dominus vxorem à viro non diſcedere, quòd ſi diſceſſerit manere innuptam aut viro ſuo reconciliari. Idem intelligitur de viro reſpectu vxoris ſecundum beatum Auguſtinum.

4. RESPONSIO, Videnda ſunt duo. Primum eſt, an vir dimittens vxorem ſuam ob fornicationem poſsit alteri nubere. Secundo ſuppoſito quòd non vtrum poſsit vxorem dimiſſam reconciliare.

5. QVANTVM ad primum dicendum eſt ſimpliciter quòd vir dimittens vxorem ſuam propter fornicationem non poteſt alteri nubere, nec vxor dimittens virum propter eandem cauſam. Cuius ratio duplex eſt. Prima, quia in noua lege non licet vni viro plures vxores habere, ſed iſtud ſequeretur ſi viro dimittenti vxorem liceret alteram ducere, ergo &c. probatio minoris, vinculum matrimonij non tollitur per ſententiam diuortij. Dicit enim Auguſtinus inter viuentes manet coniugale vinculum, quod nec ſeparatio, nec cum alio iunctio poteſt auferre, vt habetur. 32. q. 7. c. vſque adeo, & cap. 1. interueniente diuortio, ſeparatio enim matrimonij quantum ad vinculum non poteſt eſſe niſi per præcedens impedimentum, quod reddit ſequens matrimonium nullum licet ſeparatio quoad cohabitationem & thorum poſsit eſſe per fornicationem manente vinculo matrimonij. Et hoc fit per diuortium. Secunda ratio talis eſt, diuortium introductum eſt in fauorem innocentis, & odium nocentis, ſed ſi per diuortium ſepararetur vinculum matrimonij, tunc eſſet æquè vel pius in fauorem nocentis ſicut innocentis, ergo per diuortium non ſoluitur matrimonium, probatio minoris, ſi autem per diuortium ſolueretur matrimonium, tunc ſicut vir innocens poſſet aliam ducere, ſic & mulier fornicans poſſet ducere alium virum, cùm nullum obſtaret ei alium impedimentũ, & ſic adulterari volentes haberent viam quærendi alia matrimonia, quod eſt inconueniens.

6. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd aut vxor correcta eſt de peccato, aut manet incorrigibilis. Si manet incorrigibilis, viro non licet eam ſibi reconciliare ea ratione qua non licebat eam nolentem à peccato deſiſtere retinere. Si autem eſt correcta, poteſt eam ſibi vir reconciliare, quia cùm (vt ſæpe dictum eſt) diuortiuum introductum ſit in fauorem innocentis vbi patet correctio vxoris, licet viro renunciare iuri ſuo. In caſu vero in quo poteſt fieri reconciliatio, aut concordat vterq; in reconciliationem, & tunc debet fieri, aut vterq; diſcordat, & tunc non debet fieri, aut alter diſcordat, alter autem non, ergo aut innocens petit reconciliari ſibi nocentem, & tunc debet cogi nocẽs ad reconciliationem, quum innocens per diuortium non amiſerit ius quod habet in altero, aut nocens petit inuocentem, & tunc nõ debet cogi innocens, quia pœnitentia non tollit actionem. 34. q. 2. c. admonere, & multo minus exceptione, quia facilius tollitur actio quàm exceptio ar. ff. de ſuperſi. l. 1. Quod autem &. ff. de reiu. le. innito. cui damus. Præterea ꝙ vir dimittat vxorem adulterã, lex eſt vt. 32. q. 1. dicit dominus, & quod legis eſt in pœnitentia nõ deletur ſicut nec in baptiſmo. 26. d. vna tantum, ꝙ enim peccatum non eſt ſolui inter peccata credi non debet, vt. 26. d. deinde in fine, aut nocens petit nocentem, vt mulier quæ prius erat fornicata virum qui poſt diuortium eſt fornicatus, & in illo caſu eſt duplex opinio. 7. Vna fratris Ro. in ſumma ſua, qui dicit ſe credere ꝙ eccleſia ex officio ſuo debet cogere virum ad vxorem ſuam redire. Argumentum ſumens ex eo quod habetur extra de diuortiis, ca. ex literis. Gaufridus tamen tenet contrarium in ſumma ſua triplici ratione. Prima eſt, quia ſententia bene lata nõ debet retractari, vt. 6. quæſtione quarta. quod ſemel bene definitum eſt, ſed ſententia diuortij ſupponitur inter tales ritè lata, ergo non debet retractari. Secunda ratio eſt, quia ſeruitus amiſſa non renaſcitur ſecundum iura ciuilia. ff. de ſolutione. l. Titium, paragrapho area. Sed vxor fornicans per ſententiam diuortij amiſit ſeruitutem quam habebat in corpore viri, ergo illa non renaſcitur ex crimine viri ſequente. Tertia ratio eſt, quia licet exceptio criminis per replicationem criminis tollatur, vt. 32. q. 6. per totum, & extra de diuortiis ſignificaſti, exceptio tamen rei iudicatæ per ſequens crimen non tollitur, ſed vir habet cõtra vxorem exceptionem rei iudicatæ, ergo hæc exceptio non tollitur per fornicationem viri. Et reſpondet Gaufridus ad illam decretalem ex literis ꝙ ibi non fuit facta ſeparatio per ſententiam, ſed per prouidentiam epiſcopi, vt interim inueſtigaretur an ex colludio mulier cõfiteretur adulteriũ, vnde poſtea detecto colludio reuocata eſt ſeparatio. 8. Puto ꝙ media via poteſt teneri, hæc ſcilicet ꝙ ſecundum iudicium forenſe vir poſt diuortium fornicans non debet cogi ad vxorem redire, ſed ſecundum iudicium conſcientiæ tenetur redire ad eam correctam, niſi velit ad ſacros ordines promoueri, quia tunc præiudicaret ſibi cognoſcendo vxorem prius fornicatã. Et huius ratio eſt, quia in hoc caſu ceſſat tota cauſa diuortij, quia non cedit in fauorem viri, nec ad correctionẽ mulieris quæ iam ſecuta eſt, ſed potius exponitur periculo incontinentiæ.

9. AD PRIMVM arg. reſpondetur communiter quòd per diuortium ſoluitur obligatio quoad thorum & habitationem, ſed non ſoluitur quoad vinculum matrimonij. Sed contra hoc eſt, quia vinculum matrimonij non eſt aliud quàm obligatio ad prædicta. Ideo poteſt dici ꝙ obligatio non tollitur, ſed redditur inefficax ad agendum, quia ſi vxor fornicans petat reſtitutionem quo ad thorum & cohabitationem repellitur per exceptionem rei iudicatæ. 10. Ad ſecundum ſimiliter conſueuit dici ꝙ illa exceptio domini Matthæi. 19. refertur ad partem dicti. ſ. ad diſsionem vxoris, & non ad totum, ſed iſtud non eſt bene clarum quia excluſa altera parte exceptio non habet locum, vt ſi dicatur, quicunq; dimiſerit vxorem excepta cauſa fornicationis mœchatur, falſum eſt, quia ex ſola dimiſsione illius non eſt mœchus, vnde textus beati Mat. 5. & 19. c. facit difficultatem in hac materia, quia à reprobatione repudij excipit cauſam fornicationis. Et ſic videtur ſecundum illum textum, ꝙ Chriſtus non reprobauerit repudium vxoris, quod fiebat in veteri teſtamento ex cauſa fornicationis, ſed ſolum quando fiebat ex aliis cauſis. Cùm ergo in veteri lege vxore repudiata propter fornicationem liceret viro aliam ducere in vxorem, videretur ſecũdum prædictos textus, ꝙ adhuc idem liceat, textus tamen beati Marci, & beati Lucæ ſonant expreſſe ꝙ repudiata vxore non licet aliam ducere ſine quacunque exceptione. Dicitur enim ſic Marci. 10. cap. Quicunq; dimiſerit vxorem ſuam, & aliam duxerit, adulterium committit ſuper eam, & ſi vxor dimiſerit virum & alij nupſerit mœchatur. Ecce ꝙ Marcus qui fuit abbreuiator Matthæi dimittit cauſam fornicationis, quam tamen Matthæus exprimit. Item Lucæ. 16. dicitur ſic, omnis qui dimittit vxorem ſuam, & duxerit aliam mœchatur, & qui dimiſſam à viro duxerit mœcham, hic etiam dimittitur cauſa fornicationis (id eſt, non exprimitur) beatus etiam Paulus, qui dicit ſe euãgelium ſuum non accepiſſe ab hominibus. Sed per reuelationem Ieſu Chriſti, præter id quod dicit. 1. Cor. 7. & allegatum eſt in arguendo, videlicet ꝙ præceptum domini eſt vxorem à viro non diſcedere, & ſi diſceſſerit manere innuptam, vel viro ſuo recõciliari. Et idem eſt de viro reſpectu vxoris. Dicit etiam Rom. 7. ꝙ mulier alligata eſt legi viri quandiu viuit vir eius. Et ſic vinculum matrimonij non diſſoluitur niſi per mortem alterius cõiugum ex quacunque cauſa fiat diuortium. 11. Quid ergo dicetur ad textum beati Matthæi qui cauſam fornicationis excipit. Poteſt dici, & omnino dicendum eſt quòd illud veritatem habet in caſu in quo Chriſtus loquitur referẽdo exceptionem ad totum dictum, quia in repudio propter fornicationem ſecũdum veterem legem adultera lapidabatur, & ſi ſeruaretur in noua lege, ſicut alicubi ſeruatur, tunc liceret viro vxore repudiata propter fornicationem aliam ducere, nec tamen haberet plures vxores, quia prima repudiata lapidaretur, & ſic propter mortem eius ſolutum eſſet vinculum matrimonij cum ipſa, ſed quia dominus non approbauit quòd adultera lapidaretur, vt dicitur Io. 8. Ideo fortè Marcus & Lucas in dictis ſuis de libello repudij non exceperunt cauſam fornicationis, quia ſi vxor repudiata ex cauſa fornicationis non lapidatur, aut alitet moritur, non licet viro aliam ducere ea viuente, &c.

Sententia huius diſt. xxxvi. in generali & ſpeciali.

NVnc de conditione videamus. Superius determinauit magiſter de impedimentis antecedentibus matrimonium contrahendum & etiam ſuperuenientibus poſt contractum: hic vero determinat de incipientibus in ipſo cõtractu, ſicut eſt error conditionis. Et diuiditur in tres. Primo determinat de impedimento ſeruilis conditionis. Secundo de impedimento ex defectu ætatis, quia talis non differt à ſeruo quandiu eſt ſub cuſtodibus. Tertio recapitulat continuans ſe ad præcedẽtia. Secunda ibi. Hoc etiam ſciendum quòd pueri. Tertia ibi. Illa duo executi ſumus. Prima in tres. Primo determinat de ſeruitute matrimonium præcedente, quæ eſt ex altera parte contrahentiũ matrimonium. Secundo de illa quæ eſt ex parte vtraque contrahentium. Tertio de ſeruitute quæ matrimonio ſuperinducitur. Secunda ibi. Quæritur etiam ſi ſeruus. Tertia ibi. Illud etiam notandum eſt.

2. IN SPECIALI ſic procedit. Et primo quærit vtrum ſeruitus coniugium dirimere poſsit. Et reſpondet quòd liber poteſt accipere ſeruam mulierem, & libera mulier ſeruum virum, & eſt verum matrimonium, ſi liber cognoſcat conditionem ſerui ſi autem ignoret eam detecta ſeruitute poteſt ſi vult manere cum ſeruo vel ſerua. Sed ſi non vult, dirimendum eſt matrimonium, quod authoritatibus probat. Poſtea quærit ſi ambo (ſcilicet vir & mulier) fuerint ſeruilis conditionis, vtrum poſsit inter eos fieri cõiugium. Et reſpondet ex authoritate cuiuſdam concilij quòd ſic, dummodo fiat coniunctio ex voluntate dominorum, quanuis dicant alij quòd dominis ignorantibus poteſt inter eos fieri coniugium. Poſtea dicit quod ſi mulier accepit virum liberum, & ille poſtmodum fecerit ſe ſeruum alicuius occaſione diuortij, vir ille non poteſt vxorem dimittere, nec illa ob vinculum matrimonij poteſt in ſeruitutem redigi, quum ille non ex conſenſu coniugis ſeruum ſe fecerit, quod authoritate cuiuſdam cõcilij probat. Poſtea dicit quòd ſecundum legẽ pueri ante. 14. annos, & puellæ ante 12. non poſſunt matrimoniũ iure contrahere, quod ſi fecerint ante prædicta tempora, ſeparari poterunt: qui autem in pueritia copulantur, & poſt annos pubertatis volunt ſe dimittere poſſunt, ſed ſi in coniunctione permanere volunt, ex hoc efficiuntur coniuges, & deinceps nequeunt ſeparari, addit autem quòd ſponſalia ante ſeptem annos contrahi non poſſunt, oportet enim quòd ab vtraque parte intelligatur quod inter eos agitur. Vltimo dicit eſſe determinatũ de duobus impedimentis quibus ſolui poteſt matrimonium, ſed non neceſſe eſt ſolui quibuſdam aliis additis. Reſtat autem de illis impedimentis quæ faciunt perſonas penitus illegitimas vlterius exequi, & primo de ordine.

Quæſtio I.

Vtrum ſeruitus impediat matrimonium.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur vtrum ſeruitus impediat matrimonium. Videtur quòd non, quia grauior conditio eſt in cõiuge lepra quàm ſeruitus, ſed lepra non impedit matrimonium, ergo nec ſeruitus.

2. Item ius poſitiuum non poteſt præiudicare iuri naturali, ſed matrimonium eſt de iure naturali, ſeruitus de iure poſitiuo, ergo ſeruitus non poteſt præiudicare matrimonio.

3. IN contrarium eſt quod dicitur extra de coniugio ſeruorum, quòd error conditionis impedit matrimonium contrahẽdum, & dirimit iam contractum.

4. RESPONSIO, Seruitus autem poteſt ſuperuenire matrimonio iã contracto, aut ipſum præcedere, ſuperuenire quidẽ poteſt ex parte viri ignorãte & cõtradicẽte vxore, ſed non ex parte vxoris ignorante vel contradicẽte viro. Cuius ratio eſt, quia vir obligatur vxori de pari ſolũ in his quæ pertinent ad redditionem debiti, in aliis autẽ eſt ſui iuris, idcirco ſaluo iure vxoris poteſt in cæteris ſe dare alteri in ſeruũ, vxor autem obligatur viro ad reddi tionẽ debiti, & ſubditur ei in cæteris quæ pertinent ad regimẽ domus & familiæ, vir enĩ eſt caput mulieris, & ideo mulier nõ poteſt alteri ſe in ſeruitutẽ cõcedere ſine cõſenſu viri, ſeruitus autẽ ſic ſuperueniẽs matrimoniũ nõ dirimit, nec quoad vinculũ, nec quoad thorũ, nõ quoad vinculũ, quia illud poſtquã eſt ritè cõtractum eſt indiſſolubile niſi per mortẽ ſpiritualem vel carnalem. Nec quoad thorũ, quia ſeruitus acquiſita eſt ſaluo iure vxoris, vnde & domino aliquid petẽte à ſeruo & vxore debitum exigẽte, tenetur vir magis obedire vxori q̃ domino, de hoc habetur. 29. q. 2. prolatum eſt.

5. De ſeruitute autem quæ anteceſsit matrimonium dicendum eſt quòd de ſe non impedit matrimoniũ, ſed bene ignorãtia eius reſpectu perſonæ conditionis melioris, ꝙ non impediat de ſe patet, quia illud quod impedit de ſe impedit matrimoniũ æqualiter ſiue ſciatur ſiue ignoretur, vt patet de conſanguinitate, ſed ſeruitus cognita vnius ab altero nõ impedit matrimonium, vt habetur. 29. q. 2. in pluribus cap. & extra de coniugio ſeruorum cap. 2. & vlti. ergo ſeruitus de ſe non impedit matrimonium. Item nec ignorantia in perſona paris conditionis impedit ipſum, quia nullus poteſt petere maiorem obligationem quàm ipſe poſsit facere, ſed ſeruus non poteſt maiorem obligationem facere quàm ancilla nec econuerſo, ergo ſi ſeruus cõtrahit cum ancilla quam credit liberam, vel ancilla cum ſeruo quem credit liberum non propter hoc eſt matrimonium dirimendum. Ignorantia autem ſeruitutis reſpectu liberę conditionis impedit matrimonium rationabiliter quia alter ſine culpa ſua leditur non qualicunque leſione, ſed graui. Et in prole quæ efficitur deterioris conditionis, nec eſt in plena poteſtate parentis ad religioſè educandum & in bono fidei, quia ſeruus vel ancilla non poſſunt libere reddere debitum domino petente ſeruitium & in bono ſacramenti hoc eſt inſeparabilitate cohabitationis: quia dominus poteſt ſeruum ad longinquas partes mittere vel alteri vendere. Et ideo ex naturali ęquitate pro uiſum eſt, vt error deterioris conditionis impediat matrimonium contrahendum & dirimat contractum niſi ratificetur per ſequentem conſenſum tacitum vel expreſſum, ſicut habetur expreſſe. 29. q. 2. ſi quis ingenuus.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd lepra non impedit matrimonium quantum ad primũ actũ ſuũ quin leproſi poſsint ſibi inuicem reddere debitum & libere, quanuis aliqua grauamina inferat matrimonio quantum ad ſecundos effectus, non ſic autem eſt de ſeruitute vt dictum eſt, & ideo minus impedit lepra quàm ſeruitus. 7. Ad ſecundum dicendum quòd in hoc ius poſitiuum non contrariatur iuri naturali, ſed determinat ipſum quia de iure naturali ſolum eſt quòd quodlibet cõtrahere poſſit non habens naturale impedimentum, ſed quis cum qua debeat contrahere determinatur per ius poſitiuũ per quod rationabiliter determinatur vt non teneat cõtractus liberi cum ancilla quando ignoratur conditio ſeruitutis propter cauſas dictas.

Quæſtio II.

Vtrum ſeruus poſsit contrahere matrimonium ſine conſenſu domini ſui.

SEcundo quæritur vtrum ſeruus poſſit contrahere matrimonium ſine conſenſu domini ſui. Et arguitur quòd nõ fauorabilior eſt obligatio qua homo obligat ſe deo quã illa quæ vir obligat ſe vxori, ſed ſeruus ſine licentia domini ſui non poteſt ſe obligare deo per votũ religionis vel ſuſceptionem ordinis, ergo multo minus ſine eius cõſenſu poteſt ſe obligare per matrimoniũ. 2. Item nullus poteſt alteri dare quod eſt alterius ſine conſenſu eius, ſed ſeruus eſt res domini, ergo non poteſt contrahere matrimonium & dare poteſtatem corporis ſui vxori ſineconſenſu domini.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicitur Gala. 3. ꝙ in Chriſto ieſu non eſt ſeruus neque liber, & ideo à ſuſceptione matrimonij quod eſt ſacramentum Chriſti non debet prohiberi neque ſeruus neque liber, vt allegatur extra de coniugio ſeruorum cap. 1.

4. RESPONSIO, dicendum eſt ſimpliciter quòd ſeruus poteſt contrahere matrimonium ignorante vel contradicente domino. Cuius ratio eſt, quia ſicut dictũ eſt in præcedenti quęſtione ius poſitiuũ determinat ius naturale & ei non præiudicat, Matrimoniũ autem eſt de iure naturali, ſeruitus autem de iure poſitiuo, ergo per ſeruitutem nullus poteſt impediri totaliter à matrimonio. Minor patet, quia ſicut appetitus naturalis eſt ad conſeruationem indiuidui per comeſtionem, ita ad conſeruationẽ ſpeciei per generationem, & ideo ſicut ſeruus non ſubditur domino quin poſsit comedere & bibere, & ea quæ ſunt neceſſaria corpori facere ſine quibus natura conſeruari non poteſt, ita non ſubditur ei quin poſsit matrimoniũ contrahere domino ignorante & contradicente. Hoc autem intereſt, quia ſi ſeruus contraxiſſet domino ſciente & permittente ſeruus magis teneretur reddere debitum vxori, quàm ſeruitium domino, quando vtrumque non poſſet fieri, quia dominus qui ſcienter conceſsit principale videtur cõceſsiſſe & acceſſorium. Si autem domino ignorante, aut contradicente, tunc magis tenetur impendere ſeruitium domino quàm reddere debitum vxori niſi notabile periculum immineret de incontinentia vxoris & modicum damnum domino, de ſubſtractione ſeruitij pro tempore illo, hæc enim & ſimilia conſiderari debent in actibus humanis qui multum variantur circunſtantiis particularibus variatis.

5. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd per religionem & ordinis ſuſceptionem obligatur aliquis diui-

nis

nis obſequiis quantum ad torum tempus, ſed vir tenetur reddere debitum vxori non ſemper, ſed congruis temporibus, & ideo plus impeditur ſeruitium domini per ingreſſum religionis vel ſuſceptionem ordinis quàm per matrimonium, propter quod non eſt ſimile hinc & inde. Vel melius quia per religionem & ordinis ſuſceptionem ſubiicitur homo prelato quantum ad opera voluntaria naturalibus ſuperaddita in quibus ſeruus obligatur domino ſuo. Sed per matrimonium non obligatur vir vxori niſi quo ad opera naturalia in quibus eſt liber, & ideo maius præiudicium fit domi no ſi ſeruus ſine conſenſu eius ordinem ſuſcipiat vel ingrediatur religionem quàm ſi contrahat matrimonium.

6. Ad ſecũdum dicendum quòd ſeruus eſt res domini quãtum ad ea quæ naturalibus ſuperadduntur, ſed quantum ad actus naturales quæ ſunt neceſſarij vel ad conſeruationem indiuidui vt comedere, vel quo ad conſeruationẽ ſpeciei ſicut contrahere matrimonium non eſt res eius, & ideo tranſferre poteſt in alterum ſine eius conſenſu.

7. ARGVMENTVM in oppoſitum quanuis ſit ad veram concluſionem, tamen parum valet, quia ſecundum ſententiã apoſtoli ſeruus & liber non differunt quantũ ad ea quę ſunt de neceſsitate ſalutis, ſed de ſuſceptione ſacramentorum non loquitur. Nã & ſeruus non debet ordinari ſine licentia domini cum tamẽ ordo ſit verius ſacramentum quàm matrimonium, quanuis ſi ordinetur characterem recipiat, nos autem quærimus vtrum liceat ſeruo inuito domino contrahere matrimonium, & non ſolum an contractum teneat, & dicimus quòd poteſt & licet.

Sententia huius diſtinctionis. xxxvii. in generali & ſpeciali.

VNt igitur quidã ordines. Superius determinauit magiſter de impedimentis matrimonij quæ faciunt perſonas medias inter perſonas legitimas & pœnit⁹ illegitimas. Hic vero determinat de impedimentis quæ faciũt pœnitus illegitimas ad cõtrahendũ, & diuiditur in duas. Primo agit de impedimentis quę reddunt perſonas penitus illegitimas ad contrahendũ cũ quibuſcunque, & ſecundo determinat de impedimentis quæ reddunt pe. ſonas illegitimas ad contrahendum cum quibuſdam, & non cum omnibus. Secunda. 39. diſt. ibi poſt hæc de diſpari cultu. Prima in duas. Primo determinat de impedimento ordinis. Secundo de impedimẽto voti. 38. di. ibi nũc de voto inſpicia mus. Prima eſt principalis lectionis & diuiditur in duas. Primo oſtẽdit quomodo matrimonium per ordinem impeditur. Secundo quomodo impeditur per vxoricidij crimen. Secunda incipit ibi. his adiiciendum eſt.

2. IN ſpeciali ſic procedit, & primo proponit quòd quidã ordines ſunt in quibus nullatenus poteſt contrahi coniugium & ſi interceſſerit copula fit diuortium ſicut ſacerdotium, diaconatus, ſubdiaconatus, in aliis autem ordinibus permittitur fieri coniugium, niſi vir religionis habitum ſumpſerit, vel votum continẽtiæ fecerit, quod pluribus auctoritatibus confirmat. Vltimo dicit quòd occiſoribus ſuarum coniugum denegandum eſt pœnitus cõiugium, tales autem ſic criminoſos eccleſiaſtica diſciplina ſpirituali gladio, & non materiali gladio feriri iubet & puniri. Vnde tales debent publicam pœnitentiam agere, & ſi contumaces fuerint excommunicentur quouſque conſentiant, quod auctoritatibus confirmatur, ergo & cætera.

Quæſtio I.

Vtrum ſacer ordo impediat matrimonium.

QVIrca diſtinctionem iſtam quæritur vtrum ſacer ordo impediat matrimonium. Et videtur quòd non, quia aut hoc eſſet ratione ordinis, vel ratione voti annexi, aut ratione ſtatuti eccleſiaſtici, non ratione ordinis, quia ſic omnis ordo impediret, quod non eſt verum de minoribus ordinibus vt habetur extra vigeſima ſeptima diſt. de his, nec ratione voti annexi, quia tunc ordo & votum non eſſent duo impedimenta matrimonij, ſed vnum, nec ratione ſtatuti quia matrimonium contractum contra interdictum eccleſiæ non dirimitur, & ſic ordo ſacer licet impediret matrimonium contrahendum ſaltem non dirimeret contractum.

2. Item nihil impedit m. rimonium niſi quod habet aliquam oppoſitionem ad ipſum, ſed ordo ſacer nullam habet oppoſitionem ad matrimonium, ergo &c. Probatio minoris, quia ſicut virtus non opponitur virtuti, ita nec ſacramentum ſacramento vt videtur, vtrumque autem tam ordo quàm matrimonium eſt ſacramentum.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicitur in litera, & habetur. 32. diſt. ca. placuit epiſcopos, presbiteros, diaconos, ſubdiaconos ſecundum inſtituta ab vxore abſtinere quod niſi fecerint ab eccleſiaſtico remoueantur officio, cæteros verò clericos ad hoc non cogi.

4. RESPONSIO. ſicut dictum fuit ſupra diſt. 24. ordinũm quidam dicuntur ſacri, quidam non ſacri, ſacri ſunt quorum actus ordinantur ad ſacrificium altaris in conficiendo ipſum, vel præparando materiam vt ſubdiaconus, vel offerando eam ſacerdoti vt diaconus, vel in conſecrando ipſam vt ſacerdos, & dicuntur ſacri, quia ordinati in eis habent ſacra tãgere. Non ſacri ſunt quorum actus ordinantur ad diſponẽdum populum vel remouendum malum hominem, vt oſtiarius, vel malum demonem, vt exorciſta, vel in diſponendo ad bonum ſiue ſecundum intellectum, vt lector ſiue ſecundum affectum, vt acoliti, & dicuntur non ſacri, quia promoti in eis nõ habent tangere ſacra. Hoc ſuppoſito dicendum eſt quòd ordo ſacer habet impedire matrimonium contrahendum, & dirimere contractum ex ſe quidem diſpoſitiuè, ſed ex ſtatuto eccleſiæ completiuè. Quod patet ſic miniſter debet congruè miniſterio ad quod ordinatur, ſed conſtituti in ſacris non congruerent miniſterio ad quod ordinantur ſi contraherent, ergo conſtituti in ſacris non debent contrahere, minor declaratur, quia clerici in ſacris ſunt miniſtri dei quo ad confectionem & diſpenſationem miniſteriorum diuinorum, ſunt etiam miniſtri eccleſiæ quo ad diſpenſationem rerum eccleſiaſticarum, ad miniſterium vero diuinum digne exequendum ſunt duo neceſſaria, vnum à parte corporis. ſ. puritas actionis vt poſsint diuina munde tractare, & libertas cõtemplationis vt poſsint libere ſpiritualibus intendere, vtrũque autem horum impedit matrimonium, quia tollit puritatẽ & maculat corpus, & cõtemplationem, quia occupat circa negocia ſeculi, propter quod tollit idoneitatem ad diuinum miniſterium. Similiter ad miniſterium eccleſiaſticum duo ſunt neceſſaria ſ. diligentia in adminiſtrando, & cautela in conſeruando, matrimonium autem impedit diligentiam, quia occupatus circa propria minus curat de communionibus, impedit etiam cautelam, quia in priuatos vſus vxoris & filiorum faceret expendi bona pauperum, & ideo non congruit quòd promoti in ſacris poſsint matrimonium cõtrahere. Huic autem congruentiæ ſuperueniens ſtatutum eccleſiæ fecit clericos in ſacris conſtitutos perſonas ſimpliciter illegitimas ad matrimonia contrahenda, ita vt ſi de facto contrahantur dirimi debeant tanquam nulla, vt habetur expreſſe extra quòd clerici, vel vouentes contrahere non poſſunt ex literarum. Et eadem ratione debet eis indici continentia quando ordinantur inquam ſiue cõſentiant, ſiue non dum ordinem ſacrum ſuſcipiunt ex tunc ſunt inepti & illegitimi ſimpliciter ad contrahendum ex ſtatuto eccleſiæ.

5. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ordo ſacer impedit matrimonium contrahendum & dirimit contractũ non ratione ordinis abſolute, ſed ratione qua ſacer ordo, & hoc diſpoſitiuè, nec ratione voti adiuncti, quia ex nullo ſtatuto votũ poteſt adiungi alicui facto niſi vouens voluntariè conſentiat etiam ſi verbo diceret et mente non conſentiret, quia votum eſt mere voluntatis, ſed impedit completiuè ex ſtatuto eccleſiæ facientis perſonas illegitimas ad contrahendum poſtquam ſacrum ordinem receperunt. Et quod dicitur quòd matrimonium contractum contra interdictum eccleſiæ non dirimitur. Dicendum eſt quòd eccleſia aliqua interdicit ſimplici prohibitione ne fiant, ſed ſi facta fuerint non irritat, alia vero interdicit nõ ſolum prohibendo ne fiant, ſed ſtatuendo vt irritum ſit & inane ſi contra ſtatutum fiat, & tunc nõ ſolum prohibetur faciẽdum, ſed irritatur factum. Primo modo interdicitur matrimonium contrahi tempore feriato & in pluribus caſibus. Sed ſecundo modo prohibetur in ſuſceptione ordinis.

6. Ad ſecundum dicendum quòd matrimonium eſt ſacramentum eccleſiæ ratione ſignificationis, & quo ad hoc non opponitur ordini, & eſt in officium naturæ ratione carnalis generationis. Et quo ad hoc opponitur & diſconuenit ordini ſacro propter cauſas prius dictas.

Quæſtio. II.

Vtrum occiſio vxoris impediat matrimonium.

SEcundo quæritur vtrum occiſio vxoris impediat matrimonium. Et videtur quod non. quia magis peccat qui occidit matrem quàm qui occidit vxorem, ſed primus non impeditur à matrimonio, ergo nec ſecũdus. 2. Item occiſio vxoris non impedit matrimonium niſi ratione criminis, ſed occidere vxorem in adulterio deprehenſam non eſt crimẽ, vt probabitur, ergo tale vxoricidium non debet impedire matrimonium. Probatio minoris, quia qui occidit vxorem actu in adulterio deprehenſam nihil iniuſtum facit, nec contra perſonam quæ mortem meruit, nec contra iuſtitiam publicam, quia lex ciuilis hoc permittit, ergo &c.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicitur. 33. q. 2. ca.

interfectores ſuarum coniugũ,vbi dicitur quòd tales habendi ſunt tanquam homicidæ, ac per hoc ad pœnitentiam redigendi quibus coniugium totaliter denegatur.

4. RESPONSIO. dicenda ſunt duo. Primum eſt an liceat viro vxorem depræhenſam in adulterio occidere. Secundũ eſt vtrum talis occiſio impediat eum à matrimonio contrahendo.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd virum interficere vxorem contingit dupliciter. Vno modo per iudicium ciuile accuſando eam criminaliter de adulterio,& per teſtes legitimos conuincendo,& petendo pœnam mortis à lege vel conſuetudine ſtatutam, & hoc licitum eſt ſi fiat zelo iuſtitiæ,non vindictæ, ſicut licitum eſt aliquem de furto vel homicidio criminaliter accuſare,ſed talis accuſatio nõ poteſt fieri in iudicio eccleſiaſtico, quia eccleſia non habet gladium materialem vt infra dicitur & in præallegato capitulo. Alio modo contingit occidere per ſeipſum, non in iudicio,conuinctam, & ſic eam occidere extra actum adulterij quantumcunque ſciat eam vir adulteram non licet,neque ſecundũ leges ciuiles neque ſecundum legem conſcientiæ,ſed quando actu depræhenditur in adulterio permittit lex ciuilis viro eam interficere, non tanquam aliquid licitum, ſed quia non infligit pœnam quæ homicidiis debetur propter maximum incitamentum quod habet vir in tali facto ad occiſionem vxoris. Sed ſecundum iudiciũ eccleſiæ & conſcientiæ non eſt immunis à reatu pœnæ æternæ. Cuius ratio eſt,quia nulli licet quęquam interficere,niſi ei qui fungitur auctoritate publica, ſed vir reſpectu vxoris non fungitur auctoritate publica,ergo viro non licet vxorẽ interficere. Maior patet,quia cum quælibet perſona ſingularis ſit pars communitatis ſicut membrum eſt pars corporis,quemadmodum incumbit præſcindere membrum quod eſt putridum & infectiuum corporis ſoli illi cui commiſſa eſt cura corporis(.ſ.medico) Sic occidere perſonam quantumcunque ſingularem quæ eſt membrum cõmunitatis quantumcunque ſit nociua communitati,non licet niſi illi cui commiſſa eſt cura communitatis, hic autem eſt princeps vel ille qui fungitur auctoritate publica,quare &c. Minor ſimiliter declaratur,quia cũ ſit duplex congregatio,quædã economica ſicut in familia,& quædam politica ſicut in ciuitate vel regno,ille qui præeſt primæ congregationi non dicitur præeſſe communitati,nec fungi auctoritate publica. Et ideo ad eum non pertinet infligere pœnam extermi nantem,ſed ſolum pœnam corrigẽtem, & ſic le habet vir in domo reſpectu vxoris & familiæ. Ille autem qui præeſt ſecundæ congregationi poteſt infligere pœnam exterminantem,& ſic patet primũ

6. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt ꝙ vir poteſt occidere vxorẽ triplici de cauſa. Vno modo perſequendo culpam propter adulterium. Secundo modo perſequendo naturam. ſ. propter odium. Tertio modo perſequendo matrimonium. ſ. quando vir interficit vxorem vt contrahat cum adultera cum qua commiſit adulterium. In primis duobus caſibus vxoricidium impedit matrimonium contrahendum,ſed non dirimit contractum,ſimiliter in tertio caſu reſpectu aliarum perſonarum ab adultera,& ſi timetur probabiliter de incontinentia poteſt diſpenſari vt cotrahat, reſpectu vero adulterę impedit & dirimit, ſunt & aliqua crimina quæ impediunt matrimonium contrahendum, ſed nõ dirimunt cõtractum,ſicut inceſtus vt 32.q.7.ſi quis viduam. Si quis cum nouerca,& raptus ſponſę alienæ vt 27.q.2.Raptor. & ca.ſtatutum. Item ſuſceptio proprij filij de ſacro fonte ad inſidiandum matrimonio vt.30.q.1.deo. Item qui preſbiterum occidit vt extra de pœ.& remiſ.qui preſbyterum. Item ſolennis pœnitentia vt.33.q.2.de his.& ca.antiqui, ꝙ eſt intelligendum quandiu ſolẽnis pœnitẽtia durat.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum ꝙ vxoricidium non impedit matrimonium ſolum ratione criminis, ſed quia eſt contra fœdus matrimonij,& quanuis occidere matrem ſit grauius peccatum quàm occidere vxorem, tamẽ occiſio vxoris eſt magis contra fœdus matrimonij quàm occiſio matris, & ideo magis impedit matrimonium. 8. Ad ſecundum dicendum quòd occiſio vxoris actu depræhenſę in adulterio ſi fiat extra iudicium ſemper eſt peccatum & iniuſtum,quia præiudicat perſonæ & rei publicę,perſonæ quæ non debet mori niſi confeſſa & conuicta in loco iudicij,præiudicat etiam publicę iuſtitiæ, quia non per publicum iudicium occiditur, & quanuis lex ciuilis hoc permittat non tamen vt licitum, ſed non infligit pœnam propter maximum incitamentum quod habet in tali opere.

Sententia huius diſtinctionis xxxviii.in generali & ſpeciali.

NVnc de voto inſpiciamus. Superius determinauit magiſter de impedimento ordinis. Hic vero determinat de impedimento voti. Et diuiditur in duas. Primo oſtendit quomodo homo impeditur à matrimonio per votum quo ſe deo obligat. Secundo quomodo impeditur à matrimonio per aliud matrimonium iam contractum quo ſe alteri obligauit. Secunda ibi.cũ vir & mulier legitimè. Prima diuiditur in tres. Primo oſtẽdit quid ſit votum. Secundo quale votum impedit matrimonium. Tertio agit de pœnitentia cõtrahentium poſt votum. Secunda ibi.ſciendũ vero eſt ꝙ votorum. Tertia ibi.de virginibus autem nõ velatis. Secunda pars principalis in qua determinat de impedimentis alterius coniugij,diuiditur in tres. Primo oſtendit quòd præcedens matrimonium dum ſtat impedit matrimonium ſequens. Secundo oſtẽdit ſi per ignorantiam vtriuſque contrahitur quid ſit faciendum Tertio oſtendit quòd ſi per fraudem alterius contrahitur quid ſit faciendum. Secũda ibi.hic quæritur de illis fœminis. Tertia ibi.ſed ſi quis relicta in patria.

2. IN ſpeciali ſic procedit,& proponit primo quid eſt votum dicens,votum eſt teſtificatio quædam promiſsionis ſpontaneę quæ deo fit,vnde de his quę dei ſunt propriè fieri debet,ſunt enim aliqua vota ſtultorũ quæ frãgenda ſunt. Poſtea diſtinguit de voto, & oſtendit quòd votum matrimonium impedit,& dicit quòd voto rum aliud eſt commune,vt illud quod in baptiſmo fit,omnes enim ſpondent ſe renunciare diabolo & pompis eius,aliud ſingulare,vt cum quis promittit ſponte ſeruare virginitatem,vel continentiam vel aliquid huiuſmodi. Item votorum ſingularium aliud eſt priuatum, vt illud quod eſt factum in abſcondito, aliud eſt ſolẽne quod eſt factum in conſpectu eccleſiæ. Priuatum autem votum ſi violetur peccatum mortale eſt. Si autem ſolẽne violetur peccatum mortale eſt & ſcandalum. Poſt hoc dicit ꝙ qui priuatum uotum continentiæ faciunt matrimonium contrahere non debent,quia contrahendo mortaliter peccant. Si tamen contrahunt non ſeparantur, quia probari non poteſt quod occulte actum eſt,qui autem ſolenniter vouent nullatenus in coniugio manere quæunt, continentiã ergo vouentes,ſiue ſint virgines,ſiue ſint viduę, ſiue velatę,ſiue nõ coniugium nullatenus ſortiri poſſunt,quia quod erat ante licitum poſt votum fit illicitum, quod auctoritatibus pluribus probat. Poſtea dicit quòd illę quæ continentiam ſolenniter vouerunt,& non implent,aliquo tempore à liminibus eccleſię debent arceri,& à cetu fidelium,donec humiliter ſatiſfaciant,& ad bonum quod inceperant ſiue inuitæ,ſiue voluntariæ redeant. Quod pluribus auctoritatibus probat,obiicit tamen per auctoritatem Innocentij qui dicit illas quæ Chriſto ſpiritualiter nubunt ſi poſtea cum homine publicè nupſerint non ſolum ad coniugium,ſed nec ad pœnitentiam recipiendas,eſſe, donec illi quibus ſe coniunxerint de mundo recedant. Et reſpondet magiſter quòd intelligenda eſt auctoritas Innocentij de illis quæ ab inceſtus copula diſcedere nolunt quæ non ſunt ad pœnitentiam admittendę,tamen quæ dignè pœnitentiam agere volunt à pœnitentia non excluduntur,& illę ſunt quæ à talibus illicitis amplexibus ſeparant ſe quibus illi quibus iunxerant ſe defuncti ſunt. Poſtea dicit ꝙ vir & mulier qui legitime ſunt coniuncti non poteſt alter altero viuente ad aliam copulam tranſire, ideoq; adulteriũ cõmittit quod eſt grauiſsimũ peccatum cum grauius ſit inceſtus,& adhuc amplius contra naturã,quod auctoritatibus probat. Poſtea quærit de illis fœminis quæ putantes viros ſuos interfectos,vel captos,vel nunquam liberãdos,ad aliorũ coniugia tranſierunt. Si illi qui putantur periſſe remeauerint,vtrum eis reddi debeant,& an ipſę ſint reæ adulterij? Et reſpondet quòd cũ prima copula eſſet legitima,qui ſic coniunguntur propter ignorantiã habent aliquam excuſationem, ſi tamen caruerint opprobrio malæ voluntatis,exigit ergo iuſtitia vt viris reuerſis vxores coniungantur & reformentur,& ſi ſic voluerint laudandæ ſunt,ſi autem ad legitimum conſortiũ redire noluerint,ſed cum poſteris viris remanere merito excommunicandæ ſunt,& eccleſiaſtica cõmunione priuandæ,quia de re execrabili cõtaminationẽ criminis eligut,& hoc auctoritate confirmat. Vltimo quærit de illo qui vxore relicta in patria ſua abit in longinquã regionẽ & aliam ducit. Poſtea conſcientia ductus vult eam dimittere aſſerens ſe aliã habuiſſe quæ viuit,eccleſia tamen(quia ignorat illud quod ipſe dicit)non permittit,quærit vtrũ in hac copula ſit coniugiũ? Et reſpondet ꝙ non,tamen propter ignorantiã mulier de crimine excuſatur,vir autẽ cõmiſit adulteriũ,ex quo tamen vult ad primã redire, & non poteſt, ſed cogitur iudicio eccleſiæ hanc tenere per obedientiã excuſatur vnde debet ei reddere debitum, ſed nunquam ꝺ ea petere quod eſt falſum, quia ex quo non eſt vxor eius legitima nullo modo licet ei debitum reddere,& multominus petere.

Quæſtio I.

Vtrum votum ſolenne impediat matrimonium contrahendum,& dirimat contractum.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur vtrũ votum ſolenne impediat matrimonium contrahendum,& dirimat contractum. Et videtur ꝙ non,quia non maiorem obligationẽ affert voto ſolennitas quàm iuramentum. Sed iuramentum additum voto ſimplici licet impediat matrimonium

trimonium contrahendum, non tamen dirimit contractum, ergo nec solennitas. 2. Item sicut dicit Celestinus in decretali extra q̃ clerici vouentes matrimonium contrahere nõ possunt capitulo rursus apud deum nõ minus obligat votum simplex quàm votum solenne, sed matrimonium per votum simplex impeditur, non tamen dirimitur, ergo similiter est de voto solenni.

3. IN contrarium est, quia matrimonium spirituale melius est quàm carnale, sed carnale matrimonium contractum impedit contrahendum, & dirimit contractum, ergo similiter matrimonium spirituale, sed illud contrahitur in solenni voto continentiæ secundum illud quod dicitur. 1. Corin. 11. despondi enim vos vni viro virginem castam exhibere Christo, ergo solenne votum continentiæ impedit matrimonium contrahendum & dirimit iam contractum.

4. RESPONSIO. Circa quæstionem istam sunt tria videnda. Primum est quid sit votum, & de quo sit, & quorum sit vouere. Secundum est quot modis dicitur. Tertium est quale votum impediat matrimonium.

5. QVANTVM ad primum sciendum est quòd obligationum sunt duo genera, quædam enim fit alterius auctoritate, & hæc est obligatio præcepti, alia vero fit ex libera voluntate, & hæc potest fieri deo vel homini, si homini vocatur cõmuni nomine promissio vel pactum, si deo vocatur votũ. Et adhuc talis promissio potest fieri dupliciter, vno modo vt apud deum solum obliget, & hæc fit per solum actum interiorem, & vocatur votum tacitum. Alio modo vt ecclesia de eo iudicet, & tale votum oportet el se expressum verbis, vel aliquibus vicem verborum tenentibus. Et secundum hoc datur duplex diffinitio voti, vna quòd votum est cõceptio melioris propositi animi deliberatione firmata, & hæc cõpetit voto tacito. Alia est quam magister ponit in littera, q̃ votum est testificatio promissionis spontaneæ quæ deo, & de his quæ dei sunt, propriè fieri debet, quæ conuenit voto expresso. In qua diffinitione ponitur genus voti. s. promissio, & differentia qua differt votum à præcepto, cum dicitur spontaneæ, & illa qua differt votũ expressum à tacito cum dicitur testificatio, tangitur etiam persona cui fit votum, quia fit deo tantum, vel sanctis prout referuntur in deum, id est, de his quæ ad deum nos ordinant.

To. 22. q. 88. art. 2. Caiet. secundo to mo opus. responsione. 15.

6. EX QVO patet statim quòd votum propriè sumptum non potest esse de malo, nec de indifferenti, nec de minori bono, nec de bono necessario. Quod enim est malum non ordinat nos ad deum, sed potius deordinat nos ab eo, indifferens vero sic manens non ordinat nos ad deum, minus vero bonum respectu maioris boni habet rationẽ mali, & ideo non potest cadere sub voto in quantum est impedimentum maioris boni, bonum etiam necessarium ad quod obligamur ex alterius auctoritate nõ pertinet propriè ad votum, cuius obligatio est ex mera voluntate. Veruntamen quia ad idem potest quis obligari pluribus obligationibus, ideo nihil prohibet quin ad illud ad quod obligamur per præceptum ex alterius auctoritate, obligemur etiam per votum ex propria voluntate, vnde firmiter tenendum est, quod vouens cõtinentiam & cõmittens adulterium vel simplicem fornicationem peccat dupliciter, videlicet peccato adulterij, vel fornicationis, & nihilominus fractione voti quanuis illud sit votum largè & impropriè dictum, quia votum propriè dictũ est de his quæ sunt in hominis libertate.

7. EX QVO similiter patet qui possunt vouere, quia quilibet potest vouere ea quæ sunt in sua libertate, & ea in quibus est sui iuris. Et quia libertas voluntatis supponit actum rationis, ideo pueri ante annos discretionis & furiosi nihil vouere possunt. Vir etiam & mulier cum neuter sit sui iuris in redditione debiti neuter potest sine consensu alterius continentiam vouere, quia tamen vir in cæteris est caput mulieris, & ideo sui iuris, mulier autem sub potestate viri, ideo licet viro sine consensu mulieris emittere votum de cæteris, puta de ieiunio, peregrinatione vel similibus, sed mulieri non licet sine consensu viri. Filius autem familias subest potestati patris in regimine domus vel familiæ, non autem in actibus pertinentibus ad dispositionẽ suæ personæ, & ideo post annos pubertatis potest sine consensu patris emittere votum de ingressu religionis, sicut & contrahere matrimonium. Seruus autem cum sit domino suo subditus in omnibus operibus personalibus & realibus, nullum votum potest emittere per quod perdat dominus opera eius, vel potestatem in ipsum, sed alia vota licet ei facere, vt votum dicendi orationes aliquas, & maximè votum conditionatum, vt si vacauerit ei dicet hoc vel illud. Et idem dicendum est de religioso, quia quanuis religiosus nõ teneatur obedire prælato suo in omnibus tamen tenetur ei obedire in his quæ ad religionem pertinent quo ad omne tempus, & sic nõ potest aliquod votum emittere nisi conditionatum, s. quando ei vacauerit, nec erit occupatus ex mandato superioris, & sic patet primum.

8. QVANTVM AD secundum sciendum est quòd votum distinguitur à magistro in littera. Primo in commune & singulare. Singulare vero subdistinguitur in simplex vel priuatum & solemne. Prima distinctio voti est in ea quorum vnum propriè participat rationem voti, aliud vero largè & impropriè nam votum commune dicitur illud ad quod omnes obligantur de necessitate salutis, quod magis habet rationem præcepti quàm voti proprie dicti, sicut abrenunciare diabolo & prompis eius quod dicitur votum emissum in baptismo. Singulare est ad quod quis se obligat ex propria voluntate solum, & istud est votum proprie dictum. Quod subdistinguitur in priuatum & solenne, quod magister exponit dicens, quòd votum priuatum est quod fit in occulto, solenne vero quod fit in conspectu ecclesiæ. Sed hæc est differentia accidentalis quę parum facit ad distinctionem voti. Et iterum votum solenne potest fieri coram vno tantum, votum autem simplex coram multis, Et ideo dicendum est aliter quòd votum simplex differt in duobus à voto solenni. Primo quantum ad materiam, quia votum simplex potest fieri in quacunque materia cõsilij, siue supererogationis, votũ autem solenne fit in materia perfectissima continentiæ, obedientiæ, & paupertatis. Secundo quo ad formam, quia in voto simplici fit solum promissio & non traditio seu translatio dominij, in voto autem solenni fit traditio sui in seruitium dei, vnde & professentes actualiter ponunt se in manu prælati vice dei. Caie. 2. 2. q. 88. ar. 7

9. EX hoc apparet tertium scilicet quòd votum simplex impedit matrimonium contrahendum, sed non dirimit contractum, votum vero solenne impedit & dirimit. Cuius ratio est, quia res alicui promissa, sed nondũ tradita potest in alterũ transferri, licet transferens, peccet contra promissum faciens. Res vero in aliquem translata amplius alteri dari non potest. Cum ergo in voto simplici sit solum promissio continendi. In voto vero solenni sit traditio corporis sui, in manu alterius vice dei, patet q̃ post votum simplex potest quis dare potestatem corporis sui coniugi per matrimoniũ licet peccet contra promissum faciens propter quod votum simplex dicitur impedire matrimoniũ contrahẽdum, quia illicitè contrahitur, sed non dirimit contractum, quia donum stat, post votum vero solenne nullus potest potestatẽ sui corporis alteri tradere, cum iam in alterum transtulerit vice dei & ideo solenne votum continue impedit matrimoniũ contrahẽdum, & dirimit contractum. Et istud habetur expresse extra quòd clerici vouentes matrimoniũ contrahere non possunt quasi per totum. 10. Quidam autẽ dicunt scandalum pro causa, quia transgressio voti solennis est peccatũ & scandalum, transgressio vero voti simplicis est solum peccatum. Sed istud non valet, quia transgressio voti simplicis potest esse cum scandalo, vtpote quando venit ad notitiam multorum, & transgressio voti solẽnis sine scandalo, vtpote si aliquis qui vouit in regione longinqua vbi eius conditio ignoratur. Alij dicunt quòd illud est propter statutum ecclesiæ, sed illud minus valet, quia assignanda esset aliqua ratio statuti, & iterum si hoc esset propter solum statutum ecclesia posset statuere contrarium, quod non est verum, Melius est ergo quòd dicatur primo modo, quia illa est vera ratio.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd solennitas plus addit ad votum simplex vel additum supponit quàm iuramentum. Iuramentũ enim non addit nisi confirmationẽ promissionis quæ est in voto simplici, solennitas vero addit, vel supponit vltra votum simplex traditionem rei promissæ ratione cuius habet impedire & dirimire matrimonium contractum, non autem iuramentum. 12. Ad secundum dicendum q̃ illa comparatio est intelligenda quantum ad genus peccati, quia vterque peccat mortaliter transgrediens votũ simplex & votum solenne. sed non quantum ad grauitatem peccati, nec quãtum ad impedimentum matrimonij propter causas dictas.

Quæstio. II.

Vtrum in solenni voto continentiæ possit papa dispensare.

To. 2. 2. q. 88. ar. 11.

SEcundo quæritur vtrum in solenni voto continentiæ possit papa dispensare. Et videtur quòd non, quia si posset tunc ille cum quo dispensaret posset licitè ad seculum reuerti & cõtrahere matrimonium, sed ponamus q̃ intrasset religionem post matrimoniũ initiatum & non consummatum & eo professo vxor eius contraxisset cũ altero, tunc sequeretur quòd aliquis viuente legitima vxore posset cum alia contrahere, hoc autem non videtur, quare &c. 2. Itẽ extra de statu monachorum cum ad monasterium dicitur quòd abrenũciatio proprietatis ita annexa est regulæ monachali vt nec contra illam summus pontifex valeat dispensare, sed eodem modo annexa est regulę monachali custodia castitatis, ergo &c.

3. IN contrarium arguitur, quia sicut votum abstinentiæ.

potest

poteſt vergere in periculum corporis,ita votum continentiæ. Sed propter periculum corporis licitum eſt diſpenſare in voto abſtinẽtiæ,ergo propter eandem cauſam licitum eſt diſpẽſare in voto cõtinentiæ. 4. Item ſecundum Ber,quod pro charitate inſtitutum eſt contra charitatem militare non debet. Sed ſi papa non poſſet diſpenſare in ſolemni voto continentiæ tunc aliquã do militaret cõtra charitatem,ſicut quando pro diſpenſatione pax vnius regni poſſet acquiri,ergo in tali caſu licet diſpenſare.

5. RESPONSIO. cum votum ex generali ratione voti non ſit indiſpenſabile alioquin in nullo voto diſpenſari poſſet, quod non eſt verum,ſi in ſolemni voto continentiæ non poſſet diſpenſari hoc erit vel de ratione materiæ de qua eſt, vel de ratione ſolennitatis additæ,& quantum ad vtrũque ſunt opiniones. Quidam enim dicunt quòd in voto continentiæ non poteſt diſpenſari propter excellentiam materiæ, quia omnis diſpenſatio in voto requirit compenſationem,ſed continentia non poteſt per bonum aliquod compenſari, ſecundum illud quod habetur Eccleſiaſt.26. non eſt digna ponderatio continentis animæ,& quia per eam triũphat homo de domeſtico inimico,& perfectius conformatur Chriſto quantum ad puritatem mentis & corporis, ergo in voto continentiæ non poteſt diſpenſari propter defectum compenſationis. Sed iſtud non valet,quia ſicut dictũ fuit prius virginitas vel continentia non eſt bonum aliquod ſecundum ſe, ſed ſolum vt medicina (quatenus impedientia liberam contemplationem diuinorum remouet) ad hoc enim ordinatur vt patet per apoſtolum.1.Corin. 7.ex hoc ſic arguitur.Finis eſt melior his quę ſunt ad finem,ſed cõtemplatio diuinorum eſt finis virginitatis vel continentię,ergo eſt aliquid melius vtroque.Cum ergo poſsit diſpenſari in voto contẽplationis vel orationis non obſtante eius dignitate,fortiori ratione poteſt diſpenſari in voto continentiæ, nec obſtat quod dicitur, quod non eſt condigna &c.Quia hoc eſt verum de bonis exterioribus vel corporalibus pertinentibus ad priuatam perſonam. Sed bonum ſpirituale vel bonum commune genti vel regno præponderat bono continentiæ,magis etiam conformamur deo per bonum contemplationis(quod pertinet ad animam) quàm per bonũ continentiæ quod pertinet ad corpus,patet ergo quòd votum continentiæ non eſt indiſpenſabile ratione materiæ.

6. Si ergo ſit indiſpenſabile hoc erit ratione ſolennitatis, & hoc quidam dicũt,quia ſicut habetur Leuiti. vltimo quod ſemel ſanctificatum eſt domino non poteſt in alios vſus commutari. Sed per ſolemne votum continentiæ ſaltem in religionis profeſsione & ſacri ordinis ſuſceptione ſanctificatur quis domino, & ſemel ſanctificatus ſemper manet ſanctificatus,ergo non poteſt deputari ad alios vſus,& maximè contrarios,vt eſt vſus matrimonij.Maior patet ex auctoritate allegata,& minor declaratur quantum ad vtramque partem eius,quia ſolennitas attribuitur vnicuique rei ſecundum illius rei conditionem,ſicut ſolennitas militiæ conſiſtit in apparatu equorum,& armorum, & concurſu militum,quia hæc militiæ congruunt,& ſolennitas nuptiarum conſiſtit in ornatu ſponſi & ſponſę,& conuentu amicorum quæ nuptiis congruunt, & ſimiliter cum votum ſit promiſsio deo facta, ſolennitas accipitur in illo voto ſecundum illud ſpirituale quod ad deum pertinet.l.ſecũdum aliquam ſpiritualem benedictionem vel conſecrationẽ quorum vtrumque ſit in profeſsione certæ regulæ, & ſacri ordinis ſuſceptione.Sic autem conſecratus nunquam conſecrationem amittit quãdiu manet,quia in rebus inanimatis idem patet.Calix enim ſemel conſecratus nunquam deſinit eſſe conſecratus quandiu manet integer, nec eſt in poteſtate prælati cuiuſcumque quòd ſemel conſecratum deſinat eſſe conſecratum,& ſic patet minor,ſequitur ergo concluſio.ſ.quòd conſecratus domino per ſolemne votum continentiæ non poteſt per quemcunque prælatum ad vſus matrimonij deputari.Hoc tamen intereſt(vt iſti dicunt)inter ſolẽnizationem voti per ſuſceptionem ſacri ordinis, & per profeſsionem religionis,quia ſolennitati ordinis, non eſt annexum votum continentiæ eſſentialiter,ſed ſolum ex ſtatuto eccleſiæ,propter quod votum continentiæ ſe habet ad eam accidentaliter, & econuerſo, & ideo in tali voto poteſt diſpenſari per eccleſiam non obſtante cõſecratione cui non coniungitur votum per ſe,ſed votum continentiæ eſſentiale eſt ſtatui religionis per quam homo totaliter renunciat ſeculo,& ſeruitio dei mancipatur,quod non poteſt ſimul ſtare cum matrimonio in quo incumbit neceſsitas procurandæ vxoris & prolis,& familiæ, & rerum quæ ad hoc requiruntur,& ideo conſecratio quæ fit in profeſsione religionis habet eſſentialiter annexum votum continentiæ,propter quod ſicut non poteſt fieri quòd ſemel conſecratus deo per profeſsionem religionis non maneat conſecratus,ſic non poteſt fieri quòd poſt votum continentiæ tali benedictione conſecratum profeſſus poſsit tranſferri ad contrarium actum matrimonij. 7. Quicquid de concluſione ſit,ratio tamen non cogit. Quod enim dicitur in maiori quòd illud quod eſt ſemel conſecratum domino non poteſt in alios vſus commutari,verum eſt paſsim & indifferenter,poteſt tamen in caſu pro magna vtilitate vel neceſsitate, vnde Dauid & qui cum eo erant comederunt panes domino conſecratos, nec tamen peccauerũt,quia neceſsitas excuſauit eos vt habetur.1.Regum 21.Et hodie ſi quis laicus periculoſe ſitiret,nec haberet in quo biberet niſi in Calice conſecrato,non peccaret ſi in eo biberet. Et ſi in talibus excuſat neceſsitas perſonalis, fortiori ratione vtilitas communis, & ſic videtur dicendũ in propoſito quòd conſecratus domino per votum continentię ſolennizatum poſſet diſpenſatiuę tradi ad matrimonium propter bonum commune. Quod etiam dicitur in minori quòd per ſolemne votum continentiæ conſecratur quis domino,poſſet dici quòd illa conſecratio quæ fit in ſacri ordinis ſuſceptione, & profeſsione religionis omnino ſe habet extrinſecè & indiſtinctè ſeu accidentaliter ad votum continentiæ,& hoc ipſi cõcedunt de cõſecratione quæ eſt in ſuſceptione ſacri ordinis. Idem etiam videtur de benedictione quæ eſt in profeſsione religionis, quia ad profeſsionem nulla benedictio ex neceſsitate requiritur, ſed ſolum emiſsio voti in manu prælati. Et quia ſi nulla adderetur benedictio vera eſſet profeſsio, & æquè obligaret apud deum & homines ſicut habita benedictione quemadmodum dicitur de eo qui manet in religione tranſacto anno probationis, qui reputatur vere profeſſus abſque benedictione aliqua,quando etiam benedictio additur,illa magis reſpicit votum obedientiæ quàm continentiæ,quia eſt benedictio habitus qui eſt ſignum quòd deferentes ſimilem habitum viuunt in ſimili obedientia, propter quod videtur quòd ſicut poteſt diſpenſari in voto continentiæ ſolennizato per ſuſceptionem ſacri ordinis,ita quando ſolennizatur per profeſsionem religionis. 8. Ideo poteſt aliter dici quòd in voto continentiæ qualitercumque ſolennizato poteſt papa diſpenſare propter bonum commune ſi ex tali diſpenſatione debeat tale bonum prouenire.Cuius ratio eſt, quia ſicut dictum fuit à principio, huic diſpenſationi non obſtat niſi excellentia materiæ ſi non poſsit fieri recompenſatio & ſolennitas adhibita. Primum non obſtat vt ſatis fuit prius declaratum,nec ſecundum vt amplius declarabitur,quare &c. Quod enim voti ſolennizatio non obſtet quin tale votum ſit diſpenſabile, patet conſiderando quid ſolẽnitas addat ad votum,addit enim ſolum perfectionem quandam accidentalem, ſicut enim in ſacramentis & cæteris rebus differunt ea quæ ſunt de neceſsitate ab his quæ ſunt de ſolennitate, ita & in votis, vtrobique enim res eſt perfecta eſſentialiter excluſa ſolennitate, ita quod ſolennitas non addit niſi quendam decorem accidentalẽ vt ſuperius pluries dictum fuit in ſacramentis,cum ergo votum eſſentialiter ſit promiſsio,ac per hoc quædam obligatio,quicquid obligationis eſt in voto totum eſt ibi excluſa ſolennitate. Eſt autem in voto duplex obligatio. Vna ſolennis promiſſionis poſtquam res non debet alteri tradi,& hæc eſt in voto ſolenni. Alia eſt promiſſionis & traditionis rei promiſſę poſtquam res nõ poteſt alteri tradi,cum primus iam ſit adeptus dominiũ rei,& hoc eſt in voto perfecto. Eſſentialiter enim perficitur votum cum ſit quædam promiſſio in hoc quòd res promiſſa traditur. Et ex hoc habet votũ quod dirimat matrimonium contractum vt prius dictum fuit etiã ſi nulla ſolennitas adderetur,quæ quando additur nihil obligationis addit,ſed ſolum quendam decorem. Ex quo poteſt ſic argui, illud ſine quo votum eſt eſſentialiter perfectum, nec addit voto aliquam obligationem non impedit quin in voto poſſet fieri aliqua diſpenſatio,ſed ſolennitas voti eſt huiuſmodi,vt declaratum eſt, ergo nõ impedit quin in voto continentiæ quantumcũque ſolennizato poſſit diſpenſari.

Vide Caiet.22.q. 88.ar.11.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ſicut non eſt inconueniens poſt matrimonium conſummatum alterum mori,& ſic matrimonium diſſolui. Et nihilominus ſi mortuus ſuſcitaretur poſſet contrahere cum alia,prima manẽte, ſic non eſt in conueniens quòd poſt matrimonium initiatũ, & Per ingreſſum religionis tãquam per mortem ſpiritualem ſolutum(ſi etiam religioſus per diſpenſationem ſuſcitetur ad vitam ciuilem)quod contrahat cum altera prima viuente,nec propter hoc habet plures vxores,ſed vnam tantum,quia cum prima fuit ſolutum matrimonium.

10. Ad ſecundum dicendum quod intellectus decretalis eſt quod papa non poteſt cum talibus diſpenſare,aut quia non poteſt paſsim,& pro libito voluntatis,ſed ſolum pro magnis cauſis,& arduis recompenſantibus votum continentiæ ſolẽnis, aut quia nõ poteſt diſpenſare in iſtis,ſuppoſito quòd religioſus,maneat religioſus,quia hoc implicat cõtradictionem,ſed ipſe poteſt facere de religioſo non religioſum,& per conſequens in votis religionis diſpẽſare, quando hoc exigit neceſsitas vel euidens vtilitas eccleſiæ.

11. AD PRIMVM argumentum alterius partis dicendum eſt quòd continentia non poteſt vergere in periculum corporis ſicut abſtinentia, quia abſtinentia eſt ab his quæ directè pertinent ad conſeruationem corporis, ſed continentia eſt ab his quæ pertinent ad multiplicationem ſpeciei. Et ideo continentia non poteſt eſſe in periculum perſonæ, ſicut abſtinentia, quin poſsit illi periculo per aliud remedium ſubueniri. 12. Aliud argumentum bene concludit propoſitum.

Quæſtio

Quæſtio. III.

Vtrum omne ſcandalum ſit peccatum.

Tho.2.2.q.43.

DEinde quæritur de ſcandalo. Primo vtrum omne ſcandalum ſit peccatum. Et videtur quòd non, quia nullum peccatum procedit ex pietatis affectu, quia non poteſt arbor bona fructus malos facere Mathei.7. Sed aliquod ſcãdalum videtur proceſſiſſe ex affectu pietatis, illud ſcilicet de quo dixit dominus Petro ſcandalum mihi es, vbi dicit Hieronymus quòd error apoſtoli de pietatis affectu veniens nunquam incentiuum videtur eſſe diaboli, ergo non omne ſcandalum eſt peccatum.

2. Item Mathei.15. dicitur quòd phariſei ex verbo Chriſti ſcandalizati fuerunt, ſed Chriſtus nunquam aliquod peccatum fecit, vt dicitur Petri.2. peccatum non fecit vllum, ergo non omne ſcandalum eſt peccatum.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicit gloſa. Mathei.17. quod ſcandalum eſt dictum vel factum minus rectum præbens alteri occaſionem ruinæ, ſed omnis actus carens debita rectitudine eſt peccatum, ergo &c.

4. RESPONSIO. videnda ſunt tria. Primum eſt quid ſit ſcandalum. Secundum eſt, an omne ſcandalum ſit peccatum. Tertium eſt, an ſit ſpeciale peccatum.

Th.ar.1. 5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt ſicut Hieronymus dicit (exponens illud Mathei.15. ſcitis, quia phariſei audito hoc verbo ſcandalizati ſunt) ſcandalon græce, nos offenſionem vel ruinam, vel impactionem pedis poſſumus dicere, obex enim quod alicui ponitur in via corporali cui impingens diſponitur ad ruinam dicitur ſcandalum, ſimiliter in proceſſu viæ ſpiritualis illud quo aliquis diſponitur ad ruinam ſpiritualem dicitur ſcandalũ, tale autem eſt verbum, vel factum minus rectũ quo aliquis ſua admonitione vel exemplo trahit alterum ad peccandum. Et ideo ſcãdalum ſpirituáliter ſumptum, eſt dictum vel factum minus rectum præbens alteri occaſionem ruinæ vt dictum eſt, & quia actus ſumunt rationem ex obiecto, ideo ruina vel diſpoſitio ad ruinam ſequens ex alterius dicto vel facto dicitur ſcandalum, ſed paſſiuum. primum vero actiuum dicitur. De quo ſciendum eſt quod dictum, vel factum poteſt eſſe alteri occaſio peccandi dupliciter, vno modo per ſe, alio modo per accidens, Per ſe quidem quando aliquis intendit ſuo malo verbo vel facto alium ad peccandum inducere vel etiam ſi ipſe hoc non intendat tamen ipſum factum eſt tale quod de ſui ratione habet vt ſit inductiuum ad peccandum, vt pote cum aliquis publice facit peccatum vel aliquid quod habet ſimilitudinem peccati, & tunc ille qui hoc facit propriè dat alteri occaſionem ruinę potiſſimè quando hoc intendit, vnde vocatur ſcandalum actiuum, Per accidens vero verbũ vel factũ vnius eſt alteri cauſa peccandi quando præter intentionem operantis & conditionem operis inducitur aliquis male diſpoſitus ad peccandum, puta cum quis inuidet bonis aliorum, & tunc ille qui facit talem actum rectum non dat alteri occaſionem peccãdi, ſed alius ſumit, & ideo hic eſt ſcandalum paſſiuum ſine actiuo, quia ille qui recte agit non dat occaſionem ruinę quam alter patitur. Cõtingit ergo quandoque quod ſimul fit ſcandalum in vno actiuum & paſſiuum in altero, puta cum ad inductionem vnius alius peccat, quandoque vero eſt paſſiuum ſine actiuo vt cum aliquis inducit alium verbo vel facto ad peccandum & ille non conſentit, quandoque vero eſt paſſiuum ſine actiuo vt iam dictũ eſt, & ſic patet primum, ſcilicet quid ſit ſcandalum & qualiter diſtinguitur in actiuum & paſſiuum.

Th.ar.2. 6. QVANTVM AD SECVNDVM ſciendum eſt quod ſcandalum paſsiuum nunquam eſt ſine culpa ſcandalizati, nec actiuum ſine culpa ſcandalizantis, ſed paſsiuum quandoque eſt ſine culpa ſcandalizantis, & actiuũ ſine culpa ſcãdalizati. Primũ patet. quia omnis ruina ſpiritualis eſt peccatum in eo qui ruit. Sed ſcandalum paſsiuum eſt ſpiritualis ruina ſcandalizati, ergo eſt peccatum in eo. Secundum patet. quia omne ſcandalum actiuum vel eſt peccatum vel habet ſpeciem peccati ſi ſic habetur propoſitum, ſi vero non ſit de ſe peccatum, ſed habet de ſe ſpeciem peccati vt comedere idolotitum coram infirmis debet ex charitate dimitti ad cauendum leſionem proximi, & qui non dimittit contra charitatem agit ſicut dicit apoſtolus Roma.14. Si propter cibum frater tuus contriſtatur, iam non ſecũdum charitatem ambulas, ergo omne tale ſcandalum eſt peccatum in facientibus ipſum. Tertium patet ex dictis in primo articulo, quia qnandoque eſt ſcandalum actiTh.ar.3. uum ſine paſſiuo & paſſiuum ſine actiuo.

7. QVANTVM ad tertũ dicendũ q̃ ſcandalũ paſſiuũ nõ eſt ſpeciale peccatum, nec ſcandalũ actiuũ quãdo eſt præter intentionẽ ſcandalizãtis, quod patet vnico medio, quia ex dicto & facto vnius contingit ruere alium in factum vel dictum ſimile, ſed hoc poteſt eſſe in vtroquo ſcilicet in principali agente & imitante ſecundum quodlibet genus peccati, nec eſt ibi ſpecialis circunſtantia trahens ad determinatã ſpeciem peccati, ergo ſcandalum paſſiuum & actiuũ quod eſt præter intentionem agentis non eſt ſpeciale peccatum, ſcandalum vero actiuum quando eſt ex intentione agentis eſt ſpeciale peccatũ, quia quod opponitur ſpeciali virtuti eſt ſpeciale peccatũ, ſed ſcandalum actiuum cum procedit ex intẽtione agẽtis opponitur ſpeciali virtuti ſcilicet charitati prout imperat correctionem fraternam, ſcandaliſans enim intendit aliũ corrumpere ſicut corripiens alium emendare, ergo tale ſcandalum eſt ſpeciale peccatum, & ſic ſcandalizans dupliciter peccat ſcilicet ex genere praui operis, & ex intentione peruerſi finis.

8. AD PRIMVM arg. dicendum quòd ſcandalum nõ ſumitur ibi propriè, ſed largè pro quolibet impedimento, volebat enim Petrus paſsionẽ Chriſti impedire & ex quodam pietatis affectu non intendens, nec ex verbo ſuo inducens Chriſtum ad aliquid illicitum, ſed ignorans diuinum ſecretum.

9. Ad ſecundum dicendum quòd ſcandalum phariſeorũ fuit paſsiuum tantũ cui non reſpondit in Chriſto aliquod ſcandalum actiuum, & ideo ipſi peccauerunt non autem Chriſtus.

Quæſtio IIII.

Vtrum bona ſpiritualia ſint dimittenda propter ſcandalum.

Th.2.2.q.43.ar.7.

SEcundo quæritur vtrum bona ſpiritualia ſint dimittenda propter ſcandalum. Et videtur q̃ ſic, quia Hieronymus dicit quòd dimittendum eſt propter ſcandalum omne quod poteſt dimitti ſalua triplici virtute, ſcilicet vitæ, iuſtitiæ & doctrinæ, ſed multa bona ſpiritualia poſſunt dimitti ſalua hac triplici virtute, ſicut adimpletio conſiliorũ & largitio elemoſinarũ alioquin ſemper peccarent qui iſta bona prætermitterant, ergo iſta ſunt propter ſcandalum dimittenda.

2. Item doctrina ſacra, correctio fraterna, punire delicta ſunt quædã opera ſpiritualia, & tamen ſunt propter ſcandalũ dimittenda, ergo &c. Minor patet de doctrina quòd ſit dimittenda propter ſcandalum, quia Mat. ſeptimo dicitur nolite ſanctum dare canibus, neque margaritas veſtras ſpargatis ante porcos ne cõuerſi corrumpant vos, correctionem etiã fraternam dicit Aug. dimittendam propter ſcandalum primo de ciuitate dei, ſimiliter & punitio peccatorum dimittenda eſt vbi timetur ſciſmatis periculum vt dicit Auguſtinus in epiſtola contra permenianum, quare &c.

3. IN contrariũ eſt quod dicit Grego. ſuper Ezechi. & allegatur extra de remi. ſi de veritate ſcandalum ſumitur vtilius ſcandalum naſci permittitur quàm veritas relinquatur, ſed bona ſpiritualia maximè pertinent ad veritatem, ergo non ſunt prætermittanda propter ſcandalum.

4. RESPONSIO. quæſtio iſta locũ non habet de ſcandalo actiuo, quia ſcandalũ actium eſt dictũ vel factum malum vel habens ſpeciẽ mali. Sed bona opera ſpiritualia non ſunt mala quia iã non eſſent bona nec habent ſpeciem mali cũ pertineant ad neceſsitatem ſalutis, vel ad eius perfectionẽ, ergo non poſſunt cũ ſcandalo actiuo fieri. Reſtat ergo vt ſolũ intelligatur quæſtio. de ſcandalo paſsiuo. Et circa hoc videnda ſunt duo. Primum eſt an opera ſpiritualia ſint dimittenda ne alius ſcandaliſetur. Secundum eſt an bona temporalia ſint dimittenda ei qui vult ea accipere vel non repetenda ab eo qui iam habet, ſi timeatur eius ſcandalum.

5. QVANTVM AD primũ ſciendũ eſt quòd quędam bona ſpiritualia ſunt de neceſsitate ſalutis quæ non poſſunt prętermitti ſine peccato mortali. Alia vero ſunt ſupererogationis. Prima non debent prætermitti propter quodcunq; ſcandalũ, quia nullus debet peccare mortaliter vt aliquis vitet quodcunque peccatũ, quia ſecundũ ordinem charitatis quilibet tenetur plus ſibi q̃ alteri. Sed prima bona non poſſunt prętermitti ſine peccato mortali cum ſint de neceſsitate ſalutis, ergo &c. Circa vero bona ſupererogationis vt eſt ingreſſus religionis vel quæcumque alia quæ non ſunt de neceſsitate ſalutis, diſtinguendum eſt de ſe ſcandalo quod ex eis oritur, quia aut procedit ex malitia, vt cum aliqui dicunt ſe ſcandaliſatos &in aliis ſcandala ſuſcitant ad impediendũ talia bona, & hoc eſt ſcandalũ phariſeorum qui de doctrina domini ſcandaliſabantur Mathe.18. & apoſtolus Roma. 9. & .1. Corrin. octauo. & tale ſcandalũ contemnendum eſt exemplo domini, nec propter ipſum aliquod bonũ opus ſupererogationis eſt dimittendum. Et tale eſt frequenter ſcandalũ propinquorum carnalium de ingreſſu religionis, de quo Hiero. ad Elioliodorum

rum dicit licet in limine iaceat pater per calcatum patrem perge, & fixis oculis ad vexillum crucis euola. Solum pietatis genus eſt in hac re crudelem eſſe. Quandoque vero ſcandalum procedit ex infirmitate vel ignorantia quod docet dominus vitare Math.18. & apoſtolus Roma.14. & primæ Corin.8. & propter tale ſcandalum vitandum bona ſpiritualia quæ non ſunt de neceſsitate ſalutis vel ſunt occultanda vel ad tempus differenda quouſque reddita ratio ne inſtruantur, alij quod non debent ex talibus ſcandalizari, ſed potius edificari. Si autem plus redditam rationem, & debitam inſtitutionem adhuc ſcandalum duret, iam videtur ex malitia procedere & non ex ignorantia, & tunc nihil de prædictis eſt propter tale ſcandalum dimittendum & ſic patet primum.

ar. 8. 6. QVANTVM ad ſecundum diſtinguendum eſt, quia bona temporalia, aut ſunt noſtra, aut ſunt nobis commiſſa ad conſeruandum, vt ea quæ ſunt diſpoſita, vel ad conſeruandum & diſpẽſandum, pro communitate, ſicut bona eccleſiæ committiuntur prælatis & rectoribus reipublicæ. Si autem ſint commiſſa ad conſeruãdum vel diſpenſandum tunc propter nullum ſcandalum ſunt dimittenda vſurpantibus, ſed ſunt repetenda ſaluis debitis circunſtantiis quæ debent in talibus obſeruari. Cuius ratio eſt, quia fidelis cuſtodia & diſpenſatio talium incumbit his quibus commiſſa eſt ex neceſsitate præcepti. Et ideo ſicut præceptum non eſt omittendum propter ſcandalũ, ſic nec iſtud. Si autem ſint noſtra, tunc ſicut prius aut ſcandalum oritur ex malitia alicuius alienum volentis vſurpare vel detinere. Et iſtud eſt paruipendẽdum, tunc quia noceret bono communi, daretur enim malis occaſio rapiendi aliena, tum quia noceret rapientibus qui iniuſtè rapiendo vel retinendo alienum peccarent. vnde Greg. dicit in morali loquens de rapientibus aliena, quidam ſeruata ęquitate prohibendi ſunt non ſola cura ne noſtra ſubtrahantur, ſed ne rapientes nõ ſua ſemetipſos perdant. Aut ſcandalum oritur ex ignorantia quod dicitur ſcandalum puſillorũ & propter illud dimittenda ſunt temporalia ad tempus quouſque ſedetur ſcandalum per admonitionem vel per aliquem alium modum, ſi autem poſt ſufficientem admonitionem & ſufficientem inſtructionem ſcandalum non ſedatur perfectionis eſt ſua dimittere ſed non neceſsitatis, & quandoque non eſt perfectionis cum creditur quòd repetendo quod alius iniuſtè detinet vel negando quod iniuſtè petit ille dirigatur ad cognitionem veritatis.

7. Quæ autem ſunt indifferẽtia ſicut comedere carnes vel abſtinere omnino dimittenda ſunt quandiu durat ſcandalum puſillorum, vnde Aug. dicit in libro de ſermone domini in monte dãdum eſt quod nec tibi, nec alteri noceat & cum negaueris quod petit indicanda eſt ei iuſtitia & melius ei aliquid dabis cum petentẽ iniuſtè correxeris. Apoſtolus autem qui videtur dicere. 1. Corin. 8. quod repetere ſua in iudicio ſit delictũ, loquitur in caſu in quo fideles de nouo conuerſi ad fidem trahebant ſe ad iudicia infidelium, quod erat in periculum ſubuerſionis fidei, pro eo quod partes litigantes quærunt fauorem iudicis, & dominus (qui dicit Mathei. 5. ei qui vult tecum in iudicio contendere, & tunicam tuam tollere, dimitte ei & pallium) loquitur de conſilio, vel ſi ſit præceptum intelligendum eſt vt Aug. dicit ſecundum preparationem animi vt. ſ. homo paratus ſit talia facere, ſi hoc expediat promotioni fidei, & bonorum morum.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd in veritate vitę, doctrinæ & iuſtitiæ non ſolum compræhenditur illud quod eſt de neceſsitate ſalutis, ſed etiã id per quod perfectius peruenitur ad ſalutem, vt conſilia & elemoſynæ, vnde hæc non ſunt propter ſcandalum etiam puſillorum ſimpliciter omittẽda, ſed occultanda vel differenda ad tempus quouſque ſcandalum ſedetur, vel per legitimam admonitionem ſedari debeat, in caſu autem in quo elemoſyna eſſet de neceſſitate danda propter extremam indigentiam pauperis vel ingreſſus religionis deberet totaliter impediri, non debet elemoſyna vel ingreſſus religionis differri.

9. AD ſecundum dicendum quòd doctrina ſpiritualis cum ſit genus elemoſynæ quæ eſt opus miſericordiæ ad ſubleuandam miſeriam alterius non dimittenda quando creditur quòd ex ea ſequatur ſpiritualis profectus, ſi autem ex ea non ſequatur ſpiritualis profectus, ſed irritatio audientis iam non eſt bonum ſpirituale. Et ideo ſi tunc omittitur propter ſcandalum audientis, non omittitur aliquid quod pro tunc habeat rationem boni ſpiritualis. Similiter dicendum eſt de correctione fraterna quæ ordinatur ad emendationem fratris, quæ ſi ex correctione non ſequatur, ſed potius frater ſcandalizetur, dimittere eam non eſt dimittere aliquod bonum ſpirituale. Eodem modo dicendum eſt de punitione peccatorum, quia pœnæ cum ſint medicinæ ad cohibendum peccata intantum habent rationem boni ſpiritualis inquantum per eas peccata cohibentur. Si autem per inflictionem pœnarum maiora peccata ſequatur tunc punitio non erit bona, nec continebitur ſub iuſtitia, & in hoc caſu loquitur Aug. quando .ſ. ex excommunicatione oritur periculum ſciſmatis, tunc enim excõmunicationem ferre non pertinet ad veritatem iuſtitiæ.

Sententia huius diſtinctionis xxxix. in generali & ſpeciali.

POſt hæc de diſpari cultu. Superius determinauit magiſter de impedimẽtis matrimonij quæ faciunt perſonam ſimpliciter illegitimam reſpectu cuiuſlibet perſonæ. Hic autem determinat de impedimentis quæ faciunt eam illegitimam reſpectu aliquarum perſonarum. Et diuiditur in duas. Primo determinat de diſparitate cultus. Secundo de cognatione vel propinquitate. Secunda. 40. diſtin. nũc ſupereſt de cognatione. Prima eſt principalis lectionis. Et diuiditur in duas. Primo determinat de matrimonio quod eſt in diſparitate cultus. ſ. infidelis ad fidelem. Secundo de matrimonio quod eſt inter fideles ibi. ſunt tamen nõnulli. Primo oſtendit quòd fidelis cum infideli non poſſit contrahere matrimonium. Secundo ponit quandam obiectionem & ſoluit, ex cuius ſolutione declaratur, an duorum infidelium matrimonio coniunctorum vnus ad fidem conuerſus poſſit relinquere non conuerſum. Tertio inquirit vtrum propter alia peccata poſſet vxor dimitti. Secunda ibi. Si autem quæris. Tertia ibi. hic quæritur. Prima habet tres partes. Primo enim proponit intentum. Secundo obiicit in contrarium ibi. huic videtur obuiare. Tertio ſoluit ibi. Sed ad hic eſſe aliud illud. Tertia pars principalis habet tres. Primo enim mouet quæſtionem intentam, & obiicit ad aliam partem. Secundo obiicit in contrarium ibi, ſed econtra Ambro. Tertio ſoluit ibi. attende &c. Et hæc in generali.

2. IN ſpeciali autem proponit. Primo magiſter quòd diſparitas cultus impedit matrimoniũ. Et hoc probat teſtimonio ve. le. & no. ſed opponitur in contrariũ per auctoritatem apoſtoli qui dicit quòd fidelis non debet vxorem infidelem dimittere ſi illa velit cum eo manere. Et reſpondet quòd apoſtolus loquitur quando vterque in infidelitate ſunt coniuncti, & alter eorum ad fidem conuertitur, tunc enim poteſt fidelis infidelem dimittere propter fornicationem ſpiritualem infidelitatis vel poteſt eam retinere pro ſpe conuerſionis, & hoc apoſtolus conſuluit. Deinde quærit vtrum propter alia crimina vir poſſit vxorem dimittere, & reſpondet ꝙ ſic, & ſpecialiter quando matrimoniũ ſic contrahitur ꝙ aliqua pecandi conditio interponitur. Deinde quærit vtrum fidelis vxorẽ infidelem dimittit, vel dimittatur ab ea poſſet aliam ducere. Et arguit pro & contra. In fine dicit & reſpondet ꝙ ſi dimittit infidelẽ volentem cohabitare ea viuente aliam vxorem ducere non poteſt Si vero dimittatur ab infideli poteſt, in fine dicit ꝙ quidam inter infideles dicunt non eſſe matrimonium legitimum, quia quod nõ eſt ex fide peccatum eſt, nec eſt rationi conſonum, nec pudicitiæ, & ideo ſolui poteſt, & reſpondet quòd matrimonium eſt legitimũ ſed in tantum eſt illegitimum, quia non habet fundamentum fidei nec dicitur eſſe pudicum, quia non habet bona matrimonij perfectè, & in hoc terminatur &c.

Quæſtio I.

Vtrum fidelis poſsit contrahere matrimonium cum infideli.

CIrca diſtinctionem iſtam primo queritur. Vtrũ fidelis poſſit contrahere matrimonium cũ infideli. Et arguitur quod ſic. quia duo mala magis impediũt bonum quàm vnum, ſed quando vterque infidelis ſunt duo mala, & tamen non impeditur matrimonium, ergo fortiori ratione quando alter eſt fidelis cum ſit ibi tantum vnum malum. 2. Item ſicut eſt diſparitas cultus inter fidelem & infidelem, ita inter Chriſtianum & hæreticum, & inter duos infideles diuerſorum rituum ſicut iudeum & paganum, ſed inter fidelem & hæreticum, ſimiliter inter duos infideles diſparis cultus poteſt eſſe matrimonium, ergo inter fidelem & infidelem. 3. Item Ioſeph contraxit cum egyptia. vt habetur Gen. 45. & moyſes cum ethyopiſſa, vt innuitur Numeri. 12. & Heſter cum Aſſuero vt habetur Heſter. ſecũdo. Lex etiam dicit Deut. ſi egreſſus ad pugnam videris mulierem pulchrã in medio captiuorum & adamaueris eam introies ad eam dormieſque cum ea & erit tibi vxor, ſed in omnibus his erat matrimonium infidelis cum fideli, ergo &c.

4. IN contrariũ eſt quod dicit apoſtolus, pri. Corin. 7. cui vult nubat tantũ in domino hoc eſt cũ fideli. 5. Item Deut. 7. non inibis cũ eis fœdus, nec ſociabis cum eis coniugia. Eſdras etiã ſeparauit matrimonia iudeorũ cum alienigenis inita Eſdre nono, ergo nullum eſt matrimonium fidelis cum infideli.

6. RESPONSIO. videnda ſunt duo. Primum eſt, an inter duos infideles ſit matrimonium verum. Secundum eſt, an poſſit eſſe inter fidelem & infidelem.

Quantum

7. QVANTVM ad primum dicendũ ꝙ inter duos infideles poteſt eſſe verum matrimonium dummodo contrahant in gradu non prohibito iure naturali vel diuino. Cuius ratio eſt, quia matrimonium cum ſit de iure naturali omnibus eſt licitum quibus non eſt prohibitum, ſed nulla prohibitio arctat infideles quin poſſint adinuicem contrahere, non enim inuenitur circa hoc prohibitio iuris naturalis, ſed potius conceſsio, quia ius naturale omnes cõmuniter reſpicit, nec iuris diuini cum hoc nuſquam legatur, nec ecclesia poteſt eis hoc inhibere cum ad eam nõ pertineat de his quæ foris ſunt iudicare, ergo inter infideles poteſt eſſe legitimum matrimonium, ad hoc etiam adducuntur multę auctoritates euangelij & apoſtoli, & 18.q.1. circa principium. Item remoto poſteriori non remouetur prius, ſed matrimonium pertinet ad officiũ naturę fides autem ad ſtatum gratiæ, ergo excluſa fide poteſt eſſe matrimonium ſicut ſtatus naturæ poteſt manere amota gratia.

8. QVANTVM ad ſecũdum dicendum eſt ꝙ diſparitas cultus inter fidelem & infidelem impedit matrimoniũ contrahendum, & dirimit contractũ ex ſe quidem diſpoſitiuè, ſed ex ſtatuto eccleſiæ cõpletiuè. Quod diſparitas impediat matrimonium ex ſe diſpoſitiuè inter fidelem & infidelem patet ex duobus ſecundum ꝙ eſt duplex finis matrimonij. ſ. bonum prolis & conueniens cõmunicatio operum pertinentium ad conuictũ. Ex quibus argua tur ſic, illud quod diſconuenit vtrique fini matrimonij debet impedire matrimoniũ. Sed diſparitas cultus eſt huiuſmodi, eſt enim talis diſparitas contra bonum prolis quod eſt eius educatio quæ impeditur per diſparitatem cultus dum quilibet parentũ nititur educare prolem ad ritum ſuũ, & eſt etiam contra bonũ conuictus, quia fideli imminet periculum ſubuerſionis ex conuictu cũ coniuge infideli cùm maximus affectus ſit coniugum, & perit iudicium cũ res tranſit in affectum. Et ideo diſparitas cultus rationabiliter habet impedire matrimonium. Huic autem congruitati ſuperueniens ſtatutum eccleſiæ facit perſonas tales illegitimas ad contrahendum. Circa tamen hanc materiã aliud fuit ante legẽ moyſi, aliud ſub lege, aliud tempore euangelij, quia ante legem poterat fidelis contrahere cum infideli cum nulla eſſet circa hoc prohibitio, & ſic cõ traxit moyſes cum madianite Exo.1. & Ioſeph cum egyptiaca. Tẽ pore vero legis fuit eis prohibitum contrahere ſpecialiter cũ Cananeis propter eorum obſtinationem, & peruerſitatem, niſi relicto ritu ſuo conuerterentur ad fidem ſicut contraxit Naaſon cum Raab de qua genuit Boos vt dicitur Mathei.1. cũ aliis vero licebat maximè quando non timebatur de ſubuerſione fideliũ, Tẽpore vero euangelij nõ licet fideli cõtrahere cũ aliqua infideli vt habetur. 18.q.1.ca. omnes ex his itaque circa finem, & cap. caue Chriſtiane.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum ꝙ infideli tas non impedit matrimonium quatenus eſt peccatum, quia ſic inter duos infideles non eſſet matrimonium, ſed propter diſſimilitudinem cultus & ſubuerſionem fidelis, & impedimentũ debitæ educationis prolis. 10. Ad ſecundum dicẽdum ꝙ inter infideles diſparitas cultus poteſt impedire matrimonium ſi apud eos ſit ius poſitiuum hoc prohibens ſicut inter fideles, aliàs poſſent contrahere matrimonium in diſpari cultu cum non ſit eis prohibitum iure naturali, nec aliquo iure ſcripto, diuino vel humano, nec ſtatutum eccleſiæ ligat eos, quia eccleſia nõ iudicat de his quæ foris ſunt vt dicitur.1.Corin.5. & idem eſſet de fidelibus ꝙ poſſent cõtrahere cum infidelibus niſi obuiaret ſtatutum iuris & dictum apoſtoli. Nam hæretici infideles ſunt quo ad actum fidei licet communicent cum fidelibus in ſacramento fidei (ſ. in baptiſmo) & tamen matrimoniũ contractũ inter fidelem & hæreticam tenet, non autem cum alia infideli propter cõmunicantiam ſacramenti quæ eſt hic & non ibi, quanuis illud capitulum caue, æqualiter prohibeat fideles matrimonia contrahere cum hæreticis ſicut cum cæteris infidelibus. Similiter enim prohibetur contrahendum, ſed non ſimiliter irritatur contractum propter cauſam iam dictam.

11. Ad tertium patet iam reſponſio ex dictis.

Quæſtio. II.

Vtrum coniunx conuerſus ad fidem poſsit dimittere infidelem nolentem cohabitare cum eo ſine cõtumelia creatoris & abſque eo quòd pertrahat ipſum ad errorem.

SEcundo quæritur. Vtrum coniunx conuerſus ad fidem poſſit dimittere infidelem nolentem cohabitare cum eo ſine contumelia creatoris & abſque eo quòd pertrahat ipſum ad errorem. Et arguitur quòd non. quia ſi aliquis ſeruus contrahat cũ aliqua ancilla ſcienter, ſi ipſe poſtmodum efficiatur liber vxore remanente in ſeruitute non poteſt propter hoc eam dimittere, ergo ſimiliter quando vir infidelis ſcienter cõtrahit cũ infideli, ſi ipſe conuertatur ad fidem altera remanẽte in infidelitate non poteſt propter hoc (vt videtur) eam dimittere.

2. Itẽ maius eſt vinculum viri ad vxorem quã ſerui ad dominum, ſed ſeruus conuerſus ad fidem non abſoluitur à vinculo ſeruitutis quo tenetur domino infideli vt patet per apoſtolũ ad Timo. ſexto, ergo ſimiliter vir conuerſus ad fidem non abſoluitur à debito quo tenetur vxori in cohabitando, & cæteris.

3. Itẽ pater tenetur procurare ſalutem prolis quantum poteſt, ſed ſi diſcederet ab vxore infideli filij cõmunes remanerent apud matrem infidelem, quia partus ſequitur ventrem, & ſic eſſent in periculo ſalutis, ergo non licet viro fideli vxorem infidelem dimittere.

4. IN CONTRARIVM arguitur, quod non ſolũ liceat fideli vxori infidelem dimittere, immo quòd etiã teneatur, primo per id quod dicitur vigeſima octaua quæſtione.1.cap. Iudæi, non poteſt infidelis in eius coniunctione permanere quæ iã in Chriſtianã tranſlata eſt fidem. 5. Et arguitur ſic per rationem quia vbi imminet idẽ periculum adhiberi debet idẽ remediũ, ſed propter periculũ ſubuerſionis fidelis, & propter impedimentũ educationis prolis prohibetur infideli contrahere vt dictũ fuit prius. Cũ ergo idem periculum ſit ſi de nouo conuerſus ad fidẽ maneret cum infideli, & quo ad aliquid maius, quia neophyti facilius peruertuntur quã illi qui iam ſunt in fide firmati, videtur quòd conuerſus ad fidem non poſsit licitè remanere cũ coniuge infideli. q. ſup.

6. Itẽ poteſt contingere quòd conuerſus ad fidẽ prius habeat plures vxores ſecundũ ritum ſuum, vel ꝙ illa quam habebat erat ei coniuncta in gradu ſecundo vel tertio ab eccleſia prohibito, vel quòd acceperat eam aliqua alia repudiata. Si ergo poſt conuerſionem liceret ei manere cum vxore infideli, ſequeretur quòd poſſet ſimul habere plures vel aliquam in gradu prohibito ſibi coniunctam, vel illam quam accepit poſt repudiationem alterius. Sed hæc omnia horret lex Chriſtiana & eccleſia, quare, &c.

7. RESPONSIO. videnda ſunt tria. Primum eſt an licitum ſit conuerſo ad fidem dimittere infidelem. Secundũ eſt an dimittens poſsit cum alia contrahere. Tertium eſt an infidelis dimittens fidelem poſsit ſimpliciter contrahere.

8. QVANTVM ad primũ tenetur communiter quòd conuerſus ad fidẽ poteſt ſi vult infidelẽ dimittere vel retinere. Cuius ratio aſsignatur triplex. Prima eſt, quia in hoc caſu pari paſſu currunt infidelitas & adulterium, quia infidelitas eſt quoddam adulterium ſpirituale, ſed propter adulterium poteſt vir dimittere vxorem ſi vult vel manere cum ea ſub ſpe correctionis, ergo ſimiliter vir conuerſus ad fidem poteſt ſi vult dimittere vxorẽ infidelẽ vel poteſt eam ſecũ retinere ſub ſpe conuerſionis. Sed iſtud non videtur valere, quia adulter non poteſt adulterã dimittere etiam poſtquã adultera de adulterio egerit pœnitentiã, Si ergo ſit idem iudiciũ de adulterio & infidelitate fidelis non poterit dimittere infidelẽ cum qua in infidelitate contraxit, & ad tempus permanſit, dato quòd ipſe ſit conuerſus ad fidẽ, niſi dicatur quòd adulter correctus poteſt dimittere adulterã nolentẽ corrigi. Si enim hoc eſt verũ ratio præcedens valet. Alia ratio aſsignatur (hæc ſcilicet) ille qui moritur non tenetur ad illa ad quæ in priori vita tenebatur, ſed infidelis quando ad baptiſmum accedit, & regeneratur in Chriſto moritur priori vitæ, cũ generatio vnius ſit corruptio alterius, ergo non tenetur vxori ad ea ad quæ tenebatur ſecundũ priorẽ vitam ſicut ad cohabitationẽ, & redditionem debiti. Et confirmatur, quia ſicut ingrediens religionẽ moritur ſpiritualiter mundo, ſic ille qui baptizatur moritur priori vitæ non ſolũ ſpiritualiter ſed etiã corporaliter aliquo modo, conſepelitur enim Chriſto per baptiſmũ in mortem vt dicitur Rom. ſexto. ergo ſicut per ingreſſum religionis liberatur quis ab obligatione vxoris qua ei tenebatur per matrimoniũ initiatũ, ita per baptiſmum liberatur quis ab obligatione qua tenebatur vxori per matrimoniũ etiã conſummatũ, & ſic conuerſus ad fidem, & baptizatus non tenetur vxori quo ad thorum vel cohabitationem.

9. SED NEC iſtud videtur valere, quia per baptiſmũ non morimur morte naturali, nec morte ciuili. Sed morimur culpæ ſolũ, ergo per baptiſmũ non liberamur niſi à culpa & pœna cuius debitores ſumus ratione culpę. Sed coniugium inter aliquos in infidelitate contractum, & obligatio quæ oritur ex coniugio non eſt peccatum, nec pœna debita peccato, ergo à neutro iſtorum liberatur quis per baptiſmum. In baptiſmo enim crimina ſoluuntur & non coniugia ſecundum Auguſt. Quod autẽ additur de ingreſſu religionis & baptiſmo non eſt ſimile, quia per ingreſſum religionis moritur quis ciuiliter mundo propter quod ſoluitur matrimoniũ contractũ per ſolum conſenſum, & non conſummatum in tantũ quòd remanens in ſeculo ſtatim poteſt contrahere cũ altero, & exiſtens in religione ſi diſpenſaretur cũ eo in caſu in quo diſpenſari poteſt in voto ſolenni vt dictũ fuit ſupra poſſet cõtrahere cum alia. Sed per baptiſmum nullus moritur, neque morte naturali, neque morte ciuili, & ideo non liberatur ab obligatione matrimonij, neque initiati, neque carnaliter cõſummati, alioquin poſ-

ſet ſtatim cum alia contrahere quod non eſt verum.

10. Ideo poteſt tertia ratio aſſignari quæ videtur conuenientior, ſcilicet q̃ infidelis conuerſus ad fidem poteſt commanere cum infideli, & expedit ſi ſperet de eius conuerſione (vt dicit apoſtolus. 1. Corin. 7. q̃ ſanctificatur vir infidelis per mulierẽ fidelem, & mulier infidelis per virum fidelem) Si autem non ſperet de eius correctione, ſed potius appareat obſtinatio in coniuge blaſphemando Chriſtum, & fidem protrahendo alterum ad infidelitatem tunc poteſt & debet eam dimittere, ſic enim locum habet id quod eſt prius dictum, q̃ ſicut ille qui religionem ingreditur nõ tenetur ad obligationem prius factam ſi religioni repugnet, ſic ille qui per baptiſmũ religionem Chriſtianã ingreditur nõ tenetur obligationibus in infidelitate contractis ſi repugnent Chriſtianæ religioni. Et ideo ſi vxor non vult cohabitare cum viro ſine cõtumelia creatoris, vel nititur alium pertrahere ad infidelitatem vel ad alias illi citas corruptelas debet dimitti, & hanc rationem aſſignat beatus Aug. lib. de fide & operibus & habetur. 28. q. 1. ca. vxoris legitimã, & ca. iudei. in fine vbi dicitur ſic, hoc ideo ſtatutũ eſt (. ſ. q̃ fidelis dimittat infidelem ne dum fidelis ſalutem quærit infidelis ipſe potius cum ea infidelitatis perditionem inueniat. 11. Vnde circa hoc varia inuenitur conſuetudo fuiſſe eccleſiæ, in principio enim multi conuertebantur & de facili tam gentiles quàm iudei, & ideo tunc habuit locum conſilium apoſtoli vt fidelis maneret cum infideli propter ſpem facilis conuerſionis, in proceſſu vero iudei obdurati ſunt, gentiles vero facilius conuertebantur vſque ad tempora conſtantini, & ideo tunc etiam conſilium fuit manere cum infideli, non cum iudeo, ſed gentili, nunc vero vterq; obſtinati ſunt, & ideo non eſt bonum cõmanere cum aliquo eorũ, ſed ſtatim debent ſeparari ſi infidelis admonitus noluerit conuerti, ſicut dicit capitulum præallegatum iudei, & capitulum ſepæ malorum conſortia, & quàm plura alia, & ſic patet primum.

12. QVANTVM ad ſecundum ſciendum q̃ fidelis, aut dimittit infidelem volentem ei cohabitare ſine contumelia ſaluatoris, & abſque eo q̃ pertrahat ipſum ad aliquod peccatum, & tũc fidelis cum altera non poteſt contrahere, ſi autem infidelis non velit cohabitare, ſed diſcedat odio fidei, vel ſi cohabitat prorumpit in verba cõtumeliæ ſaluatoris, vel ſi nititur alterum pertrahere ad infidelitatem, tunc eo dimiſſo fidelis poteſt contrahere cum altero ſi tamen antequam contraxerit infidelis conuertatur, tenebitur fidelis eum recipere. extra de diuortiis. ca. quarto, quomodo autem hæc duo ſtent, ſimul, non eſt omnino clarum, quia ſi per contumeliam ſaluatoris ſoluitur matrimonium ipſo iure, ſicut dicit illud capitulum. 28. q. 2. ſi infidelis. vbi dicitur quòd contumelia creatoris ſoluit ius matrimonij. Tunc fidelis nõ tenetur recipere infidelem etiam ſi conuerteretur, quia matrimonium quod ſemel ſolutum eſt non reintegratur niſi per liberum & nouũ conſenſum, ſi vero præcedat matrimonium non ſoluitur ipſo iure per contumeliam creatoris, non videtur ergo quòd infidelis poſſit cum alia contrahere, quia primum matrimoniũ quandiu durat impedit aliud contrahendum & diſſimit contractum. 13. Ideo dicunt quidam quòd ex quo infidelis non vult habitare cum fideli ſine contumelia creatoris ſtatim ſolutum eſt matrimonium. Quod autem tenea tur recipere vxorem ſi conuertatur antequam contrahat, dicunt q̃ hoc non eſt propter vinculum matrimonij, quod iam eſt ſolutum, ſed ſolum propter fauorem fidei. 14. Alij dicunt q̃ non eſt ſolutum vinculum matrimonij, ſed tunc eſt ſolutũ quando cum alia contrahit, & cum dicunt iura quòd contumelia creatoris ſoluit matrimonij ius, & exponunt ius, non vinculum matrimonij, ſed ſeruitutem conhabitationis, & redditionis debiti.

15. QVANTVM ad tertium vtrum infidelis recedẽs à fideli poſsit contrahere poſtquam fidelis cum alia contraxit. Dicendum quòd ſic ſi conuertatur cum ſolutum ſit matrimoniũ hincinde, non enim poteſt claudicare. Si autem non conuertatur dicunt quòd in pœnam ſuæ obſtinationis interdictum eſt, vt nõ poſſit cum alio contrahere primoviuente. Sed hoc eſt latis mirũ quòd eccleſia tradat infidelibus leges contrahendi matrimonia.

16. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd conuerſus ad fidem non debet dimittere infidelem abſolute propter infidelitatem quam nouit, & in qua exiſtens contraxit, ſed propter blaſphemiã creatoris, vel propter periculum ſuæ ſubuerſionis quãdo videt infidelem obſtinatum vel nitentem eum pertrahere ad infidelitatem. 17. Ad ſecundum dicendum quod nõ eſt tantus amor ſerui ad dominum quantum eſt coniugum ad inuicem, & ideo non eſt tantum periculum ſubuerſionis fidei in ſeruo per dominum infidelem ſicut in viro per vxorem & econuerſo, & iterum vnus coniugum non obligatur alteri quaſi poſſeſsio eius ſicut ſeruus domino, ſed per modum cuiuſdam ſocietatis quæ nõ eſt congrue fidelis cum infideli, vt patet. 1. Corin. 5. & ideo non eſt ſimile de coniuge & ſeruo, puto etiam quòd ſi dominus infidelis niteretur ſeruum fidelem pertrahere ad infidelitatem minis vel tormentis quòd licitum eſſet ſeruo diſcedere à domino, & in hoc caſu dominus merito perderet id quod iure haberet in ſeruo agendo contra Chriſtum dominum omnium. 18. Ad tertiũ dicendum quòd proles, aut peruenit ad perfectam ætatem & tunc poteſt libere ſequi quemcumque parentum voluerit, vel eſt cõſtituta in minori etate, & tunc in fauorẽ fidei debet dari parenti fideli vt habetur. 28. q. 1. ca. iudei.

19. AD rationes alterius partis poteſt ſimpliciter reſponderi, prima enim probat quod propter periculum ſubuerſionis, fidelis poteſt & debet diſcedere ab infideli, quod conceſſum eſt, & ſic loquitur ibi Canon allegatus. 20. Ad ſecundum dicendum quòd ſi ille qui conuertitur habeat plures vxores licitũ eſt ei tantum cum prima illarũ remanere, quia illa vel fuit ſola vera vxor vel fuit principalior, ſi autem fuit ei coniuncta in gradu ab eccleſia prohibito ſiue vterque conuertatur, ſiue alter, nõ propter hoc ſunt ſeparandi, quia infideles non ſunt aſtricti ſtatutis eccleſię extra de conſanguini. & affi. de infidelibus. Sed ſi fuiſſet coniuncta in gradu à lege diuina vel naturali prohibito, quia hæc omnes aſtringit, tunc omnino eſſent ſeparandi. Si autem contraxerit cum aliqua poſt repudium (cum repudium ſit reprobatũ à domino Mathei. 19) nullo modo poteſt cum illa manere extra de diuortiis gaudemus, habetur de his tribus caſibus prædictis &c.

Sententia huius diſtinctionis. xx. in generali & ſpeciali.

NVnc ſupereſt. Determinato in præcedentibus de impedimentis diſparis cultus. Hic determinat magiſter de impedimento cognationis. Et primo determinat de cognatione carnali. Secundo de affinitate ipſam conſequente. Tertio de cognatione ſpirituali. Secunda ibi. nunc de affinitate diſtinctione. 41. Tertia diſt. 42. iam de ſpirituali. Prima eſt principalis lectionis, Et habet duas partes. Primo proponit quomodo cognatio carnalis habet matrimonium impedire. Secundo opponit in contrarium ibi. his autem occurrit. Prima habet duas. Primo enim præmittit prohemium & oſtendit intentum. Secundo declarat quoddam incidẽs ibi. quomodo autem gradus, & iſta in quattuor. Primo enim proponit computationem graduum ſecundum Iſidorum. Secundo ſecundum computationem aliorum. Tertio declarat veram opinionem. quarto reddit rationem poſitionis. Prima ibi, quomodo autem gradus. Secunda ibi. alij vero. Tertia ibi. variæ namque. Quarta ibi. quare vero ſex gradus, proponit ergo magiſter quòd carnalis cognatio protenditur vſque ad ſeptimũ gradum qui quãdiu cognoſci poſſunt, habent matrimonium impedire. Quidam autem dicunt quòd vſque ad ſex gradus. Ratio autem diuerſitatis eſt, quia quidam patrem & eius filios immediatos ponunt pro trũco, & ex tunc computant gradus ſecundum numerum deſcendentium ab eis, & ſic ſunt ſex gradus ſolum. Alij vero ponũt patrẽ pro trunco & filios eius in primo gradu, & nepotes in ſecundo, & ſic deinceps. Et ſic ſunt ſeptem gradus, & eſt ſolum diuerſitas in modo computandi, & non in perſonis, neque in numero perſonarum impediebatur autem matrimonium inter conſanguineos ſecundũ iura antiqua vſque ad prædictos gradus, ſed reuocatum eſt poſtea per decretalem dicentem quod conſanguineitas non impedit matrimonium niſi vſque ad quartum gradum incluſiue, veruntamen Iſidorus qui poſuit conſanguineitatem impedire matrimonium vſque ad ſex gradus aſſignauit quandam congruentiam, videlicet quòd ſicut ſex ętatibus mundi generatio & hominum ſtatus finietur, ita propinquitas generis ſex gradibus terminetur, ſecundum illos vero qui ponebant ſeptem gradus conſanguineitatis fiet alia adaptatio quòd ſicut poſt hanc vitam quę ſeptem diebus agitur eccleſia Chriſto iungetur ſic poſt ſeptem gradus conſanguineitatis vir & mulier poſſunt per matrimonium copulari. poſtea opponit per Gregor. qui conceſſit anglicis remanere in matrimonio contracto in quarto gradu, & reſpondet ad hoc quòd illa cõceſſio fuit ſpecialis, quia anglici tunc erant noui in fide &c.

Quæſtio I.

Vtrum conſanguineitas impediat matrimonium.

CIrca diſtinctionem iſtam quæritur de conſanguineitate. Vtrum impediat matrimonium. Et videtur quòd non. quia eorum quę ſunt magis ſimilia conuenientior eſt coniunctio. Omne enim animal diligit ſibi ſimile, & omnis caro ad ſibi ſimilem coniungitur. Eccleſiaſt. 13. Sed conſanguinei ſunt propinquiores, & ſimiliores, ergo ſibi conuenientius per matrimonium coniunguntur. 2. Item nulla mulier poteſt eſſe propinquior viro quàm Eua Adę, de cuius coſta fuit formata vt habe-

tur

tur Geneſis ſecunda. Sed Eua fuit coniuncta Adæ matrimonialiter, ergo & cæteræ poſſunt coniungi quantuncumque propinquę.

3. IN contrariū arguitur ſic. illud quod impedit bonum prolis debet impedire matrimonium. Sed conſanguineitas eſt huiuſmodi, dicit enim Grego. in littera experimento didicimus ex tali coniugio ſobolem non poſſe ſuccreſcere, ergo conſanguineitas impedit matrimonium. Item Leuiti. 18. omnis homo ad proximā ſui generis non accedet.

4. RESPONSIO. videndum eſt primo quid ſit conſanguineitas. Et qualiter diſtinguatur per lineas & gradus. Secundo quo iure conſanguineitas impedit matrimonium, & vſque ad quotum gradum.

5. QVANTVM AD PRIMVM ſciendum eſt quòd conſanguineitas eſt vinculum perſonarum ab eodem ſtipite deſcendentium carnali propagatione contractum, hoc autem vinculum, ſeu propinquitas ſicut & omnis amicicia fundatur in communicatione triplici, ſcilicet naturæ, curæ, & diſciplinæ, naturæ quia omnes conſanguinei deſcendunt per carnis propagationem ab vno ſtipite qui eſt communis eorum parens, curæ quia parentum cura protenditur ad filios non ſolum immediatos, ſed etiam ad filios filiorum quotquot videre poſſunt, & diſciplinæ quia proles ſub patris poteſtate & ſubiectione debet eſſe. Linea vero conſanguineitas eſt ordinata collectio perſonarum conſanguineitate coniunctarum. Et hæc eſt triplex ſecundum triplicem habitudinem quam habent conſanguinei adinuicem. Vna eſt principiati ad principium, vt filij ad patrem, auum proauum, & ſupra, & ſecundum hanc accipitur linea aſcendentium. Alia eſt principij ad principiatum vt patris ad filium, nepotem, proneptem & infra, & ſecundum hanc accipitur linea deſcendentium quæ nō eſt realiter alia à linea aſcendentium, ſed eadem accepta ſecundū alium & alium modū cōputandi, quia ſecundum vnam fit inceptio à ſuperiori deſcendendo, & ſecundū aliam ab inferiori aſcendendo. Tertia habitudo eſt eorum qui ſunt ab vno principio ſicut fratrum qui ſunt ab eodem patre & matre, & nepotum qui ſunt ex duobus fratribus vel ſororibus, & ſic deinceps, & ſecundum hanc accipitur linea collateralium.

6. Gradus vero eſt habitudo determinatę diſtātię perſonę à perſona, cōputantur autem gradus conſanguineitatis hoc modo in linea enim aſcendentium & deſcendentium computandæ ſunt perſonæ mediæ inter illos de quibus quæritur, quòd ſi nulla ſit media tunc ſunt in primo gradu, vt pater & filius deſcendendo vel filius & pater aſcendendo. Si vero ſint aliquę medię cōputatis eis cum extremis quot ſunt perſonæ vna minus tot ſunt gradus, verbi gratia ſi quæratur per quot gradus diſtat à ſorore pronepos eius, computetur perſonæ mediæ, ſcilicet ſoror, filius eius, nepos, pronepos qui cum ſint quattuor per tres gradus diſtat ſoror à pronepote. Ratio huius eſt, quia cum gradus ſit certa diſtantia propinquitatis, gradus non poteſt eſſe eiuſdem ad ſeipſum ſicut nec propinquitas, & ideo gradus ſemper ſupponit perſonam aliquam cui ſecunda addita facit gradum, & per rationem eandem tertia addita ſecundæ, & quarta tertiæ, & ſic ſemper, vt ſit numerus graduum iuxta numerum perſonarum, vna excepta, & hæc computatio graduum in linea aſcendentium & deſcendentium communis eſt apud omnes. 7. In linea vero collaterali quę non eſt eorum quorum vnus deſcendit ab alio, ſed eorum qui deſcendunt à communi principio, aliter computantur gradus ſecundum canones, & aliter ſecundum leges, ſecundum canones enim computantur hoc modo, videndum eſt vtrum perſonæ de quibus quæritur, æqualiter diſtent à communi ſtipite aut inequaliter, ſi æqualiter quoto gradu diſtat quælibet earum à communi ſtipite toto gradu diſtant inter ſe, verbi gratia filij duorum fratrum, ita ſe habent quòd quilibet eorum diſtat à communi ſtipite in ſecundo gradu ſecundum lineam rectam, & in eodem gradu diſtant inter ſe ſecundum lineam collateralem. Si autem diſtent inæqualiter, tunc quoto gradu remotior illorum diſtat à ſtipite communi, toto gradu diſtant inter ſe, verbi gratia ſit ſoror communis parens vel ſtipes, ego nepos ſecundum vnam lineam, tu vero pronepos ſecundum aliam, ſi quæritur quoto gradu ego diſto à te? debet reſponderi quòd tribus, quia toto gradu tu qui es remotior diſtas à communi parente à quo ego non diſto niſi in gradu ſecundo. 8. Secundum vero leges aliter computantur gradus, quia ſecundum eas duo fratres ſunt in ſecundo gradu, filij duorum fratrum in quarto, nepotes eorum in ſexto, & ſic duplantur gradus ſecundum computationem legalem ſupra computationem canonicam, ratio diuerſitatis eſt, quia leges attendunt deſcenſum à cōmuni patre ex vtraque parte. Et quia quilibet filius diſtat à patre vno gradu, ideo dicuntur diſtare inter ſe duabus gradibus. Canones vero non attendunt naturam perſonarum deſcendentium. Sed quantitatem deſcenſus quæ cum ſit vna in duobus fratribus reſpectu patris, non dicuntur diſtare inter ſe niſi vno gradu, & ſic patet primum ſcilicet quid ſit conſanguineitas, quid linea conſanguineitatis, quid gradus & qualiter in linea computentur.

9. QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt quòd conſanguineitas ſecundum lineam aſcendentium & deſcendentium impedit de iure naturali matrimonium quo ad omnem gradum. Conſanguineitas vero ſecundum lineam collateralem impedit de iure diuino matrimonium in primo gradu puta inter fratrem & ſororem, & cæteros primi gradus, vt patet Leuite. 18. ſed de iure poſitiuo impedit vſque ad quartum gradum incluſiue. Ratio primi eſt duplex. prima, quia ſecundum dictamen rationis naturalis maior reuerentia debetur patri vel matri quā debeatur coniugi. Sed quicumque ſunt in linea aſcendentium vel deſcendentium ſe habent vt parentes ad prolem vel proles ad parentem mediatè vel immediate, vtraque enim linea eſt eorum tantum quorum vnus deſcendit originaliter ab alio, ergo ſi iungerentur matrimonialiter, iungeretur pater filiæ, vel mater filio mediato vel immediato, & ſic ſuperioritas parentū reſpectu filiorū periret tranſiens in ſocietatem cōiugū, quod eſt contra ius naturale. Magis eſt enim cōtra inſtinctum naturæ ſi filius ducat matrem in vxorem quàm ſi pater ducat filiam, quia plus derogatur reuerentiæ matris eo quòd vxor in nullo debet eſſe ſuperior viro, ſed eſt ei par ſolum quo ad carnale debitum, & in omnibus aliis eſt ſubiecta viro qui eſt caput mulieris vt habetur. 1. Corin. 11. propter hoc dominus à principio inſtituendo matrimonium excluſit patrem & matrem Gen. 2. dicens propter hoc relinquet homo patrem & matrem, quia hanc copulam horrent quæ dā bruta animalia qnandiu cognoſcant parentes ſuos, vt recitat philoſophus. 8. de animalibus de camelo & equo. Secunda ratio eſt, quia ſeries generationis debet procedere & non retrocedere. Sed aliquo modo retrocederet ſi proles iungeretur parenti ad opus generationis, eſſet etiam confuſio conſanguineitatis, quia proles genita ex filio & matre eſſet patri frater, aut ſoror, quia ex eadem matre, & genita ex patre, & filia eſſet matri frater vel ſoror, quia ex eodem patre, & ſimul cum hoc filius eius, aut filia quod eſt inconueniens, quia ſecundum vnum deberetur ei paritas, ſecundum aliud ſubiectio & inferioritas, quare inconueniens eſt ex ſolo dictamine rationis naturalis quòd iungantur per matrimonium pater & filia, filius & mater, & omnes quotquot ſunt in recta linea aſcendentium & deſcendentium. 10. Propter quod bene dicunt quidam quòd ſi Adam & Eua viuerent non haberent in poſteris cui nuberent. Præter iſtas perſonas aliæ excluſæ ſunt à matrimonio de iure diuino veteris legis. Illæ ſcilicet quæ ſunt in primo gradu cōſanguineitatis in linea collaterali. Ratio huius eſt quia ſecundarius finis matrimonij eſt confederatio hominum, & multiplicatio amicitiæ dum homo ſe habet ad conſanguineos vxoris aliquo modo ſicut ad ſuos. Sed inter illos qui attinent ſibi in primo gradu conſanguineitatis eſt ſufficiens amicitia naturalis quæ etiam conſeruatur & augetur per cohabitationem mutuam, tales enim quandiu ſunt ſub cura parentum ſimul habitant, & ideo ſi iungerentur per matrimonium nulla noua amicitia accreſceret, propter quod rationabiliter prohibetur talium coniunctio. Aliam rationem quidam aſsignant ſcilicet quòd matrimonium ordinatur ad repreſsionem concupiſcentiæ. Sed concupiſcentia non reprimeretur, ſed potius augeretur ſi inter illas perſonas quas oportet in eadem domo conuerſari eſſet conceſſa copula matrimonij, quare lex diuina rationabiliter prohibet talem copulam.

11. Sed iſtud non videtur, quia matrimonium non ordinatur ad repreſsionem concupiſcentiæ niſi quatenus per actum matrimonij ſatiſfit ei vt non incitet vel minus incitet ad illicitam corruptelam. Sed hoc modo æque reprimeretur concupiſcentia per matrimonium contractum inter conſanguineos primi gradus ſicut per matrimonium contractum inter quoſque extraneos, quare & cætera. Item quid hoc eſt dictu quòd augeretur concupiſcentia ſi carnalis copula eſſet licita inter perſonas quæ conſueuerunt in eadem domo manere? quia per omne matrimonium obligantur coniuges ad ſimul manendum, etiam qui aliàs commanere non debuerint, ſi ergo commanere ſimul eſt augmentum concupiſcentiæ ſequeretur quòd per omne matrimonium augeretur concupiſcentia. Tenenda eſt ergo prima ratio, quia illa eſt conuenientior. Et per eandem rationem de iure poſitiuo prohibiti ſunt ſecundum antiqua iura copulari matrimoniali-ter vſque ad ſeptimum gradum, immo quandiu maneret notitia conſanguineitatis, vt habetur trigeſimaquinta quæſtione tertia, capitulo progeniem ſuam, & duobus capitulis ſequētibus. Sed tres vltimi gradus reuocati ſunt per cōcilium generale, vt habetur extra de cōſanguineitate, & affinitate capitulo non debet, prohibitio enim in tribus vltimis gradibus erat inutilis & periculoſa, inutilis quia refrigeſcente charitate iam ad alios tres gradus parum extendebat ſe vinculum naturalis amicitiæ, erat etiam periculoſa, quia propter multiplicationem cōſanguineorum & obliuionē vix poterat obſeruari prohibitio ſine multa trāſgreſsione, vſq; vero ad quartum gradū manſit prohibitio, quia memoria cōſanguineitatis vſq; ad illum gradum ſatis tenetur per certitudinē, quia cōplures viuūt

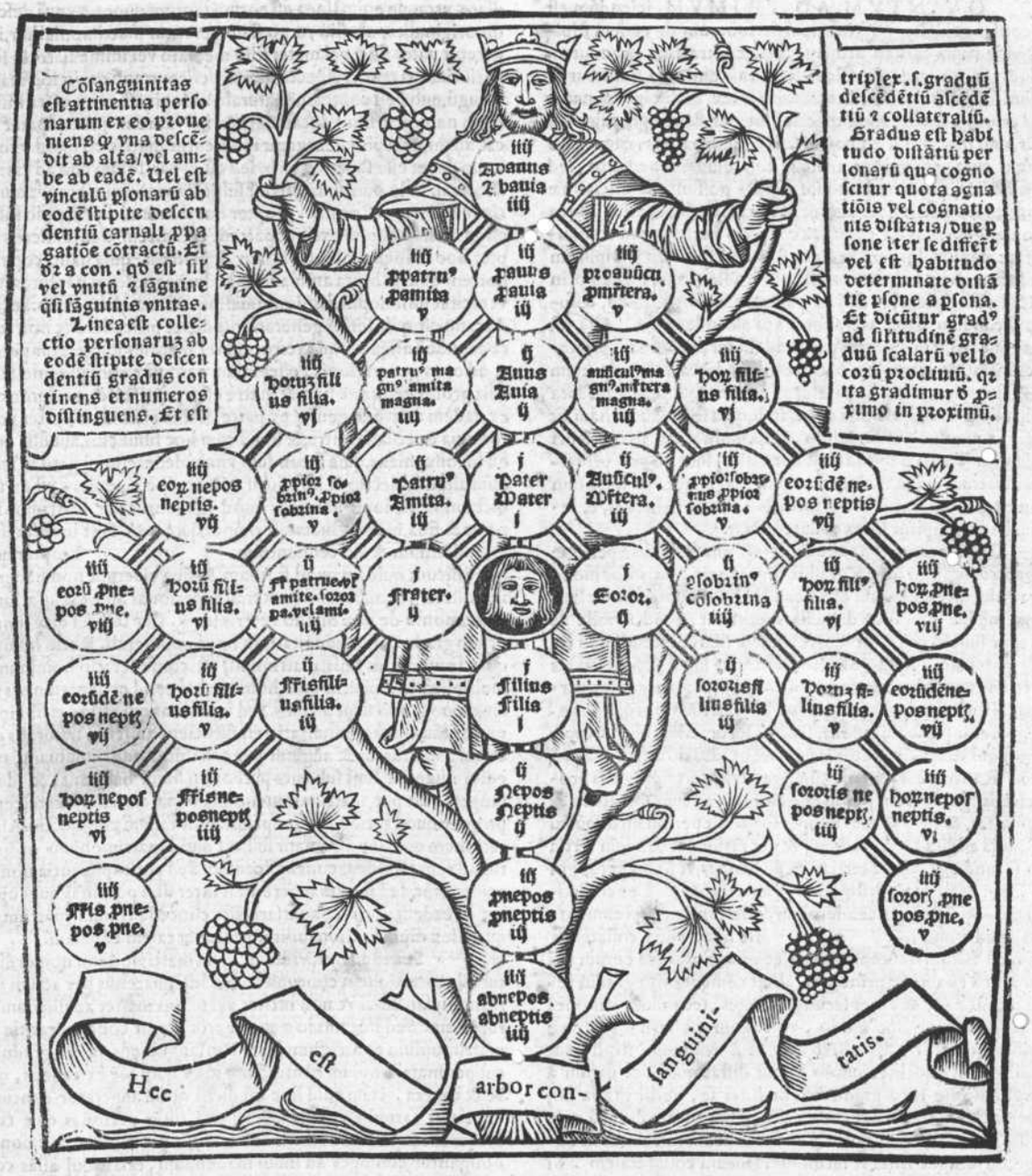
vſque ad quartam generationem.

12. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd quanuis ſimilitudo & propinquitas valeat ad coniunctionem, non tamen ad omnem modum coniunctionis, melius namque coniungitur forma materiæ, quàm materia materiæ, & forma formæ, ſic ſimilitudo propinquorum quanuis valeat ad coniunctionem naturalis amicitiæ non tamen ad coniunctionem matrimonialem per quam debet amicitia ad extraneos dilatari.

13. AD ſecundum dicendum quòd Eua non attinebat Adę in aliquo gradu conſanguineitatis, quia non fuit formata ex eo per viam naturalis generationis, ſed miraculoſè, per quem modum potuit de coſta fieri equus ſicut Eua, & ideo non eſt ſimile de ea & de aliis propinquis ſecundum gradum conſanguineitatis.

14. AD ARGVMENTA alterius partis patet reſponſio ex dictis.

Sequitur arbor conſanguineitatis ad claram & facilem intelligentiam prædictorum.



Sententia huius diſtinctionis.xli.in generali & ſpeciali.

NVnc de affinitate dicendum eſt. Superius determinauit magiſter de conſanguineitate. Hic determinat de affinitate quæ ex carnali copula naſcitur Et diuiditur in tres. Primo enim oſtendit quòd affinitas impedit matrimonium. Secundo quod propter cognationem ſit ſeparandum ibi. & eſt ſciendum. Tertio determinat quædam incidentia ibi. hic dicendum eſt. Prima habet quattuor partes. Primo enim proponit veritatem. Secundo obiicit in contrarium ibi. Sed alij matrimonio. Tertio ſolnit obiectionem ibi. ecce quàm variè. Quarto determinat de affinitatis terminatione ibi. illud etiam non eſt. præterea pars illa in qua determinat incidentia, habet duas. Primo enim differentiam quorundam criminum. Secundo quorundam nominum ad cognationem pertintium. Prima ibi hic dicendum. Secunda ibi addendum eſt etiam.

2. IN SPECIALI proponit magiſter quòd ex matrimonio conſummato inter virum & vxorem oritur quoddam genus attinentiæ inter virum & conſanguineos vxoris, & inter vxorem & conſanguineos viri & vocatur affinitas quæ impedit matrimonium ſecundum antiqua iura vſque ad ſeptimum gradum ſicut conſanguineitas, & probat hoc multis auctoritatibus, ſed in cõtrarium obiicit per quaſdam auctoritates quæ dicunt quòd affines coniuncti in quarto gradu non ſeparentur, & reſpondet quòd primi loquuntur ſecundum rigorem iuris. Secundi vero ſecundum diſpenſationẽ miſericordiæ, prima melior reſponſio eſt quòd plura ſunt genera affinitatis ſicut patebit in quæſtione, & ſecundum

illa

illa pluralitatem variè loquuntur prędictæ auctoritates, tunc quęrit ſi mortuo viro vel vxore ceſſet affinitas, & ſi mortuo viro vxor contrahat cum alio & habeat ex eo prolem, an illa proles poſſet per matrimonium coniungi conſanguineis primi viri defuncti, & reſpondet quòd per mortem alterius coniugum affinitas non extinguitur, nec proles ſuſcepta ex ſecundo viro poteſt coniungi per matrimonium conſanguineis primi viri quod eſt verum ſecundum antiqua iura, ſed non ſecundum noua. Poſtea quærit ſi coniuncti in gradu prohibito, & probata conſanguinitate vel affinitate ſeparentur vtrum inter eos fuerit verum coniugium, & dicit quòd non, tamen ſi per ignorantiam coniuncti fuerunt, & in facie eccleſiæ excuſantur à peccato, & filij eorum ſunt legitimi, & addit quod ad dirimendum matrimonia cõtracta in gradu prohibito iuramenta propinquorum ſunt recipienda, quia tales magis nouerunt attinentiam ad gradus attinentiæ qui poſſunt eſſe inter virum & vxorem Poſtea ponit diuerſorum criminum nomina, & exponit, & nomina attinentiarum ſecundum gradus affinitatis, & patet in littera.

Quæſtio I.

Vtrum affinitas impediat matrimonium.

CIrca diſtinctionem iſtam primo queritur de affinitate, vtrũ impediat matrimonium. Et videtur quòd non. quia effectus non impedit cauſam ſuam. Sed affinitas eſt effectus matrimonij, ergo non impedit matrimonium.

2. Item ſecundum iura conſanguinei ſuccedunt in rebus viri defuncti, ſed vxor eſt quædam res viri, ergo eo defuncto debent in ea ſuccedere conſanguinei. 3. Item vxor alicuius affinis eſt fratri viri ſui, ſed eo mortuo debet eam accipere in vxorẽ ſecundum legem veterem (vt habetur Deut. 25.) ergo affinitas nõ impedit matrimonium.

4. IN CONTRARIVM arguitur. quia Leuite. 18. ſcribitur, turpitudinem vxoris patris tui non diſcooperies, & turpitudinem nurus tuę non reuelabis. Sed tales ſunt tantùm affines, ergo affinitas impedit matrimonium. 5. Item vir & vxor ſunt vna caro, ergo qui attinet vni per conſanguineitatem, oportet quod attineat alteri quod fit per affinitatem, ergo ſicut attinentia conſanguineitatis impedit matrimonium ſic & attinentia per affinitatem. Et hæc eſt ratio Grego. 35. quæſtione quinta capitulo porro.

6. RESPONSIO. videnda ſunt duo. Primum eſt quid ſit affinitas, & quot ſunt genera affinitatum, & qualiter computantur gradus affinitatis. Secundum eſt, quare affinitas impedit matrimonium.

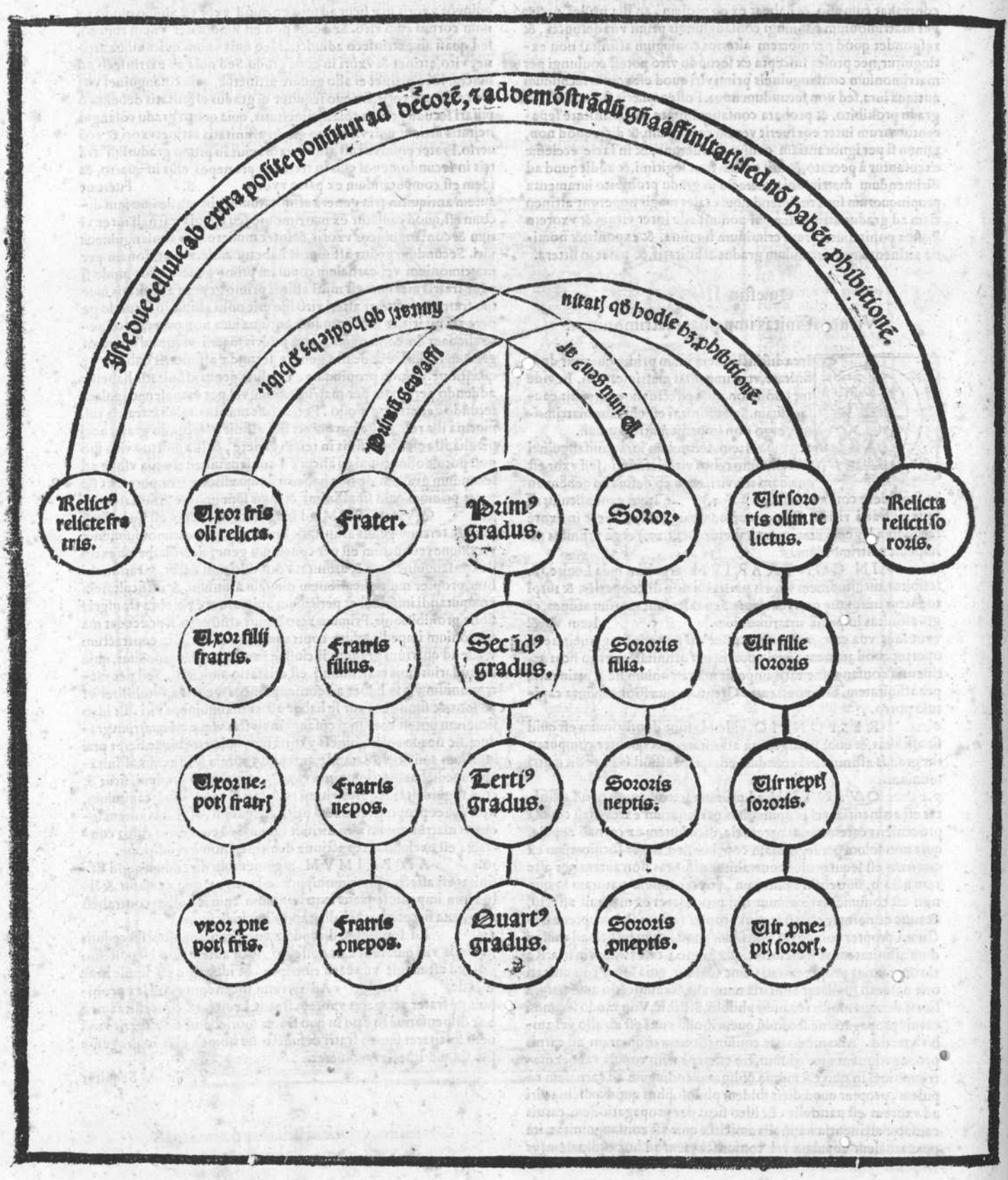
7. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd affinitas eſt attinentia vel propinquitas perſonarum ex carnali copula proueniens carens omni parentela, dico autem ex carnali copula, quia non ſolum per legitimam copulam, ſed & per fornicariam ex qua nata eſt ſequi proles contrahitur affinitas, non autem per alterum actum, ſiue contra naturam, ſiue ſecundum naturam in quo non eſt coniunctio ſeminum niſi procederet ex maritali affectu, & tunc cauſaretur affinitas, non propter factum, ſed propter affectum. i. propter coniugale vinculum quod ſolum ſufficit ad cauſandum affinitatem, vt habetur. 35. quæſtione. 3. ca. extraordinaria. Ratio autẽ huius propinquitatis hinc ſumitur, quia ſuper cõmunicatione naturali fundatur amicitia naturalis, cõmunicatio autẽ naturalis eſt duobus modis ſecundũ philoſo. 8. Ethic. Vno modo ſecundũ carnis propagationẽ ſecundũ quem modũ vnus eſt ab alio vel ambo à tertio. Alio modo per coniunctionem ordinatam ad carnis propagationem quæ coniunctio eſt per carnis copulã vel per matrimonium in quo eſt mutua obligatio coniugum ad carnalem copulam, propter quod dicit ibidem philoſophus quòd amicitia viri ad vxorem eſt naturalis. Et ideo ſicut per propagationem carnis cauſatur attinentia naturalis amicitiæ quæ eſt conſanguinitas, ita per carnalem copulam vel coniunctionem ad hoc ordinatam (vt eſt matrimonium) cauſatur vinculum naturalis amicitiæ quod vocatur affinitas dum hæc (vt prius dictum fuit) ſe habet ad conſanguineos vxoris ſuæ ſicut ad ſuos eo quòd vxor eſt aliquo modo vnum corpus cum viro. Sed quia non eſt ſimpliciter vnum cum eo, ſed quaſi ab extrinſeco adiuncta, ideo quia vnum, quicumque attinet viro, attinet & vxori in eodẽ gradu. Sed quia ab extrinſeco adiuncta, ideo attinet ei alio genere attinẽtiæ, quia cõſanguinei viri ſunt affines vxoris. Ex quo ſequitur q̃ gradus affinitatis debent cõputari ſecũdũ gradus cõſanguineitatis, quia quoto gradu cõſanguineitatis attinet quis viro, toto gradu affinitatis attinet vxori & ecõuerſo. Frater enim viri eſt affinis vxori eius in primo gradu. Filiꝰ fratris in ſecundo, nepos eius in tertio, & pronepos eius in quarto, & idem eſt computandum ex parte vxoris. 8. Fuerunt autem antiquitus tria genera affinitatũm. Primum de quo iam dictum eſt, quod cauſatur ex matrimonio ſeu copula carnali inter virum & conſanguineos vxoris, & inter mulierem & conſanguineos viri. Secundum genus affinitatis habetur addendo perſonam per matrimonium vel carnalem copulam primo generi, hoc modo ſi vxor fratris mei quæ eſt mihi affinis primo genere affinitatis mortuo fratre meo nubat alteri viro ille erit mihi affinis in ſecundo genere affinitatis, & ille ſecundum antiqua iura non poterat accipere aliquam de conſanguineitate prioris mariti vſque ad quartum gradum incluſiuè & de iſto genere ſecundæ affinitatis habetur 25 quæſtione. 3. ca. de propinquis. Tertium genus affinitatis habetur addendo perſonam per matrimonium vel per carnalem copulam ſecundo generi hoc modo. Petrus fuit maritus relictæ fratris tui, mortua illa relicta Petrus qui eſt tibi affinis in ſecundo gradu accipit aliã, illa eſt tibi affinis in tertio genere, & illa mortuo viro ſuo non potuit olim copulari alicui de conſanguineitate tua vſque ad ſecundum gradum, de hoc habetur 35. quæſtione 3. ca. porro. Et ſic patet primum quid ſit affinitas, & quot ſunt genera affinitatum.

9. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd ſecũdum & tertium genus affinitatis non impedit matrimonium, quia vtrumque reuocatum eſt per concilium generale, vt habetur extra de conſanguineitate & affinitate capitulo non debet, & rationabiliter, propter multiplicationem nimiam affinium & difficultatem computandi imminebat periculum animarum ex crebra tranſgreſſione prohibitionis. Primum vero genus affinitatis ſi præcedat matrimonium impedit ipſum contrahendum & dirimit contractum vſque ad quartum gradum incluſiuè ſicut & conſanguineitas, quia ſecundarius finis matrimonij eſt dilatatio amicitiæ. Sed per matrimonium vir ſe habet ad conſanguineos vxoris amicabiliter vt ad ſuos, & ſimiliter vxor ſe habet ad conſanguineos viri. Et ideo ſicut non poteſt coniungi cõſanguineis ſuis vſque ad quartum gradum, ſic neque cõſanguineis vxoris ſuæ, quia vtrobique fieret præiudicium amicitiæ dilatandę, antiquitus autem hoc genus affinitatis impediebat matrimonium vſque ad ſeptimum gradum, ſicut & conſanguineitas, ſed tres vltimi reuocati ſunt per illud capitulum, non debet propter rationem prius allegatam, affinitas autem ſequens matrimonium non dirimit ipſum. Sed eum cuius culpa contracta eſt excludit ab exactione debiti, ſed non à redditione.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd affinitas eſt affectus matrimonij præcedentis ex quo cauſatur & illud non impedit ſequens matrimonium cum affinibus contrahendum, quia fieret amicitiæ dilatandæ præiudicium.

11. Ad ſecundum dicendum quòd conſanguinei ſuccedunt in bonis viri quæ ſunt eius poſſeſſio, vxor autem non eſt poſſeſſio viri, ſed eſt magis vna caro cum ipſo. Et ideo non eſt ſimile hinc & inde. 12. Ad tertium dicendum quòd lex prohibuit ne frater acciperet vxorem fratris Leuite. 18. conceſſit tamen hoc diſpenſatiuè in caſu in quo frater moriebatur ſine liberis vt viuens ſuſcitaret ſemen fratri defuncto ne nomen eius in progenie ſua abſque liberis remaneret.

Sequitur arbor affinitatis pro facili intelligentia prædictorum.



Quæſtio II.

Vtrum ex ſponſalibus trahatur aliquod vinculum attinentiæ quod poſsit matrimonium impedire.

SEcundo quæritur vtrum ex ſponſalibus trahatur aliquod vinculum attinentiæ quod poſsit matrimonium impedire. Arguitur ſic quod non, quia ex cauſa diſſolubili non poteſt cauſari vinculum perpetuum eo quod effectus non eſt potior ſua cauſa, ſed ſponſalia ſunt diſſolubilia multis modis vt patuit prius, ergo ex eis non poteſt cauſari aliquod vinculum attinentiæ quod poſſet perpetuo matrimonium impedire.

2. Præterea ſponſalia contrahuntur quandoque inter parentes pro pueris ante ſeptennium, ſed per talia non contrahitur aliquod vinculum attinentiæ, vt habetur extra de ſponſatione impuberum cap. litteras, & cap. acceſſit, ergo ex aliis ſimiliter non cõ trahitur aliquod vinculum attinentiæ.

3. INCONTRARIVM eſt, quia Alexander papa prohibuit quandam mulierem coniungi per matrimonium cuidam viro, quia fratri ſuo fuerat deſponſata, vt habetur extra de ſponſalibus capitulo. Ad audientiam, hoc autem non eſſet niſi per ſponſalia cauſaretur aliquod vinculum attinentiæ quod impediret matrimonium

matrimonium, quare &c.

4. RESPONSIO. Aut ſponſalia ſunt vera & legitima quæ tenere debent de iure, aut nulla. ſi ſint legitime contracta ſic ex eis cauſatur quoddam vinculum attinẽtiæ ſimile affinitati quod dicitur publicæ honeſtatis iuſtitia quæ impedit matrimonium ſicut affinitas & conſanguineitas ſecundum eoſdem gradus, & ſic definitur, publicę honeſtatis iuſtitia eſt propinquitas ex ſponſalibus proueniens robur ab inſtitutione eccleſiæ trahens propter eius honeſtatem, ex quo patet ratio nominis & cauſa, quia ſcilicet talis propinquitas eſt introducta ab eccleſia propter honeſtatem. Ratio autem honeſtatis eſt hæc, quia ſponſalia legitimè contracta quantum ex eis eſt ordinantur ſufficienter ad matrimonium. Et ideo ſicut per matrimonium contrahitur affinitas ſic per ſponſalia quiddam affinitati ſimile deficiens tamen ab attinentia affinitatis ſicut & ſponſalia deficiunt à matrimonio, & hoc eſt publice honeſtatis iuſtitia, ſi autem ſponſalia ſint nulla, aut hoc eſt propter defectum conſenſus, vt quando contrahuntur inter parentes pro paruulis ante ſeptennium, aut quando contrahuntur ſub conditione & conditio defecit ſub qua conſentiebatur, aut ſunt nulla non propter conſenſus, ſed propter aliquod impedimentum puta conſanguineitatis, vel affinitatis, vel voti ſolennis, vel ordinis, vel quoduis aliud impedimentum. In primo caſu ex ſponſalibus non contrahitur publicæ honeſtatis iuſtitia. In ſecundo vero contrahitur ſicut expreſſe determinatur extra de ſponſalibus, capitulo ex ſponſalibus libro ſexto, & ſic concordant capitula prius allegata in arguendo quæ videntur ſibi inuicem contrariari, quia illa duo capitula litteras, & acceſsit loquuntur de ſponſalibus contractis infra ſeptennium ex quibus non cauſatur aliquod impedimentum, illud autem capitulum ad audientiam loquitur de ſponſalibus contractis inter illos qui potuerunt conſentire quæ præſtant impedimentum ſequenti matrimonio dato quòd in ſe nulla fuerint propter impedimentum propinquitatis vt ibidem dicitur. 5. Quæ autem ſit ratio iſtius diuerſitatis. Dicunt quidam quòd hæc eſt pro tanto, quia illud quod eſt principaliſſimum in contrahendis ſponſalibus vel matrimonio eſt conſenſus, & ideo deficiente conſenſu ſponſalia nullius ſunt efficatiæ, nec in obligando ad contrahendum, nec in impedimento ſequente contractum, exiſtente autem conſenſu & concurrente quocumque alio impedimento ſponſalia nullius ſunt efficaciæ in obligando ad contrahendum propter impedimentum concurrens, ſunt tamen efficacia ad impediendum ſequentia & matrimonium in quantum cauſant publicæ honeſtatis iuſtitiam propter concurrentem conſenſum. Alia poteſt aſsignari ratio conuenientior, ſcilicet quòd per ſponſalia nunquam contrahitur publicæ honeſtatis iuſtitia niſi ſint vera vel præſumpta. iudicium enim eccleſiæ debet eſſe ſecundum veritatem vel ſecundum præſumptionem probabilem, hunc enim frequenter eccleſia ſequitur, vt habetur extra qui filij ſint legitimi cum inter Iohannem iudicantur ne filij legitimi qui nati ſunt de matrimonio contracto in facie eccleſiæ, & ſic legitimatio ſecundum reputationem quamquam non fuerint legitimi ſecundum veritatem, propter aliquod impedimentum à contrahentibus vel altero eorum ignoratum. Conſtat autem quòd ſponſalia contracta ante ſeptennium nulla ſunt ſecundum veritatem & ſecundum quamcumque præſumptionem, quia conſtat de talibus quòd conſentire non poſſunt, quando autem ſunt tales perſonæ quæ poſſunt conſentire licet ſit inter eas impedimentum conſanguineitatis, vel affinitatis vel quodcumque aliud, ſi illud ignoretur tempore contractus ab vtroque vel altero, talia ſponſalia (licet nulla ſint ſecundum veritatem) ſunt tamen aliqua ſecundum præſumptionem. Et ideo preſtant impedimentum ſequentibus ſponſalibus vel matrimonio. Si autem conſtaret contrahentibus & illis coram quibus fit contractus de impedimento propter quod ſponſalia nulla ſunt, vt ſi religioſus in habitu religionis daret alicui fidem de contrahendo cum ipſa, vel conſanguineus conſanguineæ in gradu in quo conſtat ipſis & omnibus aſsiſtentibus de impedimento non videtur quòd per talia ſponſalia quæ nulla ſunt ſecundum veritatem nec ſecundum eccleſiæ præſumptionem præſtetur aliquod impedimentum ſequentibus ſponſalibus vel matrimonio. Et ſi præſtaretur non apparet ratio quare eſſet niſi ſola ſtatuentis voluntas.

6. AD PRIMVM ARGVMENTVM dicendum quòd ſponſalia cauſant vinculum quod impedit matrimonium & dirimit non ratione ſui, ſed ratione eius ad quod ordinatur ſcilicet ratione matrimonij, ſicut & affinitas quæ cauſatur ex matrimonio impedit ſequens matrimonium & dirimit. Vel poteſt dici quòd iſtud impedimentum cauſatur ex ſponſalibus non ſecundum ſe, ſed adiuncto perpetuo ſtatuto eccleſię.

7. Ad alia argumenta patet reſponſio ex dictis.

Quæſtio. III.

Vtrum aliqua proles ſit illegitima.

DEinde quęritur vtrũ aliqua proles ſit illegitima. Videtur q; non, quia humanum iudicium debet comformari diuino, ſed deus iudicat omnẽ prolem legitimam ad ſucceſsionẽ æternam dummodo non ſectetur vitia parentum, ergo & homines debent eam legitimam reputare ad ſucceſsionem temporalium.

2. Item filius non debet puniri pro peccato patris Eze. 18. ſed illegitimus concubitus eſt peccatum parentum, ergo & propter illegitimum concubitum non debet proles illegitima reputari. 2. Itẽ quantum diſtat illegitimus à legitimo tantum econuerſo, ſed legitimus non poteſt illegitimari, ergo nec illegitimus legitimari, ergo non ſunt vere illegitimi.

4. IN CONTRARIVM arguitur ſic, quia qualis eſt cauſa talem producit effectum, ſed concubitus eſt cauſa prolis, ergo ex illegitimo concubitu eſt illegitima proles.

5. RESPONSIO. Dicenda ſunt duo. Primum eſt q; aliqui filij ſunt illegitimi. Secundum eſt quòd aliqui tales poſſunt legitimari.

6. QVANTVM ad primũ ſciendũ eſt q; quattuor ſunt genera filiorum, quidam enim ſunt legitimi & non naturales vt adoptiui & arrogati de quibus poſtea dicetur. Alij ſunt legitimi & naturales, vt illi qui naſcũtur ex matrimoniis legitimis quæ ſunt legitimi ſecundũ rẽ vel ſecundũ eccleſię approbationẽ & contrahentiũ reputationẽ, vel vtriuſque vel ſaltem alterius, alioquin ſi vterq; ſit impedimentũ, vel ſi ignorantes impedimentũ clandeſtinè cõtrahant proles illegitima naſcitur nullam habens excuſationem ex parentum ignorantia, hoc probatur quo ad primum articulum extra qui filij ſunt legitimi, cap. cum inter Ioa. & cap. ex tenore, & quibuſdam aliis capitulis. Quantum autem ad ſecundum articulũ probantur in eodem titulo cap. cauſam & de clandeſtina deſponſatione cum inhibitio. Alij ſunt naturales ſed non legitimi, vt qui naſcuntur ex concubinis in indubitato affectu retẽtis, non quidẽ ex meretricibus publicis vel ſcortis, & hi ſuccedunt parentibus ab inteſtato, vna cum matribus in duabus vnciis, hoc eſt in ſexta parte. Alij vero nec ſunt naturales nec legitimi, vt illi quĩ naſcuntur ex inceſtu qui dicũtur ſpurij, vel ex adulterio. Ratio autẽ quare tales dicuntur illegitimi eſt, quia legitimus à lege dicitur. Lex autem totaliter excuſans concubitum eſt ſola lex matrimonij quam ratio naturalis dictat, ſcriptura diuina cõfirmat & lex humana approbat. Et ideo illi qui naſcuntur præter legem matrimonij omnes dicuntur illegitimi. Et præter hoc illi qui naſcuntur ex inceſtu vel adulterio innaturales dicuntur, quia ratio naturalis talem concubitum dãnat. Per eandem rationem illegitimi ſunt qui naſcuntur de matrimonio legitimo quo ad vinculum ſolutum quo ad thorum & cohabitationem per ſolenne votum, vt quando vir & vxor pari voto ingrediuntur religionem & profitentur ſi tales poſtea generent filium illegitimus eſt, quia lex matrimonij ratione cuius proles dicitur legitima eſt illa quam ponit Apoſto. 1. Corinthiorum ſeptimo ſcilicet quòd vir non habet poteſtatem corporis ſui, ſed mulier & econuerſo, ſed hæc lex ſoluitur per ſolenne votum ab vtroque emiſſum, ergo proles quæ poſtea naſcitur eſt illegitima, quia præter legem matrimonij nata, & ſic patet primum.

7. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd filios illegitimos cõuenit legitimari octo modis ſecundũ iura ciuilia ſex & duobus ſecundũ iura canonica. Primus modus ſecundũ iura ciuilia eſt quando pater filiũ naturalem ex cõcubina ſuſceptũ tradidit curię ciuitatis ſuę vel ciuitatis Metropolis, & fit in ea officiũ quod conuenit propter honorem curiæ. Secundus eſt quando pater filiã naturalem iungit officio curiæ ſuæ ciuitatis vel Metropolis. Tertius eſt quando filius offert ſeipſum deficiente prole legitima, nã aliàs non liceret ſe offerre quanuis patri liceret offerre ipſum. Quartus eſt ſi deficiente prole legitima pater cũ concubina offerat pro eo ligitimando præces principi, & princeps eas admittat. Quintus eſt quando pater in ſuo teſtamento ſolenniter perfecto vocat ipſum naturalem & legitimum. Sextus eſt ſi pater in inſtrumento publico vel propria manu confecto habente ſubſcriptionem trium teſtium fide dignorum dixerit eum legitimum, & in hoc caſu ſi pater hoc teſtimoniũ perhibuerit vni ex filiis naturalibus ſufficit aliis ad legitimationẽ, & de his habentur expreſſe iura ciuilia in variis locis. Septimus modus legitimandi qui eſt primus ſecũdum iura canonica eſt cum quis cõcubinam de qua ſuſcepit filiũ ducit in vxorẽ, tũc enim legitimatur filius naturalis nõ ſpurius, vt habetur extra qui filij ſunt legitimi, capitulo tanta. Vltimus modus eſt quãdo per diſpẽſationẽ papæ illegitimus legitimatur, & iſte

modus etiam extendit ſe ad ſpurios vt apti ſint ad dignitates non ſolum minores immo etiam epiſcopatus,vt habetur in illo cap.per venerabilem,dicuntur autem tales legitimari non vt fiant de legitimo concubitu nati,quia hoc eſt impoſsibile,ſed quia damna quæ filius illegitimus incurrit reſtaurentur per authoritatē legis vel canonis,vnuſquiſque autē tam papa q̄ imperator legitimat aliquem ad actus ſuos Imperator quidem ad dignitates ſeculares & ad ſucceſsionem in hæreditate, papa vero legitimat ad actus ſpirituales & ad actus ſeculares,& ad ſucceſsionem hæreditariam ſecularium in terra ſibi ſubdita.

8. SED vtrū legitimatio valeat quo ad ſucceſsionem in terris papæ tēporaliter non ſubiectis,dubiū eſt.Quidam enim dicunt ꝙ ex quo aliquis legitimatur à papa in ſpiritualibus videtur legitimari per quandam cōſequētiam etiam in tēporalibus ne ſit abſurdū & quaſi mōſtruoſum vt legitimatus ad ſpiritualia illegitimus ad tēporalia cenſeatur,multa enim per cōſequentiam obtinentur,& tenet hanc opinionē Gaufridus in ſumma ſua & cōcordat cū illa decretali per venerabilem. 9. Alij dicūt ꝙ in terris nō ſubditis tēporali iuriſdictioni papæ legitimatio facta per eū non valet quo ad ſucceſſionē quæ eſſet præiudicialis legitimo hæredi, licet valeat quo ad actus ſpirituales & dignitates ſeculares, & hoc de facto tenuit in regno Franciæ. Quia primogenitus comitiſſæ Flandrię legitimatus per papam non ſucceſsit in comitatu, ſed alius minor qui erat legitimus.

10. AD primū arg. dicendum ꝙ iudicium humanum debet cōformari diuino vbi locum habet ſimilitudo quod nō eſt in propoſito,quia omnis illegitimus habet exordium legitimum quo ad animam cū omnis anima ex deo ſit per creationem.Et ideo legitimus eſt ad ſucceſsionem æternam ſi legitime viuat, ſed ex parte corporis habet illegitimum exordium propter quod quo ad corporalia & temporalia illegitimus eſt cenſendus.

11. Ad ſecundum dicendū ꝙ filius nō punitur pro peccato patris pœna æterna,nec pœna temporali quę ſit pœna ſenſus nec pœna damni ꝙ ſubſtahatur ipſi aliquid habitū,in hoc tamen bene punitur filius pro patre,quia aliquid nō eſt ei debitū quod aliàs ei fuiſſet debitū, ſicut declaratū fuit in ſecundo libro cū ageretur de originali peccato &ſic filius illegitimus incurrit ex peccato patris duplex dānū,vnū quia non admittitur ad officia& dignitates quæ requirunt quandā claritatē & dignitatem in his qui hęc exercent. Aliud,quia nō ſuccedit aut nō plene in hereditate paterna,ſicut filius legitimus poſſet ſuccedere. 12. Ad aliud dicendū ꝙ iura ꝑpiora ſunt ad abſoluēdū q̄ ad cōdemnandū,& ideo illegitimus poteſt de gratia legitimari, ſed legitimus non illegitimatur.

Quæſtio IIII.

Vtrum matrimonium contractum inter affines vel conſanguineos ſit dirimendum.

POſtea quæritur vtrum matrimonium contractum inter affines vel conſanguineos ſit dirimēdū.Videtur quod nō,quia fauorabilius eſt vinculum matrimonij quàm ius dominij, ſed poſſeſſor bonę fidei per diuturnitatē tēporis acquirit ius in poſſeſsione cuius nō erat dominus prius,ergo ſimiliter maritus qui prius bona fide contraxit cum cōſanguinea vel affine per diuturnitatem temporis acquirit ius in ea vt iam ſit ſua.

2. Præterea de ſimilibus ſimile eſt iudiciū,ſed ſimilis eſt cōſanguineitas duorum fratrū ad duas ſorores quas ducunt in vxorē ergo ſi vnus ſeparatur propter conſanguineitatem pari ratione& alius debet ſeparari.Hoc autem non fit, ergo &c.

3. Itē iudicium eccleſiæ ad ſeparationem matrimonij non debet procedere niſi ſit debita accuſatio & teſtificatio. Sed in ſeparatione matrimonij propter conſanguineitatē & affinitatē non ſeruatur debitus modus accuſationis,cū non præcedat inſcriptio, nec accuſans obliget ſe ad talionem, nec ſeruatur debitus modus teſtificationis. Cū propinqui admittantur ad teſtimonium qui in cæteris cauſis ſunt ſuſpecti propter priuatum amorem,ergo videtur quòd eccleſia non directe procedat ad dirimendum matrimonium inter conſanguineos & affines.

4. IN contrariū arguitur,quia ſicut diſparitas cultus propter nimiam diſtantiā impedit matrimonium,ita conſanguineitas & affinitas propter nimiam propinquitatem,ſed propter diſparitatem cultus matrimonium eſt dirimendum vt patet Eſdrę.9.ergo ſimiliter propter conſanguineitatem & affinitatem.

5. RESPONSIO. dicendum eſt primo ꝙ matrimoniū inter conſanguineos & affines contractū debet ſeparari.Secūdo videndū eſt qui admitti debeant ad accuſandū,& teſtificandū.

6. PRIMVM patet faciliter,quia omne vinculum ſocietatis quod ſine peccato ſtare non poteſt eſt diſſoluendum,ſed tale vinculū eſt matrimonium in gradu prohibito conſanguineitatis vel affinitatis contractum,ergo eſt diſſoluendum.

7. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd ad accuſandum matrimonium in gradu prohibito conſanguineitatis vel affinitatis contractū, Primo admittuntur conſanguinei.Cuius ratio eſt,quia in omni caſu ad acculationem & teſtificationem illi videntur magis idonei qui ſciunt melius veritatem, ſed veritatē impedimenti melius ſciunt conſanguinei quàm extranei, quia vnuſquiſque ſuam genealogiam tam ex teſtibus & chartis, quàm ex recitatione maiorum ſcire laborat,ergo tales ſunt maxime admittendi, & hæc ratio tangitur extra qui matrimonium accuſare poſſunt cap. videtur nobis,veruntamen in defectu conſanguineorum extranei admittuntur cum iuramento, tum quia pro tempore denunciationis quæ fiebat in eccleſia præſentes non erant,aut cauſa legitima in petiti denunciationem neſciuerunt, aut poſt matrimonium didicerunt, ſicut habetur expreſſe in illo capitulo. Cum in tua, ſi autem accuſaretur matrimoniū pro altero impedimento, Tunc extranei admittendi eſſent,quando autem accuſatur matrimonium ex eo quòd dicitur non fuiſſe contractum, tunc parentes & conſanguinei repellendi ſunt tanquam ſuſpecti niſi ex parte illius qui eſt inferior dignitate & diuitiis de quibus probabiliter poſſet eſtimari quòd libenter vellent quòd matrimonium ſtaret.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non eſt ſimile de dominio rei & de matrimonio,quia illa quæ ſine peccato eſſe non poſſunt nulla præſcriptione longi temporis firmantur,quia diuturnitas temporis non minuit peccatum, ſed auget,& ideo cum matrimonium in gradu prohibito contractum ſemper ſit cum peccato in eo locum non habet præſcriptio, ſed ſolum in aliis rebus quarum dominium poteſt per auctoritatem legis in ius poſſeſſoris tranſferri. 9. Ad ſecundū dicendum eſt quod res inter aliquos acta non præiudicat aliis in foro contentioſo, vnde quanuis vnus frater repellatur à matrimonio ſororis cauſa conſanguineitatis, non tamen propter hoc eccleſia ſeparat aliud matrimonium alterius fratris cum alia ſorore quod non accuſatur, & in foro conſcientiæ non oportet quòd ſemper obligetur frater ad dimittendum vxorem, quia frequenter tales accuſationes ex maliuolentia procedunt, & per fallos teſtes probantur, vnde non oportet quòd conſcientiam ſuam informent ex his quæ circa aliud matrimonium facta ſunt, veruntamen talis, aut habet certam ſcientiam de impedimento matrimonij, aut opinionem, aut neutrum, ſi primo modo nec debitum reddere nec exigere debet.Si ſecundo modo debet reddere,ſed non exigere.Si tertio modo poteſt reddere & exigere. 10. Ad tertium dicendum quòd accuſatio matrimonij,aut fit pro peccato,aut pro impedimento,ſi pro peccato puta pro adulterio,aut fit ad pœnam ciuilem, & tunc debet fieri inſcriptio & obligatio ad pœnam talionis quoniam agitur de punitione perſonæ delinquentis, aut fit ad pœnam eccleſiaſticam, ſcilicet ad diuortium, & tunc non debet fieri inſcriptio cum obligatione ad pœnam talionis, quia non agitur ad punitionem perſonæ,ſed ad diſſipationem facti.Et idem eſt quādo matrimonium accuſatur pro impedimento conſanguineitatis vel affinitatis, poteſt tamen tunc fieri inſcriptio quod exprimatur perſona accuſans & matrimonium quod accuſatur, & impedimentum propter quod accuſatur. De teſtificatione autem ſpeciale eſt in hoc articulo quòd parentes & propinqui admittuntur ad teſtificandum propter cauſam prius dictam, in cauſis vero criminalibus & contractibus repelluntur tanquam ſuſpecti. Poteſt etiam idem eſſe accuſator & teſtis. Item non iuratur de calumnia cum ſit cauſa quaſi ſpiritualis nec reſeruatur ordo iudiciarius,quia tū denunciatione facta contumax poteſt excommunicari lite non conteſtata,& valet ad hoc teſtimonium de auditu, & poſt publicationem teſtium teſtes poſſunt induci, & hoc totum ſit vt peccatum quod in tali coniunctione eſſe poteſt impediatur.

Sententia huius diſtinctionis.xlii.in generali & ſpeciali.

IAm de ſpirituali cognatione. Determinato de cognatione carnali, hic determinat de cognatione ſpirituali.Et diuiditur in duas.Primo enim determinat intentum. Secundo ſubiungit quoddam incidens ibi.Sciēdum eſt. Prima habet duas partes. Primo enim determinat de cognatione ſpirituali directe proueniente. Secundo indirecte ibi,Solet etiam quæri.Prima habet duas.Primo enim determinat de cognatione inter parentes. Secundo de cognatione ſpirituali inter filios ibi. Quod autē ſpiritualis.Prima habet quattuor. Primo enim in generali cognationē enumerat. Secūdo ſpecialiter cognationē declarat ibi.Spirituales filij ſūt.Tertio oſtēdit quomodo talis cognatio matrimoniū īpedit ibi.Quod autē corporaliter. Quarto obiicit in cōtrariū & ſoluit ibi. His autē cōuiare videtur.

Aliæ

Aliæ autem remanent indiuiſæ. Proponit ergo magiſter triplicem eſſe cognationem à ſe inuicem differentem, ſcilicet cõſanguineitatem quæ eſt inter illos quæ ſunt eiuſdem generis, & affinitatem quæ contrahitur mediante genere, & ſpiritualem quæ contrahitur ex ſacramenti miniſterio, noſtri enim ſunt ſpirituales filij quos baptizamus vel in catheciſmo, vel in confirmatione tenemus, vel quorum confeſsiones audiuimus. Deinde probat quod compater & commater copulari non poſſunt, ſi vero matrimonio iam exiſtente ſimul coniuges de ſacro fonte ſuſceperunt filium proprium, vel alter eorum & non ignoranter hoc fecerint grauiter debent puniri, nec tamen propter hoc debent ſeparari. Deinde ſubiungit quòd ſpirituales & adoptiui filij naturalibus nequeunt copulari, quod intelligunt quidam & bene de illis filiis quibus compaternitas contrahitur. In fine dicit quòd ſecundæ & tertiæ nuptiæ licitè contrahuntur, quia bigamia non eſt peccatũ, licet impediat à promotione ordinum. Et in hoc &c.

Quæſtio I.

Vtrum ſpiritualis cognatio impediat matrimonium.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur, vtrum ſpiritualis cognatio impediat matrimonium. Et videtur quòd non, quia contrariorum non eſt idem effectus, ſed cognatio ſpiritualis proueniens ex datione ſacramenti, vel tentione ad idem contrariatur diſparitati cultus quæ conſiſtit in carentia communionis ſacramentalis, ergo cum diſparitas cultus impediat matrimonium, videtur quòd cognatio ſpiritualis non impediat ipſum. 2. Item quando aliquis conuertit aliquem per prædicationem ipſe eſt pater eius ſpiritualis ſecundum illud primo Corinth. 4. in Chriſto Ieſu per euangelium ego vos genui, ſed per hoc non impeditur matrimonium inter conuertentem & conuerſam, ergo &c.

3. IN CONTRARIVM eſt, quia dignior eſt cognatio ſpiritualis quàm carnalis, ſed illa impedit matrimonium, ergo & iſta.

4. RESPONSIO. Videnda ſunt tria. Primum eſt quid ſit ſpiritualis cognatio. Secundum eſt per quod contrahitur & inter quas perſonas. Tertium eſt qualiter impediat matrimonium.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd ſpiritualis cognatio eſt propinquitas perſonarum proueniens ex datione ſacramenti vel tentione ad illud, Ratio huius eſt, quia ſicut homo accipit eſſe naturæ per generationem carnalem ſic accipit eſſe gratiæ per regenerationem ſpiritualem, ſicut ergo per generationem carnalem contrahitur vinculum cognationis carnalis inter genitum & generantes, puta inter filium & patrem & matrem. Sic per regenerationem ſpiritualem quæ eſt per ſacramenta eccleſiæ contrahitur vinculum cognationis ſpiritualis inter regeneratum & regenerantes, inter regenerantes autem qui ſacramentum dat tenet vicem patris qui inquantum eſt miniſter dei regenerat, qui vero tenet ipſum, tenet vicem matris inquantum gerit perſonam eccleſiæ intra cuius gremium fit omnis ſpiritualis regeneratio, qua re ſpiritualis cognatio inter has perſonas contrahitur ex hac cauſa

6. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt, quòd quidam dicunt quòd ſpiritualis cognatio contrahitur per ſeptem quæ enumerantur à primo pabulo ſalis vſque ad confirmationem quæ fit per epiſcopum, quia ſicut regeneratio ſpiritualis fit per ſpiritũ ſanctum cuius ſunt ſeptem dona, ſic in illis ſeptem quæ fiunt à primo pabulo baptiſmi vſque ad confirmationem confertur ſpiritualis regeneratio & acquiritur ſpiritualis cognatio, & iſtud videtur tangi expreſſe. 30. q. 1. ca. 1. peruenit in fine. Vbi dicitur ſic, quo modo ſunt ſeptem dona ſpiritus ſancti ſic ſeptem dona baptiſmi, à primo ergo pabulo ſalis vſque ad confirmationem per chriſma, hoc eſt à primo vſque ad ſeptimum nullus commatrem ſuam in coniugium ſuſcipere debet. Et ita dicunt quod per quodlibet ſacramentale antecedens ad baptiſmum contrahitur ſpiritualis cognatio. 7. Sed iſtud non videtur rationabile, quia cognatio carnalis non contrahitur niſi per generationem carnalem, ergo nec ſpiritualis niſi per ſpiritualem, ſed ſpiritualis regeneratio non perficitur niſi per aliquod ſacramentum, ergo per illa ſacramẽtalia quæ antecedunt baptiſmum non contrahitur ſpiritualis cognatio. Ad canonem autem poteſt reſponderi quòd debet intelligi copulatiuè & non diſiunctiuè, quia per illa quaſi ſimul iuncta contrahitur cognatio ſpiritualis, non autem per quodlibet per ſe ſumptum. 8. Et ideo dicendum eſt aliter quod ſpiritualis cognatio contrahitur per baptiſmum & confirmationem. Per catheciſmum vero contrahitur quoddam vinculum cognationi ſpirituali ſimile, ſed debilis ratio huius eſt, quia cognatio ſpiritualis non contrahitur niſi per actus pertinentes ad officium regenerationis ſpiritualis, ad hoc autem officium tria concurrunt, vnũ tanquam diſponens ſpirituale in quo fit regenerationis inchoatio, ſcilicet inſtructio catheciſmi. Aliud tanquam formaliter dans eſſe ſpirituale in quo fit prolis animatio in vtero eccleſiæ, ſcilicet ſuſceptio baptiſmi. Tertium tanquam complens & manifeſtans ipſum eſſe ſpirituale in quo fit quaſi prolis in publicũ productio qua ſi per natiuitatem ex vtero, ſcilicet ſuſceptio confirmationis per quam homo fidelis in publicam fidei confeſsionem exponitur, propter quod ſpiritualis cognatio contrahitur in baptiſmo & confirmatione quæ ſunt ſpiritualis regeneratio quaſi in vtero & ex vtero, per catheciſmum vero qui eſt diſpoſitio ad vtrumque cõtrahitur quoddam vinculum ſpirituali cognationi ſimile. Et ſic patet per quid contrahitur ſpiritualis cognatio.

9. Inter quas autem perſonas contrahatur ſciendum eſt q; ſpiritualis cognationis ſunt tres ſpecies. Vna quę eſt ſpiritualis paternitas quæ contrahitur inter regenerantem & regeneratum. Regenerans autem eſt duplex. Vnus quaſi pater dans ſacramentum. Alius quaſi mater, ſcilicet tenens puerum in baptiſmo vel confirmatione, & ad vtrumque horum cognatio ſpiritualis paternitatis extenditur. Alia eſt quæ dicitur ſpiritualis compaternitas quæ eſt inter patrem & matrem ſpiritualem, vnde verſus. Vnus ſemper erit compatrum ſpiritualis. Alter carnalis nec fallit regula talis. Ex quo patet quòd inter matrem ſpiritualem & patrem ſpiritualem non contrahitur aliqua ſpiritualis compaternitas, quia non coniunguntur in generatione ſpirituali niſi per accidẽs, quia vnus ad hoc per ſe ſufficeret, tranſit autem cõpaternitas à viro in vxorem quandoque & quandoque non, ad vxorem enim nondum carnaliter cognitam non tranſit, quia nondum effecti ſunt vna caro, ad eam vero quæ eſt carnaliter cognita tranſit ſpiritualis cognatio quæ contrahitur per actum viri ſui cum leuat filium alterius de ſacro fonte vel tenet in confirmatione. Sed quando contrahitur per actum alterius tenentis filium viri ſui ex alia muliere, tunc non tranſit ſpiritualis cognatio à viro in vxorem etiam carnaliter cognitam. Et eodem modo tranſit vel non tranſit ſpiritualis cognatio ab vxore in virum, per vxorem enim nondum carnaliter cognitam nulla tranſit ad virum ſpiritualis cognatio, per eam vero quæ eſt carnaliter cognita tranſit ad virum ſpiritualis cognatio per actum vxoris contracta. Quæ autem contrahitur per actum alterius ſuſcipientis filium eius ex alio viro non tranſit ad legitimum virum, vt patet per verſus qui habentur in gloſa capituli Martinus de cognatione ſpirituali, libro quarto. Qui tales ſunt. Qui mihi vel cuius mea natum fonte leuauit. Hæc mea commater fieri mea non valet vxor. Si qua meæ natum non ex me fonte leuauit hanc poſt fata meæ non inde vetabor habere. Tertia ſpecies ſpiritualis cognationis eſt confraternitas quæ eſt inter filium ſpiritualem & filium carnalem eiuſdem patris, hæc autem intelligenda ſunt ſecundum quoſdam quando prædictæ perſonæ ſunt baptizatæ, quia ad alias perſonas non poteſt contrahi ſpiritualis cognatio, quia qui eſt expers ſpiritualis vitæ in qua homo per baptiſmum renaſcitur non eſt capax ſpiritualis cognationis. Et ideo baptizans filium Iudeę vel ſuſcipiens ipſum nullam cognationem contrahit cum ipſa quin ipſa poſtquam fuerit conuerſa poſsit cum eo contrahere. Alij vero dicunt contrarium, ſed primum videtur probabilius dictũ.

10. QVANTVM ad tertium ſcilicet qualiter cognatio ſpiritualis impediat matrimonium, ſciendum quòd aut præcedit, aut ſequitur, ſi præcedit tunc impedit contrahendum & dirimit contractum, quod intelligendum eſt de cognatione ſpirituali quæ contrahitur in baptiſmo & confirmatione, quia per catheciſmum contrahitur vinculum debile per quod impeditur matrimonium contrahendum, ſed non dirimitur contractum, vt habetur extra de cognatione ſpirituali cap. per catheciſmum libro ſexto. Ratio quare ſpiritualis cognatio contracta per baptiſmum & confirmationẽ impedit matrimonium contrahendum & dirimit contractum eſt, quia ſecundarius finis matrimonij eſt dilatatio amicitiæ (vt dictũ eſt prius) ſed ſufficiens amicicia debetur his inter quos eſt ſpiritualis cognatio, ergo inter eos non debet eſſe matrimonium. Minor patet per illud quod habetur. 30. quæſtione tertia capitulo primo vbi dicitur ſic, ita diligere debet homo illum qui eum ſuſcepit de ſacro fonte ſicut & patrem, & ſimile habetur quæſtione per totum & hoc nullam habet dubitationem de paternitate vel compaternitate ſpirituali. 11. Sed de confraternitate quandoque fuit dubitatio. Quidam enim dixerunt quod filij & filiæ duorum compatrum vel duarum commatrum geniti poſt contractam compaternitatem non poſſunt inter ſe contrahere, vt vigeſima quæſtione tertia poſt ſuſceptum. Alij dicunt quòd filij & filiæ ante ſiue poſt compaternitatem geniti poſſunt ſimul contrahere excepta illa perſona per quam peruentum eſt ad compaternitatem, vt habetur trigeſima quæſtione tertio capitulo ſuper quibus, qui canon corrigit primum. Et hic caſus confirmatur extra de cognatione ſpirituali capitulo primo, & capitulo ſuper eo. Et iſtud eſt rationabilius, quia ſicut duorum compatrum alter eſt carnalis alter ſpiritualis (vt dictum eſt) ſic duorũ confratrum alter eſt

vñ maritꝰ et vxor poſſunt ſuſcipere de eadem ſpiritꝰ ad tertiꝝ.

carnalis alter ſpiritualis,nõ enim poſſunt dici fratres niſi ſint eiuſdem patris.Iſtud autem ſolum habet locum inter filium ſpiritualẽ, & filios carnales eiuſdem patris & non inter alios,& ideo inter ipſos ſolum eſt ſpiritualis fraternitas quæ impedit matrimonium & dirimit. Veruntamen duo prædicta cap.remittunt ad conſuetudinem quod quidam intelligunt circa matrimonia contrahenda & non in diſſoluendo iam contracta, ſed ſiue ſic ſiue ſic intelligatur tale impedimentum non poteſt eſſe ex natura regenerationis ſpiritualis,ſed ex ſtatuto iuris quod non poteſt impedire matrimonium contrahendum & dirimere iam contractum ſecundum variam formam ſtatuti. Si vero compaternitas ſequatur nunquam impedit matrimonium quo ad vinculum ,ſed de actu diſtinguitur ſic, quia aut contrahitur ex neceſsitate, vt quando vir & mulier in articulo neceſsitatis baptizant proprium filium & tunc non impedit exigere & reddere debitum, aut ſine neceſsitate, & tunc,aut per ignorantiam,& ſic non impedit neque reddere, neque exigere,aut per fraudem ad inſidiandum matrimonio, & tunc fraudulentus debet agere pœnitentiam de delicto commiſſo,vt habetur tertia quæſtione primo capitulo dictum,& cap.ad limina. quidam etiam addunt quod ille qui fraudulenter hoc fecit poteſt reddere debitũ,ſed non licet ei exigere quod quanuis ſit probabiliter dictum,non inuenitur tamen in iure expreſſum quòd non liceat ei debitum petere.

12. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd contrariorum nõ eſt idem effectus per ſe & poſitiuus, ſed bene poteſt eſſe idem effectus priuatiuus,quia duo contraria eidem poſſunt opponi ſicut magnum & paruum opponuntur æquali , & hoc modo diſparitas cultus tanquam nimia diſtantia, & omnis cognatio tam carnalis quàm ſpiritualis ſicut nimia propinquitas opponuntur matrimonio & impediunt ipſum. 13. Ad ſecundum dicendum quod inſtructio aliorum per Apoſtolum fuit de pertinentibus ad fidem & quodammodo per modum catheciſmi. & ſic talis inſtructio ordinem habebat ad ſpiritualem regenerationem, propter quod aliquo modo potuit dici pater eorum ſpiritualis, nõ ſic autem eſt de alia prædicatione quæ fit fidelibus de pertinentibus ad fidem & mores , quia non ordinantur ad regenerationem, ſed eam ſupponit, verumtamen tales & quidam alij patres dicuntur,quia cum à patre naturali habeamus tria,ſcilicet eſſe,nutrimentum,& eruditionem(vt dicitur.8.ethicorum)ſic per ſimilitudinem aliquando pater dicitur qui dat eſſe ſpirituale ſacramenti,aliquando qui dat alimentum verbi,aliquando qui dat diſciplinam,vt prælati.Ex hoc tamen ſolo quòd ſpiritualis pater conuenit cum carnali quo ad generationem contrahitur cognatio, & non ex aliis ſine iſto. Ex quo patet quod ex collatione aliorum ſacramentorum à baptiſmo & confirmatione nulla ſpiritualis cognatio contrahitur quia nullum ſacramentum ab his duobus habet rationem regenerationis.pœnitentia autem magis eſt reſuſcitatio quàm regeneratio,& extrema vnctio quædam medicatio . Cætera vero ad rationem regenerationis nullo modo appropinquant.

Quæſtio I I.

Vtrum cognatio legalis impediat matrimonium.

SEcundo quæritur de cognatione legali vtrum impediat matrimonium.Et videtur quòd nõ, quia ex hoc quod aliquis eſt alteri beneficus non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum impediens matrimonium,ſed adoptio ex qua cognatio legalis oritur nihil aliud eſt quàm collatio cuiuſdam beneficij(ſcilicet aſſumptio ad participationem hereditatis),ergo per eam non contrahitur aliquod vinculum impediens matrimonium. 2. Item cura ſpiritualis dignior eſt quàm cura temporalis,ſed ex hoc quòd aliquis ſubditur curæ ſpirituali alterius non cõtrahitur aliquod vinculum impediens matrimonium, alioquin omnes qui habitant in parochia eſſent propinqui ſacerdotis & filius eius non poſſet cum aliqua de parochia contrahere, ergo nec ex hoc quod per adoptionem trahitur adoptatus in curã adoptantis contrahitur aliquod vinculum impediens matrimoniũ 3. INCONTRARIVM eſt quod dicitur in littera 4. RESPONSIO.Videnda ſunt tria.Primum eſt quid ſit cognatio legalis & vnde cauſetur.Secundum eſt,quia cognatio legalis cauſatur ex adoptãte quis poſſit adoptare.Tertium eſt qualiter adoptio vel legalis cognatio impedit matrimonium.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quod legalis cognatio eſt quædam propinquitas proueniens ex adoptione,adoptio autem eſt extraneæ perſonæ in filium vel nepotem & deinceps legitima aſſumptio.Ratio autem vtriuſque iſtorum hinc ſumitur quod ars imitatur naturã & ſupplet eius defectum,& ideo ſicut per generationem naturalem aliquis producit filiũ ita per ius poſitiuum quod eſt ars æqui & boni poteſt ſibi aliquis aſſumere aliquẽ in filiũ ad ſupplendũ defectũ filij naturalis, & talis aſſumptio vocatur adoptio, & ſicut natura facit de non filio filiũ ſic adoptio, propter quod dicitur aſſumptio extraneę perſonæ in filiũ &c.quia qui adoptatur non eſt talis ſecundũ rẽ in qualẽ adoptatur ſecundũ iuris fictionẽ.Sicut etiã ex generatione naturali cauſatur propinquitas conſanguineitatis ſic ex tali iuris fictione cauſatur propinquitas legalis. Sunt autem duæ ſpecies adoptionis. Vna imperfecta per quã non tranſfertur adoptatus in poteſtatẽ adoptantis, & hæc vocatur ſimplex adoptatio. Alia perfecta per quã tranſfertur adoptatus in poteſtatẽ adoptantis,& hæc vocatur arrogatio,quia is qui adoptat arrogatur.i.interrogatur an velit eum quẽ adoptat iuſtũ filium vel filiã eſſe,& ille vel illa interrogatur an ad fieri patiatur,differunt autẽ in quattuor. Primo quia non poteſt arrogari niſi qui eſt ſui iuris,ſed adoptatur qui eſt alieni.e Scundo quia arrogatus vt dictũ eſt tranſit in poteſtatẽ arrogantis,ſed adoptatus nõ tranſit in poteſtatem adoptantis.Tertio, quia arrogatus habet de neceſsitate legitima in bonis arrogatoris,vnde ſiue eum emancipet ſiue non debet ei quartam partem bonorũ relinquere , id eſt, legitimã ſuã.adoptatus vero non habet in bonis adoptantis legitimã, vnde non tenetur ei aliquid relinquere,ſi tamen ab inteſtato moritur adoptator ſuccedit ei adoptatus. Quarto,quia arrogatio non fit niſi authoritate principis,ſed adoptatio fit ratione cuiuſlibet magiſtratus cõpetentis,vnde verſus, Arrogo qui ſuus eſt & habet meus eſſe neceſſe.Patris adopto ſuum nec patris definit eſſe, eſt hæres patris firmanteque principe firmus, & ſic patet primum.

6. QVANTVM ad ſecundũ ſciendum quòd non quilibet poteſt arrogare vel adoptare,ſed ſolũ ille qui poteſt generare naturaliter & non qui non poteſt vt ſpado vel caſtratus.Et ratio eſt, quia adoptio eſt in ſolatiũ liberorum amiſſorũ vel qui haberi potuerunt,& ideo qui eſt totaliter impotens generare arrogare vel adoptare non poteſt.Itẽ debet eſſe maior quadraginta annis niſi fiat ex alia cauſa neceſſaria , quia vſque ad tẽpus illud debet intendere generationi naturali, oportet etiã quòd adoptans præcedat adoptatũ plena pubertate ita quòd poſsit ipſum naturaliter genuiſſe.Item adoptare non poteſt qui non eſt ſui iuris vt filius familiâs:quia adoptatio ordinatur ad ſuſceptionẽ hereditatis, & ideo illi ſoli cõpetit adoptare qui habet adminiſtrationẽ bonorũ ſuorũ, mulier etiam adoptare non poteſt niſi ei hoc à principe concedatur in ſolatiũ liberorum amiſſorum, & ſic patet ſecundũ.

7. QVANTVM AD TERTIVM ſciendum eſt quòd triplex eſt legalis cognatio. Prima quaſi lineæ deſcendentium quæ contrahitur inter patrem adoptantem& filium adoptatum & filiũ filij,& ſic deinceps.Secunda eſt,quaſi collateralis inter filiũ adoptatiuum & filium naturalem. Tertia eſt per modũ affinitatis quæ eſt inter patrẽ adoptantẽ, & vxorem filij adoptati vel econuerſo inter filiũ adoptatum & vxorẽ patris adoptãtis.Prima habet prohibitionem perpetuã de matrimonio contrahendo, vt.ff.de ritu nupti.le.quando ſimiliter,&tertia vt.ff.de ritu nuptia. adoptiuus reſponſo primo . Secunda vero habet prohibitionem quandiu manet adoptio,vnde mortuo patre vel emancipato filio poſſunt adinuicẽ contrahere,vt extra de cognatione legali.cap.ſi qua.Ratio autem horum eſt,quia prima & tertia prohitio eſt propter reuerentiam quã debet habere adoptatus,& vxor eius ad adoptantem & ad vxorem eius, & cum ſit perpetua impedit matrimoniũ . Secunda vero prohibitio eſt propter interpretatiuã filiationem quæ prouenit ex adoptione , & ideo ea durante durat, & ea ceſſante ceſſat.Legalis autẽ cognatio nõ ſolũ impedit matrimoniũ contrahendũ,ſed dirimit iam cõtractũ, vt.30.q.3. ita diligere.

8. AD PRIMVM arg.dicendum quòd cognatio legalis non impedit matrimoniũ ratione ſolius beneficij,ſed ex ſtatuto iuris propter vinculum quod ex fictione iuris inter tales contrahitur. 9. Ad ſecundum argumentum dicendum q̃ propter curam ſpiritualẽ non tranſfertur quis in poteſtatẽ patris ſpiritualis,ſicut per arrogationem quis tranſfertur ei & per adoptionem ad hoc diſponitur vt ſic cohabitat adoptiuus cum aliis ſicut cum fratribus & ſororibus , & ideo magis impedit matrimonium quàm cura ſpiritualis.

Quæſtio. I I I.

Vtrum ſecundæ nuptiæ ſint licitæ.

TErtio quæritur de ſecundis nuptiis vtrũ ſint licitæ. Videtur quòd nõ,quia pœnitentia nõ indiget niſi quia peccauit, ſed bigamus indiget pœnitentia, vt dicitur in littera & habetur31.q.1. de his qui bigamiã,& commitatur pœna irregularitatis , ergo videtur quòd ſecundæ nuptiæ per quas bigamia inducitur non ſunt licitę. 2. Itẽ Chriſoſtomus dicit ſuper.Mat.5.quòd ſecundum virum accipere ſecundum veritatis rationem fornicatio eſt. & Ambroſius dicit q̃ ſecundum

matrimonium

matrimonium non eſt bonum, quare &c.

3. IN contrarium eſt quod dicit Apoſtolus Thi.5.Volo iuniores ſcilicet viduas nubere,filios procreare ,matres familias eſſe Et Abraham mortua Sarra legitur contraxiſſe ſecundas nuptias cum Cetura Gen.25.quare &c.

4. RESPONSIO. Dicenda ſunt duo.Primum eſt ꝙ ſecundū matrimoniū eſt licitum ſicut & primum.Secundum eſt ꝙ ſecundū matrimoniū caret quadā honeſtate quam habet primū.

5. PRIMVM patet, quia ſi ſecundum matrimonium non eſſet licitum hoc eſſet aut quia eſſet prohibitum aliquo iure naturali diuino vel humano, aut quia primum præſtaret impedimentum ſecundo.Sed neutrum iſtorum poteſt dici,ergo &c.Probatio minoris,quòd enim matrimonium ſecundum non ſit prohibitum iure naturali patet,quia matrimonium ſecundum eſt concors iuri naturali quatenus eſt in officium naturæ & in remedium concupiſcentiæ,ſed his indiget homo quandoque poſt primas nuptias ſicut ante,& ad hoc valet ſecundum matrimonium ſicut primum ,quare &c.Ius etiam diuinū ſecundas nuptias cōcedit,vt patet per Apoſt.1.Corrin.7.Nullum etiam ius humanū damnat eas quare &c. Primū etiam matrimoniū non præſtat impedimentum ſecundo,quia ſi præſtaret hoc eſſet quia adhuc duraret in ſe vel in aliquo ſuo effectu,ſicut ex baptiſmo vel confirmatione ſeu ordine remanet character tranſeunte ſacramēto, propter quod nulli licet bis baptizari,confirmari vel ordinari, ſed primū matrimoniū non manet in ſe cum ſoluatur per mortē alterius coniugum,nec in aliquo ſuo effectu cum non imprimat characterem , ergo nullo modo impedit ſecundum matrimonium niſi cum conſanguineis coniugis cum quibus per matrimonium primum tanta eſt affinitas quæ durat ſoluto matrimonio , & ſic patet primum.

6. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd præter honeſtatem quam habet matrimonium ex eoꝙ eſt licitum & ſecundum rectam rationem quę honeſtas eſt communis primo & ſecundo matrimonio. Primū matrimoniū habet duas honeſtates quas non habet ſecundum. Vna eſt perfecta ſignificatio coniunctionis Chriſti & eccleſiæ quæ eſt vnius ad vnam,quæ ſignificatio eſt in primo matrimonio & non in ſecundo conſiderando ipſum in ordine ad primum , quanuis in ſecundo ſecundum ſe & præciſè conſiderato ſit coniunctio vnius cum vna. Alia eſt honeſtas benedictionis,quia primę nuptiæ benedicuntur non autem ſecundę quod eſt intelligendū quando ſunt ſecūdæ ex parte mulieris, quia tota illa benedictio videtur reſpicere mulierē quæ poſtquā ſemel benedicta eſt non debet ſuper eā amplius benedictio iterari. Sed eſt ſuſpenſus ſacerdos qui tales ſecundas nuptias benedicit,extra de ſecundis nuptiis, cap.1. de hoc tamen in quibuſdam locis hodie parum curatur.

7. AD primum argumentum dicendum ſicut in littera dicitur quòd illud intelligitur de bigamo qui inſidiatus eſt primę vxori deſiderio ſecundæ,vel forte de illo qui prima viuente ducit ſecundā.tales enim indigent pœnitentia non autem ille qui ducit ſecundam,extra prædictos caſus & abſque alia culpa , talis tamen incurrit irregularitatem non propter præuiam culpam ſed propter defectum perfectæ ſignificationis ſacramenti concurrente ſtatuto eccleſiæ.

8. AD ſecundum dicendum quòd Chriſoſtomus loquitur de illo qui viuente prima ſecundam ducit, tunc enim eſt fornicatio & non matrimonium,vel loquitur quantū ad cauſam quæ ſolet ad ſecundas nuptias incitare ſcilicet concupiſcentiam quæ etiam ad fornicationem incitat. Ambroſius vero dicit matrimoniū non eſſe bonum, nō quia ſit illicitum , ſed quia caret honore ſanctificationis & benedictionis quæ eſt in primo matrimonio.

Sententia huius diſtinctionis xliii.in generali & ſpeciali.

POſtremo de reſurrectionis conditione. Superius magiſter dererminauit de ſacramentis,hic intendit determinare de finali gloria ad quam per ſacramenta perducitur. Primo ergo determinat de pertinentibus ad reſurrectionem. Secundo de pertinentibus ad finalem remunerationem quadrageſima quinta diſtinctione ibi. Præterea ſciendum. Prima habet duas partes . Primo determinat de ipſa reſurrectione. Secundo de reſurgentium qualitate quadrageſima quarta d.t.ibi. Solent aliqui. Prima eſt principalis lectionis.Et diuiditur in tres. Primo determinat reſurrectionis veritatem . Secundo reſurrectionis terminum à quo ibi , quæri ſolet . Tertio reſurgenrium modum ibi,cunque ex dictis. Prima habet quattuor partes .Primo enim determinat reſurrectionis veritatem . Secundo reſurrectionis cauſam, ibi cauſa reſurrectionis . Tertio reſurrectionis tempus ibi , media autem nocte . Quarto incidenter determinat dubitationem, ibi,quæritur. Et hæc diuiditur in duas . Primo mouet dubitationem. Secundo ſoluit. Secunda ibi. Sed hæc & his ſimilia . Secunda pars principalis in qua determinat reſurrectionis terminum à quo, diuiditur in duas. Primo declarat intentum. Secundo explanat quandam dubitationem. Prima ibi. Quæri ſolet. Secunda ibi. His adiiciendum.

2. PROPONIT ergo magiſter omnem reſurrectionem eſſe futuram ad iuſſum domini , & quòd fideles qui in Chriſto dormierunt reſurgēt . Prima vero cauſa reſurrectionis eſt vox tubæ ad quam excitabūtur mortui,& ideo tubæ comparatur, quia manifeſtè ab omnibus audietur, propter hoc illa tuba clamor dicitur,vox autem erit Chriſti,vel vnius vel plurium angelorum,reſurrectionis tempus eſt ignotum , propter quod comparatur mediæ nocti . Dicit tamen magiſter quòd fortè tempore noctis fiet, tamen dicitur de die fieri,quia reuelabuntur abſcondita cordium. Deinde quæritur vtrum boni habeant memoriam præcedentium malorum. Et reſpondet quòd habebūt memoriam, ex quo tamen in nullo contriſtabuntur. Deinde dicit incertum eſſe vtrum aliqui ſine morte ad reſurrectionem peruenient, vel aliqui viui inueniantur,& ſubito moriantur, & ſic ad reſurrectionem tranſeant. In fine ſubdit quòd omnes reſurgent cum membrorum integritate, non tamen cum gloria, &c.

Quæſtio I.

Vtrum poſsit idem homo reſurgere.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur vtrum poſsit idem homo reſurgere . Et arguitur quòd non,quia plures actiones non videtur poſſe terminari ad eūdem terminum, ſed generatio hominis & reſurrectio ſi ſit poſsibilis ſunt diuerſę actiones(vt de ſe patet)ergo non poſſunt terminari ad eundem terminum , ergo non eſt poſsibile quòd homo genitus & homo reſurgens ſint idem homo ſecundum numerum.

2. Item Philoſophus dicit ſecundo de generatione , quòd illa quorum ſubſtantia deperit non redeunt eadem ſecundum numerum , ſed ſubſtantia hominis deperit in eius corruptione vel morte,aliàs homo non eſſet verè corruptus ſeu mortuus, ergo non videtur quòd poſsit idem homo numero redire. num. 70.

3. Item non ponitur futura reſurrectio , niſi propter remunerationem bonorum, & punitionem malorum,ſicut videtur Apoſtolus innuere.1.Corinthiorum.15.dicens, Si enim tantum in hac vita in Chriſto ſperātes ſumus,miſerabiliores ſumus omnibus hominibus,ſed abſque reſurrectione poteſt eſſe remuneratio bonorum & punitio malorum , ergo non oportet propter hoc ponere futuram reſurrectionem. Aſſumpta probatur,quia eadem ratio videtur de punitione aliquorum malorum & omnium , ſed quædam mala puniuntur tantum in anima abſque corpore,ſicut peccata illorum qui ſunt in purgatorio, vbi ſunt animæ ſine corporibus,ergo videtur quòd illo modo poſsint omnia mala ſufficienter puniri,& bona ſimiliter remunerari.

4. IN CONTRARIVM eſt quod dicitur Iob.19. Scio quòd redemptor meus viuit,& in nouiſsimo die de terra ſurrecturus ſum. Et Apoſtolus.1. Corinth.15. probat reſurrectionem futuram.

5. RESPONSIO, Circa iſtam quæſtionem procedetur ſic, quia primo oſtendetur poſsibilitas reſurrectionis hominū, ſuppoſito quòd in homine non ſit alia forma quàm anima rationalis, & ꝙ illa ſit incorruptibilis. Et ſecundo declarabitur quòd non ſolum poteſt eſſe,immo quòd erit.

6. PRIMVM patet tripliciter. Primo quia ſecundum quod habetur. 8. metaphyſicæ , Non eſt alia quærenda cauſa ſeu ratio quare ex materia & forma fiat vnum præter agens quod introducit formam in materia.Ex hoc ſic arguitur manentibus principiis eſſentialibus rei corruptæ, ſcilicet materia & forma eiſdem ſecūdum numerum , & agente quod poteſt illa vnire poſsibile eſt rem corruptam eandem numero reparari , ſed corrupto homine remanent principia eſſentialia eius eadem quæ prius,ſcilicet materia & forma, & deus qui poteſt illa vnire,ergo homo corruptus poteſt idem in numero reparari.Maior patet,quia ſicut corruptio compoſiti eſt per ſeparationem ſuarum partium , ſiue poſt corruptionem partes remaneant ſiue non,ita eius reparatio eſt per hoc quòd abinuicem partes eius reuniuntur , quæ ſi vt prius eædem ſint , & compoſitum erit idem quod prius. Minor patet ſimiliter, quia corrupto homine remanet materia quæ eſt ingenerabilis & incorruptibilis,ſicut dicitur in fine primi Phyſicorum,remanet etiam anima rationalis,quæ ſupponitur incorruptibilis, & eſſe ſola forma ſubſtantialis hominis,deus etiam illa poteſt vnire,quia poteſt omne quod non implicat contradictionem , formam autem vniri materiæ non implicat contradictionem , immo habet magnam aptitudinem,quum forma ſit de ſe nata perficere materiam & materia

& materia ſit de ſe nata perfici à forma, quare &c.

7. Sed contra rationem iſtam inſtatur dupliciter. Primo quia non eſt eadem res numero, vbi non eſt idem eſſe numero, ſed homo reparatus & prius exiſtens non habet idem eſſe numero, ergo non eſt idem homo numero. Maior de ſe patet, ſed minor probatur, quia ſicut generatio eſt de non eſſe ad eſſe, ita corruptio eſt ab eſſe ad non eſſe, ſed in generatione non eſſe tollitur, & eſſe acquiritur, ergo in corruptione eſſe tollitur, & non eſſe acquiritur ſed eſſe hominis corrupti non reparatur idem ſecundum numerum, vel ſaltem præcedens ratio hoc non probat, quia non dicit aliquid idem numero redire, niſi per hoc quòd partes eius remanent, quare &c. 3. diſt. 22. q. 6.

8. Secundo ſic, quia videtur quòd ſi illa ratio eſſet bona, poſſet dici quòd reſurrectio poſſet fieri ſola virtute naturæ, nec requireretur ad eam aliqua actio dei præter illam qua deus conſeruat res in eſſe, quia maior eſt inclinatio formæ ad materiam, quàm inclinatio corporis naturalis ad locum ſuum, ſed corpus naturale extra locum ſuum exiſtens, puta graue exiſtens ſurſum ad hoc quòd deſcendat deorſum non requirit aliquid per ſe mouens, ſed ſolum remouens prohibens (vt apparet ex octauo Phyſicorum) quia ad naturam grauis conſeruatam in eſſe per ſe ſequitur talis motus, remoto prohibente, ergo ſimiliter ad hoc quòd forma ſeparata à materia, vt anima, reuniatur materiæ, non requiritur aliquod vniens effectiuè, & per ſe quod noua actione vniat ipſam materiæ, ſed ſufficit conſeruatio naturæ eius ad quam ſequitur talis vnio naturaliter remotis diſpoſitionibus contrariis à materia, quæ prohibebant vnionem. Iſtæ autem remouentur in generatione ſingulorum hominum, ergo videtur quòd in generatione ſingulorum hominum animæ quæ erant ſeparatæ naturaliter materiæ vniantur.

9. AD PRIMVM argumentum iſtorum dicendum quòd non concludit ſiue eſſe ſit aliquid additum ſupra eſſentiam, ſiue vnum cum eſſentia. Si enim ſit additum eſſentię, tunc non cõpetit compoſito niſi ratione formæ, per materiam enim compoſitum non habet aliquod eſſe actuale de quo loquimur, ſed tantum poſſe, ita vt materia primo recipiat formam, & mediante forma eſſe actu, ſic quòd forma eſt immediatum receptiuum ipſius eſſe, & ratio recipiendi ipſi materiæ, & hoc modo corrupto homine non corrumpitur eſſe, ſed remanet in anima ſeparata, & idem redit anima reunita. Et quod dicitur cõtra hoc quòd per corruptionem eſſe amittitur, verũ eſt, non tamen vt omnino non ſit, ſed vt non ſit eſſe compoſiti quod corrumpitur. Quod ſi dicatur ꝙ oportet ipſum corrumpi omnino vt non ſit, ſicut in generatione oportet eſſe acquiri, ita vt de nouo ſit, dicendum quòd non valet, quia ſecundum Philoſophum. 12. Metaphyſicæ, caulæ formales non præexiſtunt generato, forma enim quæ eſt terminus generationis nullo modo præexiſtit generationi aut genito, poſt corruptionẽ tamen nihil prohibet aliquam formam remanere, vt ibidem dicitur, & idem eſt de eſſe conſequente formam, & ſic patet quòd nõ oportet eſſe hominis ſimpliciter corrumpi corrupto homine. Dato etiam quòd corrumperetur nec iteraretur idem numero, non propter hoc ſequeretur quòd non rediret idẽ homo numero, quia ſecundum hanc viam eſſe non pertinet ad eſſentiam, ſed eſt aliquid poſterius conſequens eam, & ideo facta variatione in eſſe, non oportet neceſſario variationem fieri in eſſentia. Si autem eſſe ſit idem cum eſſentia, tunc per reſurrectionem redibit idem numero, per rationem prius factam, quia eſſe vel eſt idem cum materia, vel cum forma, vel cum toto compoſito, ſed quicquid iſtorum detur, habetur propoſitum, quia tam materia quàm forma hominis remanent, & compoſitum etiam idem redit propter identitatem partium, quare & eſſe, ſi ſit idem cum compoſito.

10. Ad ſecundum dicendum concedendo totum proceſſum rationis vſque ad illud quod dicitur quòd in generatione ſingulorum hominum remouentur ea quæ impediunt animam ſeparatã vniri materiæ, hoc enim non eſt verum, licet enim materia prima ſecundum ſe nata ſit recipere omnem formam, non tamẽ vt ſubeſt virtuti talis motoris (ſcilicet virtuti formatiuæ quæ eſt in ſemine) ſic enim diſponitur ſolum ad ſuſceptionem animæ de nouo creatæ, quia in actionibus naturalibus ſemper diſponitur materia ad formam recipiendam nondum exiſtentem, ſed de nouo producendam. Curſus enim naturæ non habet quòd forma quæ eſt terminus generationis, vel cuiuſlibet actionis naturalis non præexiſtit generationi, vt habetur. 12. Metaphyſicæ. Item ſi per agens naturale diſponeretur materia ad ſuſceptionem animę ſeparatę, qua ratione diſponeretur ad vnam, eadem ratione diſponeretur ad aliam & ad quamlibet, non eſt dicendum quòd ad quamlibet, quia qua ratione reciperetur vna, eadem ratione omnes, quod non eſt poſsibile, ergo ad nullam.

11. SECVNDA ratio principalis talis eſt, qui poteſt magis poteſt & minus in his ſaltem in quibus minus includitur in maiori, ſed maius eſt principia hominis producere, & producta vnire quàm ipſa ſupponere producta, & ipſa vnire ſolum, hoc enim includitur in primo, ſed deus potuit principia eſſentialia hominis producere, & producta vnire, ſicut & fecit in prima rerum creatione, ergo fortiori ratione poteſt principia eſſentialia hominis iam producta & manentia vnire, quod eſt hominem iam corruptũ reparare. Sed contra hoc diceret aliquis, quia videmus quòd agẽs naturale poteſt producere formam, & producendo vnire, quam tamen productam & præexiſtentem non poteſt vnire materiæ, ſi enim eſſet aliqua forma ſubſtantialis vel accidẽtalis ſeparata à materia virtute diuina agens naturale non poſſet eam vnire materię ergo dato quòd deus poſsit principia eſſentialia hominis producere, & producẽdo vnire, non ſequitur tamen quòd poſsit ea producta & exiſtentia vnire adinuicem. Et dicendum ad hoc quòd non eſt ſimile de deo & agente naturali, quia deus habet virtutem ſuper formam, ſiue ſit in materia, ſiue ſit ſeparata, agens vero naturale non habet virtutem ſuper formam ſeparatã à materia, quia omnis actio agentis naturalis circa materiam eſt, & ideo ad ea quę ſunt à materia ſeparata nullo modo attingit. Ex quo poteſt ſic argui, nihil poteſt facere vnionem aliquorum cuius virtus & actio non attingunt ambo extrema vnionis, ſed virtus ſeu actio agentis naturalis non attingit formam à materia ſeparatam, ſiue ſit ſeparata ex natura propria (vt anima humana) ſiue virtute diuina, vt aliæ formæ immateriales ſiue ſubſtantiales, ſiue accidentales, virtus autem & actio diuina ſe extendũt æqualiter ad formam ſeparatam & non ſeparatam, quare virtus diuina poteſt vnire formam ſeparatam, non autem virtus naturalis agentis. Quod ergo dictum fuit prius, quòd maius eſt producere, & producta vnire, q̃ ſolum vnire præexiſtentia, verum eſt de agente, cuius virtus ſe extendit ad formam ſeparatam ſicut ad non ſeparatam, tunc enim vnum includitur in altero, ſicut minus in maiori.

12. TERTIA ratio principalis eſt illa, non eſt difficilius animam intellectiuam reunire corpori poſtquam fuit ſeparata quàm ſi fuiſſet producta per ſe exiſtens ante corpus, quia non minorem ordinem, nec minorem inclinationem habet ad corpus anima, quæ iam fuit corpori vnita, quàm ſi nunquam fuiſſet corpori vnita, ſed deus potuit animam intellectiuam producere per ſe exiſtentem antequam fuiſſet corpori coniuncta, & poſtea corpori vnire, hoc enim Auguſtinus ſenſit de anima humana primi hominis, ſcilicet quòd fuit producta cum angelis, & ſexta die in formatione hominis corpori vnita, ergo multo fortius poteſt deus animam à corpore ſeparatam corpori reunire, quod eſt hominẽ corruptum reparare per reſurrectionem. Patet ergo quòd ſi in homine non ſit alia forma ſubſtantialis præter animam intellectiuam, & illa ſit incorruptibilis, quòd deus poteſt ipſum corruptum eundem numero reparare, & idem eſſet ſi in homine eſſet forma corporietatis ingenerabilis & incorruptibilis, vt quidam poſuerunt. Patet etiam quòd talis reparatio non eſſet naturalis, quanuis eſſet via ad naturam, quia eſſet via ad formam quæ potiſsimè dicitur natura, tũ quia non eſſet à principio actiuo naturali, tũ quia nõ eſſet ſecundũ modũ & ordinem naturalẽ, & ſic patet primũ principale.

13. QVANTVM AD ſecundum .ſ. an reſurrectio ſit de facto futura, tenendum eſt infallibiliter quòd ſic, potiſsimè propter authoritatem ſcripturæ, quæ hoc dicit in pluribus locis, poteſt etiam hoc perſuaderi. Primo ex ordine naturæ ſic, Non decet auctorem naturæ potiſsimam inter creaturas relinquere imperfectam quoad inclinationem naturæ, ſed anima rationalis eſt vna de potiſsimis & nobilioribus creaturis, vtpote ad imaginem dei facta, ergo non decet eam imperpetuum remanere imperfectam quoad inclinationem naturæ, maneret autem imperfecta, ſi ſemper eſſet à corpore ſeparata, quum naturaliter appetat vniri corpori, ſicut forma materiæ, ergo decet auctorem naturæ eam corpori reunire, quod fiet in reſurrectione. Secundo patet idem ex ordine iuſtitiæ ſic, decet diuinam iuſtitiam vt ille qui meruerit præmietur, & qui demeruerit puniatur, ſed meritum & demeritum licet principaliter conſiſtant in actibus ipſius animæ, tamen ad hoc operatur totum compoſitũ, quia actiones ſunt ſuppoſitorum, ad hoc etiam cooperantur virtutes quæ ſunt totius cõpoſiti, vt ſenſus, & fantaſia, ſine quibus non ſunt intelligere & velle, nec per conſequens meritum nec demeritum, ſolus etiam ſtatus animæ in corpore eſt ſtatus merendi & demerendi, quia poſt mortem nullum eſt meritum aut demeritum, ergo decet diuinam iuſtitiam vt homo præmietur vel puniatur, non ſolum in anima, ſed etiam in toto compoſito, quod non poteſt eſſe niſi per reſurrectionem.

14. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd plures actiones per quarum quamlibet producitur terminus actionis, ita vt ſit, & non ſolum vt ſit in hoc, non poſſunt terminari ad eundem terminum numero, ſed ſecundum multiplicationẽ taliũ actionum eſt multiplicatio terminorum, ſi autem ſint tales actiones per quarum neutram acquiratur terminus vt ſit per ſe, ſed ſolũ vt ſit in alio vel aliud in ipſo, vel ſi per vnam earũ acquiratur terminus, vt ſit, per aliam vero non acquiratur vt ſit, ſed ſolum vt ſit in hoc vel aliud in ipſo, tales actiones poſſunt eſſe ad eundem terminum numero, ſicut patet in motibus localibus, quia enim per

motum

motum non acquiritur locus vt ſit, ſed ſolum vt mobile ſit in loco, ideo plures motus poſſunt eſſe ad eundem locum, nunc eſt ita ꝙ generatio & reſurrectio ſunt tales actiones quòd per generationem acquiritur terminus vt ſit ſiue completiuè ſiue diſpoſitiuè, per reſurrectionem vero non acquiritur vt ſit, ſed ſolum vt ſit in hoc, hoc eſt vt anima ſit in tali materia, & ideo hæ duæ actiones poſſunt ad eundē terminum numero terminari, illùd autem magis patebit inferius. 15. Ad ſecundū dicendum quòd dictū philoſophi veritatem habet in his quorum ſubſtantia deperit non ſolum quo ad totū cōpoſitum, ſed etiam quo ad aliquam eius partem, ſcilicet quo ad formā quæ per corruptionem cedit in potentiam materiæ qualia ſunt omnia generabilia & corruptibilia præter hominem. Si autem habeat veritatem in omnibus generabilibus & corruptibilibus oportet quòd hoc intelligatur quo ad actionem naturæ & non quo ad virtutem diuinam quæ prꝛeter curſum naturæ multa facere poteſt. 16. Ad tertium dicendum quòd finalis & cōpleta remuneratio bonorum & punitio malorum nō poteſt eſſe in anima ſolum ſed in toto cōpoſito, & quod arguitur de illis qui ſunt in purgatorio qui puniuntur ſolum in anima. Dicendū quòd illi non merentur finalem punitionem cū non ſint damnati ſimpliciter ſed ſaluandi, puniuntur tamen ſecundum quid quatenus ſunt debitores alicuius pœnæ citra pœnam finalem damnatorum ſimpliciter qui punientur in anima & corpore.

Quæſtio II.

Vtrum aliquid corruptum poſsit per naturam idem numero reparari.

Th. quodli. 4. q. 5. ad tertium.

SEcundo quæritur vtrum aliquid corruptum poſsit per naturam idem numero reparari. Et arguitur quòd ſic. Nam negatio illa quæ ſuccedit ad corruptionem rei eſt eiuſdem rationis cum negatione quæ præcedit rei productionem, ſed illa negatio quæ prꝛecedit generationem rei non impedit eius productionem, ergo nec illa quæ ſequitur impedit quin eadem res producatur. 2. Item variato poſteriori nō oportet prius variari, ſed vnitas rei prior eſt eius permanentia, & permanentia poſterior eſt vnitate rei, ergo variatio in permanentia ſeu in continuatione durationis quæ eſt per mediam corruptionem inter generationem rei & eius reparationem non impedit vnitatem eius numeralem.

ꝙ prꝛeced. 3. IN contrarium eſt id quod prius allegatum fuit à philoſopho quòd quorum ſubſtantia deperit non poſſunt eadem numero redire, ſaltē virtute naturæ de qua loquitur philoſophus. 4. RESPONSIO. Dicunt quidam quòd natura ſeu agens naturale poteſt rem corruptam eandem numero reparare. Et rationes iſtius opinionis ſunt illꝛ quæ tactæ ſunt in arguendo, & præter iſtas duæ aliæ. Quarum prima talis eſt, manente eadem materia vel ſubiecto & eodem agente ſecundum numerum oportet effectum eundem eſſe & vnum ſecundum numerū, ſed idem agens numero quod prius produxit aliquam formam & idem ſubiectum numero quod prius eam recepit poſſunt remanere poſt corruptionem rei & concurrere ad actionem, ergo per talē actionem poteſt idem numero redire. Maior apparet per philoſophū 8. metaphyſicę qui dicit quòd diuerſitas effectus reducitur in diuerſitatem cauſę efficientis vel materiæ, ergo vbi nulla eſſet diuerſitas ex parte materiæ vel agentis, ibi nulla poteſt eſſe diuerſitas in effectu. Minor ſimiliter manifeſta eſt, quia lumine cauſato in aere à ſole & corrupto per interpoſitionem alicuius opaci remanet idem ſol & idem aer. 5. Secunda ratio talis eſt, ponamus aliquem effectum fuiſſe cōtinue in tribus ſignis tēporis a. b c. conſtat quòd idem numero effectus eſt in a & in c. ſed exiſtentia eius tā in a quàm in c. non depēdet ab exiſtentia eius in b, ergo dato quòd fuiſſet in a & non in b adhuc poſſet idem numero eſſe in c. hoc autem non eſſet niſi corruptum poſſet idē numero reparari, ergo &c. 6. Et reſpondent iſti ad authoritatem philoſophi. 2. de generatione quòd intentio philoſophi eſt quòd ea quorum ſubſtantia non deperit redeunt eadem numero ſicut ſol eſt idem numero in qualibet circulatione, ſed ea quorum ſubſtantia deperit non eſt neceſſe eadem numero redire, ſed non intendit quòd non ſit poſsibile. Et in tantum procedunt iſti quòd non ſolum dicunt eandem formam numero poſſe reparari per actionem naturæ in aliis ab homine, ſed etiam in homine dicentes formā corporis organici quam ponunt in homine aliam ab anima intellectiua quòd poteſt natura vel agens naturale eandem numero reparare, nam agens poteſt eidem paſſo numero approximari vt prius, & interruptio non plus impedit reparationem eiuſdem in numero hic quàm in aliis. Dicunt tamen quòd natura nō poteſt eodem modo reparare quo deus reparabit in reſurrectione nam natura producendo formas in materia vtitur determinato proceſſu, vnde .7. metaphyſicæ dicit Philoſophus quòd ex aceto non fit vinum immediatè, licet econuerſo ex vino fiat immediatè acetum. In reſurrectione autem non obſeruabitur talis proceſſus, ſed ſubito actione diuina reſurgent corpora ſub qualibet forma inuenta fuerint. Addunt autem quòd licet natura poſsit in homine formam organici corporis reparare eandem ſecundum numerum, tamen non poteſt eſſe cauſa effectiua vnionis animæ cum tali corpore, quod probant, quia illa cauſa eſſet corpus vel anima, non corpus, vt de ſe patet, nec anima, quia cauſa æquiuoca ſimpliciter nobilior eſt ſuo effectu, vt dicit Auguſtinus. 83. q. 28. &. 12. ſuper Geneſ. ad literam. Et Auicenna. 6. metaphyſicæ ſuæ, cap. 3. dicit idem, ſed homo eſt perfectius ens quàm anima, quia totum eſt perfectius ſua parte, ergo anima non eſt cauſa effectiua hominis, eſſet auté ſi ipſa eſſet cauſa effectiua iſtius vnionis, ergo &c. Item ſecundo Phyſicorum Philoſophus dicit quòd forma & efficiens non coincidunt in idem ſecundum numerum, ſed anima eſt forma hominis, ergo non poteſt eſſe cauſa ipſius efficiens.

7. Hæc autem opinio non eſt conſona philoſophię, nec veritati, philoſophiæ non conſonat, quia expreſſa intentio Philoſophi ſecundo de generatione eſt quòd illa quorum ſubſtantia eſt corruptibilis non reiterantur eadem ſecundum numerum, ſed ſolum ſecundum ſpeciem, vnde dicit ſic, quorum quidem igitur incorruptibilis ſubſtantia mota manifeſtum quoniam numero eadē erunt, motus enim ſequitur quod mouetur, quorum autem non, ſed corruptibilis, neceſſe ſpecie numero autem non reiterari. Item nec veritati concordat, quia quando aliquid dependet ab alio per ſe, & ex neceſsitate multiplicato eo oportet ipſum neceſſario multiplicari, ſed forma producta per ſe & ex neceſsitate dependet à ſua productione, vel eſt idem ſecundum aliquos, quo dato magis haberetur propoſitum, ergo plurificata actione neceſſe eſt formā productam plurificari, conſtat autem quòd alia actio ſecundum numerum eſt illa per quam res primo producitur, & illa per quam ſecundo reparatur, ergo & forma quæ eſt terminus primę productionis eſt alia ſecundum numerum ab illa quæ eſt terminus ſecundæ. Quod autem illæ actiones ſint duę & non vna patet, quia quælibet illarum vel eſt motus vel mutatio ſequens motum. Sed motus qui ſunt in diuerſis temporibus, & mutationes ſequentes tales motus ſunt ex neceſsitate diuerſi motus & diuerſæ mutationes quantum eſt de curſu naturæ, de quo nunc loquimur, & communis doctrina Philoſophi ſuper hoc habet quòd vnitas temporis requiritur ad vnitatem motus & actionis. ergo &c. Sequitur ergo concluſio principalis, ſcilicet quòd natura non poteſt idem numero reparare. 8. Quod autem dicunt ſecundo ꝙ natura poteſt reparare formam corporis organici in homine eādem numero quæ prius fuit, & tamen non poteſt eſſe cauſa vnionis animæ cum tali corpore non videtur eſſe verum, quia agens quod poteſt in diſpoſitionem materiæ quæ eſt neceſsitas ad animam introducendam poteſt verè dici cauſa effectiua hominis, & hoc patebit ſtatim, quia ex Philoſopho ſecundo Phyſicorum, homo generat hominem & ſol, & tamen non faciunt in materia hominis niſi diſpoſitionem quæ eſt neceſsitas ad animam per quam homo eſt homo, ſed per te natura ſeu agens naturale poteſt reparare formam corporis organici eandem numero quæ fuit prius, quæ quantum eſt ex natura ſua eſt diſpoſitio neceſsitatis ad animam, poſterius ſicut prius, ergo ſicut natura vel agens naturale dicitur generare hominem, & eſſe cauſa primæ vnionis, eodem modo poteſt eſſe cauſa vnionis ſecundæ. Nec valet quod dicitur ꝙ nulla diſpoſitio neceſsitatis eſt in materia ad faciēdum vnionem animæ cum corpore, quia efficientia illa non eſt à diſpoſitione effectiuè, ſed à deo agente, vel liberè, vt ponūt theologi, vel ex neceſsitate, vt ponunt Philoſophi. Illud enim non impedit propoſitum noſtrum, quia ſufficit nobis quòd agens naturale ſit eo modo cauſa ſecundæ vnionis, ſicut primæ, & tamen infallibiliter cōcludit argumētum, nec dicimus quòd corpus ſit cauſa iſtius vnionis, nec anima ſicut alij arguunt, ſed agens quod reparat (vt dicunt) eandem formam corporis organici, igitur &c. Hēr. qdli. 11. q. 14.

9. Ad rationes eorum reſpondendum eſt. Ad primam quādo dicitur quòd agente & materia ſeu ſubiecto remanentibus eiſdem ſecundū numerū oportet effectū eſſe eūdem ſecundū numerum. Dicendum quòd non eſt verum, quia ſi vnitas agentis & materiæ ſeu ſubiecti ſufficeret ad vnitatem effectus, tunc ſequeretur quòd eadem numero circulatio cæli quæ fuit heri eſſet hodie & cras & ſic ſemper, quia idem cælum numero manet, & intelligentia eadem numero mouens, hoc autem eſt abſurdum. ipſi etiam ſibiipſis contradicunt, quia in alio loco dicunt quòd ſi in aliquo inſtanti appropinquaret ignis huic ligno, generaret hunc ignem, & ſi in eodem inſtanti appropinquaſſet alius ignis eidem ligno generaſſet illum eundem ignem numero, ergo ſecundum eos diuerſitas agentium ſecundum numerum non cauſat diuerſitatem numeralem effectus, quare nec identitas identitatem, igitur ſuppoſito eodem

to eodem ſubiecto & eodem agente ſecundum numerum non eſt neceſſe effectum eſſe eundem ſecundum numerum. Quod autem dicit Philoſophus .8. metaphyſicæ quòd diuerſitas in effectibus eſt ex diuerſitate agentis vel materiæ,intelligendum eſt de diuerſitate ſpecifica,ſicut & Philoſophus exemplificat de archa & lecto quæ fiunt ex ligno propter aliam & aliam formam exiſtentem in mente artificis quæ mouet ad vtrumque, ſed pluralitas numeralis effectuum non cadit ſub illa regula. 10. Ad aliud argumentum dicendum quòd entitas & vnitas effectus exiſtentis in tribus ſignis temporis dependet per ſe à cauſa conſeruante, & ab actione per quam conſeruatur quæ actio interrumpitur ſi effectus ſit in primo ſigno,& non in ſecundo,actio autem interrupta & maximè naturalis non poteſt per naturam eadem numero redire,quare nec terminus actionis. 11. Alij tamen dicunt contra hoc quòd non oportet ſi motus vel actio non ſit eadem numero quòd terminus non ſit idem numero, quia duo motus differentes ſecundum ſpeciem, vt motus circularis, & motus rectus poſſunt eſſe ad eundem locum numero,vt patet ex.7. Phyſicorum.Item Auguſtinus tertio de trinitate,cap.9.dicit quòd generatio vniuoca & æquiuoca poſſunt ad idem terminari,aliqua enim ſunt quæ poſſunt generari ex putrefactione, & nihilominus ex propagatione. Item in propoſito reſurrectio & propagatio naturalis ad idem numero terminãtur, & tamen ſunt diuerſæ actiones differentes ſecundum ſpeciem, & ideo non ſequitur mutatio, vel actio non eſt vna,ergo non eſt vna forma.

12. AD primum iſtorum reſponſum fuit prius,& ſimiliter ad tertium, quod non eſt ſimile de actionibus, quarum quælibet producit terminum actionis vt ſit, & de actionibus quarum neutra vel ſaltem altera non producit terminum vt ſit, ſed vt ſit hoc vel aliud in ipſo, pluralitas enim primarum actionum neceſſario ponit pluralitatem terminorum, non autem pluralitas ſecundarum,quales ſunt duo motus locales, & generatio vel reſurrectio.

13. Ad ſecundum dicendum quòd non fuit intentio Auguſtini quòd productum per propagationem & poſtea corruptum poſsit idem numero reparari per putrefactionem vel econuerſo, nec quòd propagatio & putrefactio poſsint concurrere ad idem numero producendum, ita quòd per quamlibet actionem producatur totum, hæc enim ſunt impoſsibilia, ſed voluit dicere ꝙ aliqua ſunt quæ ſecundum ſuam ſpeciem poſſunt per propagationem produci,vel per putrefactionem, quod non eſt contra propoſitum noſtrum.

14. AD rationes principales dicendum.Ad primam quòd negatio præcedens productionem rei & ſequens ſunt eiuſdem rationis quantum eſt de natura negationis,& ſecundum hoc neutra impedit productionem rei, ſed ſequẽs negatio non quatenus negatio ſolum,ſed quatenus interrumpens entitatem rei præexiſtẽtis facit quòd productio ſequens non eſt eadem cum præcedente, propter quod nec res producta poteſt eſſe eadem, hoc autem non facit negatio præcedens. 15. Ad ſecundum dicendum per interemptionem minoris, quia permanentia rei non eſt poſterior eiusvnitate,immo magis eſt prior,quia permanentia non eſt niſi entitas rei, rem enim permanere non eſt aliud quàm rem eſſe, & tantum permanere eſt tantum eſſe, ſicut ergo entitas eſt aliquo modo prior vnitate, quia vnitas ſuper entitatem addit indiuiſionem,ſic permanentia quę eſt eadẽ cum entitate eſt prior vnitate,& ideo variatio permanentiæ variat vnitatem, igitur,&c.

Quæſtio III.

Vtrum illud cuius eſſentia totaliter perit vel per annihilationem vel per corruptionem poſsit virtute diuina idem numero reparari.

Thom.quodli.4.q.3.2.o.Opuſc.9.q.82.
Henr.quodli.7.q.14.

TErtio quæritur vtrum illud cuius eſſentia perit totaliter per annihilationem vel in parte per corruptionem (vt ſunt omnia corporalia ſub homine) poſsit virtute diuina idem numero reparari.Et arguitur quòd ſic.Nam cui non repugnat eſſe nunc & prius,ei non repugnat fieri nunc & prius, quia fieri ordinatur ad eſſe,ſed angelo vel lapidi non repugnat eſſe nunc & prius, ergo nec fieri nunc & prius,hoc autem non poteſt eſſe ſine materiæ annihilatione vel corruptione, ergo deus poteſt lapidem corruptum vel angelum annihilatum eundem ſecundum numerum reparare. 2. Item ſi mundus eſſet annihilatus,deus poſſet eundem ſaltem ſecundum ſpeciem reparare, ſed reparando eundem mundum ſecundum ſpeciem neceſſario repararet aliquam partem eius eandem ſecundum numerum, ergo &c. Probatio minoris, quia aliquæ ſpecies ſunt in quibus nõ poteſt eſſe niſi vnũ indiuiduum,vt in angelis, illas ergo oportet reparare ſecundum idem indiuiduum quod præceſsit.

3. Item ſicut ſe habet locatum ad locum, ita temporale ad tempus,ſed deus poſſet facere quòd corpus locabile ſit in locis diſtantibus, dato quòd non ſit in loco medio, vt patet de corpore Chriſti exiſtente in cælo, & in ſacramento altaris, ergo ſimiliter poteſt facere, ꝙ res tẽporalis ſit in diuerſis tẽporibus diſtantibus, dato ꝙ non ſit in tempore medio,hoc autem non poſſet fieri niſi per reparationem rei corruptæ, ergo &c. 4. Item agens manens idem numero ſecundum ſe,& ſecundũ omnia quæ concurrunt ad actionem qualitercunque poteſt idem numero facere,ſed ſuppoſito quod mundus ſit nunc annihilatus, & quæcunque pars ipſius deus eſſet idem qui prius erat antequam mundum faceret, vel aliqua in mundo, & eodem modo ſe haberet in ſe & in omnibus concurrentibus ad actionem qualitercunque,quia nihil concurreret ad productionẽ cuiuſcunque rei, niſi deus in quo nulla poteſt eſſe varietas,ergo deus poſſet facere vel reparare eũdem mundum quem fecit prius vel aliquam partem eius, ſi eſſet annihilata. 5. Item probatur idem per Auguſtinum 12. de ciuitate dei, vbi dicit quòd ſi ipſa materia de qua homo factus eſt decidiſſet in omnino nihilum,& non manſiſſet in vllis naturæ latebris,adhuc poſſet deus eandem numero reparare.

6. Item ſi illud quod corruptum eſt non poteſt idem numero reparari,ſequitur quòd omnia accidentia quæ fuerunt in homine & non remanent in anima ſeparata,erunt alia ſecundum numerum in homine reſurgente.Hoc autem eſt incõueniens ſaltem de propria paſsione,non enim videtur poſsibile, quòd idem ſubiectum numero habeat viciſsim aliam & aliam paſsionem propriam numero,quare,&c.

7. IN CONTRARIVM arguitur ſic,quia non minoris virtutis eſt deus reſpectu ſucceſsiuorum quàm reſpectu permanentium, ſed deus non poteſt reparare ſucceſsiua corrupta ita vt ſint eadem ſecundum numerum vt communiter ponitur, non enim poteſt idem motus numero reparari,ergo nec permanentia.

8. RESPONSIO. Sicut tactum eſt in vltimo argumento.entium quædam ſunt permanentia, vt angelus,bos,lapis. Quædam vero tranſeuntia,vt motus & tempus, & illa quæ ad motum & tempus pertinent vt ſunt illa quæ ſecundum naturam non poſſunt ſecũdum idem pluries ſumi,ergo primo inquiretur de ſucceſsiuis & tranſeuntibus,an poſsint eadem ſecundum numerum reparari,& poſtea de parmanentibus.

9. QVANTVM ad primum eſt communis opinio ꝙ ſucceſsiua non poſſunt eadẽ numero reparari. Cuius ratio aſsignatur duplex. Prima eſt, quia illud quod ad ſui vnitatem eſſentialem requirit continuationem durationis non poteſt eſſe idem interrupta duratione,ſed omne ſucceſsiuum(vt motus & tempus)requirit ad ſui vnitatem eſſentialem continuationem durationis, quia ſua vnitas eſt ſua continuitas, ergo interrupta ſua duratione non poteſt eſſe idem numero. Secunda ratio talis eſt, ponatur quòd aliquis moueatur ab a in c per b,ſi motus poſſet idem ſecundum numerum reparari, ſequeretur quòd quando mobile motum eſt ab a vſque b, & deinde mouetur a b in c quod tunc poſſet primus motus quo mouebatur ab a in b reparari, hoc autem eſt impoſsibile, quia tunc idem moueretur ſimul diuerſis motibus eiuſdem ſpeciei, & iterum plures partes eiuſdem motus eſſent ſimul quorum vtrũque eſt impoſsibile, ergo impoſsibile eſt eundem motum numero reparari. 10. Quicquid ſit de concluſione, rationes tamen iſtę ſunt faciliter ſolubiles. Cum enim primo dicitur quòd omne ſucceſsiuum ad ſui vnitatem eſſentialem requirit continuitatem eo quòd ſua vnitas eſt ſua continuitas.Dicendum quòd continuitas quæ requiritur ad vnitatem motus non eſt continuitas eius cum alio motu,quia ſine hac quilibet motus eſt vnus in ſe,nec eſt continuitas eiuſdem motus ad ſeipſum, quia idem non continuatur ſibiipſi, ſed eſt continuitas partium conſtituentium vnum motum, ſola igitur interruptio huic cõtinuitati oppoſita ſoluit vnitatem motus. Nunc eſt ita quod interruptio quæ eſt inter primũ motum & eius reparationem non ſolueret illam continuitatẽ nec eſſet ei contraria.Ponimus enim quòd ſicut prima vice partes motus fuerunt continuatæ,ita & in eius reparatione, interruptio ergo quæ poneretur ſolum argueret quòd motus primo exiſtens & poſtea reparatus, non eſſent duo motus continuati conſtituentes per ſuam continuationem vnum tertium motum, ſed non argueret quin eſſet idem motus prius exiſtẽs,& poſtea reparatus, quod autem plus aſſumitur,videlicet quòd motus ad vnitatem ſui requirit continuitatem eſſendi. Dicendum quòd continuitas eſſendi quam requirit motus non eſt quòd ſit cõtinuè & ſemper, alioquin nunquam terminaretur, ſed eſt quòd continuè duret quandiu eſt, & hoc poteſt poni, dato quòd motus corruptus idem numero repararetur, quia tam prima vice quàm ſecunda ponitur quòd eius duratio eſſet continua ſucceſsione ſuarum partium.

11. Secunda ratio clarè deficit, quum ex [illegible]dicitur quòd

ſi deus

ſi deus poſſet reparare eundem motum ſecundum numerum tunc prima pars motus quæ tranſit a b in b poſſet reparari dum adhuc vltima pars duraret, ſcilicet a b in c. dicendum quòd non eſt verũ, quod etiam patet in permanentibus, ſi enim poneremus ꝙ deus poſſet reparare albedinem corruptam in aliquo cui ſucceſsiſſet nigredo oppoſita vel alia albedo numero differens à prima, tamẽ non diceremus quòd deus poſſet reparare eandem albedinem ſtãte nigredine in eodem ſubiecto vel alia albedine numero differente, non enim poſſunt eſſe oppoſita in eodem ſubiecto ſimul nec duo accidentia ſolo numero differentia. Similiter in propoſito prima pars motus non poteſt reparari manente ſecunda, ſed hoc argumentum nullum eſt, non poteſt hoc modo reparari, ergo nullo modo, ſed eſt fallacia cõſequentis procedendo à deſtructione inferioris ad deſtructionem ſuperioris. Aliquid enim implicat contradictionem vno modo quod non implicat alio modo.

12. Dicendum eſt ergo aliter quòd ſucceſsiua vel tranſeuntia differunt à permanentibus in duobus ex quibus poterimus arguere ad propoſitum. Prima differentia eſt quia res permanens duratione ſua non interrupta poteſt pluries ſumi ſecundum ſe totum & ſecundũ quamlibet partem ſui vt homo vel lapis, ſucceſsiua vero & generaliter omnia tranſeuntia non poſſunt pluries ſumi ſecundum ſe nec ſecundum aliquid ſui duratione ſua non interrupta, vtrum autem ea interrupta poſsint iterato ſumi inquiretur poſtea quia hoc quærit quæſtio. Nunc autem ſumamus abſque petitione illud quod de ſe clarum eſt, vt patet inducendo in omnibus. Secunda differentia eſt, quia res permanentes ſunt res propriè & ſimpliciter vt homo, lapis, albedo & nigredo & ſic de cæteris. Res autem ſucceſsiuę vel tranſeuntes non ſunt res propriè & ſimpliciter, ſed ſolum ſunt quædam rerum habitudines vel quidam reales modi eſſendi, cuius probatio eſt, quia illud quod adueniens alicui non reddit ipſum magis compoſitum quàm prius non eſt propriè res & ſimpliciter, ſed talia ſunt omnia tranſeuntia & ſucceſsiua vt motus, tempus & huiuſmodi, non enim cælum eſt magis compoſitum dum mouetur quàm ſi ſtaret, quia motus ad locum nihil variat circa rem, vt dicitur octauo phyſicorum & idem eſt de motu ad formam quantum eſt præciſè de natura motus, quia nullam compoſitionem ponit ſecundum ſe circa ſubiectum præter illam quæ eſt formæ terminantis motum & eſt res permanens.

13. Ex prima differentia arguitur ſic, minus eſt rem iam exiſtentem conſeruare ne corrumpatur quàm corruptam reparare, ſed in ſucceſsiuis & tranſeuntibus deus non poteſt rem conſeruare ne corrumpatur, ergo fortiori ratione nec poteſt corruptam reparare. Maior videtur manifeſta. Sed minor probatur, ſi aliquod ſucceſsiuum vel tranſiens dum eſt poſſet conſeruari in eſſe ne corrumperetur tunc poſſet pluries ſumi & ſic eſſet permanens & nõ tranſiens. 14. Sed diceret aliquis quòd de ratione tranſeuntis eſt quòd non poſsit pluries ſumi continuè & non interrupta ſua duratione. quia tunc eſſet ſtans & non tranſiens, ſed nihil prohibet quin pluries poſſet ſumi ea interrupta, nec propter hoc erit ſtans ſed qualibet vice erit fluens & tranſiens, propter quòd maior videtur falſa, quia magis eſt contra rationem ſucceſsiui vel tranſeuntis quòd poſsit permanere ne corrumpatur quàm quòd poſsit reparari poſtquam corruptum eſt. 15. Sed illud non valet, quia ſi idem ſucceſsiuum puta idem motus numero poſſet reparari verum eſſet dicere quòd mobile ſubiectum bis eſſet motum realiter, illud autem non diceretur ratione numerationis ſubiecti quia illud eſt vnum, nec ratione numerationis ſpacij quod ſimpliciter eſt vnum, ergo oportet quòd ſit ratione numerationis motus vel durationis eius, vel memlurę extrinſecę, ſi ratione numerationis motus habetur propoſitum, quia omnis realis numerus eſt plurium realiter & ita motus præcedens & ſequens non eſſent vnus motus realiter ſed plures, quod eſt noſtrum propoſitum. Si autem dicatur quòd hoc eſt propter numerationẽ durationis in idem redit, quia duratio motus non eſt aliud quàm motus. Et ideo ſi vnum numeratur realiter & reliquum, nec ratione menſurę extrinſecę vel cuiuſcũq; alterius extrinſeci, quia deus poſſet facere quòd ſolum eſſet motus primi mobilis & illum poſſet interrumpere & iterato reparare. Et eſſet verum dicere quòd cælum eſſet realiter bis motum non per numerationem alicuius menſurę extrinſecę, quia nulla eſſet, nec per numerationem ſubiecti vel ſpacij aut mouentis, ergo per numerationem motus vel durationis quod idem eſt. Item eundem motum poſſe reparari vel ſimpliciter eſt impoſsibile vel eſt ſimpliciter poſsibile, ſi ſit poſsibile ſimpliciter ergo poſsibile erit fieri virtute naturæ. Probatio, quia quandocunque aliquis effectus eſt ſimpliciter poſſibilis & cauſa eſt æquè potens nunc ſicut prius tunc ex tali cauſa poteſt idem effectus produci nunc ſicut prius, ſi ergo reparatio eiuſdem motus ſit effectus ſimpliciter poſsibilis, ergo cauſa naturalis quæ primo fecit motum, & eo corrupto remanet æquè potens vt prius poſſet eundem motum ſecundum numerum reparare. Hoc autem eſt falſum, relinquitur ergo quòd reparatio eiuſdem motus ſecundum numerum eſt effectus ſimpliciter impoſsibilis. Talis autem effectus ſubterfugit omnẽ cauſam, ergo per nullam virtutem poſſet idem motus numero reparari. Item ſi motus idem numero reparari poſſet eodem modo poſſet & tempus, & ſic dies quæ præteriit poſſet ſtatim reparari, & non ſolum ſemel, ſed ſemper, & ita totus decurſus temporis eſto quòd duraret in infinitum, non eſſet realiter niſi vnus dies, immo niſi vna hora vel breuiſsima pars vnius horæ, quia idem argumentũ poteſt fieri de hora vel de parte horæ ſicut de tota die, quæ omnia ſunt abſurda, quare &c. 16. Ex ſecunda differentia ſic arguitur, licet idem ſubiectum poſsit ſucceſsiuè eſſe ſub oppoſitis formis, vel habitudinibus, impoſsibile tamen eſt, & contradictionem implicat quòd oppoſitarum formarum vel habitudinum vna ſit alia, neque ſimul, neque ſucceſsiuè, ſicut poſsibile eſt quòd eadem aqua primo ſit calida, & poſtea frigida, vel quòd idem homo ſedeat, & poſtea ſtet, ſed impoſsibile eſt quòd caliditas ſit frigiditas, vel ꝙ ſedere ſit ſtare, ſed ſi idem ſucceſsiuum vel tranſiens repararetur, ſequeretur ꝙ vna habitudo eſſet alia, ergo impoſsibile eſt quòd idem ſucceſsiuũ vel tranſiens reparetur. Minor probatur, quia ſicut dictum fuit, ſucceſsiua non ſunt propriè res, ſed rerum habitudines, ſicut motus eſſentialiter eſt ſucceſsio vel habitudo ſucceſsionis mobilis in loco, & per eandem rationẽ partes motus ſunt eſſentialiter partes ſucceſsionis, partes autem ſucceſsionis ſunt prius & poſterius, vel potius prioritas vel poſterioritas, ita quòd quando dicitur quòd vna pars motus eſt poſterior, & altera prior, non eſt prædicatio denominatiua alicuius habitudinis additæ ad partes motus, ſed eſt eſſentialis, mobile enim poteſt dici denominatione addita quod ſit prius vel poſterius in hac parte loci quàm in illa, ſed ipſius motus vna pars non poteſt dici prior & alia poſterior denominatione addita, ſed ſunt eſſentialiter ipſa habitudo prioritatis & poſterioritatis exiſtentiæ mobilis ſecundum aliam & aliam partem loci, ſicut motus eſt eſſentialiter ſucceſsio eius per totum locum, ſi ergo pars motus quæ præteriit poſſet reparari iterum verè habitudo poſterioritatis efficeretur habitudo prioritatis, quòd eſt impoſsibile vt dictum fuit. Patet ergo quòd ſucceſsiua vt tempus & motus, non poſſunt eadem ſecundum numerum reparari.

17. VISO ergo quòd ſucceſsiua & tranſeuntia non poſſunt eadem numero reparari, videndum eſt an hoc ſit poſsibile in permanentibus. Et videtur (ſaluo meliori iudicio, & ſalua reuerentia potentiæ diuinæ, cui ſubeſt omne quod eſt poſsibile) quòd nullum permanens corruptum poteſt idem numero reparari, quòd poteſt ad præſens probari tripliciter vel quadrupliciter. Primo ſic non plus poteſt deus agens per volũtatem, quàm ſi ageret ex neceſsitate naturę, ſed ſi deus ageret de neceſsitate naturæ, non poſſet rem corruptã eandem numero reparare, ergo nec agens per voluntatem. Maior patet, quia poſſe reſpicit potentiam, eandem autem potentiam ſupponimus in deo ſi ageret ex neceſsitate naturæ quam habet agens per voluntatem, voluntas enim non addit nec auget potentiam, immo quicquid poteſt, per ſolam potentiam poteſt, ſed per voluntatem habet quòd potentia ſecundum formam voluntatis exeat in actum, vnde per voluntatem non habet niſi libertatem vtendi potentia, quam non haberet ſi ageret ex neceſsitate naturæ, vnde philoſophi qui poſuerunt deum agere ex neceſsitate naturæ poluerunt in eo tantam potentiam, ſicut nos ponimus, ſcilicet infinitam, & ſic patet maior. ſed minor declaratur, quia ſi deus ageret ex neceſsitate naturæ, licet ageret per potentiam infinitam, ageret tamen modo aliorum agentium naturalium, propter quod licet poſſet producere perfectiorem effectum quàm alia, non tamen poſſet reparare corruptum ſicut nec alia. Et confirmatur, quia pater in diuinis generat filium ex neceſsitate naturæ, & ab omnibus conceditur quòd ſi generatio diuina interrumperetur & iteraretur quòd eſſet alia generatio & alius filius. Et ſi hoc eſſet in deo reſpectu diuinorum, fortiori ratione eſſet in eo reſpectu creaturarum. 18. Secunda ratio talis eſt, agens naturale non poteſt reparare idem ſecundum numerum, ergo nec deus, antecedens ſupponitur ex præcedenti quæſtione. Probatio conſequentiæ, quia ſi agens naturale non poſſet reparare idem ſecundum numerum, deus vero poſsit, hoc erit vel propter differentiam virtutis agentis, vel propter differentem modum agendi (ex parte enim termini non poteſt eſſe differentia, cũ ponatur idem terminus reſpectu vtriuſque agentis & actionis) nõ propter differentem modum agendi, vtpote quia deus agit ſine motu & mutatione, natura vero non, quia in reparatione rei quo ad formam corruptã à quocũque fiat eſt vera mutatio, quia ſubiectum ſe habet aliter nunc quàm prius, ſcilicet materia recipiens formam qua prius fuit ſpoliata, vnde ſi lumine corrupto deus repararet ipſum eſſet vera mutatio, ſicut ſi ſol repararet ipſum. Item quòd aliquid rei remaneat idem numero magis videtur facere ad hoc quòd illud cuius erat pars poſsit redire idem numero quàm ſi nihil remaneret, quia plus eſt reparare vtramque partem quàm alteram, ſed in motu & mutatione rei corruptę aliquid remanet .ſ. materia vel ſubiectum, in annihilatione autem angeli nihil remanet

manet, ergo facilius videtur eſſe quòd res corrupta reparetur per motum & mutationem, quàm res annihilata per creationem vel recreationem, ergo modus agendi per motum & mutationem nõ impedit agens naturale pluſquam diuinum, quin poſsit idem numero reparare. Item nec propter differẽtem virtutem agentis, vt pote quia deus agit infinita virtute, agẽs vero naturale finita, quia effectus finitus qui ſecundum ſpeciem poteſt produci à virtute finita nunquam exigit infinitatem virtutis in cauſa ſua niſi propter modum quo producitur, puta ſi producatur per creationem vel alio modo, qui creaturæ non competit, ſed omnis forma naturalis in rebus generabilibus & corruptibilib⁹ excepta anima rationali eſt quidam effectus finitus, qui ſecundũ ſuam ſpeciem poteſt produci virtute finita, & producitur, ergo nunquam requirit in producente infinitam virtutem, niſi producatur tali modo qui creaturæ non competit, ſed productio eius in ſua reparatione etiam ſi fiat à deo eſt per veram mutationem, ſicut ſi fieret à creatura, vt ſtatim dictum eſt, ergo reparatio rei corruptæ non requirit neceſſario virtutem infinitam. Differentia igitur virtutis infinitæ in agẽte non poteſt eſſe cauſa, quare deus poſſet idẽ in numero reparare, non autem natura. Quid ergo eſt cauſa quare natura non poſſit? abſque dubio dicitur eſſe illud quod tangit Philoſophus. 2. de generatione, ſcilicet quòd idem manens idem ſemper eſt natum facere idem, ad hoc autem quòd agẽs faciat idem numero oportet quòd maneat idem in ſe quoad virtutem, & idem in habitudine ad paſſum, vel productum quoad actionẽ. Quum autem actio naturæ interrũpitur, non manet eadem habitudo agentis ad paſſum vel productum, nec habitudo eadem reparari poteſt vt prius probatum eſt, & ideo non poteſt reparari idem productum ſecundum numerum. Iſtud etiam inuenitur in deo per comparationem ad ea quorum ſubſtãtia deperit in toto vel in parte, quia actio dei in creaturam interrumpitur, & ideo non manet eadem habitudo dei agentis ad creaturam pro prima rei productione, & eius reparatione, & hæc ratio communis eſt ad ea quæ ſunt ſucceſsiua & permanentia. 19. Tertia ratio talis eſt, idem locus acquiritur pluribus motibus localibus, ſed eadem forma ſecundum naturam non acquiritur pluribus actionibus, & cauſa eſt, quia motus non terminatur ad locum vt ſit, ſed vt mobile ſit in loco, & ideo non oportet locum variari ſecundum ſe variato motu ad locum, ſed oportet naturaliter formam variari variata actione per quam forma acquiritur. Ex hoc poteſt ſic argui, ſi eadem forma numero pluribus actionibus in materia fiat, oportet quòd vtra que actio vel ſaltem altera terminetur ad formam non vt ſit ſimpliciter, ſed vt ſit in materia vel ſubiecto. Et propter hoc ad eandem formam terminatur generatio hominis & reſurrectio eius, quia vel vtraque actio vel ſaltem altera terminatur ad animam, non vt ſit ſimpliciter, ſed vt ſit in materia, ſed in his quorum ſubſtantia deperditur vtraque actio, ſcilicet productio & reparatio terminaretur ad formam vt ſit, & non ſolum vt ſit, in hoc ſcilicet in materia vel ſubiecto, ergo impoſsibile eſt quòd hæ duæ actiones terminentur ad eandem formam. 20. Quarta ratio eſt talis, quia ſi deus cauſaret angelum, & poſtea annihilaret, ac deinde repararet, verũ eſſet dicere quòd angelus fuit bis realiter, hoc autem non eſſet numeratione agentis, puta dei qui vnus eſt, nec cuiuſcunque alterius extrinſeci ab angelo, quia ſi deus nihil feciſſet niſi angelum quem annihilatum poſtea reparaſſet, adhuc eſſet verum dicere quòd angelus bis fuiſſet, quod non poſſet verificari niſi numeratione angeli, vel durationis eius, quod idem eſt, quare &c. 21. Poſſet etiam ad idem addi alia ratio facta in præced. art. ſ. quòd eandem formam, puta idem lumen reparari, aut eſt poſsibile ſimpliciter, vel ſimpliciter impoſsibile, & deducatur vt prius, videtur ergo quòd quorum ſubſtantia deperit in toto vel in parte, non poſſunt eadem ſecundum numerum reparari, ſiue ſint ſucceſsiua, ſiue permanentia, & hoc expreſſe dicit frater Thomas, lib. 4. d. 44. art. 2. in ſo. 3. argumenti quod fuit tale, vnus homo non eſt plura animalia, ergo ſi non eſt idem animal non eſt idem homo numero, ſed vbi non eſt idem ſenſus non eſt idem animal, quia animal diffinitur per ſenſum primum, ſcilicet tactum, ſenſus autem non manet in anima ſeparata, ergo non poſſunt idem numero reſumi. Ad quod reſpondet quòd illa ratio optimè concludit contra illos qui ponunt animam ſenſitiuam & rationalem diuerſas in homine, quia ſecundum hoc anima ſenſitiua eſſet in homine corruptibilis, ſicut in aliis animalibus, vnde in reſurrectione non eſſet eadem anima ſenſitiua, nec idem animal, nec idem homo: ſi autem ponamus quòd eadem anima ſecundum ſubſtantiam ſit rationalis & ſenſitiua nullas ex hoc anguſtias patiemur, quia animal definitur per ſenſum, qui eſt anima ſenſitiua, ſicut per formam eſſentialem, licet per ſenſum qui eſt potentia cognoſcatur eius definitio, anima autem ſenſitiua quantum ad eſſentiam manet ſicut & rationalis, quum ſint idem. Hæc ſunt verba eius, ex quibus patet clarè quòd intentio eius eſt quòd ea quorum ſubſtantia in aliquo deperit, non poſſunt eadem ſecundũ numerum reparari. Item dicit in eodem 4. di. 12. art. 2. q. 4. in corpore quæſtionis, & in vltima parte, quæſti. 77. argumento quinto, quæ pars fuit opus eius vltimum & finale, vt apparet ex eius incompletione.

22. AD argumenta in contrarium dicendum quòd cuilibet rei repugnat eſſe nũc & prius cum media interruptione ſuæ entitatis, licet permanentibus nõ repugnet eſſe nunc & prius abſque interruptione ſuæ entitatis, fieri autem nunc & prius reſpicit eſſe nunc & prius non abſolutè, ſed cum interruptione ſuæ entitatis, quod fit enim prius non fuit per aliquod tempus, & ideo repugnat eidem rei, quod fiat prius & poſtea.

23. Ad ſecundum dicendum quòd ſpecies angeli poſſet reparari abſque reparatione eiuſdem indiuidui, & quod dicitur ꝙ in vna ſpecie angeli non poteſt eſſe niſi vnum indiuiduum, vel vnum ſuppoſitum, poteſt dici quòd immo, vel poteſt dici quòd in vna ſpecie non poſſunt ſimul eſſe plures angeli, poſſunt tamen eſſe ſucceſsiuè. 24. Ad tertium dicendum quòd non eſt ſimile de eſſe in tempore, & de eſſe in loco, quia eſſe in tẽpore, vt nunc largè accipimus, eſt ſolum ſecundum coexiſtentiam .ſ. quia res eſt dum tempus eſt, ſiue menſuretur tempore, ſiue non. & ideo tempori vel parti temporis nihil poteſt deeſſe, niſi amittẽdo ſuum eſſe, quo amiſſo res non poteſt reparari, ſemper autem amittitur, niſi ſemper res ſit, quia tempus ſemper eſt, eſſe aurem in loco non eſt eſſe dum locus eſt, ſed eſt habere aliquam habitudinem ad locum, vel ſecundum commenſurationem, quod idem eſt quòd eſſe in loco localiter, vel ſecundum alium ordinem, vt eſt de corpore Chriſti, quod eſt ſub hoſtia ſacramenti prout in præcedẽtibus determinatum eſt. Cùm igitur corpus abſq; amiſsione proprij eſſe poſsit commenſurari alicui loco, & habere aliquam aliam habitudinem ad locum diſtãtem abſque ſimili habitudine ad medium, ideo idem corpus poteſt eſſe in locis diſtantibus abſque eo quòd ſit in loco medio. 25. Ad quartum dicendum quòd licet annihilato mundo nunc deus eſſet idem qui prius, non tamen haberet eandem habitudinem extrinſecam ad res creatas quam habuit antequam mundus fieret, quia & ſi tũc nihil erat ſicut & nunc, nihil eſſet annihilato mundo, & in hoc videatur eſſe eadem habitudo nunc & prius, tamen non eſt eadem propter interruptionem mediam qua deus res creauit, & creatas conſeruauit. Item non probat niſi quòd ſicut ante creationem mundi nihil fecit manente iſta habitudine, ita annihilato mundo nunc nihil faceret manente eadem habitudine, quod non eſt ad propoſitum eorum, ſed ad oppoſitum. Si autem intelligatur quòd eadem habitudo eſſet extrinſeca in reparando nunc quę fuit in creando, negandum eſt propter interruptionem. 26. Ad quintum de Auguſtino poteſt dici quòd materia ſecundum ſe nullam habet actualem vnitatem, vel pluralitatem, ſicut de ſe nullam habet actualem entitatem, & ideo materia de ſe non poteſt eſſe vna cum alia materia vel diuerſa ab ea ſecundum omnem vnitatẽ vel pluralitatem, quam habet à forma, vt magis infra patebit. Et ideo ſi annihilata eſſet materia hominis, & deus eam repararet ipſa ſecundum ſe non poſſet dici eadem cum præcedente nec alia, tamen poſſet dici eadem ratione formæ cui vniretur, quia eidem animæ ſecundum numerum vuiretur materia reparata, & illa quę prius fuit. 27. Ad ſextum dicendum quòd ſi propria paſsio non differt realiter à ſuo ſubiecto, tunc ſubiectum nunquã eſt ſubiectiuè ſub diuerſis propriis paſsionibus, quia ſi reparatur idem ſubiectum ſecundum numerum, puta homo idem reparabitur, & eadem paſsio, ſi vero paſsio differat realiter à ſubiecto, & maximè re abſoluta, tunc paſsio corrupta non poterit reparari eadem ſecundum numerum, ſed alia, nec eſt inconueniens quod idẽ ſubiectum viciſsim ſit ſub diuerſis paſsionibus ſolo numero differentibus maximè virtute diuina, & in illo caſu intelligitur &c.

Quæſtio IIII.

Vtrum reſurrectio mortuorum fiet in inſtanti, an in tempore.

QVærito quæritur vtrum reſurrectio mortuorum fiet in inſtanti, an in tempore. Et videtur quòd in tempore. Primo per authoritatẽ beati Aug. 20. de ciuita. dei, cap. 19. Vbi dicit ꝙ mortui tranſituri ſunt ad immortalitatem mira celeritate, ſed iſte tranſitus erit per reſurrectionem, celeritas autem non eſt niſi in tempore, ſicut & velocitas, ergo reſurrectio fiet in tempore. 2. Item plures actiones inter ſe ordinem habentes non poſſunt eſſe ſimul, ſed in reſurrectione erũt multæ actiones inter ſe ordinem habentes. ſ. collectio puluerum, formatio corporum, & emanatio eorum, ergo non poterunt eſſe ſimul, ſcilicet in eodem inſtanti.

3. IN contrarium eſt quod dicit Apoſt. 1 Cor. 5. ꝙ mortui reſurgent in momento, & in ictu oculi. Et Aug. vbi ſupra dicit quòd

quòd in ipſo temporis puncto rapientur obuiam Chriſto in aera. 4. RESPONSIO. Quæſtio iſta vnum ſupponit & aliud quærit, ſupponit ꝙ omnes reſurgent, & quærit an reſurrectio omniũ fiet in inſtãti, illud quod ſupponitur rationabiliter ſupponitur. Ad hoc enim ponendum cogimur authoritate & ratione, authoritate Apoſtoli primæ. Corin. 15. dicentis, omnes quidem reſurgemus, qui autem omne dicit nihil excipit. Ratio etiã ad hoc eſt quia mors eſt pœna originalis peccati à qua etiam beata virgo immunis non fuit, & ſi illa non fuit immunis rationabile eſt quòd nullus homo immunis fiat à morte, ſi autem omnes moriuntur oportet dicere quòd omnes reſurgent, quia omnes pertinebunt ad generale iudicium. Quid autem fiet de illis qui tunc inueniẽtur viui in aduentu Chriſti de quibus dicit Apoſtolus primæ Theſſalonicen. quarto, quòd rapientur in nubibus obuiam Chriſto in aera, tenetur communiter, & ſic tenet beatus Auguſtinus vbi ſupra ꝙ in ipſo raptu morientur & corpora eorum reſoluentur & ſubito reparabuntur, & illud oportet dicere, quia electi non reſurgent ad gloriam cum peccatis ſuis venialibus, ergo oportet illa peccata eſſe punita ante reſurrectionem, quia poſt reſurrectionẽ non erit purgatorium in quo peccata venialia puniantur. Non videtur autem quod ante reſurrectionem poſsint aliter puniri niſi in morte & per mortem, q[uo]re & cætera. Rationabile eſt ergo illud quod ſupponitur. Illud autem quod quæritur poteſt habere duplicem intellectum vtrum ſcilicet reſurrectio cuiuſlibet fiet in inſtanti an in tempore. Aliud vtrum reſurrectio non ſolum cuiuſlibet ſecundum ſe ſed omnium fiet non ſolum in inſtanti ſed in eodem inſtanti, vel reſurgent aliqui in vno inſtanti, alij vero in alio. 5. QVANTVM ad primum intellectum aduertendum eſt primo quòd ſicut dicit Damaſcenus libro quarto cap. vltimo reſurrectio eſt eius quod cecidit iterata ſurrectio. In morte autem eſt triplex caſus, cadit enim compoſitum per ſeparationem animæ à corpore, cadit etiam corpus inquantum diſſoluitur in elementa, cadit etiam materia in quam corpus reſoluitur per hoc quòd diuidi[tur] in diuerſas partes & diſpergitur, & ideo in reſurrectione oportebit eſſe triplicem ſurrectionem. Prima erit collectio partium ſeu puluerum diſperſorum. Secunda erit formatio corporum. Tertia animatio eorum, vel ecõuerſo quantum ad animationem & formationem. Primum iſtorum fiet per angelos & ſucceſsiuè, quod fiet per angelos apparet Matth. 24. vbi dicitur quòd Chriſtus mittet angelos ſuos cum tuba & voce magna & congregabunt electos eius à quattuor cæli ventis, & loquitur ibi de reſurrectione, & hoc fiet rationabiliter, quia corporalia adminiſtrari debent per ſpiritualia in his in quibus eorum operatio poteſt adhiberi. Quod autem fiat ſucceſsiuè & in tempore patet, quia omnis motus localis cauſatus à virtute creata neceſſario eſt in tẽpore, ſed collectio partium ſeu puluerum per angelos fiet per motum localem ipſorum puluerum ſeu partium, fiet etiam per virtutem creatam, quia per virtutem angelicam, ergo fiet in tempore. 6. De formatione autem & organizatione corporum ex puluerib[us] non poteſt dici quòd fiat miniſterio angelorum, quia ſicut dictum fuit in ſecundo libro angelus non poteſt immediate introducere formam in materia corporali, ſed ſolum poteſt coniungere actiuam paſsiuis mediante quorum actione forma introducitur in materia, ſed in reſurrectione non coniunguntur talia actiua paſsiuis ex quorum actione poſſet corpus humanum formari & organizari, ergo ad formationem & organizationem corporis in reſurrectione angeli nihil facient penitus. Minor declaratur, quia formatio & organizatio corporis humani per actiua & paſsiu naturalia fit mediantibus & inſtrumentis determinatis & mediis, puta mediante ſemine, & determinato loco, puta in matrice, & determinato modo, quia ſemen primo eſt molle & poſtea durũ, vt dicitur ſecundo phyſicorum quorum nullum erit in reparatione corporum reſurgentium, quare &c. Item quanuis aliqua organizatio in naturali generatione hominis corporis humani præcedat introductionem animæ rationalis, non tamen illa quæ manet cum anima, ſed ſequitur introductionem animæ ſaltem ordine naturæ licet non ordine temporis, quia anima nunquam eſt niſi in corpore organizato, ſed prima organizatio corporis non erit in reſurrectione ſed tantum ſecunda, ergo illa ordine naturæ ſequitur animationem quanuis fit ſimul in tempore, ergo erit ab eodem à quo & animatio, ſed animatio non poteſt eſſe niſi à ſolo deo, ergo nec iſta organizatio, erit ergo in inſtanti quia omnis ſucceſsio eſt ex reſiſtentia paſsi ad agens, quando enim paſſum nihil reſiſtentiæ habet agens ſed eſt ſummè diſpoſitum ad ſuſceptionẽ formæ tunc forma in inſtanti introducitur, vt patet de lumine in aere, ſed in creatura non pote[ſt] eſſe aliqua reſiſtentia ad deũ, ſed eſt ſumma obedientia vt fiat ex ea & in ea quicquid deus vult fieri ergo, omnia talia fiunt ſubito & in inſtãti niſi deus ex ordine ſapientię ſuæ propter aliquã cauſam velit talia fieri ſucceſsiuè quod non habet locum in propoſito, ergo tam animatio quàm organizatio corporum fient in reſurrectione à deo immediatè & ſubito ſine [illegible] 7. Sed contra iſta arguitur dupliciter. Primo quia impoſsibile eſt motum localem fieri in inſtanti, ſed ſi organizatio corporum in reſurrectione fieret, ſubito motus localis fieret in inſtanti, ergo illa organizatio non fiet ſubito. Maior ſupponitur, ſed minor probatur, quia pulueres ex quibus corpus formabitur, aut erunt maioris quantitatis quàm corpus formandum, aut minoris, aut æqualis, ſi maioris quantitatis & corpus formetur ex eis ſubito, ſequeretur quòd aliquid de loco puluerum remanebit vacuum, aut ad illud mouebitur in inſtanti aliqua pars aeris circunſtantis, at vacuum non poteſt eſſe, ergo motus ille erit in inſtanti. Si autem fuerit minoris quantitatis quàm corpus formandum idem ſequetur, quia corpus formatum ſubito occupabit maiorem locum, ſed hoc non poterit eſſe niſi ſubito cedat ei aliqua pars corporis circunſtantis, ceſsio autem iſta erit per motum localem, quia alia non eſt intelligibilis, ergo illa pars quæ cedet ſubito mouebitur de loco ſuo, ſi autem ſint æqualis quantitatis idem ſequitur, quia corpus organicũ aliter figurabitur quàm partes ex quibus formabitur, ſed in figuratione noua neceſſe eſt eſſe nouum ordinem, & nouam poſitionem partium ſecundum ſub & ſupra, dextrum & ſiniſtrum, ante & retro. Si ergo corpus formetur ſubito, tunc noua poſitio partium fiet ſubito, ſed talis non poteſt fieri niſi cum motu locali ceſsione corporis circunſtantis, ergo motus localis eſſet in inſtanti. 8. Secundo inſtatur contra illud quod dictum eſt, ſcilicet quòd animatio fiat ſubito vel in inſtanti eodem quo & organizatio, quia animatio eſt quædam mutatio, ſed termini mutationis qui ſunt habitus & priuatio ſecundum Philoſophum. 1. Phyſic. & quinto non poſſunt eſſe ſimul tempore in eodẽ ſubiecto, ergo animationẽ præceſsit tempore (in tempore organizato quod ſubiicitur animæ) priuatio actualis exiſtentiæ ipſius animæ, & ſic organizatio corporis & eius animatio non erunt ſimul. 9. Ad illa reſpondent quidam dicentes ſic, ad primum quòd motus localis poteſt virtute diuina fieri in inſtanti, licet hoc non poſsit virtute naturæ, illa autem ceſsio qua localiter cedet pars aeris corpori reſurgenti fiet virtute diuina, nam ſicut corpus motum ab aliquo expellit aliud de loco ſuo, & cogit ipſum moueri, & tamen corpus expulſum nõ mouetur propriè à corpore expellente, ſed tam corpus expellens quàm corpus expulſum mouetur à primo impellente, ita in propoſito deus formans maius corpus quàm ſint pulueres ex quibus formabitur formando tale corpus expellit partes aeris circunſtantis de locis ſuis in inſtanti. 10. Ad ſecundum dicunt ꝙ illa animatio non erit mutatio, quia omnis inductio formæ in paſſum quæ non præcedit ipſum paſſum tempore non eſt mutatio, ſed eſt paſsio de genere paſsionis. Quod non ſit mutatio patet, quia omnis mutatio eſt inter terminos oppoſitos qui non compatiuntur ſe in eodem ſubiecto pro eodem inſtanti, ergo vbi eſt vera mutatio, oportet terminum à quo præexiſtere in ſubiecto ante introductionem termini ad quem, & per conſequens oportet ſubiectum præexiſtere termino ad quem, ſi ergo ſubiectum non præexiſtit, non erit mutatio, erit tamen paſsio, quia omnis receptio paſsio quædam eſt. 11. Sed iſta non videntur valere, quod enim primo dicitur quòd motus localis poteſt fieri in inſtanti virtute diuina non eſt verum, quia ſimile eſt de alteratione per quam forma educitur de imperfecto ad eſſe perfectum per medios gradus, & de motu locali per quem mobile quecũque virtute moueatur pertranſit de extremo in extremum per medium, ſed talis alteratio non poteſt fieri in inſtanti, ſed neceſſario fit in tempore, ergo & omnis motus localis. Maior patet, quia magis videtur quòd talis alteratio poſsit fieri in inſtanti quàm aliquis motus localis, videmus enim in genere alterationum quòd aliqua poteſt fieri in inſtanti naturaliter, ſicut illuminatio aeris, ſed nullum motum localem videmus fieri in inſtanti, ergo quantum eſt ex genere eorum magis repugnat motui locali fieri in inſtanti quàm alterationem. In ſpeciali autem ſimilis cauſa vtrobiq; ponitur, quia ponitur quòd non ſit proceſſus de extremo in extremum niſi per medium, quare ſi non eſt poſsibile talem alterationem fieri in inſtanti, impoſsibile eſt aliquem motum localem fieri in inſtanti, & hęc fuit maior. Minor ſimiliter probatur, quia ſi talis alteratio poſſet fieri in inſtanti, ſequeretur quòd ſubiectum alterationis ſimul eſſet magis & minus perfectum ſecundũ eandem ſpeciem vel formam, quia in eodem inſtanti eſſet ſub forma ſecundum gradum medium & ſecundum gradum perfectum. Illud autem eſt impoſsibile, quia tunc idem poſſet ſimul eſſe magis & minus albũ, vel magis & minus calidũ, quod eſt impoſsibile, quia magis & minus habent oppoſitionem & incompoſsibilitatem, cùm poſsint eſſe termini motus & mutationis. Item ſi motus localis poſſet fieri in inſtanti, ſequeretur quòd mobile ſimul eſſet in medio & in termino. Si enim prius eſſet in medio quàm in termino, iam non eſſet motus in inſtanti, ſed in tempore, quia prius & poſterius durationẽ neceſſario requirunt tempus. Sed idem corpus ſimul eſſe localiter in diuerſis locis eſt impoſsibile quacunque virtute vt inferius apparebit, ergo impoſsibile eſt quòd mobile ſit ſimul in medio & in termino, & per conſequens quòd motus localis fiat in inſtanti.

12.

12. Secunda etiam reſponſio ad ſecundam inſtantiam non valet, licet enim poſsit eſſe aliqua paſsio ſeu receptio, quæ non ſit vera mutatio, tamen animatio quæ erit in reſurrectione erit vera mutatio, quia ſubiectum aliter ſe habebit tunc quàm prius, materia enim in qua recipietur anima fuit prius immediatè ſub forma puluerum, non enim (vt iſti imaginantur) formatio corporis præcedet naturaliter animationem, immo animatio præcedet naturaliter formationem, ſi enim formatio corporis præcederet animationem, præcederet ipſam vt diſpoſitio media in fieri ſolum, vel vt diſpoſitio media in eſſe, non poteſt dici quòd præcedat ſolum in fieri, quia illa non maneret cum forma, ſed talis animatio (vt iſti dicunt) in eodem inſtanti eſt cum anima, ergo ſimul eſſet, & non eſſet. Item deus in agendo non indiget diſpoſitione inferiori, quia poteſt quamlibet formam introducere in materia immediatè poſt quamcunque aliam, non enim eſt limitatus ad agẽdum per determinata media, ſicut agentia naturalia, cùm igitur animatio fiat virtute diuina, patet quòd non requirit aliquam diſpoſitionem in fieri præcedentem. Nec poteſt dici quòd formatio corporis ſit diſpoſitio in eſſe, & quòd præcedat animationẽ, quia omnis diſpoſitio in eſſe ſequitur formam ſubſtantialem, quæ immediatè perficit materiam & prius ordine naturæ quàm quęcunque alia perfectio. 13. Dicendum ergo eſt aliter ad prædictas inſtantias. Ad primam quòd non oportet motum localem fieri in inſtanti, dato quòd organizatio fiat in inſtanti, quia cũ collectio puluerum fiat prius tempore miniſterio angelorum, poteſt deus facere quòd puluꝛes ex quibus corpora formabuntur, ſint eiuſdem quantitatis & figuræ cum corporibus formandis, & tunc non habebit locum argumentum, quia corpus formatũ prę-ciſe occupabit illum locum quem puluꝛes occupabant, vel dato quòd corpus formandum ſit maioris quantitatis quàm puluꝛes. Poteſt dici quòd deus poteſt annihilare partes aeris circunſtantis quantum ſufficit pro occupatione corporis formandi, & illud eſt conuenientius dicere quàm ponere motum localem fieri in inſtãti, quia illud eſt poſsibile ſecundũ omnes, motum autẽ fieri in inſtanti eſt ſimpliciter impoſsibile, ſimiliter ſi corpus formandum ſit minoris quantitatis, melius eſſet & poſsibilius dicere quòd locus ad modicum tempus maneret vacuus, quàm quòd partes aeris vicini illud mouerentur in inſtanti, deus enim poteſt facere vacuum prout vacuum dicit vltimum continentis non habentis actu aliquod corpus contẽtum, ſicut poſſet omnia annihilare quæ ſunt infra cælum cælo remanente in ſua figura. Poſſet etiam dici ſecũdum aliquos quòd rarefactio & condenſatio, quum ſint alterationes poſſent fieri in inſtanti, ad rarefactionem enim ſequitur maior quantitas, quæ ſecundum iſtos de nouo generatur, & per condenſationem ſequitur minor, quæ ſimiliter de nouo generatur, & ſic per ſubitam rarefactionem aut condenſationem poteſt aer occupare maiorem vel minorem locum. Et ſic cedere alteri, vel implere locum alterius, & non per motum localem. Ad ſecũdam inſtantiã patet reſponſio, quia non ponimus quòd organizatio prę-cedat tempore vel natura animationem, ſed econuerſo animatio ordine naturæ præcedit organizationem, & ſubiectum eius eſt ſola materia quæ prius fuit ſub forma puluerum, & poſtea efficitur ſub anima, & ſic eſt ibi vera mutatio. Patet igitur primum, ſcilicet qualiter reſurrectio vniuſcuiuſque fiet in inſtanti.

14. QVANTVM ad ſecundum intellectum quæſtionis, ſcilicet an reſurrectio omnium mortuorum fiat in eodem inſtanti. Dicendum eſt quòd non, quia prius reſurgent illi qui fuerũt mortui, quàm illi qui in aduẽtu Chriſti inuenientur viui, nihilominus morientur vt reſurgant ſicut prius dictum fuit, & hoc oportet ponere maximè propter authoritatem ſcripturę, cui concordãt ea quæ dicta ſunt prius. Dicit enim Apoſt. Theſſ. 4. quòd mortui qui in Chriſto ſunt reſurgent primi, deinde nos qui viuimus qui re-ſimul rapie. cum illis in nubibus ob. Chriſto in aera. Ex quo patet ꝙ quando mortui iam reſuſcitati obuiabunt Chriſto in aera, tunc ſimul rapientur illi qui viui inuenientur, ſed illi, vt dictum eſt, in ipſo raptu morientur, & deinceps reſuſcitabũtur, ergo poſterius reſuſcitabuntur quàm primi, quia cum primis reſuſcitatis adhuc vixerunt vita mortali, hæc etiam cogunt verba authoritatis. Dicitur enim quòd illi qui prius ſunt mortui reſurgent primi, hoc autem non poteſt intelligi de primitate dignitatis apud deum, quia multi qui in aduentu Chriſti inuenientur viui erunt maioris meriti, & maioris dignitatis apud deum, quàm aliqui eorum qui prius fuerunt mortui. Nec poteſt intelligi de primitate naturæ, quia inter indiuidua eiuſdem ſpeciei non eſt ordo naturæ, oportet ergo ꝙ intelligatur de primitate temporis, ſicut dictũ eſt, ꝙ iam aliis reſuſcitatis illi qui in aduentu Chriſti inuenientur viui cum illis rapientur adhuc viuentes vita mortali. Deinde morientur, & poſtmodum reſuſcitabuntur. Patet ergo quòd licet reſurrectio cuiuſlibet ſit in inſtanti, reſurrectio tamen omnium non erit in eodem inſtanti. De illo autem inſtanti quando erit non poteſt haberi certitudo, immo nec de tẽpore, nec de die, nec de hora. Nam interrogantibus apoſtolis Actuum. 1. Domine ſi in tempore hoc reſtitues regnum Iſrael: reſponſum eſt illis non eſt veſtrum noſſe tempora vel momenta quæ pater poſuit &c. In quo autem dicit Aug. 18. de ciuitate dei. omnium de hac re calculantium digitos reſoluit & quieſcere iubet, quod enim apoſtolis quærentibus noluit indicare nec aliis reuelabit. Vnde omnes illi qui tempus illud præfigere voluerunt falſiloqui inuenti ſunt. 15. Verũtamen propter illud quod ſcriptum eſt Mathei. 25. media nocte clamor factus eſt, ecce ſponſus venit. Dicunt quidam quòd Chriſtus media nocte venturus eſt ad iudicium, accipiendo mediam noctem ſecundum clima in quo eſt vallis Ioſaphat circa quem locum erit iudicium, vt dicit magiſter in littera, & illud confirmatur per auctoritatem Caſsiodori ſuper illud Pſal. media nocte ſurgebam ad cõfitendum tibi, vbi dicitur quòd Chriſtus media nocte veniet quia dominus illa hora percuſsit primogenita egypti vt dicitur Exodi 12. 16. Alij vero dicunt quòd reſurrectio & aduentus Chriſti ad iudicium erit in crepuſculo diei ſole exiſtente in oriente & luna in occidente, quia in tali diſpoſitione ſol & luna creduntur creata, cum luna ſit tunc perfecta quo ad lumen reſpectu hemiſpherij noſtri vt ſic eorum circulatio compleatur per reditum ad idem punctum. Et confirmatur hoc, quia Chriſtus tenetur reſurrexiſſe tali hora, & ille modus videtur probabilior, quia quicquid in aliis auctoritatibus de nocte dici.ur intelligi poteſt propter incertitudinem, ſecundum quem modum dicit apoſtolus quòd dies domini ſicut fur in nocte, ita veniet, hæc eſt hora quę neſcitur, & hoc expreſſe inſinuat Chriſtus in euangelio dicens ꝙ ſi ſciret paterfamilias qua hora fur veniret vigilaret vtique, & vos eſtote parati, quia neſcitis diem neque horam.

17. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd celeritas illa de qua loquitur beatus Auguſtinus eſt intelligenda quantum ad collectionem puluerum, quæ fiet miniſterio angelorum, hæc enim fiet in tempore, ſcilicet breuiſsimo, vt oculis hominum merito ſit admirabilis, vel ſi intelligatur de animatione & organizatione, tunc nomẽ celeritatis largè accipitur pro eo quod fit ſubito, vel in inſtanti. 18. Ad ſecur.um dicendum quòd plures actiones quarum quælibet eſt inſtantanea, nec habent oppoſitionem adinuicem poſſunt eſſe in eodem inſtanti, tales autem erunt animatio corporum, & eorum organizatio in eorum reſurrectione, collectio autem puluerum fiet in tempore, & præcedet tam animationem quàm organizationem.

Sententia huius diſtinctionis xliiij. in generali & ſpeciali.

SOlent autem nonnulli. Determinato de reſurrectionis veritate, Hic determinat de reſurgentium cõditione, & habet duas partes. Primo inquirit conditionem reſurrectionis eorum qui in hac vita vixerunt. Secundo ſpecialiter inquirit de defectibus abortiuorum ibi. illud etiã inueſtigari. Prima habet duas. Primo determinat conditionem bonorum reſurgentium. Secundo de conditione malorum ibi. de reprobis autem. Prima eſt præſentis lectionis. Et diuiditur in tres. Primo determinat de ſtatura reſurgentium. Secundo de integritate ibi. non enim poſſunt. Tertio de gloria bonorum ibi. hoc autem in corporibus.

2. IN SPECIALI autem ſic proponit magiſter quòd omnes reſurgent in ætate in qua Chriſtus reſurrexit ſed nõ in ſtatura, ſed ſua propria, quam vnuſquiſque habuit, vel habiturus fuit, reſurgent etiam cum mẽbrorum integritate, quia in quãcunque rem tranſiuit materia corporis, tamen reddetur illi corpori, vbi prius animata fuit, ita tamen quòd tota materia reddetur toti corpori ordinata ſine omni indecentia. Hæc autem decentia ſpecialiter apparebit in corporibus ſanctorum qui ſine omni vitio & deformitatę reſurgent. Et in hoc terminatur ſententia lectionis in ſpeciali.

Quæſtio I.

Vtrum ad hoc quòd idem homo numero reſurgat requiratur quod formetur corpus eius eiſdem puluꝛibus in quos fuit reſolutum.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur vtrum ad hoc quòd idem homo numero reſurgat, requiratur quòd formetur corpus eius ex eiſdem puluꝛibus in quos fuit reſolutum, vel vt quidam quærunt, ſuppoſito quòd corpus Petri & corpus Pauli remanerent poſt mortem non incinerata, & in reſurrectione anima Petri fieret in corpore [illegible] corpus

pus Petri animaretur anima Pauli, vtrum eſſet idem numero Petrus qui prius fuit, & idem numero Paulus. Et arguitur quòd non, quia quæ differunt ſecundum materiam ſecundum numerum differunt, vt habetur quinto metaph. Sed facta iſta ſuppoſitione Pet. poſt reſurrectionem differt à ſeipſo ante reſurrectionem ſecundũ materiam, ergo non eſt idem numero. 2. Item identitas totius dependet ex identitate partium, ſed ſi anima Petri fieret in corpore Pauli compoſitum ex his non haberet eaſdem partes eſſentiales quas habebat Petrus ante reſurrectionem, quia ſaltem non haberent eandem materiam, ergo non eſſet idem compoſitum quod prius.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia quando duo habent eandem habitudinem ad tertium, quicquid cauſatur ex cõiunctione vnius cum illo cauſatur ex coniunctione alterius cum eodem, ſed corpus Petri & corpus Pauli habent omnino eandem habitudinem ad animam Petri vt probabitur, ergo ſi ex coniunctione vnius illorum cum anima Petri reſultat idem Petrus vt prius, videtur quòd ſimiliter fiat ex coniunctione alterius. Probatio minoris, quia corpus Petri & corpus Pauli non habent aliquam habitudinem ad animam, vel quamcunque aliam formam, niſi mediante reſolutione in materiam primam, qua facta materia vtriuſque, quum ſit pura potentia nullum actum ſibi determinans, æqualiter eſt in potentia ad omnem formam, & ſic habent æqualem habitudinem.

4. RESPONSIO, Intelligendum eſt quòd ſi de eſſentia hominis eſſet ſola forma, quæſtio non eſſet dubitabilis, quia manente eadem forma quantumcunque materia variaretur, ſemper eſſet idem homo, ſed quia communiter tenetur, & veritas ſic habet quòd de eſſentia & quidditate hominis, & cuiuſcũque ſubſtãtiæ generabilis & corruptibilis ſunt materia & forma, ideo hac ſuppoſitione facta procedendum eſt ad ſolutionem quæſtionis. Et dicendum eſt quòd de hac quæſtione oportet dare aliam ſententiam, ſi in homine præter animam rationalem ſit alia forma dans materiæ eſſe corporeum, & aliam ſi anima ſola ſit forma hominis dans materiæ eſſe corporeum, & cæteras perfectiones. Primo enim modo dicendum eſſet quòd non eſſet idem Pet. nec idẽ Pau. Cuius ratio eſt, quia ſi materia haberet eſſe corporeum per aliam formã ab anima, corpus diceret partem realem hominis habentem propriam entitatem & vnitatem, præter vnitatem & entitatem quam ſortiretur ab anima. Quum igitur entitas & vnitas totius ſit ex entitate & vnitate partium, & ſecundum poſitionem prædictam non eſſent eædem partes eſſentiales in Pe. poſt reſurrectionem vt fuerunt ante, conſequens eſt quòd non eſſet idem Petrus, quia non eſſet idem corpus. Si autem in homine ſit vnica forma ſubſtantialis, ſcilicet anima rationalis dans eſſe corporeum cum cæteris perfectionibus, tunc quæſtio implicat contradictionem, quia corpus Petri non poteſt eſſe niſi compoſitum ex materia & anima Petri, quæ dat ipſi tale eſſe, & per eandem rationem non poteſt eſſe corpus Pauli niſi compoſitum ex materia & anima Pauli dante tale eſſe, ergo anima Petri non poteſt eſſe in corpore Pauli, nec econuerſo, niſi anima Petri fiat anima Pauli, vel ſimul in eadem materia ſit anima Petri cum anima Pauli, ſed vtrumque iſtorum implicat contradictionem, primum ſcilicet quòd anima Petri ſit anima Pauli, quia tunc anima Petri non eſt anima Petri, ſed Pauli. Et ſecundum ſimiliter, ſcilicet quòd duæ formæ ſubſtantiales eiuſdem rationis informent eandem partem materiæ, quia tunc de eodem poſſet dici quòd non eſſet Pet. & Pau. & quia Petrus non eſt Paulus, nec Paulus Petrus, per conſequens Petrus non eſſet Petrus, nec Paulus eſſet Paulus.

5. RESTAT ERGO quòd alio modo formetur quæſtio, ſi aliquo modo deberet habere locum, vt quæratur ſic, ſuppoſito quòd anima Pet. fieret in materia quæ fuit in corpore Pau. vtrum eſſet idem Petrus qui prius erat, & ſic intelligendo quæſtionem primo ponetur ſolutio quæſtionis. Secundo mouebuntur quædam difficultates contra ſolutionem. Et tertio reſpondebitur ad illas difficultates.

6. QVANTVM ad primum dicendum eſt quòd cuicunque materiæ vniatur anima Petri in reſurrectione, ex quo eſt eadem forma ſecundum numerum per conſequens erit idem Pet. ſecundum numerum. Quod probatur dupliciter. Primo ex natura materiæ ſic, ſecundum Ariſtotelem. 7. metaph. materia ſecundum ſe non eſt quid neque quantum, neque quale, nec aliquod eorum prædicamentorum, nec tamen eſt nihil, nec negatio, nec priuatio, ſed eſt pura potentia ſuſceptiua omnium formarum corporalium & priuationum, & idem dicit beatus Aug. 12. confeſ. quòd materia nec eſt corpus, nec forma, nec aliquid de ſe formatum, & ſic eſt propriè nihil, & tamen nõ eſt nihil, ſed eſt aliquid ſuſceptibile omnium formarum, & commentator in de ſubſtantia orbis, dicit q̃ materia ſubſtantiatur per poſſe. Ex quo patet q̃ ad intrinſecã naturam materiæ nulla actualitas omnino pertinet, ſed pura potentialitas ad recipiendum quamcunque actualitatem in materia poſſibil[illegible] ſic arguitur, quando aliquid nullam diuerſitatem ex ſe habet, ſed omnem quam habet vel habere poteſt, trahit ex alio non ſolum effectiuè, ſed etiam formaliter, tale debet iudicari idem vel diuerſum ex alio, ſed materia prima in & ex ſe nullam diuerſitatem habet ad aliam materiam, ſed omnem quam habet, vel habere poteſt, trahit ex alio, ſcilicet ex forma ſibi indita, & ex dante formam, & ex vno formaliter, & ex alio effectiuè, ergo materia debet iudicari eadem, vel diuerſa ſolum ex forma ſibi indita, exiſtente ergo eadem forma, omnis materia ſibi vnita nunc & prius debet iudicari eadem, ſi autem hæc, & compoſitum. Maior de ſe nota eſt. Minor probatur ex natura materiæ quæ eſt q̃ ipſa ſit pura potentia (vt ſtatim dictum eſt) quia ex quo materia eſt pura potentia (vt ſtatim dictum eſt) non habet de ſe aliquod eſſe, ſed ſolum poſſe eſſe, ſed totum ſuum eſſe eſt à forma, & per conſequens identitas & diuerſitas, quum ab eodem habeat quodlibet eſſe, & eſſe vnum in ſe, & diuerſum ab alio, materia ergo quum de ſe non habeat aliquam entitatem, ſed ſolum potentiam ad entitatem ex ſe non habet aliquam diuerſitatem, ſed ſolum potentiam ad diuerſitatem. Et hoc eſt quod dicit commentator ſuper ſecundum metaphyſicæ, quòd in fundamento naturæ nihil eſt eſſe diſtinctum. Vocat autem fundamentum naturæ materiam primam, & ſic patet minor, ſequitur ergo concluſio.

7. Secunda ratio talis eſt, niſi tota vnitas materiæ & cõpoſiti eſſet à forma, tunc animal quod nutritur poſt cõuerſionem alimenti non eſſet ſimpliciter idem quod prius etiam quoad eſſentiam, conſequens eſt falſum, ergo & antecedens. Falſitas conſequentiæ apparet per Damaſcenum libro quarto, quinto cap. vbi dicit quòd panis, & vinum, & aqua in corpus & ſanguinem comedentis tranſmutantur, nec tamen fit aliud corpus quàm primo, & idem videtur ſentire Ariſtoteles primo de generatione. Eſt etiam ad hoc ratio, quia ſi animal eſſet aliud eſſentialiter poſt nutritionem quàm ante, aut eſſet aliud ſecundum ſe totum, aut ſecundum partem ſolum, non ſecundum ſe totum, vt de ſe patet, tunc enim in omni nutritione eſſet noua generatio, quod eſt falſum, nec ſecundum partem, quia aut ſecundum formam, aut ſecundum materiam, non ſecundum formam, quia vt dicitur primo de generatione, in hoc differt nutritio à generatione, quia in nutritione materia non accipit nouam formam quæ prius nõ fuit, ſed ſolum ſub forma quæ prius extitit, in generatione autem materia accipit nouam formam quæ omnino prius non fuit, nec ſecundum materiam, quia aut ſecundum totam, aut ſecundum partem, non ſecundũ totã, quia materia animalis præexiſtens non tota ſimul abiicitur & alia tota noua inducitur vt de ſe patet, nec ſecũdũ partẽ, quia materia ſecundũ ſe nõ habet partẽ & partẽ in eſſẽtia ſua circũſcripta particularitate quidditatiua, de qua non loquimur, igitur idem animal penitus quoad ſubſtantiam in toto & in parte eſt ante nutritionem, & ſic patet falſitas conſequentis. Probatio conſequentiæ, quia per nutritionem forma animalis fit de nouo in materia alimenti quæ ſi haberet de ſe aliquam vnitatem præter illam quam habet à forma, tunc materia poſt nutritionem differret à materia ante nutritionem, ſicut differret totum à parte, & per conſequens eſſet aliud animal, ſaltem in parte, patet ergo q̃ materia de ſe nullam habet identitatem vel diuerſitatem, niſi quam habet à forma, & ſic manente eadem forma, eſt & eadem materia vndecunque veniat, & per conſequens eſt idem compoſitum.

8. QVANTVM ad ſecundum ſciendum eſt quòd contra ea quæ dicta ſunt poteſt ſic obiici, ab eodem habet aliquid entitatem & vnitatem in ſe, & diſtinctionem ab alio, ſed materia habet entitatem eſſentialem non à forma, nec per formam, licet non ſine forma, ergo habet vnitatem in ſe & diſtinctionẽ ab alio, q̃ à forma, aut per formam, non ergo materia habet totam vnitatẽ & diſtinctionem à forma, ſicut ſupponit præcedẽs ratio. Probatio minoris tripliciter, quia materia eſt ĩgenerabilis & ĩcorruptibilis, vt dicitur. 1. Phyſic. ſed nulla entitas quæ fit in materia per formã, vel à forma eſt ingenerabilis & incorruptibilis, cùm per generationem acquiratur, & per corruptionem amittatur, quare &c. Item realis compoſitio eſt ad minus duorum realiter differentium, ſed materia & forma faciunt realem compoſitionem, quia ſunt duo realiter diſtincta, quod non eſſet niſi materia ſecundum ſe haberet aliquam realem entitatem, præter illam quam habet à forma. Item ſubiectum manet idem ſub termino vtroq; tranſmutationis, ſed materia eſt ſubiectum trãſmutationis, quæ eſt forma in formã, ergo eadem eſt materia ſub diuerſis formis, quod non poſſet eſſe ſi matereria haberet totam vnitatem ſuam à forma. 9. Tertio reſtat ſoluere iſtas obiectiones. Circa quod eſt notandũ quòd cùm materia de ſe ſit pura potentia ad eſſe, ex tali entitate competit ei duplex diſtinctio. Vna qua diſtinguitur à puro non ente, per hoc quòd ipſa eſt aliquo modo ens, alia qua diſtinguitur ab actu, per hoc q̃ ipſa eſt potentia, & de hac duplici diſtinctione procedit ratio quæ probat q̃ materia habet aliquam entitatem, & vnitatem in ſe, per quam eſt ingenita & incorruptibilis, & alia forma realiter, & ſubiectũ tranſmutationis quæ eſt à forma in formam, & ad hoc ſufficit entitas potentialis ſolum, & vnitas proportionabiliter

tionabiliter ei correſpondens. Sed de hac loquimur, quia ſolum quærimus de diſtinctione materiæ à materia & eius vnitate, talé autem diſtinctionem impoſsibile eſt inuenire ſecundum ſe, quum omnis materia ſecundum ſe ſit pura potentia tantum, & per hoc vna non poteſt diſtingui ab alia ſecundum rationem communem potentiæ, quum in hoc conueniant. Item nec ſecundum numeralem diſtinctionem potentiæ à potentia, quia numerus eorum quæ ſunt vnius rationis ſupponit entitatem actualem eorum quæ numerantur, ſi enim poſſunt ſolum eſſe, & nondum ſint, poſſunt quidem eſſe plura numero, ſed nondum ſunt, cùm igitur materia ſecundum ſe non habeat aliquam entitatem actualem, ſed omnem quam habet, habet à forma, conſequens eſt q̃ ſecundū ſe non poteſt habere aliquem numerum quo diſtinguatur ab alia.

10. Si autem aliquis diceret q̃ tota diſtinctio numeralis materię eſt quidem per formam vel à forma ſolum quantum ad fieri, non autem quantum ad conſeruari, ac per hoc materia quæ facta eſt per formam, diuerſa numero à quacunq; alia materia ſemper manet alia, nec recipit nouam vnitatem numeralem ſub quacunque forma de nouo fiat, ſed ſemper retinet præexiſtentem, & ſic non oportet q̃ materia quæ fit ſub aliqua forma ſit eadem numero cum omni materia quæ prius fuit ſub eadem. Dicendum quòd non valet, quia licet in cauſis efficientibus aliquid poſsit eſſe cauſa in fieri, & non in conſeruari, in formalibus tamen nunquam, nihil enim poteſt eſſe album ſine albedine, cùm igitur forma ſit cauſa vnitatis & entitatis materiæ per quā eſt vna, & diſtinguitur ab alia, non efficiens, ſed formalis, impoſsibile eſt talem diſtinctioné fieri, vel conſeruari ſine forma, patet igitur quòd remanente eadé forma ſecundum numerum quæcunque materia adueniat, & vndecunque eſt idem homo ſecundum numerum, propter hoc quòd tota actualis vnitas cuiuſcunque rei eſt à forma, & ſecundum iſtā viam euaduntur multæ difficultates quæ tanguntur circa materiam reſurrectionis, ſicut eſt illa de coſta Adæ, de qua formatum eſt corpus mulieris, vt dicitur Geneſ. 2. & illa qua quæritur ſi aliquis homo nutriatur ex carnibus alterius hominis, & de ſuperfluo alimenti generetur alius homo in quo iſtorum talia reſurgant, ſecundum enim ea quæ dicta ſunt prius non differt quantum ad vnitatem materialem reſurgẽtis, in quo talis materia reſurgat cum ipſa de ſe nullam entitatem vel vnitatem, vel pluralitatem habeat ſed omnia iſta competunt ei per formam quæ ſi eadem eſt, totum compoſitum erit idem.

11. PER HOC patet reſponſio ad principalia argumenta quæſtionis, quia ſecundum hanc poſitionem non ſolū ſaluamus identitatem formæ, ſed etiam materiæ, modo quo dictum eſt.

12. ARGVMENTVM in oppoſitum licet ſit ad veram concluſionem, nihil tamen probat, quum enim dicitur quòd quando aliqua duo habent eandem habitudinem ad tertiū, quicquid cauſatur ex coniunctione vnius illorum cum tertio illud idē cauſatur ex coniunctione alterius cum ipſo. Dicendum eſt quòd non eſt verum, niſi illa duo habeant ad tertium eandem habitudinem ſecundum numerum, quia ſi habeant aliam & aliam habitudinem ſecundum numerum ex coniunctione cuiuſcunque illorum cum tertio fiet quidem ſimile, ſed non idem numero, ſic autem eſt in multis, ideo propoſitio non eſt omnino vera de virtute ſermonis.

Quæſtio II.

Vtrum omnes tam boni quàm mali integraliter reſurgent.

SEcundo quæritur de integritate reſurgentiū. Vtrum omnes tam boni quàm mali integraliter reſurgent. Et arguitur quòd non, quia in operatione dei nihil eſt fruſtra, ſed fruſtra eſt inſtrumentum, cuius nullus poteſt eſſe vſus, ergo quum aliqua ſint membra quorum nullus erit vſus in reſurrectiōe, ſicut ea quæ ſunt generationi deputata, videtur quòd cum talibus membris corpora non reſurgant, & ſic non integrè.

2. Item humores corporis videntur pertinere ad integritatem corporis, ſed humores non reſurgent, ergo &c. Minor probatur dupliciter. Primo quia humores ſunt ad reſtaurationem deperditi, ſed poſt reſurrectionem non fiet deperditio, quare &c. Secūdo quia nihil habet ordinem ad reſurrectionem niſi propter animam rationalem, ſed humores corporis non ſunt animati anima rationali, ergo non videntur habere ordinem ad reſurrectionem.

3. IN CONTRARIVM arguitur ſic, quia capilli & vngues minimè videntur pertinere ad integritatem hominis, ſed iſta reſurgent ſecundum illud Lucæ. 21. Capillus de capite veſtro non peribit, ergo fortiori ratione alia quæ pertinent ad integritatem hominis.

4. RESPONSIO, Aliqua poſſunt ad integritatem hominis pertinere tripliciter. Primo tanquam ea ſine quibus non poteſt eſſe homo ſeu natura humana, ſicut forma & materia, ex quorum coniunctione reſultat natura humana præciſe, nec aliud includit in ratione ſua. Secundo modo tanquam ea quæ pertinent ad eſſentiam hominis, ſeu naturæ humanæ, & tamen ſine eis poteſt eſſe homo, quia præter naturam includit aliquid aliud, verbi gratia, pes, & manus, & quædam conſimilia membra pertinent ad eſſentiam hominis, & tamen ſine pede & manu poteſt homo eſſe quod pro tanto eſt, quia pes & manus non includunt ſolum illud quod pertinet ad eſſentiam hominis, ſed aliquid additum, ſcilicet quantitatem, & talem figuram, ſine quibus non vocaretur manus, aut pes. Tertio modo pertinent aliqua ad integritatem naturæ hominis non intrinſecè aliquo modo, ſed purè extrinſecè, quia ſecundum curſum communem naturæ, natura non ſaluaretur niſi illis adiunctis, ſicut ſunt humores, ſi quid autem aliud dicatur pertinere ad integritatem hominis, illud eſt purè accidentale pertinēs ad ornatum, vel aliquid conſimile, ſicut capilli.

5. Si ergo loquamur de his quæ primo modo pertinent ad integritatem hominis, dicendum eſt quòd talia non reſurgẽt, ſed ex eorum reunione reſurget homo, & hoc ſtatim probabitur, quia ſicut allegatum fuit prius ex dicto Dam. reſurrectio eſt eius quod cecidit iterata ſurrectio, ſed per mortem ſolus homo qui moritur cadit, forma autem, ſcilicet anima intellectiua, & materia prima, quorum quodlibet eſt ingenerabile & incorrnptibile non cadunt, ergo ſolus homo reſurget ex vnione formæ cum materia, quę cōſtituunt præciſe eſſentiam hominis, & ſic reſurget integraliter primo modo, ſed nō ex reſurrectione talium partium, ſed ex ſola reunione earum, & hoc erit commune bonis & malis ſicut reſurrectio quæ ſine hoc eſſe non poteſt. 6. Si autem loquamur de his quæ pertinent ad integritatem hominis ſecundo modo, vt ſunt membra organica, pes, manus, & conſimilia, adhuc dicē dum eſt q̃ boni reſurgent cum prædicta integritate, ſiue eam habuerint dum hic viuerent, ſiue non, quia beatus eſt qui habet quicquid vult, & nihil mali vult ſecūdum Aug. Sed quilibet naturaliter vult talē integritatē, nec boni hoc vólendo volunt aliquid mali, ergo ipſi hanc integritatem habebunt. Item gloria perficiet naturā perfectione conſummata, non ſolum quoad animā, ſed etiam quo ad corpus, reformabit enim Chriſtus corpus humilitatis noſtrę cō figuratū corpori claritatis ſuæ, vt dicitur Philip. 3. (ſi ergo aliquid defuit corporibus bonorum dum hic viuerent de integritate mēbrorū, in reſurrectione totū ſupplebitur beatis, certè multo magis videtur q̃ hanc integritatem habebunt ſi eam habuerūt dum hic viuerent, in eis enim locum habet quod deus in finali reparatione non minus faciet eis quantum ad ea quæ ad naturam pertinent, quàm fecerit in prima inſtitutione quādo natura humana formata eſt integra. De reprobis etiam idem eſt, ſi ipſi prædictam integritatem hic habuerūt, quia reſurrectio reparabit illud quod cecidit, ſicut nomen eius ſonat. Si autem non habuerunt eam, vt illi qui naſcuntur cū vno pede, vel cū vnico oculo, non apparet quare in reſurrectione debeant prædictā integritatem habere, quia repa ratio naturæ in reſurrectione erit finaliter propter remunerationem bonorum, & propter punitionem malorum, reſurgent enim boni ad vitam glorioſam, mali vero in opprobriū vt videant ſemper, ſicut dicitur Dan. 12. Ex quo ſic arguitur, ſicut ſancti reſurgent ad vltimam fœlicitatem, ſic damnati ad vltimā miſeriam, ſed ſanctis nihil auferetur quod pertineat ad eorum fœlicitatem, ſed potius ſuperaddetur, ergo damnatis ſimiliter nihil auferetur de his quæ pertinent ad eorum miſeriam, ſed potius ſuperaddetur, huiuſmodi autem defectus ad aliquam miſeriam pertinent quare, &c. Item defectus membrorum ſi aliquos habuerint hic ſancti tollentur ab eis in reſurrectione ex diuina gratia, ſed damnatis nulla fiet gratia, ergo non tolletur ab eis talis defectus. Sed cōtra hoc poſſet dici quòd mali in reſurrectione erunt incorruptibiles, quod non erit per naturam, ſed per gratiam gratis datam, ſimiliter tollentur ab eis tales defectus per gratiam gratis datam, ſed illud non valet, quia æternitas pœnæ malorum neceſſario requirit eorum incorruptibilitatem, & ideo dabitur eis in reſurrectione non ad gratiam, ſed ad pœnam, integritas autem membrorum quā hic non habuerunt, nihil faceret ad pœnam, ſed mag. ad aliqualem gratiam ſi eis daretur. 7. De tertia integritate dicendum eſt q̃ omnes tam boni q̃ mali reſurgent integraliter. Cuius ratio eſt, quia per reſurrectionem reparabitur natura quātum ad omnia quæ fuerunt de neceſsitate naturæ pro ſtatu præſentis vitæ exceptis his quæ pertinent ad ſtatum nutritionis vel generationis, qui non erit per reſurrectionem, ſed humores corporis, vt ſanguis, cholera, & huiuſmodi ſun de neceſsitate naturę pro ſtatu præſentis vitæ, ergo reparabuntur in reſurrectione. De quarta autem integritate quę magis pertinet ad ornatum, & ad quandā decentiam, vt ſunt capilli, & ſimilia dicentur in ſequenti quæſtione.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum eſt quòd membra poſſunt dupliciter conſiderari in comparatione ad animam, vel ſecundum habitudinem materiæ ad fo[illegible] vel ſecundum

dum habitudinem inſtrumenti ad principium actiuum. Primo modo finis membri non eſt eius operatio, ſed perfectum eſſe ſpeciei, quod poſt reſurrectionem habebitur, ſecundo modo finis eius eſt operatio, nec tamen ſequitur ꝙ quãdo deficit operatio fruſtra ſit inſtrumentum, quia inſtrumenta non ſolum ſunt ad exequendum operationem agentis, ſed ad oſtendẽdum virtutem ipſius, & ideo membra quorum nullus erit actus remanebunt vt pertinentia ad integritatem corporis, & vt oſtendentia virtutem agentis.

9. Ad ſecundum dicendum ꝙ triplex humor eſt in homine. Quidam in recedendo à perfectione indiuidui, vel quia eſt in via corruptionis, & à natura abiicitur tanquam ſimpliciter ſuperfluũ, ſicut vrina, ſudor, ſanies, & huiuſmodi, vel quia à natura ordinatur ad generationem, ſeu conſeruationẽ ſpeciei in aliquo indiuiduo, ſiue per actum generatiuè ſicut ſemẽ, ſiue per actum nutritiuè ſicut lac, & nullus talium humorum reſurget, quia poſt reſurrectionem non erit ſtatus quo vnum indiuiduum generetur, vel foueatur ſeu nutriatur ab alio, ſed ſolum quo vnuſquiſq; ſubſiliat in ſeipſo. Alia eſt humiditas quæ nondum peruenit ad vltimã perfectionem quam natura operatur in indiuiduo, ſed eſt ordinata ad illã, hoc eſt, non eſt conuerſa in veritatem humanæ naturæ, ſed eſt in via conuerſionis, & hæc eſt duplex, quia quædã eſt quæ habet formam determinatam, hoc eſt, ſecundum ſe non exiſtentem in via, vt tranſeat ad aliam formam, vt ſanguis & alij tres humores, qui continentur intra partes corporis, & iſti reſurgẽt, quod patet, quia reſurrectio noſtra erit cõformis reſurrectioni Chriſti, ſed in Chriſto poſt reſurrectionem fuit ſanguis, alioquin nunc non tranſſubſtantiaretur vinum in ſanguinem Chriſti in ſacramento altaris, & eadem ratione ſunt & fuerunt alij humores in eo, ergo & in nobis erunt. Alia vero eſt humiditas in via tranſeundi de via humoris in formam membri, & talis nõ reſurget, quia poſt reſurrectionem ſingulæ partes corporis ſic ſtabilientur, vt vna non tranſeat in alterã, quia ceſſabit tempus generationis & corruptionis. Quod autem dictum eſt de huiuſmodi humoribus non eſt intelligendũ ſic, quòd huiuſmodi humores prius corrupti redeant iidem numero, ſed ſolum iidẽ in ſpecie, ſi vero ſanguis & cæteri humores qui fuerunt in Chriſto non fuerunt in triduo mortis corrupti, quod nec oportuit, quum huiuſmodi humores non informentur anima rationali, tunc ſurrexerunt in Chriſto iidem humores ſecundum numerum, immo non ſurrexerunt, quia non fuerunt corrupti, ſed fuerunt reaſſumpti. Et per hoc patet reſponſio ad duas probationes minoris ſecundi argumenti, quia humores erunt in corporibus glorioſis, non vt in via conuerſionis in ſubſtantiam hominis nec quia iterum ſint actu informati anima rationali, ſed quia habent ordinem ad ipſam, vt quædam pertinentia ad integritatem ſecundo modo dictam.

Quæſtio III.

Vtrum corpora reſurgant ſine deformitatibus quas habuerunt hic.

TErtio quæritur vtrum corpora reſurgant ſine deformitatibus quas habuerunt hic. Et videtur quòd nõ, quia reſurrectio Chriſti fuit exemplar noſtræ reſurrectionis, ſed Chriſtus reſurrexit cum cicatricibus paſsionis quas oſtendit Thomæ (vt habetur Ioannis. 20.) & tamen cicatrices quandam deformitatem habent, ergo videtur quòd omnes alij cum ſuis deformitatibus reſurgant. 2. Item arguitur ſic ſpecialiter de reprobis, quia pœna debet remanere remanente culpa ſed aliqui hic mutilantur in pœnã peccati, de quo nunquam poſtea pœnitent, & ſic culpa nunquam remittitur, ergo pœna debet remanere. 3. Item corpus debet coaptari animæ, ſed animæ reproborum nunquam abſoluentur à deformitatibus ſpiritualibus, ergo nec corpora eorum à corporalibus deformitatibus. 4. IN CONTRARIVM arguitur, quia deformitates cõtinguntin corpore ex errore virtutis formatiuæ, ſed virtus diuina reformans corpora in reſurrectione non poteſt errare, ergo in corporibus reſurgentibus non erit aliquo modo deformitas.

5. RESPONSIO, Deformitas in corpore poteſt cõtingere tripliciter. Vno modo ex defectu alicuius conueniẽtis, ſicut mutilatos vel nanos dicimus deformes. Primos ex defectu membri cõuenientis. Secundos ex defectu debitæ quantitatis. Secundo modo contingit deformitas ex appoſitione alicuius diſconuenientis, vt eſt membrum ſuperfluum, vt ſextus digitus, vel macula ſuperueniens oculo, vel alia ſuperfluitas in aliquo membro. Tertio modo ex indebita membrorum diſpoſitione quoad ſcitum & poſitionem, vt in claudis & luſcis, vel in aliquo huiuſmodi.

6. QVANTVM ad primum modum quæſtio eſt partim ſoluta in quæſtione præced, ſcilicet quantum ad deformitatem quæ contingit ex defectu cuiuſlibet membri, quia oſtenſum fuit quòd omnes boni reſurgent cum integritate membrorum, ſecus autem eſt de malis (vt dictum fuit) quanuis aliqui idem ſentiãt de vtriſque tam bonis quãm malis, quod etiam mihi quandoque fuit viſum. Quantum ad deformitatem quæ contingit ex defectu quantitatis dicitur communiter quòd omnes tam boni quàm mali reſurgent in debita quantitate, in illa videlicet ad quam natura vniuſcuiuſcunque non errans nata eſt perducere in termino augmenti, & cum natura humana dupliciter deficiat à debita quantitate. Vno modo, quia nondum eã conſecuta eſt, vt in pueris. Alio modo, quia ab ea iam receſsit, vt in ſenibus, in ſola autem iuuenili ætate habetur ſtatus perfectionis, & in quantitate, & in vigore, ideo in illa conditione reparabitur natura in reſurrectione. Authoritas etiam eſt ad hoc Ephe. 4. vbi dicit apoſtolus loquens de reſurgentibus, donec occuramus omnes in virum perfectum in mẽſuram ætatis plenitudinis Chriſti, ſed Chriſtus reſurrexit in perfecta quantitate quam habuit in ætate iuuenili quæ circa triginta annos incipit, vt Aug. dicit, ergo & alij in ſimili ætate reſurgent & in quantitate tali quam habuerunt, aut habuiſſent ſi ad illam ętatem peruenſſent, & non incidiſſet error naturæ, non tamen propter hoc eſt intelligendum quòd poſt reſurrectionem omnes ſint futuri eiuſdem quantitatis, quia non omnes in ætate iuuenili peruenſunt ad eandem quantitatẽ etiam natura non errante, ſed quidam ad minorem, quidam vero ad maiorem ſecundum diuerſi tatem humidi extenſibilis per calidum, & calidi extendentis humidum. 7. Quicquid ſit de concluſione. Auctoritas tamen apoſtoli non loquitur de omnibus reſurgentibus, ſed ſolũ de ſanctis, quod patet per id quod præcedit in dicta auctoritate, dicitur enim ibi ſic, ipſe dedit quoſdam apoſtolos quoſdam prophetas & ſubiungens ad cõſummationem ſanctorum in opus miniſterij, in ædificationẽ corporis Chriſti donec occurramus omnes in vnitatem fidei & agnitionis filij dei in virum perfectum in menſuram ætatis plenitudinis Chriſti. Ex quo videtur quòd illud dictum apoſtoli quo dicit donec occurramus omnes & c. Nõ ſit intelligendum de omnibus vniuerſaliter, quia dicit in vnitatẽ fidei, non omnes autem habent fidem. Item nec intelligitur de omnibus fidelibus, ſed de prædeſtinatis, & electis, dicit enim ad conſummationem ſanctorum, igitur ex prædicta auctoritate non habetur niſi quòd ſancti reſurgant in perfecta quantitate ſicut & Chriſtus, quod omnes concedunt.

8. DE deformitatibus autem contingentibus ſecundo modo & tertio modo dicunt quidam quòd huiuſmodi deformitates tollentur non ſolũ ab electis, ſed etiam à damnatis, quod probant ſic, effectus non deficit à ſua integritate & debita perfectione niſi propter debilitatem virtutis actiuę, vel propter indiſpoſitionẽ materiæ, ſed reſurrectio fiet virtute diuina cui ſubeſt quando voluerit, & quicquid voluerit poſſe, nec reſpectu eius poteſt eſſe aliqua indiſpoſitio materiæ quam non poſsit pro libito tollere, ergo omnes reſurgentes reſurgent quum membrorum debita diſpoſitione & integritate. Et confirmatur, quia non minus faciet virtus diuina in finali reparatione humanæ naturæ quantum ad ea quæ ad naturam pertinent quàm fecerit in prima inſtitutione naturæ, ſi enim dei perfecta fuerunt opera in principio (vt dicitur Geneſis primo) fortiori ratione debent eſſe perfecta in fine quantum ad ea quæ ad naturam præciſè pertinent. Sed in prima inſtitutione naturæ creauit deus homines in prædicta integritate, ergo in reſurrectione reparabit eos in conſimili, & iſtæ rationes tendunt ad hoc quòd omnes tam boni quàm mali reſurgent ſine vlla deformitate ex quacunque cauſa contingente, & de bonis vt ſupradictum eſt omnes hoc concedunt. & idem dicit beatus Auguſtinus in Enchiridio. 62. capite vbi dicit ſic reſurgent ſanctorum corpora ſine vllo vitio, ſine vlla deformitate ſicut ſine vlla corruptione. Sed de reprobis dimittit ſub dubio in ſexageſimo quarto capite dicens vtrum ſane damnati reſurgent cum vitiis, & deformitate corporum ex quacunque cauſa contingente quid opus eſt laborare illud inquirendo? neque enim fatigare nos debet incerta habitudo eorum quorum erit certa & ſempiterna damnatio, hic Auguſtinus. 9. Qui vellet tenere quòd reprobi reſurgent cum deformitatibus quas hic habuerunt maximè cum illis quas habuerunt à natiuitate. Poſſet reſpondere ad rationes aliorum. Ad primam cum dicitur ꝙ effectus nõ deficit à ſua integritate & perfectione niſi propter debilitatem virtutis actiuæ, vel propter indiſpoſitionem materiæ. Dicendum eſt quòd licet hæc propoſitio poſſet concedi de agente ex neceſsitate naturæ, tamen non eſt vera de agente per liberam voluntatem, tale enim agens non facit quantum poteſt, ſed quantum, & quale vult, & congruit fini propter quam agit, Deus autem licet agat libere in omni opere circa creaturas, tamen aliud decuit fieri in opere creationis & aliud in opere reſurrectionis propter alium finem ad quem ordinatur vnum opus & aliud. Opus enim creationis per quod fuit natura inſtituta ordinabatur ad hoc quòd per creaturas à deo immediate fa-

ctas, aliæ propagarẽtur, & quia imperfecta ſumunt originẽ à perfectis, ideo decuit ꝙ omnes res à deo immediatè creatæ eſſent perfectę in eſſe naturę, opus autem reſurrectionis ordinatur ad remunerationem bonorum & ad punitionem malorum, & huic fini cõgruit ꝙ in bonis ſit perfectio naturæ & gloriæ quantum ad corpus & quantum ad animam, congruit etiam quòd mali qui reſurgent ad pœnam reſurgant cum omni opprobrioſa cõditione quã habuerunt in preſenti vita, vt impleatur prophetia Danielis prius allegata quòd ipſi reſurgent in opprobrium vt videant ſemper. Hæ autem deformitates cum quibus reſurgent reprobi, erunt cõditiones naturæ, vt prius hic habitæ, & non infligentur à deo, vt pœnæ peccatorum, quia multi magni peccatores qui non habuerunt in præſenti ſeculo tales deformitates, non habebunt eas poſt reſurrectionem, ſed ſolum illi reprobi qui eas hic habuerunt. Per idem patet reſponſio ad confirmationem prioris rationis. Ad rationes principales.

10. AD PRIMAM dicendum eſt quòd cicatrices fuerunt in Chriſto reſurgente & ſpeciali diſpenſatione, vt per eas oſtenderetur identitas Chriſti reſurgentis, non ſic autem erunt in aliis, vel ſi ſint in martyribus, hoc erit ad oſtendendũ titulum martyrij, & non ad deformitatem, ſi qua fuit prius, ſed ſic aptabuntur virtute diuina, vt ſufficienter inſinuent titulum martyrij, & tamen nihil continebunt dedecoris. 11. Ad ſecundam dicendum ꝙ pœna infligitur ſecundum conditionem fori, & ideo pœnæ quæ in hoc iudicio temporali infliguntur pro aliquo peccato ſunt temporales, nec ſe extendunt vltra vitę terminum, punientur ergo damnati pro peccatis hic non dimiſsis, ſed non per pœnam hic inflictam, ſed per aliam grauiorem, ſecundũ ꝙ exiget rigor diuini iudicij. 12. Tertium argumentũ facit pro illis qui dicunt ꝙ damnati reſurgent cum deformitatibus quas hic habuerunt, quorum opinio videtur ſatis probabilis. Argumentum alterius partis ſolutum eſt per ea quæ dicta ſunt in corpore ſolutionis quæſtionis.

Quæſtio IIII.

Vtrum corpora bonorum ſint futura impaſsibilia per aliquam formam ſibi inexiſtentem.

DEinde quæritur de conditione corporum glorioſorum. Et primo de dote impaſsibilitatis. Vtrum corpora bonorum ſint futura impaſsibilia per aliquam formam ſibi inexiſtẽtem. Et videtur ꝙ ſic, quia gloria corporis reſpondet gloriæ animæ, ſed gloria animæ eſt per aliquam formam ſibi inhærentem, ergo & gloria corporis. ſ. impaſsibilitas, & cæteræ dotes. Maior de ſe patet. Minor declaratur, quia tam viſio quàm fruitio ſunt per aliquas formas inhęrentes animę. ſ. per ipſas operationes manentes in operante, & per lumen gloriæ & charitatẽ, mediantibus quibus prædictæ operationes eliciuntur.

2. Item perfectior eſt impaſsibilitas corporum glorioſorum quàm fuiſſet impaſsibilitas tempore innocentię, ſed impaſsibilitas ſtatus innocentiæ fuit per aliquam formam inhærentem, ergo impaſsibilitas corporum in ſtatu gloriæ erit per aliquam formã inhęrentem. Minor probatur, quia impaſsibilitas ſtatus innocẽtiæ fuit per iuſtitiam originalem quæ fuit (vt videtur) aliquis habitus vel aliqua forma poſitiua. 3. Item verior eſt potentia qua aliquid poteſt non pati, quàm potentia qua aliquid poteſt pati, vt patet ex. 5. Metaph. ſed potẽtia qua aliquid poteſt pati eſt aliquid poſitiuũ inhærens, ergo fortiori ratione potentia qua aliquid poteſt non pati, ſed corpora glorioſa ſi futura ſint impaſsibilia, hoc erit per potentiam qua poſſunt non pati, ergo illa erit aliquid poſitiuũ & inhærens. 4. Item ſicut bonis hominibus promittitur æqualitas angelorũ quoad animam, iuxta illud quod dicitur Mat. 22. erunt ſicut angeli dei in cælis, ſic eiſdem promittitur quoad corpus æqualitas vel ſimilitudo cum corporibus cæleſtibus iuxta illud quod dicitur Mat. 13. Fulgebunt iuſti ſicut ſol in regno patris eorum, ſed impaſsibilitas corporum cæleſtium eſt per aliquam formam eis inhærentem, ex eo ꝙ forma terminat totum appetitum materiæ, ergo & impaſsibilitas corporum glorioſorũ erit per aliquam formam eis inhærentem.

5. IN CONTRARIVM arguitur, quia effectus priuatiuus non requirit niſi cauſam priuatiuam, ſed eſſe impaſsibile eſt quidam effectus priuatiuus, ergo non requirit niſi cauſam priuatiuam, non oportet igitur ꝙ corpora glorioſa ſint impaſsibilia per aliquam formam eis inhærentem. 6. Item aut beati poſſunt ſcire quantum ignis ſit calidus, aut non, ſi dicatur ꝙ nõ: contra, quia videtur imperfectionis ꝙ ſenſus non cognoſcat in patria quod cognoſcit in via, oportet ergo ꝙ tactus bonorum immutetur, vel poſsit immutari à calore ignis ſecundum ſuam excellentiam, quod non poteſt eſſe ſine vera paſsione.

7. RESPONSIO, cùm paſsibilitas & paſsio ſibi correpondeant vt potentia & actus, ſicut paſsio dicitur multipliciter ira & paſsibilitas, accipitur autem paſsio vno modo large pro receptione formæ quantumcunque conuenientis naturæ rei. Alio modo ſumitur ſtrictè pro amiſsione formæ conuenientis ſecundum naturam, & pro receptione formæ diſconuenientis & cõtrariæ ſecundum naturam. Et ſimili modo paſsibilitas dicitur dupliciter, ſcilicet pro potentia ſuſceptiua primæ paſsionis, aut ſecundę. Loquendo de paſsione vel paſsibilitate primo modo dicta corpora ſanctorum non erunt impaſsibilia poſt reſurrectionem, quia in corporibus glorificatis erit vſus ſenſuum, ſed talis non poteſt fieri ſine receptione ſpeciei ſenſibilis, vel actus ſentiendi, ergo in beatis erit paſsio quę eſt receptio formæ conuenientis. Secundo quia corpora glorioſa aſsimilabuntur corporibus cæleſtibus quæ ſunt incorruptibilia per naturam, ſed corporibus cæleſtibus non repugnat paſsio quæ eſt receptio formæ conuenientis perficientis, ſicut videmus de luna quæ illuminatur à ſole & cæteris planetis, & ſtellis, vt innuitur in libris de proprietatibus elementorum, ergo corporibus glorioſis non repugnat paſsio quæ eſt receptio formæ conuenientis. Si autem loquamur de paſsione & paſsibilitate quæ attenditur ſecundum abiectionem formæ conuenientis & receptionem diſcõuenientis, ſic quæſtio propoſita difficultatem habet quo ad concluſionem ſi conſideretur natura rei, & quo ad modum ſi inquiratur ratio talis paſsibilitatis. In. 3. d. 15. q. 2.

8. Procedetur ergo ſic in quæſtione, quia primo inquiretur per quid aliquid eſt paſsibile paſsione proprie dicta, & ex hoc videbitur quomodo aliquid poſsit dici impaſsibile eo quòd priuatio cognoſcitur per habitum, paſsibile autem & impaſsibile oppoſitum priuatiuè quantum ad illa quæ per nomina formaliter importantur. Secundo applicabitur ad propoſitum ſcilicet an corpora glorioſa ſint impaſsibilia, & per quid vtrũ per formã inherẽtem an ſolum per naturam extrinſecam impedientem paſsionẽ.

9. QVANTVM ad primum ſciẽdum eſt quòd ex hoc dicitur aliquid paſsibile propriè (vt nunc loquimur) quia poteſt tranſmutari à diſpoſitione ſibi cõuenienti ſecundum naturam ad diſpoſitionem innaturalem vel contrariam naturæ, poſſe autem tranſmutari conuenit alicui per ſolum principium paſsiuũ vel per potentiam paſsiuam ſicut patet per diffinitionem potentiæ paſsiuæ quæ datur quinto metaphyſicæ, ſcilicet quòd potentia paſsiua eſt principium tranſmutandi ab altero, ergo eſſe paſsibile conuenit alicui ſolum per potentiam paſsiuam, hæc autẽm potentia paſsiua non eſt potentia ſolius materiæ, quia illud quod indifferenter ſe habet ad omnem formam, nec vna eſt magis ipſi eſſentialis quã altera non eſt principium per quod aliquid ſit paſsibile paſsione proprie dicta: ſed materia quantũ eſt de ſe indifferenter ſe habet ad omnẽ formam, nec vna eſt magis ipſi cõnaturalis quàm alia, ergo materia quantũ eſt de ſe nõ eſt principiũ paſsionis proprie dictæ. Maior declaratur, quia nos loquimur de paſsione per quã abiicitur forma cõueniens naturæ: & inducitur diſconueniens, & ideo quod indifferenter ſe habet ad omnem formam, ita ꝙ vna nõ eſt magis conueniens ipſi ꝙ altera non poteſt eſſe cauſa talis paſsibilitatis, vel paſsionis. Minor ſimiliter manifeſta eſt, quia materia prima de ſe non determinat ſibi aliquam formam ſubſtantialem ſed indifferenter ſe habet ad omnes, & per conſequens non determinat ſibi aliquam formam accidentalem, cum determinatio formarum accidentalium ſit ratione ſubſtantiarum, quare &c.

10. Reſtat ergo ꝙ illud principium ſit cõpoſitũ ex materia & forma, cui ratione formæ cõueniens eſt aliqua qualitas, alia vero diſcõueniens, & tamen quia eſt impotẽtia ad vtranq; poteſt trã ſmutari de qualitate cõueniẽte ad diſconuenientẽ & ſic vere pati & ſic patet à quo aliquid dicitur paſsibile paſsione propria dicta, quia à potẽtia paſsiua qua aliquid eſt receptiuũ diſpoſitionũ diuerſarũ quarum vna eſt cõueniens naturæ, alia vero diſconuenies. Impaſsibile autẽ poteſt aliquid dici dupliciter, vel proprie & ſimpliciter ſcilicet per priuationem principij paſsiui, vel large per ſolũ impedimentum actualis paſsionis. Et primum quidem impaſsibile dicitur impaſsibile ſimpliciter & abſolutè, quia negat omnẽ paſsibilitatem. ſecundũ autem non dicitur impaſsibile ſimpliciter & abſolutè cũ non neget omnẽ paſsibilitatem, ſed ſolum ex ſuppoſitione, quia ſtante impedimento verum eſt dicere quod talis non poteſt pati, ſicut in actibus dicimus quòd ſortes dum currit non poteſt nõ currere licet abſolute poſsit nõ currere & ſic patet primũ.

11. SECVNDO eſt inquirẽdum, an corpora glorioſa ſint impaſsibilia paſsione proprie dicta, vt patet ex dictis ꝙ ſi ſint impaſsibilia hoc erit vel per priuationem principij paſsiui, vel per impedimentum paſsionis. Primo modo dixerunt aliqui quòd corpora glorioſa erunt impaſsibilia quia in eis non erunt paſsibiles qualitates elementorum actiuæ & paſsiuæ quæ ſunt in corporibus mixtis cauſa actionis & paſsionis. Credebat enim quòd poſt reſurrectionem corpora humana eſſent mixta ex elementis manentibus in eis ſecundum ſubſtantias ſuas & nõ ſecundum qualitates actiuas & paſsiuas. Sed illud non eſt verum, primo, quantum ad hoc quod dicit quòd elementa maneant quantum ad ſuas ſubſtan-

tias

tias in quocunque mixto, quia quælibet pars mixti est mixta, vt habetur primo de generatione, si ergo elementa manerent in mixto secundum formas suas substantiales, sequeretur quòd in qualibet parte materiæ mixti essent forma cuiuslibet elemẽti, quod est impossibile, cùm plures formæ substantiales specificæ sint incompossibiles in eadem parte materiæ. Secundo deficit hæc opinio in eo quod dicit quòd qualitates elementorum non remaneant in corporibus gloriosis, quia gloria non tollit ea quæ sunt de perfectione naturæ, sed qualitates elementorum sunt de perfectione mixti saltem accidentali, ergo non tolluntur in gloria vel per gloriam. Tertio deficit in hoc quòd ponit ꝙ qualitates elementares in mixto sunt causa actionis & passionis, eo quòd agant in seinuicem, istud enim non est verum, sicut probatum fuit prius, & ideo de hoc modo nihil plus dicetur. Item elementa manebunt secundum suas qualitates, & tamen non alterabuntur, nec patientur mutuo alterum ab altero, quia cùm post resurrectionem cesset motus cæli, oporteret quòd illud quod semel ab altero pateretur semper ab illo pateretur. Et sic procedente passione finaliter sequeretur corruptio, quod non est verum, ergo impassibilitas elementorum, & fortiori ratione corporum resurgentium non erit propter carentiam qualitatum elemẽtarium. Quarto quia dato quòd omnia hæc essent vera, non sufficerent tamen ad propositum ostendendum, quia ex hoc solo dicitur aliquid passibile, quia habet principium passiuum quo potest transmutari de qualitate conueniente secundum naturam ad disconuenientem. Sed dato ꝙ in mixto non essent qualitates elementares, esset tamen ibi subiectũ susceptibile earũ, ergo adhuc esset passibile passione illata ab extrinseco. 12. Restat ergo ꝙ corpora gloriosa non erũt impassibilia simpliciter & absolutè per priuationem principij passiui, cùm natura corporum gloriosorum sit futura eadem quæ prius, sed erunt impassibilia, per aliquid præstans impedimentum actualis passionis ne fiat. 13. Quid autem sit illud vtrum sit aliqua forma inhærẽs, an solum virtus diuina assistens, Duplex est opinio. Dicunt enim quidam ꝙ talis impassibilitas erit per aliquam formam inexistentem. Quod probatur, primo quia anima non potest super corpus habere aliquod dominium nunc aliud q̃ prius, nisi corpus sit mutatum, sed anima post resurrectionem habebit super corpus perfectum dominium, ita vt in corpore nihil possit accidere præter voluntatem animæ, alioquin anima nõ esset perfectè beata, ergo corpus erit mutatum, sed mutatio terminatur ad aliquam formam, ergo corpus gloriosum reddetur impassibile per aliquam formam quam habebit. Secundo probatur per auctoritatem Aug. ad dyscorũ, qui dicit ꝙ in corporibus erit perpetua sanitas, & incorruptionis vigor, sed sanitas est per aliquam formam inhærentem, ergo & vigor & impassibilitas erunt per aliquam formam resistentem actioni cuiuscunq; contrarij, sicut dicum suo modo resistit diuidenti. 14. Alius modus est, ꝙ In. 2. d. 19 q. 2. & in 3. d. 4. q. 3. impassibilitas corporum gloriosorum nõ erit per aliquam formã inhærentem, sed solum per virtutem diuinã assistentem beatis ad nutum, & prohibentem actionem cuiuscunq; extrinseci inferentis passionem. Et confirmatur hæc positio triplici ratione. Prima est, quia sicut statui bonorum repugnat passio contra naturam, sic etiam motus localis contra voluntatẽ, vtrũq; enim horũ importat violentiã & displicẽtiã in cognoscẽtibus. Sed ꝙ corpora beata nõ possint moueri ab aliquo contra voluntatem, non cõuenit eis per aliquam virtutem inhærentem, sed solum per diuinam virtutem eis assistentem, ergo idem sentiendum est de passione quæ est cõtra naturam. Probatio minoris, si enim inesset corporibus beatis per aliquam virtutem intrinsecam, quòd non possint ab alio moueri contra voluntatem, oportet quod in quolibet beato esset tanta virtus in resistendo, quanta esset in quocunque alio in impellendo. Illud autem non est verum, quia secundum hoc oporteret in minimo beato ad hoc quòd non posset moueri contra voluntatem esse tantam virtutem, quanta est in quocunque homine, vel angelo, alioquin si non esset tanta, posset moueri contra voluntatem ab aliis, ponere autem in minimo beatorum æqualem virtutem cum omnibus aliis tam hominibus quàm angelis est inconueniens, quum angeli secundum naturam excedant homines, & secundum gloriam sint gradus tam in hominibus quàm in angelis.

15. Secunda ratio talis est, passibilitas propriè dicta, & corruptibilitas sibiinuicem correspondent, ergo impassibilitas & incorruptibilitas, sed incorruptibilitas bonorum non erit per aliquam formam inhærentem (vt probabitur) ergo nec impassibilitas. Probatio minoris, effectus communis requirit causam communem, sed incorruptibilitas post resurrectionem erit communis bonis & malis, ergo eis inerit per causam communem. Sed in malis incorruptibilitas non inerit per aliquam formam inhærentem, ergo nec in bonis. Quod autem incorruptibilitas non sit in malis per formam inhærentem patet ex dictis aliorum qui tenent præcedentem opinionem. Hoc enim expresse concedunt & per rationem, quia quum passio propriè dicta sit via ad corruptionem (vt patet [illegible]do de generatione) si aliqua forma prohiberet corruptionem in dãnatis, prohiberet etiam passionem in eis, quia ad vtrumque se extendit virtus eius, nec ageret liberè vt vnũ prohiberet, alterum vero permitteret. Cùm igitur in damnatorũ corporibus non prohibeatur passio propriè dicta, patet ꝙ non prohibetur corruptibilitas per aliquam formam inhærentem. Tertio patet idem per Augustinum in epistola ad Consentium, vbi dicit sic, sicut ab igne fornacis Chaldeorum abstulit deus virtutem cõburendi quantum ad aliquid, quia scilicet ibi corpora puerorum illæsa seruata sunt, sed mansit quantum ad aliquid, scilicet quia ille ignis comburebat ligna, ita auferet ab humoribus corporum corruptionem, & dimittet naturam modo prædicto impediente excessum actionis, & præseruando ab omni nociuo & extrinseco. Ex quo patet quòd intentio Augustini est quòd impassibilitas & incorruptibilitas erunt in corporibus bonorum per hoc quòd virtus diuina beatis assistens prohibebit actionem cuiuscunq; extrinseci inferentis passionem vel corruptionem, & secundum hanc opinionem potest responderi ad rationes ante oppositum.

16. AD PRIMAM cùm dicitur quòd gloria corporis correspondet gloriæ animæ. Dicendum quòd verum est quãtum ad hoc ꝙ corpus glorificabitur prout est animæ conueniens pro statu illo quo corpus perficietur ab anima beata, sed nõ oportet ꝙ perfectiones animæ & corporis correspondeant sibi quoad numerum vel quoad modum, sed perficietur vnumquodque secũdum ꝙ congruit suæ naturæ. Naturæ autem animæ quæ est de se incorruptibilis & impassibilis non cõgruit ꝙ perficiatur per ablationem talium, vel consimilium defectuum, quia natura sua caret talibus defectibus, sed perficietur collatione donorum supernaturalium, corpus autem quod natura sua subiacet corruptioni & passibilitati indiget perfici ablatione istorum defectuum, & quia hoc solum potest fieri per solam virtutem diuinam assistentem beatis ad votum, ideo non oportet quòd fiat per formam inhærentem.

17. Ad secundum dicendum ꝙ impassibilitas status innocentiæ non erat per aliquam formam inhærentem, quia iustitia originalis de qua arguebatur, si erat aliqua forma inhærens erat rectitudo voluntatis ad deum, quæ non perficit corpus, vel erat obedientia virium sensitiuarum ad rationẽ per quam non apparet quomodo ex hoc redderetur corpus impassibile, præseruabatur ergo homo in statu innocentiæ à passione & corruptione, partim per propriam scientiã, qua præditus erat, per quã cauere poterat à nociuis, partim vero & per diuinam prouidentiam prohibentem, ne ex improuiso aliquod nociuum hominem læderet. In. 2. d. 19 q. 2.

18. Ad tertium dicendum quòd nobilior est potentia qua aliquid potest non pati, q̃ illa qua aliquid potest pati, & vtraq; est aliquid positiuum inhærens si sumantur proportionabiliter, quia sicut potentia qua aliquid potest pati est potentia qua aliquid potest transmutari à dispositione conuenienti secundum naturã in dispositionem contrariam, sic potentia qua aliquid potest non pati si sit per priuationẽ potẽtiæ passiuæ est aliquid positiuũ & nobilius potentia passiua, nõ quantũ ad formalem rationẽ priuationis, sed quantũ ad fundamentũ quod vocamus potentiã non patiẽdi, sicut dicimus angelũ immortalẽ, vel impassibilẽ, quia est talis naturæ, quę nõ habet in se potentiã passiuã, per quã possit sic trãsmutari, nec talẽ potentiã secũ cõpatitur, nec dubiũ est ꝙ natura angeli est positiua & potẽtior seu perfectior quacũq; potentia passiua. Sed illo modo corpora gloriosa nõ erũt impassibilia. i. per priuationẽ principij passiui, sed solũ per impedimentũ passionis, ne actualiter inferatur, & adhuc illud impediẽs erit nobilius q̃ sit potẽtia passiua in corporibus, sed non oportet ꝙ sit inhærẽs, quia passio impediri potest nõ solũ per indispositionem patiẽtis, sed per omne extrinsecũ, quod potest resistere agẽti, vel suspendere eius actionẽ. 19. Ad quartũ dicẽdum ꝙ corpora gloriosa assimilabũtur cęlestibus corporibus in incorruptione & impassibilitate quoad effectũ, sed non quoad causam illius effectus, quia in corporibus cælestibus est incorruptibilitas & impassibilitas per naturam, in aliis autẽ erit per gratiam, & ideo impassibilitas & incorruptibilitas corporum cælestium inest eis ex eo ꝙ natura eorum caret principiis corruptibilitatis & passibilitatis, sed corpora gloriosa non sic erunt impassibilia, sed solũ per impedimentũ actualis passionis, quod non oportebit esse per aliquã formã, vel naturã in eis existẽtem subiectiuè, quia totum poterit fieri per solam diuinam prouidentiam eis continuè assistentem.

20. Tenendo hanc opinionem potest responderi ad rationes opinionis oppositæ. Ad primã quum dicitur quòd corpus post resurrectionem erit subiectum animæ nunc aliter quàm prius, verum est, sed non oportet quòd fit per nouam formam inhærentẽ, sed sufficit quòd fiat per diuinam prouidentiam assistentem, quæ prohibebit quòd ea quæ immutant corpus ad corruptionem non fiant tunc, sicut nunc, & ita aliter se habebit corpus ad animã tũc quàm nunc. 21. Ad secundum dicendum, illa perpetua sanitas & vigor in corporibus resurgentibus poterit esse per solam prohibitionem vel impedimentum cuiuscunque extrinseci corrumpentis, vel passionem inferentis.

22. SECVNDVM vtramq; opinionem oportet reſpondere ad duo argumenta in oppoſitum facta in arguendo principaliter ad quæſt. quia vnum eorum probat quòd corpora glorioſa non erunt impaſsibilia paſsione propriè dicta. Aliud vero probat q̃ dato q̃ ſint impaſsibilia, illud tamen non erit per aliquam cauſam poſitiuam, neque inhærentem, vel aſsiſtentem, quorum vtrũque negatur à qualibet dictarum opinionum. Videndum ergo ad primum quum dicitur quòd effectus priuatiuus non requirit cauſam poſitiuam, verum eſt formalem, immo nullã talem habet, ſed neceſſarium eſt q̃ habeat cauſam poſitiuã tam efficientem quàm fundamẽtalem, nunquam enim aliquid habet rationem cauſæ niſi ſit poſitiuum, ſed cauſa poſitiua influit in effectum poſitiuũ, & ſic cauſat ipſum. Sed effectum priuatiuum non cauſat influendo dicẽ, ſed per ſubſtractionem influentiæ propriæ, vt eſſet de deo ſi res annihilaret, & de natura ſi inter pericula maris nauem nõ regeret, vel impediendo influentiam alterius ſicut obſtaculum poſitum in feneſtra cauſat tenebras impediendo illuminationem ſolis, & eodem modo interpoſita terra inter ſolem & lunam cauſatur eclipſis, ſimiliter impaſsibilitas non poteſt alicui conuenire niſi per naturam ad quam ſequitur priuatio principiorum medianti bus quibus ineſt alicui paſsibilitas, vel per naturam impedientem paſsionem quæ ab aliquo poſſet inferri, & vtroq; modo impaſsibilitas eſt à cauſa poſitiua vel inhærente vel aſsiſtente.

23. Ad ſecundum dicendum q̃ boni nunquam ſciẽt per experientiam in ſe quid eſt malum, nec hoc pertinebit ad imperfectionem, alioquin deus eſſet valde imperfectus, qui nunquã ſciuit malum per experientiam in ſeipſo, experientia enim quatenus importat cognitionem pertinet ad perfectionem, & ſic eſt in deo, & ſic erit in beatis, ſed quatenus importat paſsionem non erit in eis, &c.

Quæſtio V.

Vtrum per aliquam formam ſibi inhærentem corpus glorioſum poſsit ſimul eſſe cum alio corpore glorioſo vel non glorioſo.



Secundo quæritur de dõte ſubtilitatis. Vtrũ per aliquã formã ſibi inhærentẽ corpus glorioſum poſsit ſimul eſſe cum alio corpore glorioſo vel non glorioſo. Et arguitur q̃ ſic, quia dotis ſubtilitatis quã habebit corpus glorioſum eſſet aliquis actus proprius, ſed ille actus nõ poteſt eſſe alius niſi penetrare & eſſe ſimul cum alio corpore, ergo &c. Et confirmatur, quia ſi corpus glorioſum per dotem ſubtilitatis nõ poſſet eſſe ſimul cũ alio corpore, ſed ſolum per miraculum diuinæ virtutis, ſequeretur q̃ in eis ſubtilitas eſſet fruſtra, quia deus poteſt per miraculum facere q̃ corpus non glorioſum ſit ſimul cum alio corpore.

2. ITEM QVOD competit alicui corpori per naturam poteſt competere corpori glorioſo per dotem gloriæ, ſed alicui corpori conuenit per naturam eſſe ſimul cum alio corpore, ergo &c. Probatio minoris, quia ferrum ignitur nõ ſolum in ſuperficie, ſed etiã in profundo, ita q̃ nõ eſt ſeorſum ſignare ignẽ ſine ferro, & ferrum ſine igne, ſed oportet ferrũ & ignem eſſe ſimul, quod patet per operationem, habet enim ignire aliud approximatum, & ſimiliter panis & vinũ videntur ſimul eſſe quando panis eſt totaliter imbibitus vino. 3. Item corpus quod nõ poteſt eſſe ſimul cũ alio corpore, poteſt in motu ſuo impediri per aliquod corpus. Sed ad conditionem bonorũ pertinet q̃ non poſſint in motu ſuo impediri, alioquin poſſet eis accidere aliquid triſte, ergo corpora glorioſa eo ipſo quòd ſunt glorioſa poſſunt ſimul eſſe cum alio corpore.

4. IN CONTRARIVM arguitur, quia ſicut ſe habent duo accidentia numero differentia ad idem ſubiectum, ſic videntur ſe habere duo corpora ad eundem locũ, ſed nulla virtute creata poteſt fieri q̃ duo accidentia ſolo numero differentia ſint in eodem ſubiecto, ergo nulla virtute creata poteſt fieri quòd duo corpora ſint in eodem loco.

5. RESPONSIO, Circa quæſt. iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt, quid ſit ſubtilitas à qua corpora glorioſa denominabuntur ſubtilia. Secundum eſt, an propter ſubtilitatem ſit ibi aliqua forma inhærens corpori glorioſo, per quam poſsit corpus glorioſum ſimul eſſe in eodem loco cum alio corpore.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt q̃ ſubtile in corporibus ſecundũ generalem rationem nominis opponitur ei quod eſt eſſe groſſum, & vtrũq; iſtorũ reperitur in corporibus tam ratione quantitatis q̃ ratione qualitatis, ratione enim quãtitatis illud dicitur ſubtile quod eſt paruũ ſecundũ latitudinẽ & profunditatem, dato q̃ ſit magnum ſecundũ longitudinem. Groſſum vero dicitur quod eſt magnũ ſecundũ latitudinẽ & profunditatem. Ratione vero qualitatis dicitur aliquid ſubtile, quia eſt rarũ & paruũ, vt aer, groſſum vero dicitur quod eſt magnũ, dẽſum & opacum, vt terra. In ſubtili autem & groſſo quocunq; iſtorũ modorũ accepto hoc eſt cõmune q̃ ſubtile eſt facile penetratiuum alterius, ſubtile quidem ſecundum quantitatem propter figurã acutam quam habet ſi non ſit latum. nec profundũ dato quòd ſit longũ, vt ſtilus vel acus, talis enim figura eſt diuiſiua & facile penetratiua. Subtile autem ſecundum qualitatem eſt facile penetratiuum propter diuiſibilitatẽ ſuarum partium in partes paruas aliorum corporum poros ſubintrantes, vt aer, aqua, & huiuſmodi, & propter hanc conditionem ſubtilitatis tractum eſt ad potentias cognitiuas. Ille enim dicitur habere ſubtilem viſum qui penetrare poteſt ad videndum parua, vel longinqua quæ alij non vident, & ſubtilem intellectum qui penetrat ad cognitionem occultorum: iuxta etiam hunc modum ſubſtantiæ ſpirituales dicuntur ſubtiles, quia maximè elongantur à groſsitie corporali qualitercunque accipiatur, & quia maximè penetrant ad cognoſcendum intima rerum.

7. Occaſione autem iſtorũ fuerunt duo errores circa ſubtilitatem corporũ glorioſorũ. Vnus quorundã dicentium q̃ poſt reſurrectionem corpus vertetur in ſpiritũ, occaſionem ſumentiũ ex dicto apoſtoli. 1. Cor. 15. ſeminatur corpus animale ſurget corpus ſpirituale. Et hic error primo conuincitur ex eo quòd forte nõ eſt poſsibile quacunque virtute corpus conuerti in ſpiritum. Secundo quia ſi eſſet, & ſic fieret tũc homo non reſurgeret, quia homo dicit quid compoſitum ex anima & corpore & non alterũ ſolum. Nec motiuũ eorũ eſt ſufficiens, quia ſicut dicit apoſtolus q̃ corpus reſurget ſpirituale, ita dicit q̃ ſeminatur animale, ſed nũc corpus nõ dicitur animale, quia conuerſum ſit in animã, ergo nec tunc dicetur ſpirituale eo q̃ verſum ſit in ſpiritũ. 8. Alius error fuit aliorum dicentium quòd poſt reſurrectionem corpora beatorũ erunt ſubtilia, quia erunt rara ad modũ aeris. Quod patet eſſe erroneũ, quia talia corpora nõ ſunt palpabilia, corpus autẽ Chriſti poſt reſurrectionem fuit palpabile, vnde dixit diſcipulis palpate & videte &c. Item veritas humani corporis requirit carnes & oſſa quæ non cõpatiuntur talem raritatem. Et ideo hic error damnatus eſt à Grego. vt patet moralium. 14. Sup. d. 11. q. 2.

9. Dicendum eſt ergo aliter q̃ poſt reſurrectionem corpus erit plenè ſubiectum animę vel ſpiritui. Comparatur autem anima ad corpus tripliciter. Primo quantum ad eſſe quia anima eſt actus & forma corporis. Secundo quantum ad operationes quibus anima vtitur corpore vt ſubiecto ſicut ſunt operationes ſenſitiuæ. Tertio quantum ad motum localem, anima autem non ſolum eſt actus corporis, ſed aliquo modo motor. Prima ergo ſubiectio corporis ad animam quantum ad eſſe, pertinet ad dotem impaſsibilitatis. Ratione cuius nihil poteſt accidere in corpore q̃ ſit via ad ſeparationem corporis ab anima, ſed perfecta ſubiectio corporis ad animam vt ad motorem pertinet ad agilitatem vt poſtea dicetur, perfecta vero ſubiectio eiuſdẽ ad animam quo ad operationes cognitiuas & appetitiuas videtur pertinere ad ſubtilitatem, & hæc ſubiectio poteſt intelligi vel quantum ad operationes ſenſitiuas præciſè, vt nihil ſit in corpore per quod puritas talium operationum impediatur, ſicut nunc fit in nobis frequenter propter groſsitiem & impuritatem ſpirituum deſeruientium operationibus ſenſitiuis. Omnis enim impuritas talis ſegregabitur à corporibus glorioſis. Vel poteſt intelligi talis ſubiectio propter obedientiam perfectam quã tunc habebunt vires ſenſitiuæ ad rationem quæ obedientia modo non eſt in nobis quando caro concupiſcit aduerſus ſpiritum, & ob hoc corpus nunc dicitur animale ab animalitate, quia motus animales magis ſunt in nobis ſecundum impetum ſenſualitatis quàm ſecundum dictamen rationis, ſed tunc dicetur corpus ſpirituale, quia omnes tales motus erunt plenè ſubiecti ſpiritui, quanuis quidam intelligant quod corpus nunc dicatur animale quòd indiget cibis, tunc vero ſpirituale, quia cibis non indigebit, quod quanuis ſit verum, hoc tamen magis videtur pertinere ad impaſsibilitatem & incorruptibilem quàm ad ſubtilitatem. In. 2. d. 7. q. 5.

10. Quodcunque autem dictorum modorum accipiatur ſubtilitas non videtur neceſſarium quòd dicat aliquam qualitatem ſupernaturalem inherentem corporibus glorioſis, quia ſubtilitas primo modo accepta ſcilicet pro puritate operationũ ſenſitiuarum poteſt eſſe per ſolam puritatem humorum & ſpirituum ſeruientium operationibus ſenſitiuis, ſecundo modo accepta poteſt eſſe per diuinã prouidentiã aſsiſtentẽ, nec apparet bene quomodo poſsit eſſe per aliquam qualitatem inherentem, quia actus cuiuſcunque qualitatis ſiue naturalis ſiue ſupernaturalis non eſt liber ſed neceſſarius, & ideo ſemper ad idem inclinat. Sed obedientia virium ſenſitiuarum ad intellectum non poteſt eſſe ſecundum inclinationem ad idem, quia quandoque ſecundum rectam rationem aliquid eſt appetendum, quandoque vero eius oppoſitum, ideo &c. cætera. 11. Et quanuis ſecundum hanc viam ſubtilitas non ſit aliqua forma inherens, ſicut nec impaſsibilitas, nihilominus tamen poteſt dici dos, quia dos ſponſæ (ex qua nomen illud tractum eſt) ſecundum doctores conſiſtit non ſolum in his quæ ſponſam ornant & circunſtant quaſi intrinſecè, ſed etiam in his quæ aſsiſtunt extrinſecè vt ſi ad tuitionem eius daretur certa cuſtodia militum, & ſic patet [illegible] primũ.

12. QVANTVM ad ſecundum, ſcilicet an per dotem ſubtilitatis poſsit corpus glorioſum ſimul eſſe cum alio corpore. Dicendum eſt quòd non, ſiue dos ſubtilitatis ſit aliqua qualitas naturalis ſuperaddita, ſiue non, quod probatur ſic, dos ſubtilitatis cõſiſtit in puritate operationum ſenſitiuarum, & in ſubiectione earum ad rationem vt dictum eſt. Ex hoc ſic arguitur, Illud quod ſecundum ſe nullam habitudinẽ habet ad locum nihil facit ad hoc, q̃ vnum corpus poſsit vel non poſsit eſſe cum alio in eodem loco. Sed dos ſubtilitatis cùm conſiſtat in puritate operationũ ſenſitiuarum & appetitiuarum, & ſubiectione earum ad rationem ſecundum ſe nullam habitudinem habet ad locum, vt de ſe patet, ergo nihil facit ad hoc q̃ vnum corpus poſsit vel non poſsit eſſe cũ alio in eodem loco. Et confirmatur, quia in ſtatu innocentiæ fuit, & fuiſſet ſi duraſſet talis puritas operationũ ſenſitiuarum, & ſubiectio earum ad rationem, & tamen non propter hoc poterat vnũ corpus eſſe cum alio corpore in eodem loco, quare &c. Item probatur ſic, illud quod non tollit à corpore glorioſo quantitatem eius, nec actum eius impedit, nõ tollit à corpore glorioſo quin expellat aliud de loco ſuo, Sed quæcunque qualitas naturalis ſeu ſupernaturalis non tollit à corpore glorioſo ſuam quantitatem, nec actum eius impedit, ergo ſubtilitas ſi nominet aliquam qualitatẽ non tollit quin corpus glorioſum neceſſario expellat aliud de loco ſuo, & ſic non poterit eſſe ſimul cum alio. Maior patet, quia id quod facit corpus diſtare ab alio corpore ſecundum locum vel ſitum eſt ſola quantitas, vnde. 4. Phyſic. dicit Philoſophus quòd ſi à corpore cubico circunſcriberentur omnes qualitates & paſsiones adhuc occuparet locum, nec poſſet ſimul eſſe cum alio, ſed neceſſario diſtaret ſecundum ſitum. Ex parte ergo quantitatis eſt diſtãtia corporum quoad locum. Quod ergo non tollit quantitatẽ, nec eius operationem, non tollit quin corpus vnum expellat aliud de loco ſuo. Minor probatur, ſcilicet quòd nulla qualitas tollat à corpore glorioſo quantitatem, nec eius actionem. De quantitate patet, quia ſi tolleretur, corpus maneret indiuiſibile. Item non haberet qualitates ſenſibiles, quæ requirunt quantitatem pro immediato ſubiecto, quæ ſunt abſurda. Nec tollit actum eius, quia illud quod nullam habitudinem habet ad locum niſi mediante quantitate non tollit habitudinem quantitatis ad locum, ſed potius accipit ex ea habitudinem ad locum, ſed omnis qualitas eſt huiuſmodi, ergo &c.

In. 1. d. 39. q. 2. prim. partis, & q. 1. ſecundę partis.

13. AD PRIMVM argumentum dicendum q̃ actus dotis ſubtilitatis non erit facere quòd corpus glorioſum poſsit eſſe cum alio, ſed erit vel puritas operationũ ſenſitiuarum, vel ſubiectio earum ad rationem, vel vtrumque ſimul, & ideo non erit fruſtra, & quod additur quòd deus poteſt facere quòd corpus nõ glorioſum ſit cum non glorioſo, & ita per miraculum tantum eſt de non glorioſo, ſicut de glorioſo. Concedatur quòd nulla gloria corporis ſi ſit qualitas inhærens poteſt circa hoc aliquid.

14. Ad ſecundum dicendum per interemptionem minoris quòd in ferro ignito non ſunt ſimul ignis & ferrum. Cuius ratio eſt, quia forma ignis non compatitur in materia quam perficit tãtam denſitatem, quantam requirit forma ferri, nec forma ferri cõpatitur raritatem quam requirit forma ignis. Quid ergo dicendũ eſt quum ferrum ignitur? Dicendum vtique quòd ignitio ferri non eſt niſi vehemens eius alteratio à qualitatibus ignis, ratione cuius poteſt aliud ignire, & ſic vbi ferrum eſt non eſt ignis, ſed ardor, vel cauma, ſi quæ tamen ſint poroſitates in ferro, nihil prohibet quòd ibi ſit ignis verus generatus, vel in materia aeris prius ibi exiſtentis, vel in ſubtilibus partibus, quæ reſoluuntur à ferro. De pane autem intincto in vino vel aqua. Dicendum eſt quòd vbi eſt poroſitas panis, ibi eſt ſolum vinum vel ſola aqua. Vbi autem eſt panis ſolidus nihilominus humectatus, ibi eſt ſolus panis alteratus cum qualitatibus vini vel aquæ quorum ſubſtantia corrupta eſt, & ſic nunquam ſunt ſimul ferrum & ignis, panis & vinum. 15. Ad aliud dicendum quòd corpus glorioſum non poteſt impediri à motu ſuo per aliud corpus, non propter aliquam virtutem ſibi inhærentem, ſed propter virtutem diuinam ſibi ad nutum adſiſtentem.

Quæſtio VI.

Vtrum virtute diuina corpus glorioſum poſsit eſſe cum alio corpore glorioſo vel non glorioſo.

DEinde quæritur vtrum virtute diuina corpus glorioſum poſsit eſſe cum alio corpore glorioſo vel non glorioſo. Et arguitur quòd non quia æqualiter videtur poſsibile quòd idem corpus ſit ſimul in diuerſis locis circunſcripti uè, & quòd duo corpora ſint ſimul in eodem loco. Sed primum non poteſt fieri quacunq; virtute, vt communiter ponitur, ergo nec ſecundum

Item Boetius in lib. de trinit. dicit q̃ ſi animo cuncta accidẽtia à corporibus ſeparemus, tamen locus eſt cunctis diuerſus, quem vnũ fingere nullo modo poſſumus, ſed illud nõ eſt poſsibile quacũq; virtute quod non poteſt mẽte cõcipi, tale enim videtur implicare contradictionem, ergo videtur q̃ nulla virtute poſſunt duo corpora ſimul eſſe in eodem loco. 3. Item ſicut prius arguebatur, ſicut ſe habent duo accidentia eiuſdẽ ſpeciei ad ſubiectum, ſic duo corpora ad locum. Sed duo accidentia eiuſdem ſpeciei non poſſunt ſimul eſſe in eodẽ ſubiecto, ergo nec duo corpora in eodem loco. Minor probatur, quia duo accidentia eiuſdem ſpeciei vel ſunt æqualis gradus, vel inæqualis, puta quia vnum eſt intenſius altero, ſi ſint inæqualis gradus, impoſsibile eſt quòd ſint ſimul in eodem ſubiecto, alioquin idem ſubiectũ poſſet ſimul eſſe magis album, & minus album, quod videtur implicare contradictionem, & iterũ, termini motus vel mutationis & remiſſionis non ſunt compoſsibiles, ſed huiuſmodi accidentia poſſunt eſſe termini motus vel mutationis ſecũdum alterationem intenſionis & remiſsionis, quare &c. Si vero ſint eiuſdẽ gradus idẽ ſequitur, quia ſubiectum non eſt in potentia ad aliquam formam niſi mediante mutatione, ſed ſubiectum habens aliquam formam nõ poteſt mutari ad conſimilem eiuſdem gradus priori manente, quia idem non poteſt ſimul eſſe tale formaliter in actu, & tale in potẽtia, ſed illud ſequeretur ſi ſubiectum habens aliquam formam poſſet mutari ad conſimilem, ergo &c. q. preced.

4. IN contrarium arguitur, quia ſicut ſe habent duæ naturæ completæ, quarum quelibet eſt nata conſtituere proprium ſuppoſitum ad vnitatẽ ſuppoſiti, ſic ſe habent duo corpora quorũ quodlibet natum eſt occupare locũ ad vnitatẽ loci, ſed plures tales naturæ poſſunt eſſe ſimul in eodẽ ſuppoſito diuina virtute ſicut fuit in Chriſto, ergo ſimiliter duo corpora poſſunt eſſe in eodem loco ſimul diuina virtute. Ad idem eſt quod dicit Dam. in lib. 4. ca. vlti. Vbi dicit q̃ corpus glorioſum erit ſpirituale quale fuit corpus domini poſt reſurrectionem clauſis ianuis pertranſiens.

5. RESPONSIO, Circa iſtam quæſt. eſt duplex modus dicendi. Primus eſt cõmunior, & magis concors dictis diuinæ ſcripturæ quantũ ad ſuperficiem literæ, & ſecundũ q̃ cõmunius exponitur. ſ. q̃ quæcunq; plura corpora poſſunt eſſe in eodẽ loco ſimul virtute diuina, & illud probatur primo quantum ad concluſionem Et ſecundo datur modus poſsibilitatis. Primũ probatur ex multis. Primo quia Chriſtus natus eſt clauſo matris vtero. Remãſit enim virgo poſt partum. Sed iſtud non potuit eſſe niſi corpus Chriſti naſcendo ſimul eſſet cũ corpore matris, quare &c. Secũdo quia Chriſtus ponitur ſurrexiſſe clauſo ſepulchro, quod ſimiliter non potuit eſſe, niſi ſimul eſſet corpus Chriſti cum lapidibus ſepulchri, & ſic idem quod prius. Tertio quia Chriſtus poſt reſurrectionem intrauit ad diſcipulos ianuis clauſis, vt habetur Io. 22. quare &c. Quarto quia corpus cæleſte non potuit diuidi ſaltem quantum ad ſubſtantiam ſpherarum, vnde dicitur Iob. 3. quòd cęli ſolidiſsimi quaſi ære fuſi ſunt. Si ergo corpus glorioſum non poſſet ſimul eſſe cũ alio corpore, nunquam corpus Chriſti aſcendiſſet ad cælum empyreum, nec corpora ſanctorum poſt reſurrectionem illuc aſcenderent, quod eſt erroneum. Quinto quia corpus non impeditur eſſe cum alio corpore niſi ratione quantitatis, vt patet ex præcedẽti quæſtione, ſed virtute diuina fit quòd in ſacramento altaris corpus Chriſti ſit ſimul cum quantitate panis, ergo eadem virtute poſſet fieri quòd eſſet ſimul cum ſubſtantia panis, & ſic duo corpora eſſent ſimul. 6. Modus autem quo hoc eſt poſsibile eſt talis. Quantitas enim per quam corpus comparatur ad locum habet duo facere, ſcilicet reddere corpus quantum, & occupare locum, & primum eſt actus eius formalis. Secundum eſt actus eius quaſi cauſæ efficientis. Ex quo poteſt tripliciter argui. Et primo ſic, ſicut ſe habet calor ad calefaciendum, ſic quantitas ad occupandum locum, ſed virtute diuina poteſt fieri quòd calor præſens calefactibili non calefaciat ipſum, vt factum fuit in fornace Babilonis reſpectu trium puerorum, ergo eadem virtute poteſt fieri quòd quãtitas præſens loco non occupet locum, & ſic alia quãtitas poterit eſſe cum ipſa. Secundo ſic, virtute diuina poteſt fieri quod prius maneat amoto poſteriori, quum hoc non implicet aliquam contradictionem, ſeu aliquam repugnantiam intellectum, ſed dare ſubiecto eſſe quantum per prius conuenit quantitati quàm occupare locum, quia ille eſt actus formalis qui ſimul eſt cum forma in ſubiecto. Alius autem eſt actus eius, vt efficientis, reſpectu alterius qui frequenter eſt poſterior tempore, ergo virtute diuina poteſt fieri quòd corpus maneat quantum, & non occupet locum, & ſic idem quod prius. Tertio ſic, non videtur quòd duo corpora impediantur ſimul eſſe in eodem loco, niſi quia non appareret per quid diſtinguerentur, ſed illud non impedit, quia corpora ſuis quantitatibus non diſtinguntur per loca, quanuis per diſtinctionem locorum appareat vel manifeſtetur diſtinctio corporum, dato etiam quòd corpora diſtinguerentur per loca, deus tamen poteſt facere ſe ſolo quicquid poteſt facere cum cauſis ſecundis, & ita poteſt diſtinguere corpora & diſtinctionem eorum ſeruare abſque diſtinctione locorum, quare &c.

7. Secundus modus dicendi eſt huic contrarius ſcilicet ꝙ nulla virtute poteſt fieri quòd plura corpora ſint in eodē loco pro prio,ſiue quòd ſint indiſtincta ſecundum ſitū, quod declaratur ſic Præc. q. ſicut acceptū fuit prius ,corpus non impeditur eſſe in eodem loco cū alio corpore niſi ratione quantitatis,quia nihil poteſt prohibere quin corpus poſsit eſſe ſimul cū alio corpore in eodem loco niſi illud per quod corpus vnū requirit diſtinctum ſitum ab alio. Nihil enim eſt impedimentū identitatis niſi quod eſt cauſa diuerſitatis, ſed ſola quantitas eſt illud per quod vnum corpus requirit diſtinctum ſitum ab alio, ergo ſola quantitas ſecundum naturam impedit ſimultatem plurium corporum in eodem loco.

8. Hoc ſuppoſito probatur quòd duo corpora ex hoc quod habent duas quantitates non poſſunt ſimul eſſe in eodem loco. Primo ſic, non minus eſt neceſſe duo corpora diſtingui ab inuicē ſitu & poſitione quàm duas partes eiuſdem corporis ,,ſed partes quantitatiuæ eiuſdem corporis ſic neceſſario diſtinguūtur ſitu ſeu poſitione quod impoſsibile eſt eas ſimul eſſe ſimultate oppoſita huic diſtinctioni, ergo ſimiliter duo corpora adeo diſtinguuntur ſitu ſeu poſitione ꝙ impoſsibile eſt ea eſſe ſimul ſimultate oppoſita illi diſtinctioni. vtraque præmiſſarū probatur. Et primo maior ſic, quia actualis diuiſio partiū quantitatis non tribuit partibus diuiſis ꝙ poſsint eſſe plus ſimul quàm ante diuiſionē,ſed vna quantitas efficitur duæ ſola diuiſione,ergo ſimultas quæ repugnat partibus quantitatis eiuſdem repugnat quibuſcunque duabus quantitatibus, & iterū duæ quantitates inter ſe diuiſæ poſſunt vniri & fieri partes eiuſdem quantitatis , ſicut ecōtrario partes vnitæ poſſunt diuidi & fieri quantitates diſtinctę,propter quod omnino videtur eſſe idem iudiciū de quantitatibus inter ſe diuiſis & de partibus eiuſdem quantitatis præcipuè quia quælibet pars quantitatis eſt quantitas.Et ſic patet maior videlicet quòd quā impoſsibilitatē habent partes eiuſdē quantitatis vt ſint ſimul eandem habent quęcunque corpora.Minor probatur,ſcilicet quòd partes eiuſdem quantitatis ſic diſtinguuntur ſitu ſeu poſitione quòd nullo modo ſup.d.10. poſſunt ſimul eſſe ſimultate oppoſita tali diſtinctioni,quia de in- q.2. trinſeca & eſſentiali ratione quantitatis ſine qua non eſt poſsibile quantitatē eſſe vel intelligi eſt quòd habeat partem extra partē ſeu iuxta partem, quod vocatur ad pręſens diſtingui poſitione vel ſitu , quæ eſt ordo partium in toto quæ diſtinctio ſecundum poſitionē & ordo repugnat ſimultati partis in parte, vel partis cum parte,vnde contra rationē quantitatis eſt ꝙ partes eius ſint ſimul, ſed ſemper vna eſt extra aliā & nō in alia,vel cū alia,alioquin duę non eſſent maiores vna,nec totum maius parte,quod eſt impoſsibile , & ſic patet minor, ſequitur ergo concluſio principalis ſcilicet ꝙ duo corpora,vel duæ quantitates neceſſario diſtinguuntur ſitu ſeu poſitione ſic ꝙ impoſsibile eſt ea eſſe ſimul , ſed neceſſario vnū eſt extra aliud & non in alio , nec cum alio poſitione vel ſitu indifferens. 9. Secundo probant idem ſic ,& eſt eadem virtus rationis cū pręcedente,ſi duo corpora poſſunt eſſe ſimul,ita quòd quantitates eorum ſint indiſtinctę poſitione modo quo expoſitum eſt, per eandem rationem partes eiuſdem quantitatis poſſunt ſuper ſe replicari , ita vt ſint indiſtinctæ poſitione, nec vna ſit extra aliam,& tantum poterunt replicari vt tota replicatio fiat ſuper vnā minimam partē, ita ꝙ extra eam non ſint alię ſed in ea vel cum ea ſimul. Hoc autē videtur impoſsibile,quia tunc maximum corpus poſſet contineri localiter minimo loco, videlicet à ſolo loco illius partis ſuper quam eſſet facta replicatio, & ſic maximus mons poſſet tranſire per foramen acus, & totum cęlum eſſe poſſet in minima burſa ſaluata quantitate vtriuſque montis ſcilicet & cæli,quod non videtur iſtis poſsibile,quare &c.

10. Tertio probant illud ſic,ſicut partes quantitatis ſucceſſiuæ (vt ſunt tēpus,& motus) habent inter ſe ordinem durationis ſic partes quantitatis permanentis habent inter ſe ordinē poſitionis,ſed nulla virtute poteſt fieri quòd partes quantitatis ſucceſſiuæ vt partes temporis & motus ſint ſimul duratione,cū de ratione earum ſit prius & poſterius ſecundū durationē,ergo ſimiliter nulla virtute poteſt fieri quòd partes quantitatis permanentis ſint ſimul poſitione, & per conſequens nec duæ quantitates duorū corporū,cum vtrobique ſit idem iudicium pro eo quòd quælibet pars quantitatis eſt quantitas (vt dictū fuit)quare &c. Nituntur etiam iſti reſpondere ad rationes factas in oppoſitum.

11. Ad primā reſpondent ,& dicunt quòd veriſimū eſt beatam virginem mariam permanſiſſe virginem in partu & poſt par- In.2.diſt. tū ſicut ante , fuit enim virgo non ſolum ex carentia experientiæ 20.q.2. delectationis venereæ per quam experientiam virginitas propriè amittitur,ſed etiam propter integritatē membri corporalis,nec tamen propter hoc in natiuitate Chriſti fuerunt duo corpora ſimul ſcilicet corpus Chriſti cū corpore matris,quia eſt alius modus poſſibilis ſcilicet ꝙ virtute diuina fuerit facta dilatatio membrorum & meatuum naturalium ſine interruptione , vel aliqua fractione ſicut ſecundū Aug.14. de ciuitate dei hoc factum fuiſſet in omnibus mulieribus ſi ſtatus innocentię duraſſet,quia tunc peperiſſent ſine dolore qui nunc eſt pœna peccati,ſecundum ſententiā diuinam,Gen.3.vnde proles nata fuiſſet per dilatationē membrorum naturalium,& non per fractionem,vel diuiſionem,quæ in ſentiētibus non poteſt eſſe ſine dolore,& hanc opinionem videntur tenere Greg.& Ambroſius ſuper illo verbo Luc.2.omne maſculum, &c.Ibi enim dicit Gregorius ſic,hoc autem legis decretum in ſolo incarnato deo ſingulariter,& ab aliis differenter impleri videtur,ipſe nanque ſolus ineffabiliter conceptus, ac incomprehenſibiliter æditus virginalem vterum aperuit , non autem connubio reſeratum ſeruans & poſt partum mirabilem inuiolabiliter ſignaculum caſtitatis,& Ambroſius dicit idem, non enim rurſus coitus vuluæ virginalis ſecreta reſerauit, ſed immaculatum ſemen inuio labiliter vtero ſpiritus ſanctus infudit. Et ſubdit quod pertinet ad propoſitum dicens . Qui ergo vuluam ſanctificauit alienam , vt naſceretur propheta,hoc eſt,qui aperuit matris ſuæ vuluam, vt immaculatus exiret. 12. Ad ſecundum de reſurrectione Chriſti clauſo tumulo dicendū eſt ꝙ nullo textu ſacrę ſcripturæ habetur ꝙ Chriſtus reſurrexit clauſo tumulo , & ideo aſſertio cōtraria non præiudicat fidei,nec ſcripturæ,ꝙ ſi ex dictis aliquorum ſanctorum habeatur ꝙ Chriſtus reſurrexit clauſo ſepulchro, accipiendum eſt pro opinione,& ſi hoc dictum eſſet approbatum per eccleſiam,tunc reſpondendum eſt ſicut in tertia ſolutione dicetur ſtatim. 13. Ad tertium cùm dicitur ꝙ Chriſtus intrauit ad diſcipulos poſt reſurrectionem ianuis clauſis abſolutè. Dicendum eſt hoc eſſe verum .ſ. ꝙ cùm fores eſſent clauſæ venit Ieſus,ſed non dicitur ꝙ intrauit per ianuas clauſas, cùm enim corpus glorioſum poſsit moueri per aerem ſicut per terram, & Chriſtus virtute diuina potuit corpus ſuū oſtendere & occultare prout voluit,potuit enim intrare ad diſcipulos per feneſtras vel aliquem alium locum,& tunc primo ſe oſtendere quando fuit coram diſcipulis,& ſic verè venit clauſis ianuis,ſed non per ianuas clauſas,& ſi per ianuas intrauit,potuerūt ianuę perq̄ ſubito aperiri & ſubito claudi,ita vt apertio & clauſio lateret diſcipulos, & quia res non dicitur fieri quādo non innoteſcit,ideo dicūtur fuiſſe clauſæ,quia apertio earū nulli apparuit,& hoc modo poſſet dici ſurrexiſſe clauſo ſepulcho,ſi illud alicubi legeretur. 14. Vel poſſet dici ꝙ Chriſtus ratione qua deus habuit in ſua poteſtate corpus & figurā corporis ſui,ita ꝙ potuit figurā corporis mutare in anguſtā & ſic intrare per quamcunq; rimam ianuarum eis remanentibus clauſis,& quanuis aliqui dicant hoc non fuiſſe conueniens,nullus tamen dicit quin fuerit poſsibile Chriſto inquantum deus eſt,cōuenientius autem videtur ponere modum qui ab omnibus conceditur poſsibilis,quàm ponere illum qui à pluribus impoſsibilis reputatur: beatus etiam Auguſtinus videtur hunc modum tenere. Poteſt etiam aliter reſponderi ad tres prædictas inſtantias, dicēdo,quòd ſi deus poteſt facere,& facit quòd idem corpus Chriſti ſit ſimul in cælo & in ſacramento abſque hoc ꝙ ſit in medio , multo fortius poteſt facere quòd idem corpus ſit ſucceſsiuè in locis diſtantibus,& non in medio , & ſic potuit deus facere quòd corpus Chriſti primo fuiſſet in vtero matris , & poſtea extra abſque hoc quòd fuiſſet in medio ſimul cum corpore matris . Et idem poteſt dici de egreſſu corporis Chriſti de ſepulchro clauſo,& de ingreſſu eius ad diſcipulos ianuis clauſis,& iſtud eſt poſsibile deo, quod prima facie apparet poſsibilius quàm id quod fide tenemus de ſimultate exiſtentię realis corporis Chriſti in cælo & in ſacramento,& de ſimultate eiuſdem in pluribus ſacramentis,tunc prædictę inſtantiæ ſumptæ ex dictis ſcripturæ ſunt clarè ſolutæ , & omnes auctoritates ſanctorum & doctorum prædicta loca ſcripturæ exponentium. 15. Ad quartum dicēdum quòd ſiue po natur cælum diuiſibile per naturā,ſiue per virtutem diuin n,non oportet corpus Chriſti in aſcenſu ad cælum fuiſſe ſimul cum corporibus ſpherarum, ſed ceſsit corpus corpori . Et ſi dicatur quòd omne diuiſibile eſt corruptibile . Dicendum quòd non oportet, quia diuiſio nō arguit corruptibilitatem illi⁹ in quibus eſt,ſed addit facilitatem, quia corruptibile diuiſum in plures partes facilius corrumpitur quàm ſi eſſet integrum , quia ſingulæ partes minus poſſunt reſiſtere corrumpenti, quàm totum integrum, diuiſio tamen non dat eis corruptibilitatem,ſed ſupponit, patet quia ſi eſſet quantum mathematicum certè quantumcunq; diuideretur nō ſupr.d.12. corrumperetur.Non enim corrūpetur à contrario, quia quantitas quæſt.2. contrarium non habet, nec corruptione ſubiecti , quia ſubiectum non habet,vt ponitur,nec diuiſione ad minima, quia tale quātum ſecundū ſe diuiſibile eſt in infinitum , nec eſt poſsibile peruenire ad minimum, neq; coniunctū toto,neq; ſeparatū à toto,patet ergo ꝙ diuiſio nō arguit corruptibilitatē ſaltē illa quæ fieret virtute diuina,nec cæli dicuntur ſolidiſsimi taliter quin poſsint virtute diuina diuidi, & præbere tranſitū corporibus glorioſis ad cælū empyreum, ſed dicuntur ſolidiſsimi, quia naturaliter ſunt incorrupti biles. Videtur etiam ꝙ rationabiliter oporteat hoc ponere,quia niſi cælum ſit ſecundum aliquid ſui diuiſibile, ita vt cedat corpori glorioſo,neceſſariū eſt ꝙ corpora glorioſa nunquā poſsint eſſe in cælo,niſi ſemper ſint ſimul cū alio corpore , quod fortè reputarēt aliqui ſatis abſurdum. 16. Ad quintum [illegible] ꝙ corpus

pus Chriſti prout ſpectat ad genus ſubſtantiæ eſt vere in ſacramento altaris, nec illud eſt contra dicta niſi ponatur quod in eodem ſacramento ſit quantitas corporis Chriſti, quia ſola quantitas impedit coexiſtentiam plurium corporum in eodem loco, ſicut autem oſtenſum fuit prius non eſt neceſſe quòd quantitas corporis Chriſti ſit in hoc ſacramento, nec ex vi conuerſionis vt omnes concedunt, nec ex concomitantia aliqua quanuis vnum ab altero non ſepararetur. vt plenius fuit ſuperius declaratum.

ſup.d.10. q.2.

Item ſecundum omnes corpus Chriſti non eſt in ſacramento altaris quantitatiuè, ſed ſub qualibet parte hoſtiæ, quantuncumque minima eſt totum corpus Chriſti. Vnde non poteſt ibi videri, nec à ſeipſo, nec ab alio vt declaratum fuit prius in præcedentibus, nec vt ſic competebat ſibi aliquis motus vel actio ſeu paſsio, quando autem quærimus vtrum virtute diuina vnum corpus poſsit eſſe cum alio intelligimus hoc de exiſtentia quantitatiua vtriuſque corporis videlicet vtrum duæ quantitates duorũ corporum ſibiinuicem quantitatiuæ comparatæ poſſint eſſe ſimul in eodẽ loco, ſic enim videtur procedere declaratio primę opinionis quæ dicit quòd ſicut calor poteſt impediri ne calefaciat alterũ, ſic quantitas vnius corporis poteſt impediri ne occupet locum alterius, & ne pellat aliud corpus ex eodem loco, quia hic eſt effectus quantitatis poſterior ea & eius diffuſione. Conſtat etiam q̃ motus localis non competit niſi quanto & quantitatiuè ſumpto tam mobili quàm medio, natiuitas autem Chriſti & egreſſus eius ex vtero, & ingreſſus eius ad diſcipulos poſt reſurrectionem, & aſcenſus eius in cælum fuerunt per verum motum localem, ergo competebat Chriſto vt quanto, non ſic autem competit ei eſſe in ſacramento, & ideo non eſt ſimile hinc & inde. Qui ergo vellet tenere viam iſtam poſſet reſpondere ad rationes primæ opinionis declarantis modum quo ſit poſsibile duo corpora quantitatiuè ſibiinuicem comparata ſimul eſſe.

ſup.d.10. q.4.

17. Ad primam dicendum quòd non eſt ſimile de calefactione reſpectu caloris & de occupatione loci reſpectu quantitatis, quia per calefactionem fit aliqua natura in calefacto (ſcilicet calor) qui virtute diuina pót eſt impediri ne fiat conſeruando qualitatem oppoſitam, propter quod calidum præſens calefactibili poteſt virtute diuina impediri ne calefaciat, ſed ad occupare locum non ſequitur aliqua natura abſoluta ex præſentia locati ad locum vel econuerſo, ſed ex hoc ſolo occupatur locus à locato quòd locatum habet intra locum diſtentionem ſuarum partium, cum igitur hoc ſit eſſentiale locato prout eſt quantum (vt prius probatum eſt) impoſsibile eſt quòd locatum ſit in loco & non occupet locum, ac per conſequens ſit incompoſsibile alteri ſuperoccupanti.

18. Ad ſecundam dicendum quòd deus poteſt facere quòd corpus ſit quantum & non occupet locum, quia poteſt facere corpus ſine loco, ſed ſuppoſito quòd corpus ſit localiter in loco non poteſt fieri quòd non occupet locum, quia occupare locum eſt habere in loco partes poſitione diſtantes à ſeinuicem & ab omni alia quantitate, & illud non eſt aliquid aliud quàm eſſe quantum (vt declaratum fuit prius) nec in propoſito facit difficultatem corpus continens aliud in quo contentum dicitur eſſe in loco, quia ſi duo corpora ponerentur eſſe in eodem loco continente & poſtea corpus continens totaliter adnihilaretur nõ propter hoc præcedentia corpora deſinerent ſimul eſſe, & quanuis iſta ſimultas nõ eſſet ſecundum locum, eſſet tamen ſecundum poſitionem partium quæ ſemper eſt incompoſsibilis in quantitate, cum diſtantia partium quantitatis ſit eſſentialiter intrinſeca quantitati.

19. Ad tertium dicendum quòd deus poteſt ſeruare diſtinctionem partiũ ſine diſtinctione locorum quia poteſt facere plura corpora quorum neutrum ſit in loco, non poteſt tamen facere quòd duo quanta ſint diſtincta & partes earum ſint poſitione indiſtinctæ, cum hoc ſit contra rationem intrinſecam quantitatis, & quia hoc ſequeretur ſi ponerentur plura corpora in eodem loco, ideo illud non eſt poſsibile. Ad formam ergo rationis dicendum quòd non prohibentur eſſe plura corpora in eodem loco, quia locus ſit cauſa diſtinctionis corporum, ſed quia diſtinctio corporum requirit diſtinctam poſitionem eorum quam non compatitur vnitas loci, ſic ergo videtur quibuſdam quòd duo corpora quantitatiuè ſumpta nulla virtute poſſunt eſſe ſimul in eodem loco. Si autem alterum eorum non comparetur ad aliud quantitatiuè ſicut eſt de corpore Chriſti in ſacramento, vel alio modo deo poſsibili licet nobis ignoto, tunc vnum corpus poſſet eſſe cum alio ſimul in eodem loco. Sed alterum non eſſet ibi localiter ſeu quantitatiuè. Vnde non eſt abſolutè & ſimpliciter dicendum quòd duo corpora nullo modo poſſunt eſſe ſimul virtute diuina, Sed ſolum quando ſibiinuicem comparantur quantitatiuè & ad locum & huic concluſioni ſic intellectæ non obuiãt dicta ſcripturæ, nec auctoritates ſanctorum quas vſque nunc vidimus. Et ſi quis contendat oppoſitũ eſſe verum, ego ſalua fide & veritate melius iudico alieno intellectui cedere q̃ contentionibus deſeruire, & reſpõdeo ad rationes vtriuſque partis ſicut communiter reſpondetur.

20. AD PRIMVM dicendum eſt quod non eſt ſimile de exiſtẽtia vnius corporis ſimul in pluribus locis, & de exiſtentia plurium corporum in eodem loco. Primum enim implicat expreſſe contradictionem, quia illud quod eſt circunſcriptiuè in diſtantibus locis oportet quòd ſit diſtinctum diſtinctione locorũ, quia quicquid eſt circunſcriptiuè in loco aliquo totum continetur ab ipſo, ita quòd nihil contenti eſt circunſcriptiue extra continentem. Propter quod illa quæ ſunt in diſtinctis locis circunſcriptiuè neceſſario diſtincta ſunt, & quia eſt cõtra rationem vnius quod ſit diſtinctum, ideo ſi vnum corpus eſſet in pluribus locis circunſcriptiuè eſſet vnum & non vnum ſeu indiſtinctum quod implicat cõtradictionem, ſed ponere plura corpora in eodem loco ſolum videtur repugnare diſtinctioni eorũ, non repugnat autem, quia prima diſtinctio corporũ non eſt per loca, ſed per ſeipſa vel per quantitates ſuas, & ita virtute diuina poteſt conſeruari non obſtante vnitate loci.

21. Ad ſecundum poteſt dici quòd non poteſt per imaginationem fingi quòd in vno loco ſint plura corpora, quia imaginatio non tranſcendit quantum, & ideo per imaginationem ſemper capiuntur plura quanta, vt ſitu diſtincta. Sed intellectus qui eſt altior imaginatione poteſt concipere quòd licet quãtum in ſe habeat partes poſitione diſtinctas, tamen comparando vnum quantum alteri non oportet quòd ſic diſtinguantur adeo q̃ vnum expellat aliud de eodem loco, vel ſitu cum ille ſit actus ſecũdus quantitatis à quo quantitas poteſt virtute diuina priuari.

22. Ad tertium dicendum quòd non eſt ſimile de duobus accidentibus reſpectu vnius ſubiecti, & de duobus corporibus reſpectu vnius loci, quia accidentia ſe habent informatiuè ad ſubiectum, corpora autem ſe habent ad locum extrinſece. Item quanuis duo accidentia abſolutè forte non poſsint eſſe in eodem ſubiecto (vt duæ albedines) tamen ab aliquibus ponitur quod duo accidentia reſpectiua poſſunt eſſe in eodẽ ſubiecto, ſicut in vno patre duæ paternitates reſpectu duorum filiorum, nec eſt dubium quin in duobus ſubiectis ſint duo accidentia relatiua per comparationem ad vnum. Sicut in duobus filiis ſunt duæ filiationes per comparationem ad vnum patrem, & illud (vt videtur) poteſt ſufficere ad propoſitum, quia eſſe in loco dicit reſpectum corporis ad locum, propter quod nihil prohibet quin duo corpora ſimul habeant duo vbi, reſpectu eiuſdem loci.

23. RATIO in oppoſitum quanuis ſit ad communem concluſionem, tamen ſolui poteſt, quia non eſt ſimile de duabus completis naturis reſpectu vnius ſuppoſiti & de duobus corporibus reſpectu vnius loci, quia natura conſtituit ſuppoſitum ratione modi eſſendi in ſe, qui cum non ſit de intrinſeca ratione naturæ poteſt ab ea ſeparari, & tunc talis natura non conſtituet ſuppoſitũ ſed alia à qua non ſeparabitur dictus modus, & tunc erunt plures naturæ in eodem ſuppoſito. Sed occupare locum conuenit quanto ratione eius quod eſt intrinſeca ratione quanti ſcilicet ex eo quòd habet partes poſitione diſtantes, propter quod illud non poteſt à quanto ſeparari, nec per ſequens poteſt ſeparari quòd non occupet locum in quo eſt. Ad auctoritatem Dam. eſſet reſpondendum ſicut ad dictum euangelij quod allegat.

Quæſtio VII.

Vtrum corpora glorioſa ratione ſuæ agilitatis poſsint moueri in inſtanti de loco ad locum.

DEinde quæritur de agilitate corporum glorioſorum. Et quæritur vtrum corpora glorioſa ratione ſuæ agilitatis poſsint moueri in inſtanti de loco ad locum. Et videtur quòd ſic. quia omne quod mouetur, aut mouetur in tempore, aut in inſtanti, ſed corpora glorioſa poſt reſurrectionem non mouebuntur in tempore, quia tempus non erit eo quòd motus cœli ceſſabit, ergo ille motus erit in inſtanti. 2. Item illud quod mouetur æque cito ad locum propinquum & ad diſtantem mouetur in inſtanti, ſed corpus glorioſum mouebitur æque cito ad propinquum & ad diſtans. Vnde Aug. dicit in quæſtionibus de reſurrectione quod corpus glorioſum vtraque interualla pari celeritate pertingit, ergo &c. 3. Item Aug. dicit de ciuita. dei. 22. quod vbicumque fuerit ſpiritus ibi erit & corpus, ſed motus voluntatis ſecundum quem ſpiritus vult alicubi eſſe eſt in inſtanti, ergo & motus corporis glorioſi erit in inſtanti.

4. IN CONTRARIVM arguitur, quia vnum corpus non poteſt ſimul eſſe in pluribus locis vt fuit dictum ſupra immediate. Sed ſi motus localis corporis glorioſi eſſet in inſtãti tunc corpus glorioſum eſſet ſimul in pluribus locis .l. in qualibet parte medij, & in termino, ergo impoſsibile eſt quòd corpus glorioſum moueatur in inſtanti. 5. Item motus eſt actus imperfecti, ſed beati poſt reſurrectionem habebunt omnem perfectionem quam habere debent, etiam ſecundum locum, quia iuxta

ſua

ſua merita habebunt locum propinquiorem vel minus propinquũ ad Chriſtum,ergo videtur quòd omnino non mouebuntur, nec in tempore,nec in inſtanti.

6. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt tria. Primum eſt an corpora glorioſa ſint futura agilia. Secundum eſt,an quandoque moueantur de loco ad locum,& quaſi modo,an motu animali ſeu proceſsiuo quo mouetur totum per partes an alio motu quo mouetur totum ſecundum ſe. Tertium eſt an motus eorum poſsit eſſe in inſtanti,an neceſsario fiat in tempore.

7. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd in homine eſt duplex motus. Vnus ſecundum naturam elementi prædominantis quo mouetur naturaliter deorſum ſicut cetera grauia. Alius eſt motus cuius principium eſt anima, & eſt progreſsiuus, & eſt triplex differentia inter iſtos motus,vna ex parte principiorũ. Nam principium primi motus eſt merè à parte corporis & nullo modo ex parte animę,nam ſi corpus eſſet ſine anima nihilominus moueretur tali motu ſi eſſet ſurſum & non eſſet aliquod detinens. Sed principium ſecundi motus eſt aliqua pars corporis, non vt eſt mere corporis, ſed vt animati, vnde talis motus non competeret corpori ſine anima. Secunda differentia eſt,quia primus motus eſt ad determinatum vbi,& vniformiter, quia ſequitur formam naturalem. Secũdus autem motus eſt ad diuerſa vbi & difformiter,quia ſequitur appræhenſionem quæ variari poteſt ſecundum diuerſa appetibilia, & ideo homo vel aliud animal poteſt variare motum progreſsiuum ad diuerſa vbi,& diuerſimode tarde vel velociter. Tertia differentia eſt, quia homo vel aliud animal poteſt ſiſtere motum progreſsiuum, nam propter cognitionem qua informatur imaginatiua hominis vel alterius animalis poteſt homo vel aliud animal ſuum motum ſiſtere,ſed non alium qui eſt ex natura elemẽti prædominantis,ſi enim homo eſſet ſurſum, nec eſſet retinens ipſum,neceſſario caderet,nec cadens poſſet ſiſtere motum ſui caſus.

8. Ex hoc ad propoſitum,agilitas dicit habilitatem in corpore ad faciliter mouendum ſecundum motum localem, non quidem ſecundum motum quo animal mouetur ſecundum naturam elemẽti prædominantis,quia ſic corpus mortuum eſſet agilius quã viuum, quia tanquam ponderoſius citius mouetur deorſum quàm corpus viuum, & tamen nullus dicit corpus mortuum agile. Item agilitas videtur eſſe conditio mouentis ſeipſum. Sola enim animata mouent ſe, & ſolum ſecundum motum progreſsiuum, propter quod agilitas eſt habilitas in corpore ad faciliter & prõpte ſe mouendum motu progreſsiuo. Hanc autem agilitatem rationabile eſt ponere in corporibus beatorum, quia ſicut dictũ fuit prius in beatis corpus eſt plene ſubiectum ſpiritui. Spiritus autem vel anima comparatur ad corpus non ſolum vt forma,ſed etiam vt motor, & ideo debet eſſe ei ſubiectum non ſolum vt formali perfectioni,ſed vt motori, propter quod ſicut corpus per impaſsibilitatem plene ſubiicitur animæ vt formæ vel perfectioni,ſic per agilitatem plene ſubiicietur ei vt motori, à deo vt faciliter & prompte & ſine fatigatione celerrime moueatur ſecundum imperium voluntatis. q.5.huius d.

9. Per quid autem ſit agilitas iſta, non eſt omnino clarum. Videtur tamen quòd ſit per oblationem grauitatis à corporibus beatorum, Quod patet primo per auctoritatem Aug. 22. de ciuitate dei. qui dicit quod omnipotens deus abſtulit à beatis grauitatis pondus. Et arguitur per rationem,quia talis agilitas vel erit per ſolam ablationem grauitatis,vel per collationem alicuius qualitatis, ſi per ablationem grauitatis habetur propoſitum, ſi dicatur quòd per collationem alicuius nouæ qualitatis,aut ergo illa qualitas inclinabit ad motum,aut ſolum faciet quòd grauitas corporum non impediat nec retardet motum progreſsiuum beatorum. Si inclinet ad motum tunc inclinabit ad determinatum motum & ad determinatum locum, quia inclinabit per modum naturæ & non per appræhenſionem cum non ponatur qualitas cognoſcitiua vel appetitiua,& tunc beati non poſſent moueri in contrarium niſi cum difficultate quod eſt inconueniens. Si autem illa qualitas ſolum faceret quòd inclinatio grauitatis non impediret alium motum. Cum melius ſit facere aliquid per pauciora quàm per plura,ideo melius eſt dicere quòd grauitas auferatur & per conſequens inclinatio grauitatis,vel quòd virtute diuina impediatur eius inclinatio actu alis ſicut impediretur in qualitatibus actiuis, quàm quòd ponatur aliqua qualitas quæ grauitatem non tollat, ſed inclinationem eius impediat, quia illa qualitas impediret niſi quia ad oppoſitum inclinaret,& tunc impediret agilitatem quæ eſt ad omnem locum. Et confirmatur hoc,quia fatigatio & tarditas in motu progreſsiuo cõuenit ex duabus cauſis. Vna eſt propter reſolutionem membrorũ ſeu organorum deſeruientium motui ex qua debilitantur. Alia eſt, quia motus progreſsiuus non eſt ſecundum naturalem inclinationem corporis,ille enim eſt deorſum ratione grauitatis. Prima autem iſtarum cauſarum tolletur à corpore glorioſo per impaſsibilitatem,ratione cuius organa motus nullam patientur reſolutionem nec per conſequens debilitationem. Secunda autẽ tolletur per agilitatẽ, nõ aliter quã per ſublationẽ grauitatis vel per impedimentũ ſuæ actualis inclinationis, nec ex hoc deperibit aliquid pertinens ad ſuam perfectionem, quia grauitas non ſic eſt de integritate corporum vt ſunt aliqua membra quæ in patria nullum habebunt vſum,ſicut nec grauitas, nec eſt neceſſaria corporibus niſi vt per eã moueantur ad loca naturalia in quibus conſeruantur,tali enim cõſeruatione non indigebunt corpora glorioſa, quare &c. & ſic patet primum.

10. QVANTVM ad ſecundum tenendum eſt quod corpora glorioſa quandoque localiter mouebuntur,quod etiam de ipſo Chriſto credibile eſt,quia virtus procedens in actum exercitum potentior & perfectior apparet quàm ſi nõ exiret in actum (actus enim manifeſtat virtutem)cũ ergo in beatis ſit virtus motiua perfecta ex parte animæ, & ſumma habilitas ex parte corporis rationabile eſt quòd quandoque beati moueãtur motu progreſsiuo qui ſolus apparet in nobis eſſe cauſatus ab anima per appræhenſionẽ & appetitum & exercitus per motionem determinatarum partiũ corporis quæ organicè huic motui deſeruiunt.

11. Vtrum autem competat eis alius motus quo moueatur corpus ab anima non organice, id eſt non pars per partem ſicut nunc fit,ſed totum ſimul,& ex quo,quemadmodũ graue deſcendit deorſum,& leue fertur ſurſum. Videtur quibuſdam quod ſic.

12. Quod probant,quia in anima eſt virtus ſic mouendi actiuè & in corpore eſt virtus paſsiua optime diſpoſita vt ſic moueantur,ergo talis motus erit vel poterit eſſe in corporibus glorioſis, conſequentia patet,quia poſito ſufficienti motiuo,& mobili ſufficienter diſpoſito ſequitur motus vel ſaltem poteſt ſequi. Antecedens declaratur quantum ad duas partes eius. Primo quod in anima ſit talis virtus motiua, quia inconueniens videtur quod anima ſeparata non poſſet ſe mouere ad vbi ſibi conueniens, alioquin eſſet imperfectior quocumque corpore in vniuerſo,nam omne corpus naturale ſibi derelictum mouetur per virtutem quam habet ad vbi ſibi conueniens,ſed talis motus animæ ſeparatę non fieret organice,ergo in anima ſeparata eſt virtus ad mouendum non organice,nec illud repugnat ſuę perfectioni,quia angeli qui ſunt perfectiores animabus ſeparatis mouentur de loco ad locum & non organice. 13. Item ex parte corporis videtur eſſe cõueniens diſpoſitio ad talem motum. Nam corpora beatorum ſecundum omnem partem ſui ſunt ſimpliciter & immediatè ſubiecta animæ & ſpiritui, & ideo poſſunt ſimul ſecundum omnem partem ſui immediatè ab anima moueri & non vna pars mediante alia. 14. Iſtud autem merè videtur fictitium, & inopinabile ponendo quod in homine non ſit alia forma præter animam rationalem,quia ſecundum hoc pars eſſentialis hominis quæ diſtinguitur ab anima eſt ſola materia, cum ergo mouens & motũ primo ſit aliud & aliud(quia nihil à ſeipſo mouetur)primo ſequeretur quòd ſicut anima eſſet mouens tali motu, ſic materia prima eſſet primo mota ab ipſa quod eſt impoſsibile, quia omne motum oportet eſſe ens actu, ſi vero in homine ſit alia forma præter animam per quam corpus ſit actu ens adhuc talis motus videtur eſſe fictus,quia ſecundum iſtos in anima poſt reſurrectionem non erit aliqua noua virtus ad mouendum præter illam quam habuit dum eſſet in corpore corruptibili & quam retinuit dum eſſet ſeparata, ſed conſtat quod omnis virtus motiua quam nunc habet anima eſt motiua corporis ſolum vno modo ſcilicet organice, propter quod & natura dedit corpori partes organicas determinatas ad hũc motum & differentes ſecundum differentiam motus ſicut alię partes ſunt in animalibus progreſsibilibus,& aliæ in auibus:ad alium autem motum qui eſt totius corporis ſecundum ſe totum nullam diſpoſitionem dedit,propter quod videtur fictitium quod virtus animæ aliquo modo ſe extendat ad illum motum. 15. Nec valent rationes quas ipſi adducunt, cum enim dicunt quod inconueniens eſt q anima ſeparata non moueat ſe de loco ad locũ,abſque dubio inconueniens eſt ſecũdum omnem philoſophiam quod aliquid moueatur localiter niſi corpus. Et ſi ab aliquibus theologis ponatur anima ſeparata moueri vel angelus,motus hinc & inde dicitur ſimpliciter æquiuoce, & ex talibus non poteſt ſumi efficax argumentum. Item dato quod anima haberet talem virtutem mouẽdi non ſequeretur quod haberet talem virtutem ad mouendũ corpus ſecundũ illum motum,ſed potius oppoſitum,cum alterius rationis ſit motus animæ & motus corporis. 16. Quod autẽ additur quod in corporibus glorioſis erit perfecta diſpoſitio ad illum motum,falſum eſt,immo nulla, ſicut enim pro nũc & pro tunc corpus viuificabitur ab anima, vna tamen pars per prius quã alia. quia omnes aliæ mediante corde,ſic & multo amplius corpus mouebitur ab anima non ſecundũ omnes partes primo & ex æquo ſed ſecundum vnam mediante alia ſicut ipſa diſpoſitio organorũ hoc oſtendit,& ſic patet ſecundum.

17. QVANTVM ad tertium dicendũ quod motus corporum glorioſorum nõ erit in inſtanti, ſed in tempore,quia omnis motus corporis qui eſt ab extremo in extremum per medium neceſſario eſt in tempore,ſed omnis motus corporum glorioſorũ erit huiuſmodi,ergo &c. Maior patet. quia ratio medij eſt quòd prius attingatur à mobili quàm extremum vt apparet ex quinto phiſico

rum,prius autem & poſterius non ſunt niſi in tẽpore.Minor proba tur. quia nulla virtus creata poteſt immutare curſum naturæ, ſed curſus naturæ in motu locali eſt quod ſit de extremo in extremũ per mediũ. Virtus autẽ motiua corporũ glorioſorũ erit virtus crea ta.ſ. virtus animæ,quare neceſſe eſt quòd motus ille fiat in tẽpore.

18. AD rationes in oppoſitum. Ad primã dicendum quòd licet poſt reſurrectionem non ſit tẽpus quod eſt paſsio primi motus, erit tamen tempus quod eſt mora continua & ſucceſsiua motuum qui tunc fient. 19. Ad ſecũdam dicendũ quod corpora glorioſa non æque cito attingent diſtans ſicut propinquũ Et quod dicit Aug.quod erit par celeritas.Intelligendum eſt quan tum ad hoc quod erit quaſi imperceptibilis exceſſus vnius reſpectu alterius propter miram celeritatem motus,propter quam aliqui di xerunt quod talis motus fiet in inſtauti, quia fiet in tempore quaſi imperceptibili. 20. Ad tertiam dicẽdum quod illud quod modicum eſt nihil dehabere videtur vt dicitur.2. phiſicorũ, & ideo dicimus ſtatim eſſe factum, quia factum eſt poſt modicum & ſic per hunc modum dicit Aug.quod vbi ſpiritus voluerit ſtatim corpus erit,quia cito poſt.iterum voluntas beatorum erit ordinata vt non vellet ſe eſſe alicubi pro aliquo inſtanti pro quo non poſſunt ibi eſſe, Et ideo quodcumque inſtans determinabit voluntas pro illo erit ibi corpus, igitur &c.

Quæſtio. VIII.

Vtrum corpora glorioſa habeant claritatem.

POſtea quæritur vtrũ corpora glorioſa habeãt claritatem. Et arguitur quod non. quia lux & color requirunt in corpore diſpoſitiones contrarias,quia lux requirit corpus perſpicuũ non terminatum per opacum.Color autem requirit perſpicuum terminatum vt patet ex lib. de ſenſu & ſenſato,ſed conſtat quòd corpora glorioſa erunt terminata colore, cum color pertineat ad pulchritudinem corporis,ergo non erunt clara ſeu lucentia. 2. Item corpus lucens non eſt peruium viſui,ſed occultat quod eſt poſt ſe(vt patet de corporibus aſtrorũ & de igne apud nos)Sed corpora glorioſa erũt peruia viſui.Dicit enim Greg. 18. mora.exponens illud Iob.28.non adequabitur ei aurum vel vitrum quod patebit corporalibus oculis,ipſa etiam interior corporis harmonia,ergo(vt videtur)illa corpora non erunt lucentia.

3. Item corpus clarum vel lucens præſens viſui ex neceſsitate videtur,ſed corpus Chriſti quod erat glorioſum, præſens viſui diſcipulorum euntium in Emaus non fuit viſum clarum,nec lucens, ergo &c.

4. IN CONTRARIVM eſt ſcriptura in quàm plurimis locis,dicitur enim Sapien.3.quòd fulgebunt iuſti & tanquam ſcintillę in arundineto,& Matthei.13.fulgebunt iuſti ſicut ſol &c. Et.1. Corin. 15. ſtella differt à ſtella in claritate ſic & reſurrectio mortuorum.

5. RESPONSIO. aduertendum eſt quòd nomen claritatis quantum ad ſuam primam impoſitionem importat proprietatem luminis, ſicut & ſuum oppoſitum.ſ.obſcuritas importat conditionem ſeu proprietatem oppoſitam contrariè vel priuatiuè lumini.Sed quia mediante lumine perficitur in nobis prima & potiſſima cognitio ſenſitiua quam habemus ſcilicet viſiua,per quam res potiſsime nobis manifeſtantur,& cuius natura transfertur ad omnes alias cognitiones per quas aliqua veritas nobis manifeſtatur. Ideo nomen claritatis tranſfertur ad omnem manifeſtationẽ veritatis, vnde omnem veritatem nobis manifeſtam dicimus eſſe clarum,& per conſequens omne quod eſt ſui bene manifeſtatiuum dicimus eſſe clarum. 6. Et ſecundum hoc poteſt dici quòd claritas erit dupliciter in corporibus glorioſis. Primo ſecundum vltimum modum.ſ.inquantum clarum dicitur illud quod ſeipſum bene manifeſtat tanquam habens puritatem naturæ ſuæ ſpeciei. Sic enim corpora glorioſa erunt clara, quia qualitates eorum maxime ad viſum pertinentes (vt color & figura)erunt puriſſimę nihil impuritatis habentes admixtũ,& hoc nullus negat.Sed quãtum ad primum modum poteſt dici quòd claritas erit in corporibur glorioſis dupliciter. Vno modo ſicut eſt claritas in corporibus bene terſis & politis ex incidentia radiorum ſolis vel alterius corporis luminoſi,quia claritas eſt valde magna, ſi corpus ſit politum valde & terſum ſicut aurum vel argentum,vel gladius valde limatus. Conſtat autem quòd corpora glorioſa erunt valde polita & terſa,propter quod ex incidentia radiorum ſolis & aliorum luminarium fulgebunt maxima claritate, nec adhuc eſt aliqua dubitatio. 7. Alio modo ponitur in corporibus glorioſis claritas à quibuſdam dicentibus quod ſicut lux eſt intranea qualitas ſolis vel alterius corporis luminoſi, ſic etiam erit intranea qualitas corporibus glorioſis. 8. Et illud eſt difficilius ad intelligendum. Primo. quia talis claritas non videtur ponenda in corporibus glorioſis propter hoc q̃ magis delectent viſum aſpicientium, quia nos experimur quòd maior delectatio eſt in aſpiciendo pulchritudinem coloris & figurę hominis,quãm in aſpiciendo claritatem ſolis etiam ſi in eius aſpectu non ſederetur viſus. Secundo, quia difficile eſt videre quomodo color & lux intenſa (qualis ſecundum hanc opinionem ponitur in beatis,ponitur enim ęqualis luci ſolis)poſsit ſtare cum calore. Nihilo minus propter hoc nõ eſt negandum quin deus poſsit dare talem claritatem corporibus glorioſis.Cuius ratio eſt,quia illa quæ ſecũdum naturam poſſunt ſtare ſimul vtroque vel altero exiſtente in gradu remiſſo ſuæ ſpeciei poſſunt virtute diuina ſimul eſſe vtroq; exiſtente in gradu intẽſiſsimo ſuæ ſpeciei,ſed & lux color ſunt per naturam in eodem ſubiecto vtroque vel ſaltẽ altero exiſtente in gradu remiſſo,ergo virtute diuina poſſunt eſſe ſimul vtroque exiſtente in gradu intenſiſsimo. Maior patet, quia illa quæ ſunt ſeparatarum ſpecierum & compatiuntur ſe in aliquo gradu non habent formalem oppoſitionem,quia formalis oppoſitio ſeruatur in toto ambitu,quę autem non habent formalem oppoſitionem poſſunt ſecundum totum ambitum ſuæ ſpeciei ſimul eſſe virtute diuina,quia ibi nulla implicatur contradictio loquendo de formis diuerſarum ſpecierum, Minor ſimiliter declaratur, quia in noctilucis ſimul ſtant color & lux vt apparet ad ſenſum, & ſic videtur q̃ virtute diuina corpora glorioſa poſſunt ſimul eſſe colorata & lucentia.

9. AD ARGVMENTA in oppoſitum reſpondendũ. Ad primum dicendum quòd lux & color non requirunt neceſſario oppoſitas diſpoſitiones in ſubiecto abſolute, ſed per comparationem ad cauſam naturalem effectiuam quæ non poteſt cauſare colorem, vel lucem in ſubiecto niſi mediantibus aliis quæ reſpectu coloris & lucis ponunt contrarias diſpoſitiones. Claritas autẽ quæ erit in corporibus glorioſis non erit à cauſa naturali, ſed immediate à deo.Et ideo non requirit in ſubiecto diſpoſitionem colori contrariam, & ſi quis quærat quid iſtorum videbitur in corpore glorioſo lux an color, dicendum eſt quòd vtrumque ſimul, q̃ enim iſta ſimul non videantur in noctilucis cauſa eſt, quia de die quãdo color eorũ videtur lux ſeu claritas eorũ quę eſt minima nõ apparet propter præſentiã maioris claritatis ſcilicet ſolis. De nocte vero eorũ lux videtur &nõ color quia color nõ percipitur niſi medium illuminetur,eſt enim color motiuus viſus ſecundum actũ lucidi vt dicitur ſecundo de anima.Lux autem talium non ſufficit ad illuminandum medium ſic vt color videatur quanuis ſufficiat ad viſum quo ad ſeipſam. 10. Ad ſecundum quòd corpora bonorũ poſſunt eſſe peruia reſpectu oculi beati propter poros ſubtiliſsimos in eis exiſtentes qui propter efficaciam oculi glorificati ſufficiunt ad manifeſtandum interiora corporis quantum oportet & nihilominus cũ hac peruietate optimè ſtat quòd colorata vel lucentia licet nõ bene appareat quomodo poſſent eſſe ſimul paruia vt vitrum,& lucentia vt ſol. 11. Ad tertiũ dicendum quòd corpus clarum ſeu lucens præſens viſui bene diſpoſito neceſſario videtur, niſi virtute diuina impediatur actio viſibilis in viſum. Sed quia beatis ad nutum aſsiſtet diuina virtus, ideo beati non ex ſe,ſed ex diuina virtute aſsiſtente poſſunt facere quòd claritas eorũ prẽſens viſui non immutet ipſum.Nec bene apparet quomodo hoc poſſet fieri circa corpus glorioſum virtute animæ, quia nõ eſt in poteſtate virtutis creatæ ſuſpendere actionẽ naturalem actiui in paſsiuum approximatum & diſpoſitũ,ſicut non eſt in poteſtate hominis,vel angeli quòd ignis approximatus ſtuppę non comburat eam, & ſimiliter non videtur quòd ſit in poteſtate animæ quantuncumque glorificatæ quòd corpus ſuum ſi ſit lucens, & clarum, & præſens viſui non immutet ipſum, quanuis hoc poſſet fieri diuina virtute.

Sententia huius ſecundæ partis diſtinctionis xliii in generali & ſpeciali.

DEterminato de reſurrectione bonorum. Hic determinat de reſurrectione malorum, & cũ hoc ſequitur illa pars ſuperius diuiſa, in qua determinat reſurrectionem monſtrorum ibi illud etiam,& ſic ſunt duæ partes principales quarũ prima habet duas partes. Primo enim determinat de reſurrectione malorum quantum ad naturam. Secundo quantum ad pœnam ibi quęri ſolet,& illa habet duas partes ſecundum quòd duas quæſtiones incidentes mouet. Secunda ibi.cum autem conſtet.

2. PROPONIT ergo magiſter quòd damnati cum mẽbris ſuis reſurgent,ſed cum Aug. relinquit ſub dubio,vtrum reſurgant cum deformitatibus,patientur tamen damnati in corporibus pœnam non tamen conſumentur. ſicut animus dolorem ſentit & non corpus.Deinde quærit vtrũ dæmones corporali igne crucientur. Et reſpondet q̃ ille ignis corporalis erit, & miro modo alligabitur ſpiritibus dæmonum, ſicut ſpiritus noſtri miro modo alligantur

gãtur corporibus, & cruciabit ille ignis aerea corpora demonum, & ponit vnum modum quem tangit Aug. ſuper Gen. quòd animæ ſeparatę gerunt ſimilitudinem corporum & corporaliũ membrorum, & ſic patiuntur ſicut patimur in ſomnis dum ſomniat ſe homo ambulare, vel ſedere, vel videre aliquod terribile. In fine dicit quòd fœtus abortiui qui vixerunt in vtero matris, & monſtra reſurgent natura in melius reparata.

Quæſtio IX.

Vtrum ignis inferni ſit corporeus.

HIc quæritur de his quæ pertinent ad dãnatos. Et primo vtrum ignis inferni ſit corporeus. Et arguitur quòd non. quia ignis corporeus agit ex neceſsitate naturæ, & æqualiter in corpora eiuſdem rationis ſi æqualiter ſint approximata, ſed ignis inferni non ponitur æqualiter agere in corpora omnium damnatorũ, ſed differenter ſecundum modum culpæ, ergo non eſt ignis corporeus, minor probatur per Greg. 4. dyalo. qui dicit ſic vnus quidem eſt gehennæ ignis, ſed non vno modo omnes cruciat peccatores, vnuſquiſque in quantum exigit culpa tantum ſentiet de pœna. 2. Item locus debet correſpondere locato ſed infernus non eſt locus corporeus, ergo nec ignis inferni. Minor probatur per Aug. 12. ſuper Gen. ad literam vbi dicit ſpiritualem arbitror eſſe locum ad quem anima defertur poſt mortem nõ corporalem. 3. Ad idem eſt quod dicit Dam. lib. 4. ca. vl. tradetur diabolus & demones eius & homo eius. ſ. antichriſtus & impij peccatores in ignem ęternum non materialem qualis eſt qui apud nos eſt, ſed qualem vtique nouit deus.

4. IN CONTRARIVM eſt communis doctrina ec cleſię. & auctoritate beati Greg. 4. dyalo. arguitur qui dicit ſic, ignẽ gehennę corporeum eſſe non ambigo in quo certum eſt damnatorum corpora cruciari.

5. RESPONSIO. circa quæſtionem iſtã videnda ſunt duo. Primum eſt de igne inferni, an ſit corporeus. Secundum eſt de loco inferni vbi ſit poſitus.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd non poteſt ſciri per omnimodam certitudinem qualis ſit ignis inferni, vnde magiſter dicit in litera ex verbis Aug. ignis æternus cuiuſmodi ſit neminem ſcire arbitror niſi forte cui ſpiritus diuinus oſtendit, ex dictis enim ſacræ ſcripturæ conſtat ignem ibi eſſe, ſed qualis ſit non poteſt efficaciter ex illis dictis concludi. Vnum enim de præcipuis dictis ſacræ ſcripturæ ex quo magis videtur concludi quòd ille ignis eſſet corporeus videtur eſſe illud quod habetur Luc æ. 16. de diuite epulone qui dicit ad Abraham mitte Lazarum vt intingat extremum digiti ſui in aqua vt refrigeret linguam meam, quia crucior in hac flamma. Flamma enim nominat ignem corporeum. Si quis tamen aduertat ex illo dicto poteſt efficacius concludi oppoſitum quàm propoſitum ſic, talis erat flamma quæ eum cruciabat qualis erat lingua quam habebat, & qualis aqua quam petebat, ſed conſtat quod lingua quam habebat non erat corporea, nec digitus Lazari corporeus, nec aqua quam petebat corporea, quia nihil valuiſſet ei, ergo vt videtur nec flamma quę eum cruciabat erat corporea. Nihilominus tamen quanuis ex dictis ſcripturæ nõ poſſit infallibiliter hoc conuinci. Tenendum eſt tamen illum ignem eſſe corporeum authoritate Gregorij & ratione probabili, authoritas Gregorij expreſſe eſt ad hoc. 4. Dialogo. Ratio etiam probabilis eſt ad idem, quia pœna reproborum debet proportionabiliter reſpondere præmio bonorum, ſed beati non ſolum prędiabuntur in anima, ſed etiam in corpore, ergo mali non ſolum punientur in anima, ſed etiam in corpore, ſed ille ignis niſi eſſet corporalis non affligeret corpora damnatorum, ex quo ergo ignis neceſſario ponitur per authoritatem ſcripturæ qui cruciabit damnatos, conuenientius eſt ponere ipſum eſſe corporeum eiuſdem ſpeciei cum igne noſtro cum talis ignis ex ſe habeat corpus ſenſitiuum affligere, quàm fingere nouum ignem & nouam afflictionem, & hac de cauſa confitentur Auguſtinus in littera ignem quo affliguntur corpora damnatorum eſſe corporeum.

7. QVANTVM ad ſecundum ſcilicet de loco inferni conſimiliter eſt dicendum, quia non poteſt ſciri per certitudinem vbi ſit, vt patet per Auguſtinum in littera, & Grego. 4. Dialo. dicit de hac re temerè definire nihil audeo. Quidam tamen dicunt infernum eſſe in ſuperficie terræ ex parte oppoſita terræ noſtræ habitabili quam partem vocant orbem triſtem, & hoc videtur ſenſiſſe Iſidorus qui dicit quòd ſol & luna poſt reſurrectionem in ordine in quo creati ſunt ſtabunt ne impij in tormentis poſiti fruantur luce eorum, quæ ratio nulla eſſet ſi infernus eſt infra terram, quia cum terra ſit oppaca vbicumque ſtarent ſol & luna impoſsibile eſſet lumen eorum ad infernum pertingere.

8. ISTA tamen opinio communiter non tenetur quin potius creditur quòd ex oppoſito terræ noſtræ habitabilis non ſit niſi aqua quæ ſecundum naturam circulariter ambit terram niſi quantum ex prouidentia diuina noſtra terra habitabilis eſt aquis diſcoperta propter vitam hominis & aliorum animalium reſpirantium tuendam. Vnde communiter tenetur quòd infernus eſt infra terram, cui alludit dictum ſcripturæ in pluribus locis. Dicit enim Iſaias. 14. infernus ſubtus conturbatus eſt in occurſum tui. Item articulus fidei dicit quòd Chriſtus deſcendit ad inferna quem quaſi exponens Apoſtolus Ephi. 3. dicit de Chriſto. Quid eſt quod aſcendit niſi quia primum deſcendit ad inferiores partes terræ, hoc eſt ad infernum in quo inſinuatur infernus eſſe infra terram. ipſum etiam nomen concordat. Dicitur enim infernus vel inferus, quia inferius iacet. Perſuadetur etiam hoc probabili ratione, quia ſicut eſt grauitas & leuitas in corporibus, ſic letitia & triſtitia in ſpiritibus, letitia enim & triſtitia ſunt quaſi pondus & inclinatio ſpirituũ, ſed per grauitatẽ corpora tendunt deorſum, per leuitatẽ vero ſurſum, ergo ſimiliter locus cõueniens ſpiritibus exiſtentibus in perpetua letitia, maxime reſumptis corporibus debet eſſe ſurſum, locus vero conueniens ſpiritibus exiſtentibus in perpetua triſtitia debet eſſe deorſum, beati autem & nunc & poſt reſurrectionem erunt in perpetua letitia, damnati vero in perpetua triſtitia, propter quod ſicut locus conueniens naturæ beatorum erit ſurſum in cælo, ſic locus conueniens naturæ damnatorum erit deorſum in profundo terræ, & iſtum locum communiter vocamus infernum, hanc perſuaſionem tangit beatus Auguſt. ſuper Gen. ad litteram.

9. AD argumenta in oppoſitum dicendum. Ad primum quòd ſicut corpora beatorum erunt differentis gloriæ ſecundum differentiam meritorum, ſic corpora damnatorum erunt magis vel minus paſsibilia reſpectu pœnæ ſecundum differentiam demeritorum. Et ideo vnus & idem ignis æqualiter agens quantum eſt ex parte ſua inequaliter affliget corpora damnatorum propter diuerſam paſsibilitatem eorum. Vel ſicut alij dicunt, ignis ille agit non ſolum ex virtute naturæ ſuæ, ſed vt inſtrumentum diuinæ iuſtitiæ, propter quod actio eius modificabitur à principali agente vt qui plus peccauerunt plus crucientur. 10. Ad ſecundum dicendum quod Auguſtinus loquitur de anima ſeparata quæ non exigit locum corporalem, nam deus potuit tam angelos quàm animas ſeparatas produxiſſe ante mundum corporeum. Et ideo ſi ſic ſemper remaneret anima ita quòd nunquã corpori reuniretur non oporteret ad eius punitionem aſsignare locũ corporalem. Vel poteſt dici quòd locus ille ad quem animæ deferuntur poſt mortem dicitur ab Auguſtino non eſſe corporeus non quidem ſecundum ſe ſed ratione continentiæ quia anima in eo corporaliter non exiſtit Vel dicendum ſecundum aliquos quòd Auguſtinus loquitur opinãdo & non determinando, quanuis verba ſua videãtur ſonare aſſertionem. 11. Ad tertium dicendum quòd forte Dama ſcenus hæſitauit, an ignis inferni eſſet corporeus, & ideo fatetur ſe neſcire qualis ſit. Vel poteſt dici quòd non negat ſimpliciter illum ignem eſſe materialem, ſed quòd nõ eſt materialis ſicut ille qui eſt apud nos, quia non lucet neque indiget fomentis ſicut ignis noſter quanuis ſit eiuſdem ſpeciei quo ad ſubſtantiam.

Quæſtio. X.

Vtrum corpora damnatorum poſt reſurrectionem patiantur ab igne paſsione propriè dicta.

SEcundo quæritur vtrum corpora damnatorũ poſt reſurrectionem patiantur ab igne paſsione propriè dicta. Et videtur quòd non, quia nullum incorruptibile eſt paſsibile paſsione propriè dicta, ſed corpora damnatorum poſt reſurrectionem erunt incorruptibilia, ergo nõ erunt paſsibilia paſsione propriè dicta. Maior patet quia ſecundum Philoſophum. 6. thopicorum paſsio magis & magis facta abiicit à ſubſtantia, & tandem inducit corruptionem, propter quod omne paſsibile eſt finaliter corruptibile. Minor probatur per illud quod habetur apocalip. 9. In diebus illis quærent homines mortem & non inuenient eam, & deſiderabunt mori & mors fugiet ab illis. 2. Item ſublato eo quod eſt principiũ omnis realis actionis ceſſabit & omnis realis actio, ſed poſt reſurrectionem motus cœli ceſſabit qui eſt principium omnis realis actionis, ergo ceſſabit omnis realis actio, quare & omnis realis paſsio. Maior de ſe patet, ſed minor probatur, quia ſicut ſe habet motus cordis in animali ad alios motus animalis, ita ſe habet motus cœli ad omnes motus inferiores, ſed ceſſante motu cordis neceſſario ceſſant omnes motus animalis, ergo motu cœli ceſſante neceſſario omnes motus ceſſabunt, & etiã omnes actiones inferiores. Minor iſtius pro ſimili clara eſt, ſed maior iſtius patet per Ariſtotelem. 8. phyſicorum in principio & per rabi Moyſem qui comparat motum cœli motui cordis.

3. Item omnis cauſa vniuoca reducitur ad æquiuocam, alio-

quin

quin poſſet eſſe proceſſus in infinitum cum inter vniuoca non ſit ordo per ſe, ſed actio & paſsio quæ inuenitur in iſtis inferioribus ſunt ſecundum vniuocationem ſicut cum calidum calefacit aliud, quia forma agentis & terminus actionis ſunt eiuſdem ſpeciei, oportet ergo quòd reducantur in cauſam æquiuocam & non niſi in motum cœli (vt videtur) ergo eo ceſſante ceſſabit talis actio & paſsio, ſed non ponitur alia in damnatis, ergo &c.

4. IN contrarium arguitur, quia ſicut corpus cooperatur ad meritum ita cooperatûr ad demeritum, ſed in bonis in quibus corpus cooperatur ad meritum corpus glorificabatur, & non ſolũ anima, ergo in malis in quibus corpus cooperatum fuit ad demeritum punietur homo non ſolum quoad animam, ſed etiam quo ad corpus, hoc autem non fieret ſi corpus eſſet impaſsibile, ergo &c.

5. RESPONSIO. Quæſtio iſta apud fideles non eſt dubia quantum ad concluſionem, quia fides tenet quòd damnati grauiſsime affligentur non ſolum in anima, ſed etiam in corpore, & non ſolum vna pœna ſenſibili, ſed & pluribus ſecundum illud Iob. 34. ab aquis niuium tranſibunt ad calorem nimium. De modo autem paſſionis eſt diuerſitas, & ideo circa hoc ſic procedetur quia primo ponetur quædam diſtinctio de paſſione alia à prædicta ſaltem quo ad verba. Et deinde ponẽtur diuerſę opiniones circa modum patiendi.

6. QVANTVM ad primum dicitur ſic, quòd cum pati ſit quoddã recipere, duplex eſt modus paſsionis ſecundum quòd aliquid in alio dupliciter poteſt recipi. Vno modo naturaliter ſecundum eſſe naturale ſicut calor ignis recipitur in aere vel in ligno, & ſecundum hunc modum receptionis eſt vnus modus paſſionis qui dicitur paſſio naturæ. Alio modo recipitur aliquid in alio per modum intentionalem ſicut ſimilitudo colorum recipitur in aere vel in oculo, & ſecundum hunc modum receptionis eſt alius modus paſſionis qui vocatur paſſio animæ.

7. HAC DISTINCTIONE ſuppoſita ſciendum eſt quòd duplex eſt modus dicendi circa paſſionem damnatorum. Vnus eſt quòd corpora damnatorum patientur ab igne paſſione animali non reali qua aliquid tranſmutatur à ſua naturali diſpoſitione, vnde non calefient ab igne, ſed ſolum intentionaliter immutabuntur recipiendo eius ſimilitudinem, & quia apprehendent eum vt nociuum ideo affligentur. Corpora vero glorioſa quãuis recipiant ſimilitudinem ignis non tamen erunt paſsibilia, quia nihil recipiet per modum afflictiui vel leſiui. Ratio autem per quam iſti probant quòd corpora damnatorum non immutabuntur naturali immutatione ab igne, ſed ſolum ſpirituali eſt iſta, quia primum alterans in cuius virtute omnia alterantia agunt, quaſi ab ipſo mota eſt corpus cæleſte per motum ſuũ, ſed motus cœli ceſſabit poſt reſurrectionem, ergo tunc ceſſabit omnis alteratio naturalis corporum inferiorum ab inuicem ita vt nullum alterum poſſit tranſmutare à ſua naturali diſpoſitione, ſed quia ceſſante motu cœli adhuc aer à ſole illuminabitur, & differentias colorum ad viſum deferet, ideo remanebit paſſio animalis quæ conſiſtit in receptione ſpecierum ſenſibilium per quam ſolam affligentur corpora damnatorum, quia ſenſibile non eſt natum ſolum delectare vel affligere ſenſum ſecundum quod agit actione naturæ confortando vel corrumpendo organum, ſed etiam ſecundum quod agit actione ſpirituali ſeu intentionali, quia experimur quod quando ſenſibile eſt in debita proportione ad ſentientem delectat, è contrario autem quando habet in ſuperabundãtia vel defectu ledit & contriſtat, vnde colores medij & voces conſonantes ſunt delectabiles, & inconſonantes offendunt auditum. 8. Contra modum iſtum arguitur ab aliis, primo contra concluſionem quæ ponitur. Et ſecundo contra cauſam quæ aſſignatur. Primo cõtra concluſionem arguitur primo ſic. Illud quod nihil reale abiicit ſed ſolum ponit illud quod eſt naturæ conueniens nõ affligit nec inducit veram paſsionem quæ ſit verè afflictiua, ſed per immutationem ſpiritualem nihil reale abiicitur, ſed ſolum ponitur id quod eſt naturæ conueniens, quia talis receptio eſt perfectio ſenſuum, ergo per talem immutationem nihil affligitur, nec talis receptio eſt paſsio vere afflictiua, vtraque præmiſſarum de ſe patet.

9. Secundo ſic. per illud quod eſt cõmune beatis & damnatis non poteſt poni afflictio damnatorum, ſed immutatio ſpiritualis ſenſuum à ſenſibilibus erit cõmunis beatis & dãnatis, ergo per illam non poteſt fieri afflictio damnatorum. Maior patet, quia poſita cauſa cõmuni ponitur effectus cõmunis, & ideo ſi cauſa afflictionis eſſet cõmuniter in beatis & dãnatis ſequeretur quod afflictio eſſet eis cõmunis quod nõ eſt verũ. Minor ſimiliter patet, quia ſenſus beatorũ immutabuntur à ſenſibilibus immutatione ſpirituali ſicut ſenſus damnatorum alioquin non cognoſcerent ſenſibilia quæ damnati cognoſcunt quod eſt eis inconueniens.

10. Si autem dicatur ſicut & tactum eſt quod beati apprehẽdent ignẽ ſeu immutabuntur ab ipſo ſpiritualiter ſicut & damnati, non tamen apprehendent eum vt ſibi nociuũ vel leſiuũ quo modo apprehendent eum dãnati. Contra, quia aut ille ignis erit corporũ damnatorũ verè leſiuus aut nõ, ſi non & tu dicis quod apprehendent eum vt leſiuum, ergo illa apprehenſio erit falſa, & ſic non affligentur ſecundum veritatem ab igne, ſed ſolum ex ſua falſa apprehenſione, quod eſt inconueniens, & iterum vnde veniret damnatis hæc falſa exiſtimatio quod iudicent ignem eis nociuum, ſi in veritate non ſit eis nociuus, non poteſt dici quòd à deo, quia deus nulli immittit falſum iudicium ſicut nec peruerſum appetitũ nec ex ſeipſis, quia damnati poſt reſurrectionem erunt æquè perfecti ſeu perfectiores ſicut nunc ſunt, & ideo ſicut nunc poſſunt recte iudicare de igne vtrum ſit eis nociuus vel non, ita tunc poterunt vt videtur, & iterum quicquid ſit de aliis ſenſibilibus aliorum ſenſuum & maximè viſus quod poſsint immutare ſenſum intentionabiliter ſine reali & naturali immutatione (quod non omnes concedunt) ſenſibilia tamen tactus & maximè calor non videtur immutare ſenſum tactus niſi naturali immutatione, vel ſaltem nõ ſine ea, calor enim non videtur cauſare in medio vel in organo niſi calorem, vel ſi aliud cauſet non tamen ſine calore, propter quod non bene apparet quo modo calor ignis poſsit ſenſum tactus immutare ſpiritualiter & non naturaliter. Si vero ille ignis ſit vere leſiuus habetur propoſitum ſcilicet quòd damnati affligentur vera paſsione naturali illata ab igne. Quod patet ſic, quia obiectum rẽpore vel natura præcedit actum potentiæ, ſed ignis vt vere leſiuus & ſub ratione qua leſiuus immo vt actu ledens eſt obiectum actualis apprehenſionis & actualis afflictionis ſequentis in damnatis, ergo prius tempore vel ſaltem natura ignis ledit corpora damnatorum quàm apprehendatur & quàm ſequatur dolor in eis, ſed illa leſio ex quo præcedit omnem immutationem ſpiritualem non poteſt eſſe niſi per immutationem realem & naturalem, quare &c.

11. Sic igitur apparet quòd verus dolor ſenſibilis qualis ponitur in damnatis non poteſt cauſari per ſolam immutationẽ ſpiritualem ſeu intentionalem. Et quod dicitur quod ſenſibilia proportionata delectant, improportionata vero offendunt dato quòd non immutant immutione naturali, vt colores & ſoni, non valet, quia quanuis triſtitia poſsit cauſari ex omnibus illis quæ nobis nolentibus accidunt (vt dicit Aug. 4. de ciuitate dei) dolor tamen ſenſibilis ſecundum eundẽ modum non eſt niſi ex leſione carnis prouenientis, prædicta igitur ſenſibilia quantumcunque improportionata cauſare poſſet triſtitiam ſeu diſplicentiam, ſed dolorem ſenſibilem nihil poteſt cauſare niſi illud quod immutat corpus realiter.

12. Contra rationem etiam quam iſti aſsignant arguitur, dicunt enim quòd quia cælum per motum ſuum eſt primũ alterans, ideo ceſſante motu cæli ceſſabit omnis alteratio, illud autem non poteſt teneri ſaltem Pariſiis cum ſit articulus condemnatus, dicit enim articulus quòd dicere quòd ceſſante motu cæli ſi ignis eſſet iuxta ſtuppam non combureret ipſam error eſt. Item illa ratio videtur repugnare poſitioni, quia primũ alterans eſt cauſa omnis alterationis & non cuiuſdam tantũ, ſi ergo per ceſſationem motus cæli tanquam primi alterantis ceſſent aliæ alterationes oportet dicere ꝙ omnes ceſſent, & non quædam ſic & quædam non, quod eſt contra eos qui dicunt quòd ceſſabit actio naturalis, nõ autem intentionalis. Iſta etiã diſtinctio alterationũ ſeu immutationum eſt ſatis dubia, quia omnis alteratio quam facit quodcunque ſenſibile in medium vel in ſenſum videtur eſſe naturalis & realis. Naturalis quidem, quia eſt ex principiis naturalibus & naturaliter agentibus. Realis vero, quia per eam fit vera & realis forma in ſuſceptiuo quæ habet totum ſuum eſſe circunſcripta omni operatione animæ. Verum eſt tamen quòd hæc immutatio talium ſenſibilium non corrumpit aliquam ſenſum per ſe, ſed ſolum illa quæ fit à ſenſibilibus tactus, quia conſiſtentia corporis per ſe dependet ex qualitatibus tangibilibus & non ex aliis ſenſibilibus, & ideo immutationes qualitatum tangibilium poſſunt pertingere ad corruptionem corporis non autem illę quę fiunt ab aliis, propter hoc tamen non debet dici quòd immutatio quæ fit à qualitatibus tangibilibus ſit naturalis & realis, illa vero quæ fit ab aliis ſenſibus non ſit naturalis nec realis ſed tantum intentionalis. Omnes enim ſunt naturales & reales & æqualiter dependent à primo alterante, & ideo ſi mutatio aliorum ſenſibilium puta coloris vel ſoni poteſt eſſe ceſſante motu cæli, eadem ratione poterit eſſe immutatio naturalis ſecundum qualitates tangibiles.

13. Item nullo modo videtur quòd cælum ratione ſui motus localis ſit cauſa alicuius alterationis, nec illius quæ eſt ab ipſo immediate, nec cuiuſcunque alterius. Primo, quia principiũ quo alterans alterat naturaliter eſt aliqua qualitas alterantis ſiue vniuoca cum termino alterationis ſiue æquiuoca, ſed motus localis non eſt aliqua qualitas corporis cæleſtis, nec aliqua forma abſoluta, ergo nõ poteſt eſſe principium ſeu ratio alicuius alterationis. Maior patet, quia ſola forma poteſt eſſe principium quo aliquid agit illa autem reſpectu alterationis non poteſt eſſe forma ſubſtantialis (vt patet per Ariſtotelem in libro de ſenſu & ſenſato) nec quantitas, quia illa nullius actionis eſt principium, immo abſtrahit ab omni actione & paſsione, nec relatio vt patet ex .5. phyſicorum Relinquitur ergo quòd ſit aliqua qualitas, & ſic patet maior. Minor de ſe manifeſta eſt, & nihilominus habetur. 8. phyſicorum vbi

dicitur

vbi dicitur quòd motus localis nihil variat in cœlo,& ideo ille ſolus motus ei attribuitur. Secundo, quia impoſsibile eſt quòd aliquid habens principium agẽdi æquè perfectum vt prius & paſſum æquè diſpoſitum vt prius nõ poſsit agere vt prius, ſed ceſſante motu cœli ignis remanebit ita calidus vt prius & ſtuppa æque diſpoſita vt calefiat ſicut prius,ergo eis approximatis ignis neceſſario cõbureret ſtuppã ſicut prius,& eodem modo cum corpora damnatorum ſunt verè paſsibilia (carent enim dote impaſsibilitatis quam habent corpora beatorum) poterunt ergo verè calefieri & immutari ab igne ſicut nunc immutãtur,ceſſatio ergo motus cæli nõ impediet veram & naturalem alterationem corporũ,quia motus cœli ad eam non requiritur quanuis requiratur ad alterationem generationis & corruptionis & aliarum mutationum per hoc quòd adducit ſolem & alia aſtra reſpectu diuerſarum partium terræ quæ ſui præſentia agunt vbi prius non agebant & propter abſentiam ſuam non agunt vbi prius agebant. 14. Dicendum eſt ergo quòd corpora damnatorum verè patientur ab igne per veram & naturalem alterationem calefactionis quæ tunc eſſe poterit (vt probatum eſt) nihilominus tamen nunquam corrũpentur diuina virtute faciente quòd alteratio talis prꝯciſe maneat in limitibus ſuis ita quòd ad eam non ſequatur corruptio, & quòd hoc ſit poſsibile probatur ſic, quandocũque duæ actiones ſunt diuerſę & ad diuerſos terminos virtute diuina poteſt fieri quòd vna ſit ſine alia & maximè prima ſine poſteriore, ſed alteratio & corruptio formę ſubſtãtialis in materia ſunt duæ actiones habẽtes diuerſos terminos, nam terminus alterationis eſt qualitas, terminus vero corruptionis eſt priuatio formæ ſubſtantialis,alteratio etiam præuia eſt corruptioni, ergo virtute diuina poteſt fieri quòd ſit vera alteratio,& non ſequatur corruptio,& ſic fiet in pœna damnatorum vt perpetua vita naturæ ſit eis ad perpetuam durationem pœnæ.

15. AD PRIMVM argumentum in oppoſitum patet reſponſio ex hoc quòd ſtatim dictum eſt. 16. Ad ſecundum dicendum per interemptionem minoris,quia motus cœli non eſt principium per ſe alicuius realis actionis, ſed requiritur ad alterationem actionum puta generationis & corruptionis,quia adducit & abducit generans, vt dicitur in fine ſecundi de generatione. Et quia in tali alteratione ſtat conſiſtentia mundi ſecundum diſpoſitionem quam videmus, ideo motus cœli comparatur motui cordis in animali,& non propter hoc quòd motus cœli ſecundum ſe ſit per ſe cauſa alicuius actionis,quia nec motus cordis talẽ cauſalitatem habet. 17. Ad tertium dicendum ꝙ cauſa æquiuoca ad quam actiones inferiores reducuntur non eſt motus cœli, ſed ipſum cœlum cuius actio non totaliter ceſſabit ceſſante motu,nam ſi ceſſaret totaliter forte nihil corruptibile ſaltem mixtum poſſet remanere naturaliter loquẽdo, & ſi remaneret hoc nõ eſſet per naturam,ſed per miraculum, & tunc ſicut haberet naturã quam prius & non à cœlo poſſet agere & pati ſicut prius non obſtante ceſſatione totalis influentiæ cæli quæ non requiritur ad actiones inferiorum niſi quia conſeruat virtutes eorum.

Quæſtio. XI.

Vtrum animæ damnatorum ante reſurrectionem corporum patiantur ab igne.

TErtio quæritur vtrum animæ damnatorum ante reſurrectionem corporum patiantur ab igne. Et arguitur quòd non, quia nullum corpus ponitur immediate pati paſsione propriè dicta à ſpiritu, ergo ſpiritus non poteſt immediatè pati paſsione propriè dicta ab vllo corpore,quare nec ab igne, conſequentia patet, quia corpus magis natum eſt pati à ſpiritu quàm ſpiritus à corpore.Probatio antecedentis, quia paſsio propriè dicta fit per ablationem qualitatis conuenientis & per introductionem qualitatis diſconuenientis,vt patet ex præcedentibus, ſed nullus ſpiritus poteſt aliquam formam ſeu qualitatẽ immediatè cauſare in aliquod corpus vt oſtenſum fuit in libro ſecundo, ergo nullum corpus poteſt pati à ſpiritu paſsione non ſolũ propriè dicta,ſed etiam quacumque cum omnis paſsio ſit receptio alicuius formæ.2.Item Aug.12.ſuper Gen.ad litterã dicit & ponitur in littera quòd non ſunt corporalia, ſed corporalibus ſimilia quibus animæ corporibus exutę afficiũtur ſiue bene ſiue male, ſed dicuntur affici dolore,ergo illud non fit ab igne inferni qui eſt corporeus vt viſum fuit. 3. Item ſecundum eundem & ibidem agens eſt nobilius patiente,ſed nullum corpus nobilius eſt ſpiritu, ergo nullus ſpiritus poteſt pati à corpore, ſed tam anima ſeparata quàm angelus ſpiritus ſunt, ignis autem inferni eſt corporeus ſicut patuit ſupra, ergo anima vel angelus non poteſt pati ab igne inferni. 4. Item corpus non agit in diſtans niſi mediãte propinquo,ſed tam dæmones quàm animæ ſeparatæ ſunt quandoque extra locum inferni circa nos, cum quandoque hominibus appareant,nec tamen ſunt ſine pœna ſibi debita, quia ſicut gloria bonorum nunquam interrumpitur,ita nec pœna damnatorum, nec tamen videmus quòd omnia intermedia ab igne inferni patiantur, ergo non videtur quòd pœnæ quas patiuntur demones vel animæ damnatorum fiant ab igne.

5. IN CONTRARIVM eſt quod dicitur Luc. 16. & allegatum fuit prius de anima diuitis epulonis quæ dicit ſe cruciari in flamma,& Mat.15.dicitur. Ite maledicti in ignem æternũ qui paratus eſt diabolo & angelis eius. 6. Ad idem eſt quod dicit Auguſtinus.21.de ciui.dei. adherebunt ſpiritus (licet incorporei) corporeis ignibus cruciandi accipiẽtes ab ignibus pœnam non dantes ignibus vitam.

7. RESPONSIO. Tenendum eſt ſine vlla dubitatione quod tam dæmones quàm animæ ſeparatę puniẽtur in igne inferni,ſed modum totalem punitionis, puto latere omnem hominẽ cui deus non reuelauit. Procedetur ergo ſic circa quæſtionem iſtã quia primo ponetur vnus modus ſecundum quem non eſt dubium alicui docto fideli demones & animas damnatorum poſſe pati,ſed quia iſtum modum non credo eſſe totalem & perfectum quo demones & animæ patiuntur. Ideo illo poſito ponentur quidam alij modi qui tanguntur à doctoribus ſecundum quos demones & animæ ſeparatę ponuntur pati ab igne.

8. QVANTVM ad primum modum non excludendo alios. Dicendũ eſt quòd aliter patitur anima ſeparata ab igne corporeo & aliter demon. Cuius ratio eſt, quia ignis inferni non potitur corporeus niſi quia affligturus eſt corpora damnatorum poſt reſurrectionem. Si enim poſt mortem præmiaretur homo vel ſolũ puniretur in anima & nullo modo in corpore,nullus ignem inferni poſuiſſet corporeum,ſed adheſiſſent omnes illi rationi quam ſecimus prius qualis lingua talis flamma &c. Propter reſumptionem enim corporum ponit Aug. Et habetur in littera. Etiam Grego.4. Dialogo.ca.24. dicit ignem illum eſſe corporeum, congruum eſt ergo vt ſpiritus qui corpori ad pœnam reuniuntur quales ſunt animæ damnatorum aliter ab igne corporeo patiantur, aliter demon qui nunquam corpori vnitur vt forma. Illi quidem ſecundum veritatem,hic autem ſecundum adaptationem. Primum patet ſic,ſicut ſe habent ſpes & delectatio ad bonum ſic ſe habent triſtitia & timor ad malũ(ſicut enim delectatio eſt de bono preſenti,ſpes vero de futuro, ſic triſtitia eſt de malo præſenti, timor vero de futuro) ſed ſecundum quantitatem delectationis quæ eſtimatur eſſe de bono præſenti præcedit gaudium ſpei de futuro,ergo ſecundum quãtitatem triſtitiæ quæ eſtimatur de malo cum præſens fuerit præcedit dolor timoris de ipſo futuro,hinc eſt quòd adiudicati morti ex conſideratione futuræ mortis quandoque mortem incurrunt. Cũ igitur animæ damnatorũ ſciant infallibiliter quòd reſumptis coporibus igne cruciabuntur per veram immiſsionem ex ipſa conſideratione ignis nociui futuri veriſſime cruciantur mentaliter, & hoc quidem plus vel minus ſecundum quòd maiori vel minori afflictioni corporali ſciunt ſe reſumptis corporibus adiudicatas. Et confirmatur hoc quia pœnę reproborum per oppoſitum ſe habent ad præmium beatorum, ſed præmium beatorum ante reſumptionem corporum conſiſtit in gaudio rei de diuina viſione & gaudio ſpei de corporis glorificatione, ergo pœna reproborum cõſiſtit in vehementi triſtitia de amiſsione viſionis diuinæ & vehementi timore de afflictione corporis futura, ſic igitur patet quòd animæ damnatorum quæ corporibus reuinentur ad pœnam patientur ab igne corporeo ſecundum veritatem,quia ille ignis ante reſurrectionem verè timorem & horrorem, & per conſequens triſtitiam animæ ingerit qui poſt reſurrectionem corpora cum animabus verè exuret. 9. Secundum patet.1. quod ſpiritus angelicus qui nunquam vnitur corpori vt forma affligitur ab igne per quandam ſimilitudinem & adaptationẽ,ſpiritualis enim triſtitia & delectatio cum ſint ignotę multitudini oportet quòd per delectationes & triſtitias corporales figuraliter exprimãtur,& ſic cũ ſummus dolor ſenſibilis ſit ab igne qui eſt maximè actiuus, triſtitia & dolor ſpiritualis in angelis propter ſuam vehementiam ſi non eſſet ab igne ſecundum rem diceretur tamen ab igne eſſe per quandam ſimilitudinẽ & adaptationẽ. Et hoc poteſt probari dupliciter. Primo quia afflictio demonum ſumenda eſt per oppoſitũ ad delectationem beatorũ ſpirituũ quæ eſt in cõſecutione ſui finis, & non in aliqua re corporali,& ſi aliqua de eorum delectatione dicãtur quæ videantur ad delectationem corporalem pertinere(ſicut quòd reficiantur aut rideant) per ſimilitudinem debet intelligi,ergo afflictio demonum conſiſtit in triſtitia quam habent de ſeparatione à fine in quo ſummè perficerentur & delectarentur,ſi ipſum attingerent & non in aliqua re corporali,& ſi aliqua de eorum afflictione videantur ſonare in corporalem pu[illegible]tionem debent intelligi per quandam adaptationem & ſimilitudinem, ſicut quòd igne ardeãt vel fœtoribus affligantur. Secundo pœna debet reſpondere culpæ, ſed culpa dæmonum non fuit cum aliqua delectatione ſumpta ex rebus corporalibus, ſed ex inordinata complacẽtia ſui cum interpretatiuo contemptu dei,ergo pœna eorum debet eſſe in triſtitia

quam

q.10. huius diſt.

q.9.huius d.

q.9.

q.9.huius d.

quam habent de carentia viſionis diuinæ quam incurrunt propter contemptum dei, & indiſplicentiã ſui, hæc autem pœna grauiſsima eſt & maior quacumque pœna ſenſibili, ſicut & delectatio à qua ſe excluſerunt maxima eſt & maior omni delectatione ſenſibili, vnde dicit Auguſt. & habetur in 4. ſententiarum diſt. 46. alienari à regno dei carere magna multitudine dulcedinis dei tam grandis pœna eſt vt nulla poſsint ei tormenta quæ nouimus comparari. Et Chriſoſtomus ſuper Mat. Ponamus (inquit ante oculos quanti doloris eſt excludi & proiici à regno cœlorum, quia vt mihi videtur ipſa grauior eſt gehennâ. Item multi gehennam horrent, ego vero caſum illius gloriæ multo maiorem eſſe autumo. Item mille gehennas ponat quis nihil tale dicet quale excludi à gloria & odio haberi à Chriſto. 10. Nobis autem videtur contrarium propter tria. Primo, quia ſenſibilia ſunt nobis magis nota. Secundo, quia delectationes ſenſibiles cum ſint paſsiones appetitus ſenſitiui ſunt cum aliqua corporis tranſmutatione, & ideo fortius hic ſentiuntur. Tertio, quia delectationes corporales appetuntur tanquam medicinæ contra triſtitias corporales quibus ſuperueni entibus magis ſentiuntur & acceptantur: non ſic autem eſt de delectationibus ſpiritualibus & tamen ſimpliciter ſunt maiores, vnde homines à maximis delectationibus abſtinent, & maximas triſtitias corporales ſuſtinent ne perdant honorẽ qui eſt quoddam bonum intellectuale, dignus enim honore regis, prius vellet quancumque pœnam ſenſibilem extra mortem & quandoque mortem ſuſtinere quàm honorem amittere, propter vehementiã igitur pœnæ quã habent de amiſsione viſionis diuinæ dicuntur per quandam ſimilitudinem affligi ab igne. 11. Hic autem occurrit quædam dubitatio. Si enim carentia viſionis diuinæ maxima pœna eſt qua præcipuè dæmones affliguntur cum decedentes in originali viſione diuina careant, ſequitur quòd peccato originali debeatur maxima pœna & par pœnæ quæ debetur dæmonibus pro peccato actuali quod eſt inconuenieus, quia pœna decedentium in ſolo originali eſt mitiſſima ſecundum Auguſtinum & alios ſanctos. Et dicendum ad hoc quod ſicut non delectat bonum niſi cognitum, ſic malum non affligit niſi cognitum: decedentes autem in ſolo originali nullam cognitionem habuerunt nec habere potuerunt de beatitudine cum fidem non habuerint, nec ſacramentum fidei ſuſceperint, nec ad eam cognoſcendam ſe extendat cognitio naturalis, & ideo de eius carentia non triſtantur, dæmones vero qui gratiam habuerunt & fidem ſine qua impoſsibile fuit eos gratiam habere cognitionem habent de illo ſine quem ſuo demerito amiſerunt, & ideo ſummè de hoc triſtantur. Et ſi dicatur vltra quòd decedentes in originali ſaltem in iudicio, & per conſequens
d.47.q.2 poſt iudicium habebunt de beatitudine aliquã cognitionem, quia vt infra dicetur omnes cognoſcent iudicium dei iuſtum eſſe quo ad pœnas damnatorum & præmia beatorum & quantum ad meritum & demeritum vtrorumque, & ideo ſcient quare ipſi ad beatitudinem ſanctorum non admittentur. 12. Dicendum quòd tales cognoſcent quod boni qui per baptiſmum vel per proprium meritum cum gratia Chriſti meruerunt habebunt pro præmio aliquod donum à deo & aliquam cognitionem maiorem quàm ſit illa quam poſsint habere ex naturalibus, & de ſe ſcient quòd ad illud præmium non pertingent, quia ſcient ſe non fuiſſe baptizatos nec Chriſti gratiam percepiſſe, non oportet tamen ꝙ ſe ſciant illo dono priuatos eſſe propter culpam originalem, & ideo non dolebunt, quia in eis non erit aliqua obliquitas voluntatis ita vt irrationabiliter doleant de quocumque, dolerent autem irrationabiliter de carentia viſionis diuinæ, ſed ſolum cognoſcent ꝙ ad eam non admittuntur, quia non fuerunt participes gratiæ chriſti nec per baptiſmum nec proprium meritum. Si autem cognoſcerent quod ab ea deficerent propter demeritum primorum parentum forte poſſent de hoc rationabiliter dolere, non tamen oportet quod ſciant, vt dictum fuit in ſecundo libro, patet igitur quod dæmones affliguntur ab igne per quandam ſimilitudinem & adaptationem, animæ vero damnatorum per veram triſtitiam quam concipiunt de hoc quod ſciunt ſe reſumptis corporibus in illo igne æternaliter cruciandas. 13. De animabus vero quę dicuntur eſſe in purgatorio quæ quidem corporibus in reſurrectione vnientur, ſed non ad pœnam, quia poſt reſurrectionem purgatorium nó erit. Idem tenendum eſt, ſcilicet ꝙ affliguntur per hoc quod retardantur à diuina viſione, quædam plus quædam minus, ſicut enim pœnale eſt ab ea excludi, ſic ab illa retardari, & tanto plus quanto diutius ab illa retardantur. Item ſicut grauitas & leuitas inclinant ad ſuum locum naturalem, ſic finalis charitas ad beatitudinem, ſed ſi in graui impedito à loco naturali eſſet cognitio, pœnale eſſet ei impediri à loco ſuo naturali, ergo ſimiliter eſt pœnale animæ ſeparatę exiſtenti in charitate & cognoſcẽti ſe propter culpam prius cõmiſſam & pœnã ei debitam à beatitudine retardari. Propter ergo vehementiã huius pœnę poſſunt ſecũdum quandam ſimilitudinem & adaptationem dici pati ab igne & huic conſonat dictũ Apoſtoli. 1. Corrin. 3. Saluus erit, ſic tamen quaſi per ignem. In quo innuitur ſimilitudo & adaptatio.

14. Sed dicet aliquis. animæ ſanctorum patrum qui præceſſerunt aduentum Chriſti retardabantur à viſione dei, & tamen erant in charitate nec affligebantur ſicut ponimus animas in purgatorio affligi, quod tamen oportuiſſet ſi dictus modus eſſet verus Et dicendum ad hoc quòd ante aduentum Chriſti non erat tempus perueniendi ad viſionem diuinæ eſſentiæ cum non eſſet ſolutum debitum naturæ quod in morte Chriſti ſolutum eſt, nunc autem poſt mortem Chriſti eſt tempus perueniendi ad eam niſi propria culpa, vel obligatio ad pœnam impediat, & ideo non peruenire nunc eſt pœnale, prius autem non fuit, & ponitur exemplum quòd enim filius regis ad honorem non perueniat viuente patre non eſt ei pœnale, quia nondum eſt tempus quòd perueniat, ſed ſi mortuo patre impediatur, ad tempus ne ad regnum perueniat valde doloroſum eſſet ei, & hoc ſecundum plus & minus ſecundum quantitatem impedimenti. Patet ergo vnus modus qualiter animæ damnatorum & dæmones & animæ quæ ſunt in purgatorio dicuntur affligi ab igne inferni exiſtente corporeo. Sed quia vt prius dictum fuit ille non eſt præciſus modus quo dæmones & animę ſeparatæ affliguntur, ideo tangendi ſunt alij modi qui traduntur à doctoribus. 15. Et eſt vnus modus ꝙ dæmones & animę ſeparatæ affliguntur ab igne inferni per veram immiſsionem, & iſti variantur. Quidam enim eorum dicunt ſic, quòd ignis inferni poteſt conſiderari dupliciter. Vno modo ſecundum ſe, & ſic non poteſt agere in ſpiritum. Alio modo vt eſt inſtrumentum diuinæ iuſtitiæ, & ſic poteſt agere in ſpiritum, & ipſum vere affligere per immiſsionem veram, quod probant per rationem & per ſimile. Ratio talis eſt, inſtrumentum præter ſuam virtutem naturalem videtur habere aliquam aliam virtutem à principali agente ſicut calor naturalis qui eſt inſtrumentum animæ præter ſuam virtutem calefactiuam quam habet à ſe habet ab anima (cuius inſtrumentum eſt) virtutem conuertendi in ſubſtantiam aliti alimentum, ſicut dolobra habet ab artifice virtutem introducendi formam arcæ ad quam non poſſet ex ſe attingere, ergo ſimiliter ignis inferni vt inſtrumentum eſt diuinæ iuſtitiæ habet aliquam virtutẽ per quam poteſt attingere ad aliquid vltra virtutem propriæ naturæ. Tunc arguitur ſic, quicquid deus poteſt facere mediantibus cauſis ſecundis poteſt facere ſine eis, ſed deus poteſt affligere animã mediante corpore ſicut nunc affligitur ſenſibiliter dũ eſt in corpore, ergo poteſt eam conſimiliter affligere ſine corpore, ſi ſic, ergo & ignis vt eſt inſtrumentum diuinæ iuſtitiæ, cum in inſtrumento (vt dictum eſt) ſit aliqua virtus principalis agentis per quam poteſt in aliquid in quod non poſſet ex conditione ſuæ naturę. Per ſimile probatur idem ſic, ſicut ſacramenta ſunt inſtrumenta diuinæ miſericordiæ iuſtificantis, ſic ignis inferni eſt inſtrumentum diuinæ iuſtitiæ punientis. Sed ſacramenta quatenus ſunt inſtrumenta diuinæ miſericordiæ agunt iuſtificando animam per alicuius immiſsionem, ergo ignis vt eſt inſtrumentum diuinæ iuſtitiæ affligit animam per veram immiſsionem. 16. Hæc autem opinio non videtur poſſe ſtare. Primo quia nullum inſtrumentum poteſt agere circa aliquid in virtute alterius niſi poſsit circa illud ponere ſuam propriam actionem, ſicut calor agens vt inſtrumentum animę poteſt de ſe ponere ſuam actionem naturalem ſcilicet calefactionem circa alimentum quod conuertit virtute animæ in carnẽ, & ſecuris ſuam actionem naturalem habet circa lignum in quo vt mota ab artifice inducit formam arcæ, ſed ignis de ſe non Tho. 1. q. 45. ar. 5. poteſt aliquàm habere actionem circa animam vel dæmonem vt iſtimet confitẽtur, ergo non poteſt circa eam habere actionem vt inſtrumentum diuinæ iuſtitiæ. 17. Secundo, quia principium paſsionis quæ eſt per immiſsionem ſemper eſt aliqua forma ipſius agentis, ſicut enim paſsio per immiſsionem fit per receptionem alicuius formæ in patiente, ſic principium talis actionis eſt aliqua forma in agente, illud ergo quod non dat alicui nouam formam, non dat ei quòd poſsit affligere per immiſsionẽ formæ ſed quòd ignis agat vt inſtrumentum diuinæ iuſtitiæ non ponit in eo aliquam nouam formam neque accidẽtalem neque ſubſtantialem, ergo per hoc non poteſt animam affligere, quia dicitur agere vt inſtrumentũ diuinæ iuſtitiæ. 18. Tertio quia ſi anima vel dęmon affligeretur per veram immiſsionem tũc forma immiſſa aut eſſet corporalis aut ſpiritualis, non corporalis, quia anima ſeparata non eſt ſuſceptiua alicuius formæ corporalis Nec ſpiritualis, quia illa non poteſt affligere, quia nihil abiicit quod ſit naturæ conueniens eo quòd non habet contrarietatẽ ad aliquam formam naturalem, ergo nullo modo affligitur dæmon vel anima ab igne per immiſsionem. Si dicatur quòd ignis non immittit aliquam formam niſi afflictionem. Hoc non poteſt eſſe, quia afflictio vel dolor non eſt aliud quàm reniſus appetitus contra nociuum præſens & cognitum, obiectum ergo afflictionis eſt nociuum præſens & cognitum, ſed obiectum præcedit actum ordine naturæ, oportet ergo quòd prius ordine naturæ ignis ſit animæ nociuus, & deinde cognoſcatur vt nociuus quàm ſequatur afflictio in anima, ſi ergo ignis affligit animam ſeparatam per veram immiſsionem per quã eſt ei nociuus oportet quòd prius aliquid

quid immittat quod nocet quod cognitum cauſet afflictionem. Item afflictio verius conſiſtit in abiectione formæ conuenientis quàm in receptione cuiuſcumque formæ, quia receptio cuiuſlibet formæ non eſt diſconueniens nec per cõſequens afflictiua niſi qua tenus abiicit aliam formam naturæ conuenientem. In aſsignando ergo quo modo anima patitur ab igne vera & reali paſsione per immiſsionem potiſſime deberet dici quæ eſt forma vel perfectio animæ ſeparatę conueniens quæ aufertur per formam ab igne immiſſam, hoc autem non fit nec eſt facile hoc fingere, quare &c.

19. Ad rationes eorum reſpondendum eſt. Et primo ad illud in quo fundatur prima ratio. Dicunt enim quòd omne inſtrumentum præter ſuam naturalem virtutem habet aliam virtutem à principali agente per quam poteſt in vlteriorem effectum quàm poſſet ex conditione ſuæ naturæ. Iſtud enim non eſt verum ſi intelligatur quòd ab agente principali fiat noua forma in inſtrumento, vnde in calore qui eſt inſtrumentum animæ nulla forma eſt ab anima, & tamen conuertit inſtrumentaliter cibum in carnem altero duorum modorum, aut quia diſponit, & anima cui calor eſt coniunctus formam carnis inducit, aut (vt alij dicunt) calor & ánima ſe habent ſicut vnum agens perfectum quod inducit formam carnis ad quam inducendam alterum ſolum nõ ſufficeret, ſicut in ſecuri acuties & durities ſunt vnum principium ſecandi nec alterum ſufficeret. Simili modo non eſt dicendum quòd in dolabra ſit aliqua forma influxa à principali agente præter motum localem quo dolabra mouetur ab artifice, quia forma arcę vel cuiuſcumque artificiati non eſt niſi determinatus ordo partium qui poteſt fieri per ſolum motum localem diuiſionis vel inciſionis prout competit tali vel tali ordini partium ſeu diſpoſitioni. Cum ergo primo arguitur, quod deus poteſt agere ſine cauſis mediis quicquid facit mediantibus eis, verũ eſt de cauſis agentibus vel finalibus quæ ſunt cauſæ extrinſecæ, de cauſis vero formalibus vel materialibus non eſt verum, non enim poteſt deus facere hominem ſine anima, aut ſine corpore, quia hoc implicat contradictionem, anima autem non patitur ab igne mediante corpore vt à cauſa agente, nõ enim ignis agit in corpus & corpus in animam, immo illud quod immediatè ab igne patitur eſt corpus animatum includens intrinſece corpus & animam, & iſtud patitur à deo mediante igne inquantum virtus per quam ignis agit in corpus animatum cauſatur à deo & conſeruatur, propter quod bene ſequitur quòd ſicut deus mediante igne vt cauſa efficiente affligit corpus animatum, ſic poteſt affligere ipſum ſine igne, ſed quòd deus vel ignis poſsit animam ſeparatam à corpore affligere ſimili afflictione ſicut affligebatur totum compoſitum à deo mediante igne vel ſine igne non probatur, quia ad afflictionem animæ dum eſt in corpore non ſe habet corpus nec totum compoſitum vt agens, dato etiam quod deus poſſet animam ſeparatam affligere ſicut affligitur in corpore, non oportet tamen quòd hoc poſsit competere igni quantumcumque diceretur inſtrumentum quia non omne quod deus facit per ſe ipſum poteſt facere per inſtrumentum.

20. Ad ſecundum dicendum ſicut aliqui dicunt quòd ſacramenta non cauſant aliquid in anima niſi ſicut cauſa ſine qua non, ſed totum facit virtus diuina aſsiſtens Et iterum perfectio conſiſtit in ſola receptione, vera autem paſsio non, & ideo non ſufficit ad aſſignandum caulam afflictionis animæ dicere quod aliquid immittitur ei ab igne vt inſtrumentum diuinæ iuſtitiæ, ſed oportet vlterius dicere quæ eſt illa forma conueniens quæ per illud immiſſum abiicitur. Adhuc non eſt ſimile de ſacramentis & de igne quia ſacramenta non agunt in animam ſeparatam, ſed in totum coniunctum circa quod poſſunt ponere ſuam operationem naturalem prout pertinet ad agens inſtrumentale, ignis autem nullam actionem naturalem poteſt habere circa animam ſeparatam quam dicitur affligere, & ideo non eſt ſimile.

21. Secundus modus eorum qui dicunt animam ſeparatam affligi per veram immiſſionem eſt talis, dicunt enim iſti quòd virtute diuina ſuperadditur, & infunditur animæ ſeparatę aliqua qualitas ſeu habitus ſupernaturalis ratione cuius anima ſeparata vel dæmon poteſt pati ab igne inferni quanuis ſecundum ſe non poſſet ab eo pati. Ratio iſtius opinionis eſt ſola fuga inconuenientiũ, quia cum iſti non poſsint oſtendere qualiter anima ſeparata poſſet ſecundum ſe aliud recipere per quod affligeretur, adinuenerũt quòd hoc poterat fieri mediante aliquo ſibi diuinitus addito.

22. Iſtud autẽ dictum eſt minus probatum quã primũ, quia illud additũ animæ, aut eſt corporeũ, aut ſpirituale, ſi ſpirituale æqualis dubitatio eſt qualiter anima ſeparata quæ eſt ſpiritus poteſt pati ab igne corporeo mediãte illo ſicut ſine illo, quia vtrobiq; eſt eadem ratio. Si autem iſtud additum ſit corporeum, aut facit vnum ſuppoſitum cum anima aut non. Si non tunc ratione ipſius anima non poterit pati, quia diſtinctorum ſecundum ſuppoſitum ſunt diſtinctę actiones & paſsiones. Si vero ſint vnum ſecundum ſuppoſitum, aut illud eſt ſubiectum animæ, aut anima eſt ſubiectum illius, non poteſt dici quòd ſit ſubiectum animæ, quia ſubiectum animæ non eſt niſi ſua materia vel ſuum corpus ex quibus coniunctis reſultat homo, & ſic non eſſet anima ſeparata de qua loquimur. Si vero dicatur quòd anima ſit ſubiectum illius additi quod ponitur corporale, tunc æqualis dubitatio eſt quo modo anima poſſet recipere illud corporale accidens ſicut dubitamus qualiter poſſet recipere caliditatem vel quamcumque qualitatem corpoream, & ideo iſta poſitio in nullo declarat propoſitum, ſed aſſumit æquale dubium.

23. Alius modus eſt quòd in anima ſeparata virtute diuina poſſunt remanere potentiæ ſenſitiuæ quod probatur, quia virtute diuina accidens abſolutum poteſt ſeparari à ſuo ſubiecto. Sed ſecundum iſtos potentiæ ſenſitiuæ ſunt quædam accidentia abſoluta, ergo virtute diuina poſſunt ſeparari à compoſito in quo ſunt tanquam in ſubiecto & remanere in anima ſeparata. Tũc arguitur ſic, verus dolor ſenſibilis perficitur in actu appetitus ſenſitiui præuia cognitione ſenſitiua, ſed remanentibus potentiis ſenſitiuis in anima ſeparata poteſt in eis eſſe ſenſitiua cognitio & appetitus conſequens, ergo in eis poteſt eſſe verus dolor ſenſibilis & vera afflictio.

24. Sed nec iſtud valet, quia dato ꝙ deus poſſet ſeparare accidens abſolutum à ſubiecto, non tamen poſſet ipſum ponere in quocumque alio ſubiecto ſicut quantitatẽ ſeparatam à ſubſtãtia panis in ſacramento non poſſet ponere ſubiectiue in angelo, & eodem modo potentiam ſenſitiuam quæ eſt accidens organi corporei non poſſet ponere in anima ſeparata. Dato etiam quòd poſſet ponere adhuc nõ ſufficeret ad hoc quod anima ſenſibilis pateretur ab igne quia obiectum huius paſsionis eſt aliquid nocens, ſed non poteſt dari modus quomodo ignis noceret animæ ſeparatæ etiam ſi haberet potentias ſenſitiuas pluſquam ſi non haberet. non enim nocet ex hoc ſolo quòd cognoſcitur quacumque cognitione, & ideo hoc modo non poteſt aſsigna ri cauſa paſsionis animæ ab igne.

25. Alius modus aſsignatur quòd ſpiritus incorporeus ſcilicet anima ſeparata vel angelus patitur ab igne ſolum per detentionem per hunc modum quia ſpiritus incorporei ſecundum iſtos diffiniuntur loco ita quòd exiſtunt ſic in vno loco quod non in alio. Res igitur corporea habet ex natura ſua quòd ſpiritum diffiniat, ſed non habet ex natura ſua quòd ſpiritum detineat quin alibi ſpiritus poſsit diuertere, ſed hoc ſuperadditur, igitur ignis corporeus inquantum eſt inſtrumentum diuinæ iuſtitiæ habet quòd detineat ſpiritum ſic quòd alibi non diuertat & ita efficitur ei pœnalis retardando ipſum ab executione proprię voluntatis ne operetur vbi vult & ſecundũ quod vult & tanto amplius cruciatur quanto ſuperior eſt.

26. Hæc autem opinio probabilis eſt ponendo quòd anima ſeparata vel angelus ſit in loco ſecundum ſuam eſſentiam, quia tunc poteſt virtute diuina detineri in loco ne moueatur ad alium ad quem vellet, non bene tamen apparet quo modo virtus detentiua ſit in igne. Hoc tamen nõ obſtante poſſet dici detineri ab igne, quia detinetur in igne & ſic ab eo patitur eo modo quo deſideràs mortem & faſtidiens vitam dicit quòd anima ſua patitur à ſuo corpore in quo detinetur. Et nihilominus graue videtur aliquibus ꝙ iſte ſit totus modus quo anima vel dæmon patiuntur, quia ſecundum hunc modum æqualiter pateretur anima vel dæmon ſi detineretur in pulcherrima camera & optime ornata, ſicut patiuntur ab igne, quia non ponitur pati niſi quatenus detinetur. Hoc autem non reputatur communiter adeo graue ſeu pœnale ſicut prædicamus grauem eſſe pœnam damnatorum hominum vel dæmonum. Et confirmatur, quia ſicut animæ damnatorum detinentur in inferno ſic animæ puerorum decedentium in originali detinentur in limbo. Si ergo ſola detentio eſt afflictio ſequitur quòd animæ decedentium in ſolo originali tantum affliguntur quantum dæmones vel animæ damnatorum, quod non videtur conueniens.

27. Si vero ſpiritus ponatur eſſe in loco ſolum per operationem tunc non bene apparet qualiter patiatur à loco per detentionem, quia operationum quædam manent in agente, vt intelligere & velle, & per iſtas non poteſt ſpiritus magis eſſe in loco quã per eſſentiam. Aliæ vero ſunt quæ tranſeunt in materiam exteriorem, vt mouere. & per has ſolas poteſt ſpiritui competere eſſe in loco quatenus mouet vel facit aliquid circa locum vel circa corpus exiſtens in loco, hæc autem operatio licet poſſet conuenire angelis non conuenit tamen animabus ſeparatis, quia anima ſeparata nec mouet ad formam quod eſt ſibi commune & angelis: nec poteſt mouere aliquod corpus ad locum, quia cum habeat determinatum mobile ſcilicet corpus cui vnitur vt forma mediante quo mouet quicquid mouet, ideo ſeparata ab eo nihil aliud poteſt mouere. Si ergo ſpiritus non eſt in loco niſi per operationem & nullam talem poteſt habere anima ſeparata, ſequitur quòd ipſa nõ ſit in loco, & per conſequens quòd ibi non detineatur nec per detentionem affligatur. Item probatur de anima ſeparata & angelis ſimul, quòd eſto vtrique conueniat operari circa locum quòd tamen non affligantur per detentionem in loco, quia ſi eſſe in loco eſt operari in loco, ideo eſſe & detineri violenter in loco ſeu contra voluntatem eſt operari in loco violenter ſeu contra voluntatem, ſed illud non poteſt competere animæ ſeparatæ vel angelo, quare & cætera. Maior de ſe patet, minor probatur, quia magis poteſt homo cogi ad operandum quàm angelus vel anima ſepara-

ta,ſed homo non poteſt cogi coactione ſimpliciter ad operandum ea quæ dependent ex libero arbitrio quanuis poſsit impediri ne faciat quod vellet facere,nam ſi per violentiam manus alicuius hominis applicetur ad percutiendum alium talis non percutit actiuè, quia principium actiuum percuſsionis non eſt in ipſo, ſed merè paſsiuum, & multo magis videtur quòd anima ſeparata vel angelus non poſsit cogi ad aliquam actionem dependentem à libero arbitrio, talis autem eſt omnis actio quam habet vel habere poteſt anima ſeparata vel angelus circa locum,ergo angelus vel anima ſeparata non poteſt cogi ad operandum in loco vel circa locum,quare ſi eſſe in loco eſt operari in illo, patet quòd nec angelus nec anima ſeparata poſſunt violenter detineri in loco nec per conſequens affligi per violentam detentionem.

28. Si vero dicatur quòd non ſunt in loco nec detinentur in loco per actionem ſuam in loco, ſed potius per actionem quam recipiunt à loco. Contra, detineri à loco ſupponit eſſe in loco, ſi ergo paſsio ſpiritus in loco eſt per detentionem in loco, ſequitur quòd paſsio in loco ſupponit eſſe in loco,ſed poſterius ſupponens ſuum prius non eſt cauſa eius,ergo pati à loco non eſt ratio angelo vel animæ quòd ſit in loco,igitur. Iſti ſunt modi quibus doctores nituntur oſtendere qualiter anima ſeparata vel angelus patiatur ab igne, & tamen vt viſum eſt nullus ſatisfacit intellectui. Nec mirum, quia vt dictum fuit in primo libro quòd prima ea quæ ſunt fidei non poſſunt ſcientifice probari, nec rationes in contrarium ſcientifice ſolui pro eo quòd fides eſt de his quæ excedunt omnem rationem naturalem. 29. Tenendum eſt ergo abſque vlla dubitatione quòd anima ſeparata patitur ab igne ſecundum modum primum aſsignatum, ſed totalem modum nullus adhuc docuit,nec puto quod docere poſsit niſi ei reueletur.

In prologo.q.1.

30. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ſicut nullum corpus poteſt pati à ſpiritu paſsione propriè dicta quæ eſt abiectio formæ conuenientis & receptio formæ diſconuenientis, ſic nullus ſpiritus poteſt pati à corpore conſimili paſsione, & ideo ille modus paſsionis qui ponitur eſſe per immiſsionem non tenetur communiter. 31. Ad ſecundum dicendum eſt quòd Auguſtinus loquitur inquirendo, vnde & alium modum ponit vigeſimaprima de ciuitate dei vbi dicit quòd ſicut in conditione hominis anima iungitur corpori vt dans ei vitam quanuis vnum ſit corpor le & aliud ſpirituale, & ex tali coniunctione concipit anima vehementem amorem ad corpus, ſic anima ſeparata ligatur igni vt accipiens ab eo pœnam,in quo innuit pœnam animæ eſſe per detentionem in igne. Vel dicendum quòd Auguſtinus intelligit quòd ea quibus immediate anima afficitur ad dolorem vel pœnam ſunt ſpiritualia,quatenus ignis non affligit animam niſi mediante appræhenſione vel ſe ipſo vt appræhẽſo quod eſt quoddam eſſe ſpirituale, quanuis illa reſponſio non videatur multum efficax, quia per hunc modum poſſet dici quòd quicquid affligitur,affligatur non per corporalia,ſed per ſimilitudinem corporalium,quia nihil affligit niſi vt apprehenſum.

32. Ad tertium dicendum quod principale agens oportet eſſe nobilius patiente,ſed non oportet quòd inſtrumentale agens ſit nobilius, nullus autem ponit quòd ignis ſit principale agens in afflictioñe animæ,& ideo non oportet quòd ſit nobilior anima.

33. Ad quartum dicendum quòd argumentum illud bene probat quòd ignis ille non affligit dæmones vel animas ſeparatas per immiſsionem, ſed non probat quin affligat per detentionem. detenti enim in carcere non ſolum affliguntur dum actualiter detinentur,ſed etiam dum exeunt ſcientes ſe iterato rerrudi ita quòd afflictio ſemper eſt per detentionem vel deputationem ad locum detinentem, ſicut econtrario electi gaudent de cœlo empyrio quod quodam modo in eorum cedit gloriam non ſolum quando ſunt ibi, ſed etiam quando recedunt ſcientes illum locum ſibi deputatum.

Sententia huius diſtinctionis.xlv.in generali & ſpeciali.

PRæterea ſciendum eſt. Determinato in præcedentibus de reſurrectione hic determinat de finali omnium remuneratione. Et primo de remuneratione iudicium præcedente. Secundo de præcedentibus ipſum iudicium diſtinctione quadrageſimaſexta ibi. Sed quæritur hic.Prima pars eſt principalis lectio & habet duas partes. Primo enim proponit intentum.Secundo agit de ſuffragiis mortuorum ibi. Sed forte quærit. Prima habet tres.Primo enim oſtendit mortuos ſuffragiis adiuuari. Secundo incidenter agit ad quid proſunt exequi earum pompę. Tertio mouet incidentes quæſtiones circa modos ſepultorum.Secunda ibi.De põpis vero.Tertia ibi,ſolet moueri,& iſta habet duas ſecundum duas quæſtiones mouet duas. Secunda pars principalis in qua agit de ſuffragiis viuorum habet tres.Primo enim proponit intentum. Secundo confirmat.Tertio confirmationem ad propoſitum applicat. Prima ibi.Sed forte quæris.Secũda ibi.Sicut enim angelis. Tertia ibi. Si autem angeli.

2. PROPONIT ergo primo magiſter quod animæ poſt mortem diuerſa receptacula habent iuxta meritum vſque ad diem iudicij, poſt etiam iudicium earum pœna vel gloria augebitur. Deinde ſubdit mortuos viuorum ſuffragiis poſſe adiuuari. Si tamen hoc dum vixerunt meruerunt.Et ſubdit quòd ſummè mali non iuuantur, pompę autem quæ fiunt ad viuorum ſunt ſolatium non autem ad ſuffragium mortuorum.Deinde quæritur vtrum ſuffragia communia & ſpiritualia facta pro bono diuitis plus proſint ei quàm ſuffragia communia quæ fiunt pro paupere.Et reſpondet dupliciter.Primo quòd tantum proſunt ſola generalia pauperi quãtum generalia & ſpiritualia diuiti, quia ex pluribus cauſis iuuatur dives quàm pauper. Secundo dicit quòd dives citius liberatur ſed non plenius.Deinde quærit de illo qui ſuffragiis indiget & morietur in conſummatione ſeculi, & reſpondet quòd talis per ignem futurum & ſuffragia eccleſiæ ſaluabitur.Deinde quærit vtrum ſancti præces noſtras audiant.Et reſpondet quòd ſancti angeli diuinam faciem videntes ea quæ apud nos aguntur cognoſcunt quãtum ad eorum gaudium pertinet & noſtrum auxilium,& angeli dicuntur orationes deo offerre non quòd deum inſtruant,quid circa nos agendum ſit ſed præces offerunt, ideo prẽces noſtrę dicuntur exaudiri,quia curię cęleſti innoteſcit eorum exauditia.

Quæſtio I.

Vtrum ſuffragia viuorum proſint defunctis.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quęritur vtrũ ſuffragia viuorum proſint defunctis. Et arguitur quòd non, quia mala facta per viuos non nocent defunctis,ergo bona facta per eos nõ proſunt defunctis, conſequentia de ſe videtur manifeſta, ſed antecedens probatur per illud Ezechielis decima ſexta.Filius non portabit iniquitatem patris. 2. Item valor vnius ſuffragij debet eſſe vnus,ſi ergo ſuffragium alicuius viuentis prodeſſet defuncto ſequeretur quòd non ipſi facienti quod eſt contra illud pſalmiſtæ. Oratio mea in ſinu meo conuertetur. 3. Item ſecundum Gregor.in paſtora.cũ is qui diſplicet ad intercedendum mittitur ſepe irati animus ad deteriora prouocatur, ſed peccator deo diſplicet,ergo interceſsio peccatoris ad deũ pro aliquo defuncto magis prouocat ipſum ad iram quàm prouocet ad miſericordiam, & ſic ſuffragia viuorum ſaltem peccatorum non videntur prodeſſe defunctis.

4. IN CONTRARIVM eſt quod dicit ſecundi Machabeorum.12.Sancta & ſalubris eſt cogitatio pro defunctis exorare,ſed non eſt ſalubris niſi eis prodeſſet aliquid, ergo &c.

5. RESPONSIO. Sciendum eſt quòd ſuffragia viuorum valere defunctis poteſt intelligi dupliciter. Vno modo quantum ad remiſsionem culpę. Alio modo quantum ad diminutionẽ vel totalem ſolutionem pœnę.Primo modo ſuffragia viuorum nõ poſſit prodeſſe defunctis,quia culpa in qua aliquis decedit vel eſt mortalis vel venialis, ſi ſit mortalis decedens in ea non eſt capax remiſſionis,talis enim cum ſit ſimpliciter damnatus obſtinatus eſt in malo ita vt non ſit capax reuerſionis ad deum. Si vero culpa ſit venialis decedens in ea non indiget iuuari, quia talis dimiſſio culpę conſiſtit in reordinatione voluntatis per quam bene diſplicet quod male placuit, talis autẽ reordinatio voluntatis eſt,in decedentibus in gratia cum peccato veniali ſtatim vt de corpore receſſerunt,quia ſicut dictum fuit prius ſicut grauitas & leuitas inclinant ad determinatum locum ſic finalis charitas inclinat ad beatitudinem,ſed decedentes in ſolo veniali habent finalem charitatem, ergo ſtatim vt deceſſerunt inclinantur per eam ad finalem beatitudinem, propter quod & eius dilatio eſt eis triſtabilis & pœnoſa, ergo & cauſa dilationis,ſed cauſa dilationis eſt non ſolum pœna debita pro mortalibus prius commiſsis,ſed etiam culpa venialis ſi quam tunc habeat,ergo omnis talis culpa diſplicet,in qua diſplicentia reordinatur voluntas quæ in complacentia fuit deordinata. 6. Reſtat ergo quòd ſuffragia ſolum proſint defunctis quantum ad diminutionem pœnę vel totalem ſolutionem,& quantum ad hoc probabuntur duę concluſiones.Prima eſt quòd ſuffragia viuorũ proſint defunctis.Secunda quę & quot ſunt illa ſuffragia.Primũ patet,quia plus valet apud deũ amor charitatis inter fideles quàm valeat apud homines amor ciuilis inter cõciues, ſed amor ciuilis valet tantum apud homines quòd vnus ex amore poteſt apud iudicem alium liberare à debito pœnę vel rogando vel ſatiſfaciendo, ergo amor charitatis inter fideles tantum valet apud deum,quòd vnus poteſt alium liberare vel in toto vel in parte à debito pœnę orando vel ſatiſfaciendo. Et

q.preced. numer.13

etiam differentia eſt inter illas duas vias, quia prima (ſcilicet via orationis) impetrat remiſsionem pœnæ ex ſola liberalitate dei qui
in 2.d.27 q. 2. & in 3.d.20.q. 2. & ſup. d.15. q.1. cratur. Sed ſecunda. ſ. via ſatiſfactionis impetrat idem per modum meriti quale meritum poteſt eſſe hominis ad deum ſuppoſita diuina acceptatione, & vtroque iſtorum modorum poſſunt viui prodeſſe defunctis, non autem defuncti viuis niſi ſint beati nec vnus defunctus alteri, quia ſtatus merendi de congruo vel de condigno ſolum eſt in hac vita, & quòd ſuffragia viuorum proſint hoc modo defunctis, confirmatur per authoritatem Auguſtini in libro de cura pro mortuis agenda vbi allegat conſuetudinem eccleſiæ dicens, ſic non parua eſt vniuerſæ eccleſiæ quæ in hac conſuetudine claret authoritas vt in præcibus ſacerdotis quæ domino ad altare offeruntur locum ſuum habeat commendatio mortuorum, & hæc conſuetudo ab ipſis apoſtolis ſumpſit initium, vt dicit Damaſcenus in quodam ſermone, & Diony. in vltimo cap. cæleſtis Hierarchiæ, & ſic patet primum. 7. Quantum ad ſecundũ ſciendum eſt quòd ſuffragia viuorum proſunt defunctis ex duobus Vnum eſt inquantum charitate vniuntur adinuicem. Aliud eſt ſecundum quòd intentio viuorum refertur ad mortuos. ratione primi illa opera viuorum nata ſunt magis mortuis ſuffragari quæ maxime ad communionem fidei & charitatis pertinent, & illud eſt euchariſtiæ ſacramentum quod eſt ſacramentũ eccleſiaſticę vnionis continens illud in quo omnes fideles vniuntur, ſicut membra ſub vno capite. poſt hoc præcipuus effectus charitatis videtur eſſe æleemoſynarum largitio, & ideo ponitur inter ſuffragia quæ ratione communionis charitatis proſunt defunctis, ſed ex parte ſecundi (ſcilicet intentionis) directè ad mortuos præualet oratio per quã orans directè recommendat illum pro quo orat, propter quod illa tria, ſcilicet oblatio ſacrificij altaris, & eleemoſynæ, & oratio tã publica quàm priuata ſunt principalia ſuffragia quibus defunctorum animæ reuelantur quanuis omnia alia bona quæ pro eis fierẽt eis valere credenda ſint.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quod non eſt ſimile de malis viuorũ & de bonis, quia auferre alicui quod debetur repugnat iuſtitiæ, ſed dare aliquid quod ſibi non debetur non eſt iuſtitiæ contrarium ſed eſt liberalitatis, & virtus non contrariatur virtuti, & ideo ſi quis nolens puniretur pro peccato alterius auferretur ipſi aliquod debitum, cum punitio ſit ablatio alicuius conuenientis, & ſic eſſet iniuſtum, ſed quando confertur ei ali quid ex facto alterius fit ei gratia propter quod primum nõ eſt apud deũ qui nihil iniuſtè agit, ſed ſecundum inquantum ex gratia acceptat orationem viui pro defuncto vel ſatisfactionem.

9. Ad ſecundum dicendum quòd valor vnius ſuffragij eſt vnus in vno genere, ſed nõ ſimpliciter, valet enim vno modo quatenus eſt bonus & voluntarius, & ſic valet ſoli operanti qui ex illo dicitur bonus & laudabilis & ob hoc acceptatur vt dignus vita æterna, & per hunc modum actus vnius nõ poteſt valere alteri, quia ex actu vnius alius non redditur bonus nec commendabilis. Alio modo valet quatenus eſt pœnalis, & ſic valet per modum ſatisfactionis, & ſic poteſt valere vel operanti vel alij ſi fiat pro eo. Si tamen tale opus eſt æquatũ reatui alterius pro quo fit tunc ſatisfacit tantũ pro eo & nõ pro ſatisfaciente, quia pœna quæ æquatur reatui vnius non æquatur reatui duorum. Satisfactio autem cum ſit actus iuſtitiæ conſiſtit in quadam æqualitate.

10. Ad tertium dicendum eſt quòd inter ſuffragia quæ fiũt per peccatores eſt diſtinguendum, quia ſi illud ſuffragium ſit ſacrificium altaris tantum valet ſi offeratur per bonum ſacerdotem ſicut per malum, illud enim quod habet efficaciam ex opere operato non vitiatur per demeritum operantis, ſed tale eſt ſacrificium altaris, quare &c. Si vero ſit oratio aut eſt publica aut priuata, ſi publica valet, licet fiat per malum miniſtrum, quia oratio non inititur meritis perſonæ ſed meritis eccleſiæ quæ vna & eadem eſt qualiſcunque ſit miniſter, puto tamen quòd plus valet quando fit à bono miniſtro, quia cum generalibus meritis eccleſiæ concurrit deuotio ſpecialis miniſtri, propter quod miſſa quæ non ſolum includit ſacrificium, ſed orationes præcedentes & ſequentes plus valet cum dicitur à iuſto ſacerdote quàm à peccatore. Si autem ſit oratio priuata ſic non videtur valere quando fit à malo miniſtro, nec facienti ad meritum de condigno. nec ei pro quo fit ad ſuffragium & ſic eſt intelligendum dictum Grego. Si autem illud ſuffragium ſit eleemoſyna, ſic poteſt valere per accidens, ſed non per ſe, per ſe non, propter ſtatum dantis, per accidens tamen valet tam danti quàm illi pro quo datur inquantum bonus cui datur orat pro vtroque.

Quæſtio. II.

Vtrum ſuffragia proſint exiſtentibus in inferno.

SEcundo quęritur vtrum ſuffragia proſint exiſtẽtibus in inferno. Et videtur quòd ſic, quia beatus Aug. dicit & habetur in littera quòd quibus proſunt ſuffragia ad hoc proſunt vt plena ſit remiſſio vel tolerabilior ſit eorum damnatio, ſed dãnati non dicuntur niſi illi qui ſunt in inferno, ergo ſuffragia eccleſiæ proſunt illis. 2. Item ſicut ſe habent beati ad gloriam, ſic damnati ad pœnã, ſed beatis ſaltem vſque ad diem iudicij poſſunt prodeſſe ſuffragia eccleſiæ ad gloriã augmẽtandã, ergo damnatis poſſunt prodeſſe ad pœnã minuendam. Minor probatur per illud quod dicit Gregor. in collecta, ſicut ſanctis tuis proſunt ad gloriam ita nobis proficiant ad medelam.

3. Item Dam. recitat in quodam ſermone quòd Traianus qui per multos annos fuerat in inferno, quia multorum martyrum necem amaram inſtituit ad præces Grego. veniam conſecutus eſt, & caput cuiuſdam ſacerdotis gentilis dixit Macharío ſe & alios iuuari præcibus Macharij, vt dicit idem Damaſ. & habetur ſimiliter in vitiis patrum, ergo videtur quòd damnati in inferno poſsint per orationes ſanctorum iuuari.

4. IN contrarium eſt, quia in inferno nulla eſt redemptio ſecundũ quod dicitur Iob. 7. qui deſcendit ad infernos non aſcendet nec reuertetur vltra in domũ ſuam, & Diony. dicit. 67. ca. eccleſiaſticæ Hierarchiæ quòd ſummus ſacerdos pro immundis non orat, quia in hoc auerteretur à diuino ordine, vbi dicit commentator quòd pro peccatoribus non orat remiſsionem, quia non audiretur pro illis, igitur ſuffragia eccleſiæ non proſunt damnatis.

5. RESPONSIO. Quæſtio iſta non eſt dubia pro tẽpore quo damnati erunt in inferno poſt generale iudicium quia pro tunc non fient aliqua ſuffragia quæ poſsint quoſcunque iuuare, ſed finẽ habebunt ciuitates duæ, vna Chriſti, altera diaboli (ſcilicet paradiſus & infernus) ſed ſolum dubia eſt de his quæ ſunt in inferno ante diem iudicij. 6. De quibus quidam dicunt quòd aliqui eorum iuuantur per ſuffragia viuorum, non tamen omnes. Diſtingunt enim de mortuis iuxta ſententiam beati Aug. in Enchiridio. Quidam enim eorum ſunt valde boni, alij valde mali, alij mediocriter boni & alii mediocriter mali, pro valde bonis non eſt orandum, quia non indigent ſicut ſunt beati, vnde Aug. iniuriam facit martyri qui pro martyre orat & idem habetur extra de celebratione miſſarum, cap. cum martyr. Item nec valde malis proſunt ſuffragia, ſed mediocriter bonis proſunt vt citius liberentur ab igne purgatorio, mediocriter malis proſunt ad hoc vt minus puniantur in inferno à quo tamen nunquam liberabuntur. 7. Hæc eſt ſententia aliquorum iuriſtarum quæ expreſſe ponitur in gloſa. 12. quæſtione ſecunda ſuper illud cap. tẽpus. Et arguunt iſti contra ſeipſos ſic, pone quòd aliquis det eleemoſynam pro eo qui deceſſit in mortali peccato qui ſecundũ eos eſt mediocriter malus, talis eleemoſyna prodeſt ei ad diminutionem pœnæ aliquid ergo de pœna eius eſt ſublatum, ponatur ꝙ cẽteſima pars, tũc ſi dentur tales centum eleemoſynæ tota pœna erit dimiſſa & ille totaliter liberatus quod ipſi negant. Ad hoc reſpondent dicentes quòd ſi prima elemoſyna tollat centeſimã partem pœnæ, ſecunda tollet tantam pœnam non in quantitate ſed in proportione, & ſic ibidem ſemper aliquid remanebit de pœna ſicut in diuiſione contingit aliquid ſemper remanebit diuidendũ cum diuiſio non fit ſemper in partes eiuſdem quantitatis ſed eiuſdem proportionis. 8. Quicquid ſit de concluſione de qua poſtea dicetur ſolutio tamen ad obiectionem nulla eſt. Primo, quia non eſt aliqua ratio, quare ſecunda eleemoſina ſi ſit æqualis valoris cum prima & ex æquali deuotione data dimittat minus de pœna quàm prima, & ideo fiet diminutio pœnę ſecundum æqualitatem quantitatis, pro vt in talibus poſſumus loqui, & non ſecundum æqualitatem proportionis. Secundo, quia ſi diminutio pœnæ fieret ſecundum partes eiuſdem proportionis quemadmodum diuiſio lineæ adhuc ſequeretur idem, quia diuiſio lineæ tantum poteſt procedere quòd perueniretur ad partem lineæ inſenſibilem, ergo ſimiliter tot eleemoſinæ poterunt dari pro damnatis quòd perueniretur ad partem inſenſibilem vel imperceptibilẽ, ſed talis pœna nõ eſt pœna cũ omnis pœna ſequatur cognitionem, ergo nullo modo poteſt dici ꝙ pœna damnatorũ poteſt minui per ſuffragia quin ſequatur ꝙ poſsit tolli totaliter quod iſti negant.

9. Alij tamen hoc concedunt vt Præpoſitus & eius ſequaces qui dixerunt ꝙ damnati per ſuffragia eccleſiæ poſſunt totaliter fieri immunes à pœna vſque ad diem iudicij, ſed poſt diem iudicij reſumptis corporibus detrudentur in ignem æternũ ſine ſpe cuiuſcunque veniæ. Iſtud autem cum non probetur eadem facilitate poteſt cõtemni qua dicitur. Ipſum etiam dictum eſt valde irrationabile, quia plus debet valere vnicuique illud quod ipſe facit pro ſe ipſo dum viuit vel alius pro ipſo quàm illud quod facit ſcilicet viuens pro mortuo, ſed id quod facit viuens in peccato mortali de quo non pœnitet nec pœnitere proponit, aut quod facit alius pro ipſo nihil omnino valet ad diminutionem pœnæ tali peccato debitæ quanuis poſsit valere ad [illegible] diſponatur

ponatur ad pœnitendū de illo peccato, ergo fortiori ratione illud quod faciunt viuentes pro mortuis damnatis qui de peccatis ſuis non pœnitent nec pœnitere proponūt, ſed in eis obſtinati ſunt nō prodeſt eis ad aliquam pœnæ diminutionem, & abſque dubio contra omnem iuſtitiam & rationem videtur eſſe q̄ impœnitēti perſeueranti in impœnitentia remittatur aliquid de pœna debita.

10. Dicendum eſt ergo quòd ſuffragia eccleſiæ nullo modo proſunt damnatis, cuius ratio licet ſtatim aſsignata ſit alia tamen poteſt adduci, quia ſuffragia vnius proſunt alteri quatenus ſunt membra vnius corporis, ſed damnati qui iam obſtinati ſunt in malo iam non ſunt membra corporis eccleſiæ cum ſint præciſi irreuocabiliter per finalem ſententiam, ergo ſuffragia eccleſiæ vel cuiuſque membri de eccleſia non poſſunt eis prodeſſe. Nec valent illud in quo iuriſtæ fundant ſe, quia illa diſtinctio beati Auguſtini licet ſit quadrimembris quo ad vocem eſt tamen ſolum trimembris quo ad rem, mediocriter enim boni & mediocriter mali iidem ſunt, ſcilicet illi qui decedunt in gratia cum peccato veniali, vel cum debito pœnæ pro peccatis mortalibus de quibus ſtatim ante mortem pœnituerunt. Et q̄ ita ſit probatur ſic, quia mediocriter bonus vel omnino non eſt malus vel eſt valde malus vel eſt mediocriter malus, non poteſt dici quòd omnino non ſit malus ita quòd nihil malitiæ habeat nec ſecundum actum nec ſecundum reatum, quia talis quando decedit ſtatim euolat ad gloriam, quia non habet culpam ſecundū actum nec reatū pœnæ culpæ debitæ, qui autem ſtatim euolat ad cœlum eſt valde bonus & non mediocriter bonus, nec poteſt dici quòd ſit valde malus, quia valde malis ſecundum iſtos non proſunt ſuffragia, proſunt autem mediocriter bonis, igitur mediocriter boni non ſunt valde mali nec omnino mali vt probatum eſt, ergo ſunt mediocriter mali. Simili modo poteſt probari quòd mediocriter mali ſunt mediocriter boni, quia mediocriter malus aut omnino nihil habet de bonitate, aut eſt valde bonus aut eſt mediocriter bonus, non poteſt dici q̄ nihil habeat de bonitate, quia ſic eſſet valde malus cum malum non ſit niſi priuatio boni, & ideo valde malus eſt qui nihil boni moralis vel meritorij habet, iſti etiam mediocriter malos dicunt eſſe illos qui fidem habuerunt, ſed alia peccata mortalia commiſerunt, licet nō maxima nec enormiſsima, igitur mediocriter mali nō omnino nihil habent de bonitate. Nec poteſt dici quòd ſint valde boni, quia illi non indigent ſuffragiis, mediocriter autem mali indigent. Relinquitur ergo quòd mediocriter mali ſint mediocriter boni & ecōuerſo, vnde & beatus Auguſt. vtriſq; idem attribuit. ſ. q̄ poſsint iuuari ſuffragiis viuorum.

11. Magis autem abſurdum eſt quod ipſi dicūt per valde malos illos intelligi qui fidē non habuerunt. Cōſtat enim quod paruuli decedentes in ſolo originali non habuerunt fidem, & tamen abſurdum eſt dicere eos eſſe magis malos quàm ſint dānati qui fidem habuerunt & multa peccata mortalia habuerunt & commiſerunt, quia cum pœna correſpōdeat culpæ ille eſt magis malus cui debetur pœna dāni & pœna ſenſus quàm ille cui debetur pœna damni tantū, ſed damnatis fidelibus debetur pœna dāni & pœna ſenſus, decedentibus vero ſolum in originali non debetur niſi pœna damni quæ ſecundū Auguſt. eſt mitiſsima omniū pœnarum, ergo fideles damnati ſunt magis mali quàm decedentes ſolum in originali.

12. Quod ſi quis dicat q̄ per valde malos intelliguntur non omnes infideles, ſed ſolum adulti qui cum infidelitate ſua multa peccata mortalia commiſerunt, igitur decedentes in ſolo originali non ſunt valde mali, ſed non valde malis proſunt ſuffragia ſecundum Auguſt. ergo talibus debent ſuffragia eccleſiæ prodeſſe. Iſtud autem eſt falſum, quia cum pœna eorum non ſit niſi carentia viſionis beatę quæ carentia non poteſt minui aliquo modo niſi aliquid oppoſitę viſionis eis conferatur, quia priuatio non tollitur niſi per habitum, ſequeretur quod ſi iuuarētur per aliquod ſuffragium quod per illud conferretur eis aliquid viſionis beatæ, & ſic vnico ſuffragio expedirentur de inferno quod eſt erroneū, cum nec per vnū ſuffragiū nec per multa poſsint à limbo liberati vel diuinam viſionē pertingere. Intentio ergo beati Aug. eſt quod illi ſoli ſunt mediocriter boni & mediocriter mali qui ſine peccato mortali decedunt, ſed tamen habent vel peccata venialia vel ſunt debitores pœnæ pro peccatis mortalibus de quibus ante mortē pœnituerunt, & iſtis ſolis proſunt ſuffragia & nō dānatis in inferno, & q̄ hæc ſit intentio Aug. patet per illud q̄ dicit in littera q̄ qui ſine fide operante per dilectionē eiuſq; ſacramētis de corpore exierunt fruſtra illis à ſuis huiuſmodi pietatis officia impenduntur. Conſtat autem quod omnes qui decedunt in peccato mortali decedunt abſque fide operante per dilectionem, ergo talibus ſuffragia non proſunt ſecundum Auguſtinum. Ad idem eſt quod ſcripſit Gregorius Bonifacio archiepiſcopo vbi dicit, quod pro impiis quanuis chriſtiani fuerint tale quid ſcilicet oblationes & ſuffragia facere non licebit, liceret autem ſi talia ſuffragia poſſent eis prodeſſe, ergo &c. Idem etiam dicit. 34. moralium ſic, ſancti de his vtique quos æterno iam damnatos ſupplicio cognouerunt ante illum iudicis iuſti conſpectum orationis ſuæ meritum quaſſari refugiunt

13. AD PRIMVM argumentum in oppoſitum dicendum quod ibi accipitur damnatio large pro quacunque punitione vt ſic includat etiam pœnam purgatorij, dicitur etiam aliquis quandoque damnatus ad certam pœnam pecuniariam ſoluendam vel ad aliquod ſupplicium ſuſtinendum quanuis talis damnatio nō ſit ad mortem.

14. Ad ſecundum dicendum quod non eſt ſimile de damnatis & beatis, quia beati bene participant cum viuentibus in charitate in qua fundatur valor ſuffragiorū, ſed exiſtentes in inferno à tali communicatione præcluſi ſunt, & iterum quanuis beati de bonis quæ viuentes faciunt letentur, & ſic aliquid gloriæ accidentalis eis accreſcat, illud tamen non eſt propter aliquem fructum ſuffragij quem percipiunt, ſed propter perfectā charitatem quam habent per quam congaudent omni homini beato.

15. Ad tertium dicendum quod aut Traianus fuit vitæ miraculoſę reſtitutus, & tunc remiſsionem peccatorum conſecutus eſt nec prius erat ſententia finali damnatus, ſed conditionaliter. Vel dicendum quod illud fuit ſingulare priuilegium diuinæ gratiæ quod non eſt contrahendum ad conſequentiam, quia de lege communi ſit oppoſitum. Ad illud de Machario. dicendum quod non aliter iuuabantur damnati per præces Macharij vt ibidem dicitur niſi quia mutuo ſe videbant in tormentis, de hoc non poterant habere verum gaudium niſi falſum & fantaſticum, ſicut ſolatium miſerorum eſt ſocios videre in pœna, ſicut dæmones gaudere dicuntur quando homines ad peccata pertrahunt, pœna tamen inflicta tam hominibus damnatis quàm dæmonibus in nullo minuitur.

Quæſtio. III.

Vtrum ſuffragia facta pro aliquo ipſi ſoli valeant & non aliis pro quibus non fiunt.

TErtio quæritur vtrum ſuffragia facta pro aliquo ipſi ſoli valeant & non aliis pro quibus non fiunt. Et videtur quod non, quia in littera dicitur ex verbis Aug. quod ſuffragia proſunt illis mortuis qui cum viuerent meruerūt vt talia poſſent eis prodeſſe poſt mortem, ſed multi pro quibus ſuffragia non fiūt magis meruerunt vt ſuffragia poſſent eis poſt mortem prodeſſe quàm meruerint multi pro quibus ſuffragia fiunt, ergo videtur quod ſuffragia magis proſint aliquibus pro quibus non fiunt quàm illis pro quibus fiunt.

2. Item ſpiritualia ſunt magis communicabilia quàm corporalia, ſed aliqua corporalia exhibita pro aliquo ſpecialiter, tantum vel magis proſunt aliis pro quibus non exhibentur (ſicut lectio quæ legitur pro aliquo ſpecialiter prodeſt non ſolum illi, ſed omnibus audientibus, & magis illis qui habent meliorem intellectum. Similiter lumen poſitum in menſa ad reuerentiam alicuius prodeſt omnibus aſtantibus & magis illis qui habent meliores oculos) ergo fortiori ratione ſuffragia quæ ſunt quædam ſpiritualia proſunt non ſolum illis pro quibus fiunt, ſed omnibus aliis qui ſunt capaces ſuffragiorum & magis illis qui ſunt melius diſpoſiti.

3. Item Hierony. dicit quotiens pro centum animabus pſalmus vel miſſa cantatur, tantum prodeſt cuilibet quātum ſi pro quolibet caneretur, ſed miſſa vel pſalmus non amittit valorem ſuū per hoc quod pro vno ſpecialiter dicitur, ergo nō ſolum prodeſt illi pro quo dicitur, ſed pluribus aliis.

4. IN contrarium arguitur, quia nihil fit fruſtra in eccleſia ſed ſi ſuffragia facta ſpecialiter pro aliquo tantum prodeſſent aliis quantum illi pro quo fiunt fruſtra fierent pro aliquo ſpecialiter & tamen fiunt ſecundum conſuetudinem eccleſiæ, ergo &c.

5. RESPONSIO. Circa quæſtionē iſtā ſunt tres modi dicēdi, quorum duo primi ſunt adinuicē oppoſiti, tertius autē nititur concordare vtrumque. Primus modus eſt quod ſuffragia facta pro aliquo ſpecialiter, non ſolum valent ei, ſed etiam aliis, & plus illis qui magis ſunt diſpoſiti ad ſuſcipiendum fructum ſuffragij & rationes huius opinionis poſitę ſunt in arguendo ad quæſtionem.

6. Secundus modus eſt quod ſuffragia ſolum proſunt illis pro quibus fiunt & non aliis. Et ratio huius eſt duplex. Prima eſt, quia iuſtitia humana exemplata eſt à diuina, ſed ſecundum iuſtitiā humanam ſi aliquis ſoluat debitum prò aliquo alio ille ſolus liberatur pro quo debitum ſoluitur & nullus alius, ergo ſecundum iuſtitiam diuinam ille pro quo fit ſuffragium ad ſoluendum debitum pœnæ ſolus liberatur & non alius, ergo illi ſoli, & nulli alij prodeſt. Secunda eſt, quia ſicut ſatisfacit viuens pro viuo ita viuēs pro mortuo, ſed quando viuens ſatisfacit pro viuo ſatisfactio illa ſolū prodeſt illi pro quo fit, ergo ſimiliter quando viuens ſatisfacit pro mortuo ſatisfactio ſolum prodeſt illi pro quo fit & non aliis, ergo.

7. Tertius modus concordans vtrūq; eſt talis q̄ valor ſuffragiorum eſt duplex. Vnus eſt gaudium vel conſolatio quam habent omnes exiſtentes in charitate de aliquo bono opere, quia charitas congaudet omni veritati, vt dicitur. 1. Corin. 13. Et ſic ſuffragiū

plus valet illi qui plus habet de charitate dato quòd pro eo non fiat, quia ratione maioris charitatis magis congaudet. Alius valor eſt per modum ſatiſfactionis & recompenſationis alicuius pœnæ, & ſic ſuffragium non valet niſi illi ad quem applicatur per intentionem ſatisfacientis, quia fructus alicuius operis cuius operãs eſt dominus & qui totus cederet in vtilitatem operantis niſi per eius intentionem in alium transferretur non prodeſt niſi illi in quem operans ipſum transfert, ſed opus ſuffragij eſt huiuſmodi, quia procedit ex libero arbitrio per quod homo eſt dominus ſuorum actuum totus etiam eius fructus eſſet operantis niſi in alium ipſum transferret, ergo tale ſuffragium non prodeſt ad ſatisfactionem pœnæ niſi illi cui applicatur per intentionem facientis.

8. Et hic modus nihil continet dubium niſi vnum, hoc.ſ. ꝙ ille qui eſt in maiori charitate plus gaudeat de ſuffragio facto pro aliquo quàm gaudeat ille pro quo fit, hoc enim vno modo eſt verũ & alio modo eſt falſum, ſuffragium enim eſt bonum facientis inquantum eſt actus eius bonus reddẽs ipſum bonum & laudabilem & deo acceptum, & eſt bonum eius pro quo fit inquantum pro eo ſatisfacit, quantum ad primam bonitatem plus gaudet de ſuffragio ille qui eſt in maiori charitate quàm ille pro quo fit, quia cum illo modo ſuffragium non ſit magis bonum vnius defuncti quàm alterius, ſed ſit bonum ſolius facientis de eo tanquam de æquali bono plus gaudet ille qui plus habet de charitate, ſed quantum ad ſecundum valorem, cum ille valor ſit bonum illius ſolius pro quo fit & vnicuique eſt magis amabile bonum proprium quàm alienũ, ideò quantum ad illam conſiderationem plus gaudet de ſuffragio illo pro quo fit exiſtens in minori charitate quàm ille pro quo non fit dato quòd ille ſit in maiori charitate.

9. AD PRIMVM argumentum in oppoſitum dicendum quòd dictum Auguſtini eſt intelligendum conditionaliter .ſ. quòd ſuffragia illis proſunt poſt mortem qui meruerunt in hac vita quòd eis poſſent prodeſſe, ſi tamen pro eis fiant, ſi autem non fiant pro eis, ſed pro aliis non oportet quòd eis magis proſint quãuis magis meruerunt, quia non meruerunt quòd eis prodeſſent niſi pro eis fierent. 10. Ad ſecundum dicendum quòd lumen corporale & vox doctoris agunt ex neceſsitate naturæ & non ſecundum intentionem applicantis lumen vel proferentis vocem, & ideo quilibet præſens fructum vtriuſque recipit plus vel minus ſecundum quòd eſt magis vel minus diſpoſitus & nõ ſolum ille pro quo talia applicantur vel ponuntur, ſed valor ſuffragij quãtum ad expiationem pœnæ non transfertur in aliquem niſi ſecundum quòd applicatur per intentionem operantis, & ideo ſolum illi prodeſt cui applicatur. Et ſi dicatur quòd pauperes pro quibus non fiunt talia ſuffragia ſecundum hoc ſunt deterioris conditionis quàm diuites pro quibus dicta ſuffragia fiunt, quod videtur eſſe cõtra illud Lucæ. 6. beati pauperes quoniam veſtrum eſt regnum cælorum. Dicendum quòd nihil prohibet diuites quantum ad hoc eſſe melioris conditionis quàm pauperes, ſed ſimpliciter pauperes propter Chriſtum ſunt melioris conditionis, tum propter maius meritum vitæ æternæ quod incomparabiliter excedit expiationẽ pœnæ, tum quia caminus paupertatis hic eos ieiunus purgat quanuis multo tempore quàm quæcunque pœna purgatorij purget diuites etiam pauco tempore. 11. Ad tertium dicitur ꝙ illud Hierony. poteſt intelligi quantum ad effectum acceptationis & congratulationis ſeu conſolationis quam habent omnes defuncti in charitate exiſtẽtes de miſſa vel alio ſuffragio inquantum eſt bonum opus ipſius facientis & ad honorem dei, ſed non eſt æqualis valoris quantũ ad effectum ſatisfactionis vel liberationis à pœna, quia cum valor vnius miſſę finitus ſit impoſsibile eſt quòd pluribus diſtribuatur ita quòd quilibet habeat totum, ſed oportet neceſſario quòd valor diuidatur in plures, ex quo pro pluribus ſit propter quod miſſa dicta pro pluribus non tantum prodeſt cuilibet ſicut ſi fieret pro ipſo ſpecialiter.

Caiet. In opuſ. de celebratione miſſæ. q. 2. Scol. quo liber. 20. maior. 4. d. 45.

Quæſtio IIII.

Vtrum ſancti cognoſcant orationes noſtras quas ad eos dirigimus.

QVarto quæritur vtrum ſancti cognoſcant orationes noſtras quas ad eos dirigimus. Et videtur quòd non, quia ſancti perfectiores ſunt in charitate quàm eſſent dum hic viuerent, ſed quanto quis eſt in charitate perfectior tanto magis ſubuenit proximo in neceſsitatibus ſuis, ergo ſi ſancti cognoſcerent neceſsitates noſtras & defectus quos in oratione exprimimus magis eſſent parati nobis ſubuenire quàm amici viuentes, hoc autem non experimur, ergo videtur quòd non cognoſcant noſtras orationes. 2. Item orationes noſtræ ſunt quandoque ſolum mentales, ſed ſolus deus nouit occulta cordium, ergo videtur quod ſaltem tales orationes ſancti non cognoſcant.

3. Item ſuper illud Eſaiæ. 54. Abraã neſciunt nos, dicit gloſa Aug. ꝙ mortui etiam ſancti neſciunt quid agunt viuentes etiam eorum filij, neſciunt igitur orationes viuentium. Et idem videtur dicere Aug. in libro de cura pro mortuis agenda.

4. IN CONTRARIVM eſt quod dicit Raphael Thobie. 12. Quando orabas cum lachrymis & ſepeliebas mortuos ego obtuli orationem tuam domino. 5. Itẽ ſi ſancti orationes noſtras neſcirent per cõſequens neſcirent neceſsitates noſtras, & ita pro eis amouendis nõ orarent, hoc autem falſum eſt & contra ſcripturam ſecundi Machabeo. 15. Vbi dicitur, hic eſt qui multum orat pro populo & pro ciuitate ſancta Hieremias prophe ta &. 2. Petri. 1. cap. vbi dicitur, Dabo operam frequenter habere vos in memoriam poſt obitum meum &c.

6. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtã facienda ſunt duo. Primũ eſt vtrum debeamus orationes noſtras ad ſanctos diri gere. Secundum eſt vtrum ſancti illas orationes cognoſcant.

7. QVANTVM ad primum dicendum eſt quòd conueniens eſt quòd orationes noſtras dirigamus ad ſanctos. Cuius ratio eſt, quia ſecundum Dionyſium lex diuinitatis eſt infima per media ad ſuprema reducere, ſed quantũ ad dona gratiæ beati ſunt medij inter deum & viatores, ergo eis mediantibus viatores debent reduci in deum, & quia illa reductio non eſt per actiones noſtras coactas, ſed liberas quæ ſolæ ſunt deo acceptæ vt remuneran dæ per beatitudinem, ideo decet vt viatores vota ſua & orationes dirigant ad ſanctos, vt eis mediantibus & ſua interceſsione iuuantibus bonitas diuina refundatur in viatores, ſunt autem ſancti orandi à nobis nõ ſolum maiores ſed etiam mediocres & minores propter quinq; rationes. Prima, quia aliquis quandoque habet maiorem deuotionem ad minorem ſanctum quàm ad maiorem, ex deuotione autem dependet effectus orationis. Secundo ad tollendum faſtidium, quia aſsiduitas eiuſdem rei faſtidium parit, per hoc autem quòd alternatim diuerſos ſanctos oramus quaſi in ſingulis nouus ferior deuotionis excitatur. Tertio, quia quibuſdam ſanctis datum eſt in aliquibus ſpiritualibus caſibus patrocinari, vt ſancto Anthonio ad extinnuendum ignem qui dicitur infernalis, & quibuſdã aliis ſanctis in aliis ſpiritualibus infirmitatibus. Quarto vt omnibus exhibeatur à nobis honor debitus. Quinto, quia orationibus pluriũ quandoq; impetratur quod non impetraretur oratione vnius. Valet autem nobis ſanctorũ interceſsio, quia quanuis nõ ſint in ſtatu merendi nec pro ſe nec pro nobis proprie, ſunt tamen in ſtatu impetrãdi aliquid nobis ex liberalitate eius quẽ orant ſcilicet dei cui ſunt acceptiſsimi, vnde non bene apparet quòd à ſanctis aliquis valor redundet in nobis per modum ſatiſfactionis, vel meriti propriè dicti quia illa ſatiſfactio vel meritum non poteſt eſſe per opera quæ nunc faciunt dum ſunt in beatitudine, quia nec ſunt in ſtatu merẽdi, nec facit opera pœnalia per quæ ſola propriè fit ſatiſfactio, vt viſum eſt prius nec illa ſatiſfactio vel meritũ poteſt eſſe per opera quæ fecerunt dum viuerent, quia opus bonũ quod non tranſfertur per operantem in alterũ dũ actualiter operatur non eſt poſtea tranſferibile, quia iam tranſlatum eſt in aliquem puta in facientem, igitur opera quæ fecerunt ſancti dum viuerent nõ poſſunt poſtea tranferri in nos ita vt valeant nobis per modum meriti vel ſatiſfactionis. Reſtat ergo vt orationes ſanctorum ſolum nobis valeant per modum liberalis & gratæ impetrationis & hoc modo nobis ſemper valent quotienſcunque orant pro nobis poſtulando ſimpliciter alquid fieri pro nobis, quia cum voluntas eorum ſit totaliter conformis voluntati diuinæ nihil volunt fieri circa nos niſi quod deus vult fieri. Illud autem quod deus vult fieri voluntate conſequente quæ eſt voluntas ſimpliciter ſemper fit. Nec tamen fruſtra orant pro nobis, licet non orent niſi illud quod ſciunt deum velle, quia ſicut effectus naturales qui volente deo eueniunt non eueniunt niſi mediantibus cauſis ſecundis, non propter inefficaciam potentiæ diuinæ ſed propter ordinem rebus diuinitus inſtitutum, ſic beneficia diuina deſcendunt in nos mediantibus beatis tam angelis quàm animabus ſanctis nõ propter defectum diuinæ miſericordiæ, ſed propter ordinem diuinum conſiderandum quo deus vult bonitatem ſuam communicare inferioribus per ſuperiores, & ſic patet primum.

8. QVANTVM ad ſecundum vtrum ſancti cognoſcant orationes noſtras quas ad eos dirigimus, intelligendum eſt quòd in beatis tam hominibus quàm angelis ponitur triplex cognitio. ſ. naturalis, beatifica & quædam media quæ eſt reuelatoria ſi quæratur de prima cognitione an per tales beati cognoſcãt orationes noſtras. Dicendum eſt ꝙ non, ſaltem animæ ſeparatæ, quia de angelis dictum fuit in ſecundo libro quid cognoſcant de cogitationibus noſtris, & hoc patet dupliciter. Primo quia naturalis cognitio animæ ſeparatæ, nõ eſt perfectior quàm naturalis cognitio eiuſdẽ animę cõiunctæ, alioquin fugiẽdũ eſſet animã vniri corpori ſi ex eius vniõe ipſa efficeretur imperfectior, ſed anima cõiũcta corpori nõ cognoſcit naturali cognitiõe cogitationes cordiũ, nec exteriora facta abſentiũ, ergo ſimiliter anima ſeparata non poteſt cognoſcere cognitione naturali orationes noſtras mẽtales, nec vocales

cales viuorum abſentium. Secundo, quia naturalis cognitio animæ ſeparatę cōmunis eſt bonis & malis, ſed mali non cognoſcunt, nec cogitationes, nec facta viuorū, ſicut dicit beatus Greg. ſumens argumentum de anima diuitis epulonis qui ignorabat ſtatum & facta fratrum ſuorum, ergo nec animæ beatorum cognoſcunt cogni rione naturali facta vel cogitata viuentium. Si autem quæratur, an beati cognitione beata cognoſcāt orationes noſtras mentales vel vocales. Dicendum eſt ꝙ non, quia illa quæ quandoque cognoſcūtur & quandoque nō, non pertinent ad cognitionē beatam, ſed cognitio ſi quam habent beati de orationibus noſtris mentalibus vel vocalibus non ſemper eſt in eis, quia antequam oremus eas nō præ cognoſcūt nec aliquis ponit ꝙ talis cognitio ſit ſemper in eis, quia ſi cognitio taliū eſſet ſemper in eis eadem ratione & cognitio om niū aliorum particularium contingentiū, & ſic non indigerent ꝙ aliquid eis reuelaretur quod falſum eſt cū angeli qui non ſunt ani mabus inferiores per reuelationem purgentur à neſcientia multarum rerum, vt patet per Dionyſiū. 6. cap. cel. Hierar. ergo talis cognitio non eſt beata. Minor iam patet, ſed maior probatur, quia cognitio beata eſt vna cognitio ſemper manēs & reſpectu vnius principalis obiecti ſemper eodem modo ſe habentis, & ideo impoſsibile eſt ꝙ per eam aliquid de nouo cognoſcatur niſi ſit aliqua mutatio in obiecto repreſentante, vel in ipſa operatione vel in vtroque Conſtat autem ꝙ in obiecto nulla poteſt eſſe mutatio, nec in actione quin ſit alia ſecundum numerum niſi forte ſecundum intenſionem mutaretur. in ſimplicibus enim formis non inuenitur aliquod genus mutationis, mutatio autem ſecundū intenſionem non eſt in beatitudine, alioquin beatitudo eſſentialiter augeretur quod nullus ponit, & ſi eſſet nō ſufficeret ad hoc ꝙ aliquid de nouo cognoſceretur, ſed ſolum ad hoc quòd prius cognitum intenſius cognoſceretur. Reſtat ergo quòd in actione beata non eſt mutatio niſi ſit alia ſecundum numerum, & ſic non eſſet eadem beatitudo qua ſemper aliquis eſſet beatus quod eſt inconueniens. Relinquitur ergo quòd ea quæ non ſemper cognoſcuntur à beatis non cognoſcuntur cognitione beata, & hæc fuit maior. Minor autem declarata eſt, ſequitur ergo concluſio. Si autem loquamur de cognitione reuelationis. Sic dicendum eſt quòd omnes beati cognoſcunt noſtras orationes ſiue mentales ſiue vocales quæ ad eos diriguntur, quia ſecūdum beatum Auguſt. & habetur in littera diſt. 49. ad beatitudinē requiritur quod vnuſquiſque habeat quicquid vult nec velit aliquid inordinatè, ſed quilibet recta voluntate vult cognoſcere ea quæ ad ipſum pertinent, & ideo beati quibus nulla rectitudo deeſt volunt cognoſcere ea quæ ad ipſos pertinent & cognoſcunt, ſed orationes quas ad eos dirigimus eo ipſo ad ipſos pertinent tāquam ad mediatores inter nos & deum, ergo beati illas orationes cognoſcunt, & cum hoc non ſit cognitione naturali vel beata vt probatum eſt, relinquitur ergo quòd hoc ſit cognitione reuelatoria quæ pertinet ad beatitudinem accidentalem.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum eſt ꝙ quanuis ſancti ſint in maxima charitate habent tamen voluntatem ſuā plenariè conformen voluntati diuinæ, propter quod quanuis habeant affectum charitatis ad viuentes, tamen non eis auxiliantur niſi ſecundum quod vident in dei ſcientia & voluntate eſſe diſpoſitū, frequenter tamen auxilium ferunt viuentibus ſua interceſsione apud deum quanuis nos lateat. 10. Ad ſecundum dicendum ꝙ cogitationes cordium ſolus deus nouit per ſeipſum, ſed beati nouerunt quatenus eis diuinitus releuantur.

11. Ad tertium dicendum ꝙ Augu. loquitur de cognitione naturali per quam mortui neſciunt facta viuētium & multominus cogitata, beati tamen talia cognoſcunt quando ad eos diriguntur, & ſi non cognitione naturali vel beata, cognitione tamen reuelationis ea cognoſcunt. Abraham autē de quo loquitur beatus Aug. & ex quo ſumit argumentum non erat beatus quando illa verba dicta fuerunt per Eſaiam, cum ante paſsionem Chriſti nullus ad beatitudinem admiſſus fuerit.

Sententia huius diſtinctionis. xlvi. in generali & ſpeciali.

SEd quæritur hic. In præcedentibus determinatum eſt de ſtatu animarum ante iudicium, hic determinat conſequenter de pertinentibus ad iudicium. Et primo intendit determinare diuinæ iuſtitię & miſericordiæ modum. Et diuiditur in duas. Primo enim determinat de iuſtitia & miſericordia diuina quantum ad dānatos. Secundo quantū ad omnes in vniuerſali ibi. Sed quo modo iuſtitiā. Prima remanet indiuiſa. Sed ſecunda diuiditur in duas. Primo enim comparat eas adinuicem. Secundo reſpectu operum diuinorum. Prima ibi. Dei iuſtitiam. Secunda ibi. Eſt hoc conſiderari oportet.

2. PROPONIT ergo magiſter quandam quæſtionem vtrū circa damnatos ſit aliqua dei miſericordia. Et opponit quòd non per multas authoritates. Deinde ſubdit pœnas damnatorum nunquam finiendas. Deinde ponit quòd circa damnatos eſt miſericordia in pœnæ mitigatione, non tamen in totali relaxatione nec in occulta peccatoris reuocatione. Deinde quærit quo modo in omni opere diuino concurrit miſericordia & bonitas. Et reſpondet quòd hoc ideo dicitur quod cum ſit duplex aduentus Chriſti, vnus miſericordiam alius iuſtitiam recipit, vel hoc pro tanto dicitur quo ad deū minus mala declinando per iuſtitiam & bona opera per miſericordiā faciendo, vel in primo aduētu eſt miſericordia in ſecundo erit iuſtitia. in fine ponit duas opiniones circa hoc &c.

Quæſtio I.

Vtrum iuſtitia ſit in deo.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur vtrū iuſtitia ſit in deo. Et videtur quòd non, quia illud quod non eſt bonum niſi vt medicina nō eſt bonum ſimpliciter nec in deo ponendum, ſed iuſtitia ſaltem vindicatiua non eſt bona niſi vt medicina, ergo talis non eſt in deo ponenda. Maior patet, quia quicquid eſt in deo formaliter videtur dicere bonum & perfectionem ſimpliciter, quod autem eſt bonum ſolum vt medicina nō eſt bonum niſi ſecundum quid & propter aliud. Minor probatur quòd pœnæ quas infligit iuſtitia vindicatiua ſunt medicinę reſpectu peccatorum, ſicut dicitur. 2. ethicorum. 2. Item ridiculū eſt laudare deū ſecundum aliquam virtutem moralem ſiue ſecundum actus virtutum moralium, vt dicitur. 10. ethicorum, ſed iuſtitia eſt virtus moralis, ergo non eſt deo attribuenda. Et confirmatur, quia temperantia quæ diuiditur contra iuſtitiam non eſt attribuenda deo. 3. Item domini ad ſeruum non eſt propriè iuſtitia, vt dicitur. 5. ethicorum, ſed deus cōparatur ad creaturam ſicut dominus ad ſeruum, ergo dei ad creaturam non eſt aliqua iuſtitia. conſtat autem quòd non eſt aliqua iuſtitia dei ad ſeipſum cum iuſtitia ſemper ſit ad alterum, ergo &c.

4. IN CONTRARIVM eſt ſcriptura in quàm plurimis locis quæ deo iuſtitiam attribuit. Et arguitur per rationem, quia illud quod eſt nobiliſsimum eſt deo attribuendum, ſed iuſtitia eſt nobiliſsima & præclariſſima omnium virtutum, vt dicitur quinto. ethicorum, ergo eſt deo attribuenda.

5. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam primo videndum eſt in quo conſiſtit ratio iuſtitiæ, & quot modis dicitur. Et ſecundo apparebit quod quæritur .ſ. per quem modum iuſtitia ſit deo attribuenda.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt (vt dicitur. 5. ethicorum) quòd iuſtitia propriè dicta conſtituit æqualitatē in acceptationibus & dationibns, hoc autē fit dupliciter. Vno modo ſecundū ꝙ conſtituitur æqualitas inter dantem & accipientem, vt.ſ. accipiens tantū accipiat à dante quantū ēconuerſo, & in tali æqualitate conſiſtit iuſtitia cōmutatiua quæ ponit mediū æqualitatis in emptionibus & venditionibus, & in omnibus retributionibus. Alio modo cōſtituitur æqualitas inter duos recipientes, ex hoc ꝙ vterq; æqualiter recipit à tertio ſecundū ꝙ dignus eſt, & in hoc cōſiſtit iuſtitia diſtributiua. In prima ergo iuſtitia .ſ. cōmutatiua requiritur æqualitas quātitatis, vt.ſ. tantū quiſq; accipiat ſecundū valorē quantum dedit, & ideo inter illos inter quos non poteſt eſſe æqualitas quantitatis in datis & acceptis nō poteſt eſſe iuſtitia ꝓpriè dicta, ſicut eſt inter illos quorū vnus nō poteſt reddere aliquid equiualēs beneficiis acceptis ab alio, ſicut filius non poteſt reddere aliquid equiualēs beneficiis patris à quo accepit eſſe nutritiuū & eruditionem, propter quod quantūcūque filius retribuat patri in obſequiis nunq̄ eſt ibi perfecta æqualitas, propter quod nō ſaluatur ibi propriè ratio cōmutatiuæ iuſtitiæ, ſed tantū aliquis modus inquantum filius retribuit quod poteſt ſecundum modum ſuū, ſicut pater dedit ſecundū modum ſuum vt loco æqualis ſecundū quantitatem ſumatur poſsibile & proportionale. 7. Sed iuſtitia diſtributiua non requirit æqualitatem quantitatis, ſed proportionis, non enim oportet quòd diſtribuens bona communitatis diſtribuat æqualiter omnibus, ſed vnicuique proportionabiliter ſecundum ꝙ eſt dignus, ex quo apparet quòd iuſtitia diſtributiua per quam bona communia diſtribuuntur primo attēdit ad proportionem perſonarum ex qua concludit proportionem rerum diſtribuendarum. Sed commutatiua iuſtitia econtrario primo reſpicit ad habitudinem rei ad rem, ſicut patet in commutationibus, puta in emptione & venditione, vel ad habitudiuem actionis ad paſsionem vt in iniuriis vindicandis & puniendis, ad conditionem autē perſonæ nūquā principaliter reſpicit, nō enim bos debet magis vel minus vendi vni quā alij, ſi autem reſpiciat conditionē perſonæ hoc nō eſt niſi ex cōſequenti inquantū cōditio perſonæ facit aliquid ad quantitatem rei vel iniuriæ, ſicut maior eſt iniuria ſi percutiatur princeps

quàm aliqua alia priuata perſona. Et videtur ſaluo meliori iudicio quòd iuſtitia diſtributiua magis dependeat ex commutatiua q̃ econuerſo, quia iuſtitia diſtributiua eſt in diſtribuente per quam tenetur bona communitatis diſtribuere proportionabiliter perſonis communitatis ſecundum vniuſcuiuſque dignitatem. Hæc autẽ tentio ortum habet ex hoc quòd ipſe obligatus eſt cõmunitati habens ex communitate & honorem regiminis & ſtipendia laboris ratione quorum ipſe tenetur communitati quaſi per quandam cõmutationem ad recõpenſandum bona quæ recipit pro ipſo quod facit, vt quando honores & officia communitatis dat vnicuique ſecundum quòd eſt dignior & vtilior pro communitati alioquin eſt vere iniuſtus in non reddendo communitati id quod debet pro eo quod accepit. 8. Ex his ad propoſitũ reſpondetur quando quæritur eſt ne in deo iuſtitia. Dicendum eſt quòd commutatiua iuſtitia non propriè eſt in deo, quia illa conſiſtit in æqualitate rei datæ & acceptę, ſed beneficiis diuinis non poteſt à creatura retribui aliquid æquale, multominus quàm beneficiis patris carnalis. Et iterum per commutationem propriè dictam res vnius fit alterius quæ prius nõ erat eius, ſed nihil eſt in creatura quod nõ ſit ipſius dei magis quàm ipſius creaturæ, ergo nulla iuſtitia commutatiua poteſt propriè eſſe inter deum & creaturam, poteſt tamen ibi eſſe quidam modus iuſtitiæ commutatiuè accipiendo pro æquali poſsibile vel proportionale inquantum creatura deo retribuit quod poteſt ſecundum ſuam paruitatem ſicut deus dat ſuper abundãter ſecundum ſuam excellentiã & hoc in bonis. In malis autem attenditur iuſtitia commutatiua inter deum & creaturã inquantum creatura peccans tantũ vel tantum contra deum ex ſua malitia punitur à deo tantũ vel tantum ſecundum condecentiam diuinam & non præciſè ſecundũ quantitatem culpæ, quia ſicut in bonis decet quòd ex partedei ſit exceſſus & ex parte creaturæ ſit defectus ſic in malis decet vt ſicut ex parte creaturæ eſt exceſſus in peccando, ſic ex parte dei ſit defectus in puniendo vel in affligendo malũ pœnæ quod idem eſt, quando autem dicimus nunc ex parte dei eſſe exceſſum vel defectũ non intelligitur hoc prout illa ſonant in vitiũ, ſed prout dicunt eminentiam ex parte dei reſpectu creaturæ in plus conferendo de bonis quàm creatura digna ſit vel in minus inferendo mala quàm creatura peccans mereatur quod totum prouenit ex condecentia bonitatis diuinæ.

9. Iuſtitia autem diſtributiua ponitur in deo reſpectu creaturarũ inquantũ omnibus creaturis dat ſecundũ vniuſcuiuſquiq; dignitatẽ. Nam ſecundũ q̃ creaturæ tenent ſecundũ ſuam naturã altiorem gradum in vniuerſitate rerũ ſic deus eis confert nobiliores proprietates & nobiliores operationes quaſi quædam officia cõmunitatis, vnde Diony. 8. cap. de diuinis nominib⁹ dicit q̃ iuſtitia laudatur in deo inquantũ omnibus ſecundũ dignitatẽ diſtribuit quod eſt intelligendũ de diſtributione immediatè dicta, quia diſtribuere præmia pro meritis vel pœnas pro culpis pertinet ad commutatiuã iuſtitiã. Si tamen bene aduertamus iuſtitia diſtributiua ſic accepta in deo nõ propriè accipitur, quia iuſtitia propriè accepta ſemper includit debitũ, ſed diſtributio quæ deus rebus naturalibus cõfert vnicuique ſecundũ gradũ dignitatis ſuæ non proue nit ex aliquo debito ſed ſolũ ex eius liberalitate, ergo ibi non eſt propriè iuſtitia diſtributiua. Et cõfirmatur, quia iuſtitia diſtributiua ſaltẽ propriè dicta ortũ habet ex commutatiua vt dictũ fuit, ſed talis iuſtitia diſtributiua nõ poteſt in deo ortũ habere ex commutatiua, ergo &c. Patet ergo quòd iuſtitia in deo tam cõmutatiua quã diſtributiua non eſt aliud quã condecentia diuina in redditione præmiorum & penarum, & in diſtributione proprietatum & principiorum agendi prout congruit ſubſtantiæ vniuſcuiuſque rei.

10. AD primum argumentũ dicendum per interemptionem minoris q̃ vindicatiua iuſtitia nõ eſt ſolũ bona vt medicina quia eadẽ iuſtitia eſt qua præmiantur & boni puniuntur mali quãuis ſit alius actus hic & ibi ſecundum diuerſitates materiæ, & quia bonum eſt non ſolum punire malos ſed & præmiare bonos ideo iuſtitia non ſolum eſt bona in ratione medicinæ, quatenus eſt punitiua malorum, ſed eſt bona quatenus eſt præmiatiua bonorum eſt etiam bona ſecundum ſe quatenus eſt rectitudo voluntatis ordinans aliquem ad illud vel ad alterum. 11. Ad ſecundum dicendum eſt quòd ridiculũ eſt ponere virtutes morales in deo per comparationem ad materiam ciuilem puta ad emptionem & venditionem, & ſic non ponitur iuſtitia in deo, ſed per cõparationem ad diſtributionem bonorum naturalium vel ad redditionem præmiorum & pœnarum potiſsimè quæ excedunt ciuilem vitam poteſt poni in deo iuſtitia. Nec eſt ſimile de temperantia & iuſtitia, quia temperantia eſt circa paſsiones innatas quæ nõ poſſunt poni in deo, ſed iuſtitia eſt circa actiones extrinſecas quæ poſſunt deo attribui. 12. Ad tertium dicendum eſt quòd bene probat inter deum & creaturam non eſſe iuſtitiam propriè dictam, ſed quidam modus iuſtitiæ prout inter eos inuenitur aliqua proportio ſicut inter dominum & ſeruum, vnde Philoſophus quinto ethicorum diſtinguit iuſtum dominantium à iuſto politico quod eſt propriè iuſtum.

Quæſtio. II.

Vtrum pœna æterna debeatur peccato mortali.

SEcundo quæritur vtrum pœna æterna debeatur peccato mortali. Et videtur quòd nõ, quia duorũ peccatorũ mortaliũ vnum eſt grauius altero, ergo ſecundũ iuſtitiam vnum debet puniri maiori pœna quàm alterũ, ſed nulla pœna maior poteſt eſſe quam æterna, ergo non omne peccatum mortale eſt puniendum iuſtè pœna æterna. 2. Item pœnæ ſunt medicinæ, vt dicitur. 2. ethicorum, ſed pœna æterna nullius eſt medicina, ergo nullum peccatum eſt puniendum pœna æterna. Minor probatur, quia pœna æterna non eſt medicina ipſis damnatis, quia ſunt inemendabiles, nec beatis, quia ſunt impeccabiles, & præter iſtos non erunt alij, ergo &c.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Mat. 25. Ibunt hi in ſupplicium æternum deus autem nullum iniuſtè punit, quare &c.

4. RESPONSIO. Pœna æterna eſt pœna infinita, & ideo ſub dubio eſt qualiter culpa quæ videtur eſſe finitą cum ſit tẽporalis poteſt puniri iuſte pœna infinita. Diſtinguendũ eſt ergo de infinitate pœnæ, quia vel poteſt attendi ſecundũ intenſionẽ ſeu acerbitatẽ vel ſecundũ durationẽ, primo modo non eſt poſsibile dare pœnã infinitã. ſ. ſecundũ acerbitatẽ ſeu intenſionẽ, & ſi eſſet nõ infligeretur pro peccato mortali. Primũ patet, quia in quacũq; natura ſpecifica eſt dare terminũ in minus in illa eſt dare terminũ in maius, hi enim termini ſibi inuicẽ correſpondent, ſed in omni qualitate eſt neceſſariũ dare terminum in minus alioquin nunq̃ poſſet corrũpi per contrariũ remittens ipſum, ergo in omni qualitate eſt dare terminũ in maius. Si ſic, ergo non poteſt in infinitum intendi. Et confirmatur, quia ſicut in quantitate ſecundũ ſe & abſolute nõ eſt dare terminũ in minus, ſed eſt diuiſibilis in infinitum, ita in ea non eſt dare terminũ in maius, immo quantũ eſt de ſe ſemper poſſet augeri in infinitũ ſucceſsiue quare ecõtrario, quia in omni qualitate & in omni re naturali habẽte latitudinẽ graduũ eſt dare terminum in minus, ergo neceſſe eſt dare terminũ in maius nec poſſe eſſe proceſſum in infinitũ etiã ſucceſsiue, & multo magis impoſsibile eſt q̃ ſit actu infinita, cum ergo acerbitas pœnæ attendatur ſecundum intenſionẽ qualitatis vel formæ quæcunq; ſit illa patet q̃ nulla pœna poteſt eſſe infinita ſecũdũ acerbitatẽ. 5. Secundũ patet. ſ. dato q̃ poſſet eſſe infinita intenſiue nõ tamen infligeretur pro peccato mortali, quia pronior eſt deus ad reddendum præmiũ pro merito quã ad infligẽdũ pœnam pro peccato, ſed pro nullo merito quantumcunq; magno reddet deus præmiũ infinitũ intenſiue. viſio enim beata erit finita in quocũq; erit, ergo pro nullo peccato ſeu demerito quantũcunq; magno infligetur pœna infinita intenſiuè. Si autẽ loquamur de infinitate pœnæ quantum ad durationẽ, ſic peccato mortali debetur pœna infinita iuſte, quia ſicut eſt in ciuilitate mundana ſic ſuo modo debet eſſe in ciuilitate diuina, ſed in ciuilitate mundana ſic eſt q̃ ille qui ex culpa ſua ſubuertit quantũ in ſe eſt pacẽ & amicitiã ciuiũ adinuicẽ vel obedientiam ad principẽ meretur totaliter extirpari à ciuitate per mortem exiliũ, vel per perpetuũ carcerẽ quæ pœna eſt perpetua ſecundũ capacitatẽ ſubiecti, & ſecundũ intentionẽ legis quo ad hoc vt imperpetuũ non reuocetur ad ſocietatẽ cõmunitatis cõtra quã deliquit, ergo eodẽ modo debet eſſe in ciuilitate diuina in qua cõgregãtur homines in lege fidei & charitatis q̃ ille qui ſubuertit quantũ eſt in ſe ordinẽ charitatis ad proximũ vel ſubiectionis ad deum quod fit per quodlibet peccatũ mortale meretur totaliter exſtirpari à cõſortio dei & ſanctorũ per mortẽ, exiliũ, vel carcerẽ. Hæ autẽ pœnæ ſunt ſimpliciter perpetuæ in ciuilitate diuina. ſ. mors ſecunda exiliũ à patria & carcer inferni, quia & ſubiectũ iſtarũ pœnarũ perpetuo durabit. Secũdo patet idẽ q̃ manente culpa debet manere pœna, ſed in dãnatis perpetuo manebit culpa propter obſtinationem mẽtis eorũ, ergo perpetuo remanebit pœna. Tertio, quia magis eſt peccator dignus pœna perpetua propter culpã ſuã quàm iuſtus ſit dignus præmio propter quodcũq; meritũ, quia iuſtus quantũcunq; bene operetur propter deũ in nullo cõſtituit deũ debitorẽ & ideo præmiũ nõ eſt ei reddendũ ſecundũ debitũ ſtrictè ſumptũ, ſed peccator voluntariæ diuertens ſe ab obedientia reſpectu dei verè debet puniri ſecundũ iuſtitiã, vnde eſt veræ debitor pœnæ, ſed iuſtus propter opus meritoriũ præmiatur præmio ęterno, ergo fortiori ratione peccator propter demeritum punitur iuſte pœna æterna.

6. AD primũ argu. dicendũ q̃ quantitati peccati reſpõdet quãtitas pœnæ ſecundũ intẽſionẽ vt quãto peccatũ eſt grauius tãto pœna ſit acerbior, vtraq; tamen pœna tã maioris q̃ minoris peccati mortalis debet eſſe durationẽ æterna. 7. Ad ſecũdũ arg. dicendũ eſt q̃ pœnæ quãtũ ad inſtitutionẽ ſui ſunt ad correctionẽ vt earũ timore homines retrahãtur à malis, ſed quãtũ ad earũ actualẽ inflictionẽ nõ ſemp ſunt ad correctionẽ niſi pœnæ illę quę nõ ſunt ad finalẽ exterminationẽ illius q̃ punitur, illa autẽ q̃ ſũt ad exterminationẽ poſſunt ꝓ nunc eſſe ad correctionẽ aliorũ qui viſa pœna corrigũtur, ſed nũquã ſunt ad correctionẽ illius qui punitur.

Quæſtio

Quæſtio. III.

Vtrum punitione malorum concurrat diuina miſericordia & iuſtitia.

TErtio quæritur vtrum in punitione malorum concurrat diuina miſericordia cũ iuſtitia. Et videtur quòd non, quia Iaco. 2. dicitur quod iudicium ſine miſericordia fiet ei qui nõ fecerit miſericordiam, ſed nullum iudicium grauius eſt punione malorũ ergo in punitione eorum non eſt miſericordia.

2. Item Aug. ſuper pſal. Miſericordia autẽ hic, & iudicium erit in futuro, ergo in iudicio futuro erit iuſtitia ſine miſericordia. 3. Item in præmiatione bonorum erit miſericordia ſine iuſtitia propriè dicta, quia gratia dei vita æterna. Ro. 6. Et ibidem ca. 8. dicitur quod non ſunt condignę paſſiones huius temporis &c. ergo in punitione malorum erit iuſtitia ſine miſericordia.

4. IN oppoſitum eſt quod dicitur in pſal. Vniuerſę viæ domini miſericordię & veritas. Et Caſsidorus ſuper pſal. 1. dicit, & habetur in littera quòd hæ duæ res iuſtitia & pietas in omni iudicio dei adiunctæ ſunt.

5. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt, an in deo ſit miſericordia. Secũdum eſt vt miſericordia ſit in punitione malorum.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd miſericordia accipitur dupliciter. Vno modo pro paſsione per quam cõpatitur aliquis alicui patienti quaſi partem paſsionis alterius in ſe ferens. Alio modo accipitur pro habitu vel actu voluntatis quo aliquis vult ſubleuare miſeriam alterius, accipiendo primo modo miſericordiam ipſa non eſt in deo, quia miſericordia vt dicit paſsionẽ includit in ſe triſtitiam & pœnã, ſed nec triſtitia nec pœna poteſt eſſe in deo, ergo nec miſericordia vt eſt paſsio, ſed accipiendo ſecundo modo miſericordiam pro volũtate releuandi miſeriam alterius ſic eſt in deo, quia deus nihil facit circa nos niſi volens, ſed deus per ſua beneficia miſerias noſtras frequenter ſubleuat, ergo in ipſo eſt voluntas tales miſerias ſubleuandi, & per conſequẽs miſericordia ſecundo modo dicta. Item omne cõmendabile ſimplici ter eſt deo attribuendum, ſed in potente miſericordia maxime eſt cõmendabilis (vt patet per Aug. 9. de ciui. dei. cap. 5. vbi cõmendat Ciceronẽ qui in laudem Ceſaris ſic locutus eſt dicens, nulla de virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior eſt miſericordia, ergo ipſa eſt in deo ponenda. Aduertendum eſt tamẽ quòd cum nullus actus ſit laudabilis niſi quatenus à ratione regulatur, ideo miſericordia vel actus miſericordiæ non eſt deo attribuẽdus niſi ſecundum ordinem ſapientiæ ſuæ, propter quod ſicut homo miſericors non repellit laudabiliter nec virtuoſe miſeriam alienã niſi quantũ ratio indicat, ſic deus non repellet miſeriã noſtram niſi ſecundũ quod ordo ſapientiæ ſuæ iudicat eam repellendã, quæ ſi ſecundũ ordinẽ ſapientiæ diuinæ totaliter repellatur vocatur miſericordia liberans, ſi vero non totaliter repellatur, ſed aliquid de ea minuatur vocatur miſericordia relaxans, & ſic patet primum.

7. QVANTVM ad ſecundũ dicendũ eſt quòd miſericordia & iuſtitia accipiuntur quandoq; largè vt miſericordia dicatur omnis voluntas faciendi bene alicui. Iuſtitia vero dicatur condecentia diuinæ bonitatis, & ſic non ſolum in punitione malorum ſed in omni opere dei cõcurrunt miſericordia & iuſtitia, quia quęcunque deus facit, facit ſecundũ condecentiã diuinæ bonitatis & ex voluntate bene faciendi creaturæ vel illi circa quẽ agit vel alij vel cõmunitati, & hoc modo ex iuſtitia naſcitur miſericordia ſecũdum Aug. quia ex cõdecẽtia diuinæ bonitatis vult deus facere alicui quod bonũ creaturæ. Secundo modo accipitur miſericordia & iuſtitia magis ſtrictè prout miſericordia dicit voluntatem ſubuenien di miſeris aliorũ præter merita, iuſtitia vero dicit voluntatẽ retribuendi ſecundũ exigentiã meritorũ, & hoc modo miſericordia & iuſtitia non concurrunt ad omne opus diuinũ, concurrunt tamẽ in retributione iuſtorũ & punitione malorũ. De retributiõe bonorũ patet ſic, quia reddere præmiũ excedens meritum eſt opus iuſtitiæ & miſericordiæ, quatenus enim redditur præmiũ pro merito opus iuſtitiæ eſt, ſed inquantũ meritum excedens eſt, eſt opus miſericordiæ, ſed in præmiatione iuſtorũ redditur præmiũ excedens meritũ cũ non ſint æqualis valoris opera meritoria & gloria ſeu vita æterna, ergo &c. De punitione malorũ patet idẽ ſic, quia ſecundũ rigorem iuſtitiæ propter vicium ingratitudinis meretur aliquis priuari omnibus beneficiis gratis acceptis, ſed quicquid ſumus & quicquid habemus totũ à deo accepimus. ſecundum illud Apoſt. 1. Corin. 4. Quid habetis quod non accepiſtis, ergo per ingratitudinẽ quæ cõmittitur in omni peccato mortali meretur peccator amittere ſecũdum rigorẽ iuſtitiæ quicquid à deo accepit, hoc eſt quicquid eſt in ſe & quicquid habet in ſe, quo facto eſſet homo annihilatus, cũ ergo in punitione malorũ non fiat annihilatio eorum, patet q̃ eſt ibi miſericordia aliquid relaxans vt vere poſſint dicere illud trenorũ. 3. Miſericordiæ domini, quia non ſumus conſumpti, quare &c.

8. AD PRIMVM argu. dicendũ q̃ authoritas beati Iacobi intelligitur de miſericordia totaliter liberante quæ non eſt in condẽnatione malorũ, eſt tamen ibi miſericordia aliquid relaxans de pœna (vt dictũ eſt) 9. Per idẽ patet ad ſecundum quia quanuis hic & in futuro ſit iudiciũ & miſericordia, differenter tamen, quia hic eſt iudicium cum miſericordia totaliter liberante quæ eſt perfecta miſericordia, ſed in futuro erit iudiciũ ſine miſericordia liberante, non tamen ſine miſericordia relaxante, & quia illa nõ eſt miſericordia perfecta ſicut eſt miſericordia liberans, ideo hic dicitur eſſe miſericordia per excellentiam, ibi autem iudicium. 10. Ad tertiũ dicendum quòd non eſt ſimile de punitione bonorũ & punitione malorum, quia meritum bonorũ non poteſt eſſe meritũ ſimpliciter de condigno, quia tale meritũ includit ſimpliciter iuſtũ quod nõ poteſt eſſe inter deũ & hominem in acceptatione & rettributione bonorũ, ſed demeritũ malorũ eſt propriè & ſimpliciter demeritũ immo tanto amplius demerentur quãto deo ſunt magis obligati quã obligetur homo homini, & ideo pœna quę eis pro demeritis infligitur debetur eis ſecundũ iuſtitiam propriè dictam.

Sententia huius diſtinctionis. xlvii. in generali & ſpeciali.

SOlet etiã quæri. Superius determinauit magiſter de miſericordia & iuſtitia, hic determinat de iudicij modo. Et habet tres partes. Primo enim inquirit de iudicij modo. Secundo de miniſtris ibi. Nõ autem Chriſtus ſolus iudicabit. Tertio de iudiciis Prima diſt. 48. Solet etiã quæri. Duæ primæ partes ſunt præſentis lectionis quarũ ſecunda habet tres. Primo enim determinat de iudicis aſſeſſoribus. Secundo de iudicandorũ conditione. Tertio de iudicij miniſtris. Prima ibi. Nõ ſolũ autẽ Chriſtus Secunda ibi. Erunt autem quattuor. Tertia ibi. Cũ autẽ in euangelio. Et iſta habet duas ſecundũ duas quæſtiones quas incidẽter mouet. Secunda ibi. Solet etiam quæri.

2. PROPONIT ergo primo magiſter quòd quidã ponunt iudiciũ non voce vel ſcriptura proferendũ, quia Apoſt. dicit illud fieri in ictu oculi, ſed diuina virtute manifeſtabuntur conſciẽtiæ ſingulorum qui pœna vel præmio digni ſunt. Alij vero ponunt quòd verba præmiſſa Apoſtoli de reſurrectionis ſtatu pluſquam de iudicio intelliguntur, iudicabit etiã non ſolũ Chriſtus, ſed cũ eo vniuerſitas perfectorũ. Quattuor autẽ erunt ordines in iudicio. Aliqui iudicabuntur & peribunt. Aliqui non iudicabuntur & peribũt. Tertij iudicabuntur & nõ peribunt. Quarti nõ iudicabuntur & regnabunt ſicut per exẽpla declarat in littera. Deinde quærit, an angelorum officio exercebuntur aliqua in iudicio. Et reſpõdet quòd per eorum miniſterium congregabuntur omnes ad iudiciũ quorũ miniſteriũ ignis præcedet & diuina ſententia ſequetur. In fine ſubdit quòd ſecundum quoſdam in inferno homines non punientur niſi in miniſterio diuino, quia ſecundum eos poſt iudicium ceſſabit omnis prælatio, ſecundum alios vero qui fuerunt intentiores in culpa erunt tortores in pœna.

Quæſtio I.

Vtrum generale iudicium ſit futurum.

QVirca iſtam diſtinctionem primo quæritur vtrum generale iudicium ſit futurũ. Et videtur quòd nõ quia executio ſententiæ nõ præcedit iudiciũ, ſed ſententia omnium tam bonorũ quã malorũ decedentiũ ſtatim mandatur executioni, ergo iſti amplius non iudicabũtur. 2. Itẽ Naũ primo dicitur quòd nõ iudicabit deus bis in idipſum, ſed deus iudicat quẽlibet in morte infligendo ei pro meritis pœnas vel præmia, ergo poſt hoc nullum erit iudicium.

3. Itẽ ſi iudiciũ generale eſſet futurũ tunc in eo omnes iudicarẽtur alioquin nõ eſſet generale, ſed non omnes neq; boni neq; mali iudicabuntur, ergo &c. Minor probatur, & primo de bonis, quia Mat. 19. dicit Chriſtus apoſtolis. Sedebitis ſuper ſe. iudi. &c. Ipſi ergo iudicabunt, nõ ergo iudicabuntur. De malis autẽ dicitur in pſalmo. Nõ reſurgent impij in iudicio, neque peccatores &c.

4. IN cõtrariũ eſt quod dicitur Io. 5. Procedent hi qui bona fecerũt in reſurrectionẽ vitæ, qui vero mala egerũt in reſurrectionem iudicij. 5. Ad idem eſt quod dicit Aug. 20. de ciui. dei quòd tota eccleſia expectat generale iudicium futurum, & eſt articulus fidei, vt patet in ſymbolo.

6. RESPONSIO. Circa quæſtionẽ iſtã videda ſunt tria Primũ eſt principaliter ꝗrere. ſ. an generale iudiciũ eſt futurũ. Secũdũ eſt qualiter fiet mẽtaliter an vocaliter. Tertiũ ẽ quãdo fiet & vbi

7. QVANTVM ad primũ tenendũ eſt quòd generale iudicium eſt futurũ & hoc magis propter authoritatẽ ſacræ ſcripturæ quã propter aliã rationẽ, & nihilominus poteſt hoc perſuaderi dupliciter. Primo ſic. congruum eſt fieri finalem ſeparationem bonorũ à malis & ita fiet per generale iudicium, vt apparet Mat. 25.

vbi dicitur quòd ſeparabunt bonos à malis ſicut ſeparat paſtor oues ab hædis, ergo congruum eſt quòd tale iudicium fiat. Minor iã patet, ſed maior declaratur, nam ſecundum Aug. ratio quare mali permittuntur eſſe cum bonis eſt vel vt mali conuertantur per exempla bonorum vel vt boni exerceantur in operibus patientiæ & aliarum virtutum per ea quæ habent pati à malis, ſed poſt iudiciũ non erit tempus exercitationis iuſtorum in operibus patientiæ & cæterarum virtutum, quia tunc habebunt coronam, nec mali erũt corrigibiles, ergo congruũ eſt quòd ſeparentur abinuicem. Secundo, quia boni remunerabuntur & mali punientur non ſolum in anima, ſed etiam in corpore, ſed reſurrectio omnium quo ad corpus erit in fine mundi, ergo tunc erit aliquod finale iudicium quo finaliter boni remunerabuntur, & mali punientur quo ad corpus, & ſic patet primum

8. QVANTVM ad ſecundum eſt duplex opinio. Vna eſt quòd totum illud quod fiet in iudicio fiet mentaliter & non vocaliter. Cuius ratio eſt. quia ſententia debet correſpondere teſtimoniis ex quibus proceditur ad ſententiandum, ſed teſtimonia & accuſationes malorum erunt ſolum mentalia ſecundum illud Ro. ſecundo, teſtimoniũ reddet illis conſcientia ipſorum: & inter ſeinuicem cogitationum accuſantium, aut defendentiũ in die quo iudicabit deus occulta cordiũ, ergo ſententia erit mentalis tantum. Ad idem eſt quod dicit beatus Auguſt. 20. de ciuitate dei quòd liber ille de quo Apocalip. 20. dicitur, intelligendus eſt quædam vis diuina quę fiet vt cuique opera ſua bona vel mala in memoriam reuocentur & mentis intuitu mira celeritate cernantur vt accuſet vel excuſet ſcientia conſcientiam, itaque omnes ſimul & ſinguli iudicentur. 9. Alia opinio eſt quòd licet diſcretio meritorũ & demeritorũ fiat tantum mentaliter ſicut ſatis expreſſe dicit auctoritas ſtatim allegata, tamen ſcientia proferetur vocaliter. Quod probatur, quia Chriſtus iudicabit vt deus & vt homo, ergo iudicium eius fiet non ſolum diuino modo, ſed etiam humano, fiet autem diuino modo per hoc quòd merita & demerita vniuſcuiuſque ad memoriam imperceptibiliter reuocabuntur, & ſic diſcuſsio eorũ erit mentalis. Modo autẽ humano fiet ſi ſententia ſit vocalis, ergo vtroq; modo fiet iudiciũ, ſcilicet mentaliter & vocaliter. Itẽ ſententia debet aptari his contra quos fertur, ergo ſicut nunc in iudicio particulari fertur ſententia mentaliter vel ſpiritualiter cõtra animas exutas corporibus quæ vt ſic ſunt merè ſpiritus, ita in iudicio generali debet ferri ſentẽtia contra animas reſumptis corporibus partim ſpiritualiter, partim corporaliter, quod fiet ſi diſcuſsio meritorum ſit mentalis (ſicut omnino eſt probabile, quia ſi eſſet vocalis requireret longiſsimũ tempus) Prolatio vero ſententiæ ſit vocalis quæ poterit ferri valde modico tempore, & hæc opinio videtur ſatis probabilis, & ſic patet ſecundum.

10. QVANTVM ad tertiũ dicendum eſt quod tempus iudicij non poteſt eſſe alicui notũ per certitudinem cũ dependeat ex mera dei voluntate, de cuius expreſsione ſcriptura nihil loquitur. Nec eſt probabile q̃ deus alicui reuelauerit cum reuelationẽ eius filius negauerit apoſtolis vt habetur Actuũ primo. Ratio autem quare deus voluit hominibus eſſe occultũ poteſt eſſe, quia illud quod reſpicit immutationẽ totius vniuerſi debet ſoli deo qui vniuerſo præeſt, eſſe notum, ſed finis mundi ſicut eius inceptio reſpicit immutationem totius vniuerſi & ideo congruum eſt vt finis mundi ſeu ceſſatio motus cæli quo ceſſante ſtatim erit iudiciũ, ſit deo ſoli præcognita. De loco autem iudicij tenetur quòd dominus deſcendet ſuper vallem Ioſaphat qui eſt inter montem ſyon & oliueti poſita, non quidem vſque ad terram, nec prope terram ſed vſque ad locum vbi apoſtoli amiſerunt alpectum ſuum quando aſcendit ad cælum, & nubes ſuſcepit eum ab oculis eorum vt dicitur Actuum primo.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd ſcientia generalis iudicij, erit vniuerſalis ſeparatio bonorum à malis & remuneratio bonorum & punitio malorum non ſolum in anima, ſed etiã in corpore, & executio huius ſcientiæ non fit modo, ſed fiet poſt generale iudicium nunc tantum fit executio particularis iudicij quo quilibet iudicatur in morte per præmiũ, vel pœnam pertinentem ad ſolam animam. 12. Ad ſecundũ dicendũ q̃ deus neminẽ iudicabit bis in idipſum, quia nõ infliget pro vno peccato duas pœnas quarum quælibet ſit proportionata culpæ, pœna enim quæ infertur in iudicio particulari nõ eſt æquata culpæ, ſed eſt pars pœnæ totalis quæ poſtea erit in anima & corpore, quãuis in duplici iudicio hæ pœnæ determinẽtur & rationabiliter, quia quilibet homo & eſt quædã ſingularis perſona & eſt pars cõmunitatis, & ob hoc debetur ei duplex iudiciũ vnũ ſingulare quod de quolibet fit in morte, aliud vniuerſale quando finaliter totum genus humanum cuius quilibet eſt pars iudicabitur.

13. Ad tertiũ dicendum quòd ad iudicium duo pertinent ſcilicet diſcuſſio meritorũ & retributio præmiorum, vel pœnarũ, & ſecundũ hoc duplex dicitur eſſe iudiciũ. ſ. diſceptationis & retributionis, iudicio retributionis omnes iudicabuntur, quia omnes punientur vel præmiabuntur, ſed iudicio diſcuſſionis non omnes iudicabuntur, ſed ſolum illi quorum merita ſunt permixta demeritis, vel econuerſo. Propter quod ſic dicitur communiter quòd quidã ſunt quorum mala ſunt impermixta bonis meritoriis ſicut ſunt illi qui caruerunt fide ſine qua non eſt meritum, & ideo iſti non iudicabuntur iudicio diſcuſsionis, ſed ſine diſcuſsione damnabuntur. De quibus intelligitur illud Pſal. non reſurgunt impij in iudicio. ſ. diſceptationis. Alij ſunt quorum bona merita ſunt impermixta malis vt ſancti perfecti, quemadmodum fuerunt perfecti apoſtoli, & pauperes eorum imitatores, & iſti non iudicabuntur, ſed regnabũt & alios iudicabunt aliquo modo, vt infra dicetur, & de his procedit argumentum in hoc ſenſu. Alij vero ſunt quorum merita permixta ſunt cum demeritis, quia quandoque peccauerunt mortaliter, vel venialiter, & tamen in charitate deceſſerunt, & iſti iudicabuntur propter permixtionem bonorum cum malis, veruntamen ſaluabuntur. Alij vero ſunt quorum mala permixta ſunt cum bonis, ſed deceſſerunt cum malis & extra charitatem, & hi iudicabuntur propter eandem rationem, ſed damnabuntur propter defectũ charitatis, & hæc eſt quadrimembris diſtinctio quam ponit magiſter in littera.

Quæſtio II.

Vtrum in generali iudicio quilibet cognoſcat peccata ſua omnia, & peccata aliorum.

SEcundo quæritur. vtrum in generali iudicio quilibet cognoſcat peccata ſua omnia, & peccata aliorum. Et arguitur quòd non. quia creſcente cauſa creſcit effectus, ſed cauſa quæ facit nos dolere de peccatis quæ ad memoriam reuocantur eſt charitas quæ in ſanctis reſurgentibus erit maior quàm ſit in viatoribus, ergo ſi ſancti poſt reſurrectionem recolant de peccatis videtur quòd doleant de eis. Hoc autem eſt falſum cum ſcriptum ſit Apocalip. 21. quòd fugiet ab eis dolor & gemitus, ergo peccata propria ad memoriam non reuocabuntur.

2. Item omne quod cognoſcitur vel cognoſcitur in ſe, vel in ſua cauſa, vel in ſuo effectu, ſed peccata vel merita quæ præterierunt, vel quæ ſunt in conſcientia alicuius non poterit alius cognoſcere in ſeipſis, quia aut non ſunt, aut in corde latent cuius ſolus deus eſt cognitor, nec in ſua cauſa per eandem rationem, quia aut cauſa proxima inclinans voluntatem ad merendum vel demerendum, tunc non erit, & dato quòd eſſet cum non inclinauerit voluntatem ex neceſsitate, ſed libere per eã non poſſent merita vel demerita alterius certitudinaliter cognoſci. Item nec per effectus, quia multa demerita fuerunt in ſanctis quæ totaliter erunt abolita per pœnitentiã, ita q̃ nullus effectus ex ipſis remanebit, ergo (vt videtur) vnus non poterit cognoſcere merita vel demerita alterius.

3. INCONTRARIVM arguitur per Auguſt. 20. de ciui. dei qui dicit quòd quædam vis diuina aderit qua fiet vt cuncta peccata ad memoriam reducantur, ergo quilibet cognoſcet omnia peccata ſua, & eadem ratione omnia merita ſua. Idem videtur de peccatis vel meritis aliorum per quandam gloſam quæ dicit ſuper illud. 1. Corin. 4. Illuminabit abſcondita tenebrarum, quod geſta & cogitata bona & mala tunc aperta & nota erunt omnibus.

4. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo quæ tanguntur in argumentis. Primum eſt. vtrum in iudicio quilibet cognoſcet omnia mala & bona quæ fecit. Secundum eſt, vtrum quilibet cognoſcet omnia bona & mala omnium aliorũ.

5. QVANTVM ad primum eſt concors opinio doctorum quod quilibet cognoſcet omnia bona & mala quę fecit, & hoc patet ratione & auctoritate. Ratio eſt. quia ſicut ſe habet humanũ iudicium ad teſtimonium exterius, ita ſe habebit diuinum iudiciũ ad teſtimonium interioris conſcientiæ, nam ſicut dictum fuit prius cogitationes vniuſcuiuſque tenebunt in generali iudicio locum teſtium accuſantium vel defendentium, vt tangit apoſtolus Roma. 2 ſed in iudicio humano ſi ſecundum veritatem debeat proferri ſententia oportet quod teſtes omnia cognoſcant de quibus eſt ſententialiter iudicandum, ſiue ad abſolutionem, ſiue ad condemnationẽ ergo in iudicio diuino quod eſt perfectiſsimum & in quo nullus poterit eſſe error, oportebit quod conſcientiæ ſingulorum quæ tenebunt locum teſtium cognoſcant omnia pro quibus feretur iudiciũ abſolutionis quo ad bonos vel condemnationis quo ad malos, ſed omnia illa erunt merita & demerita ſingulorum, quare &c. Ad idẽ eſt illud euangelij quod de omni verbo ocioſo quod locuti fuerũt homines rationem reddent in die iudicij, ſed illud eſt minimũ peccatum, ergo fortiori ratione reddetur ratio de omnibus peccatis, ſed non poteſt ratio reddi de illis niſi cognoſcerẽtur, ergo &c. Per quem autẽ modũ iſta cognoſcentur? certũ eſt quod nõ naturaliter, quia omne quod cognoſcimus naturaliter, vel accipimus de nouo per ſenſum, vel educimus de theſauro memorię, ſed poſt reſurrectionẽ nullus poterit per ſenſum accipere cognitionem meritorũ vel demeritorũ quæ præterierunt, nec cognitio omniũ poterit haberi

naturaliter

naturaliter per modū memorię, quia multa eorū totaliter à memoria exciderūt, quare &c. Itē nec cognoſcētur cognitione beata nō ſolum propter illud quod dictum fuit prius, quādo quęrebatur, an ſancti cognoſcāt orationes noſtras, ſed propter aliud ſcilicet quia talis cognitio erit communis bonis & malis vt iam dictū eſt. Cognitio autem beata non erit eis communis, quare &c. Relinquitur ergo quòd hoc fiet per modum reuelationis, nec eſt inconueniens quòd malis reuelentur mala ad eorum pœnam, nam & malis angelis credibile eſt multa per bonos angelos reuelari.

6. QVANTVM autem ad ſecundū eſt duplex modus dicendi, vnus quòd quælibet cognoſcet omnia merita & demerita aliorū, quia illud iudicium cum ſit generale & finale debet eſſe perfectiſsimum, ad perfectionē autem iudicij maximè facit quòd appareat omnibus eſſe perfectum & iuſtū, non poſſet autem omnibus apparere iuſtum eſſe niſi cuilibet appareret cauſa damnationis vel remunerationis tam bonorum quàm malorum, cum igitur iſta cauſa ſint ſingulorum merita vel demerita, videtur ꝙ ſinguli cognoſcant non ſolum bona & mala quæ ipſi fecerunt, ſed etiam omnium aliorum. Alius modus eſt ſcilicet quòd non oportet ad hoc quòd ſententia iudicis appareat iuſta quòd quilibet cognoſcat ſigillatim omnia merita vel demerita aliorum, ſed ſufficit ꝙ cognoſcat illos qui erunt à dextris eſſe bonos & iuſtos quibus dicetur venite benedicti, &c. Illos autē qui erunt à ſiniſtris cognoſcat eſſe malos & iniuſtos, quibus dicetur ite maledicti &c. Et ſine dubio non occurrit aliqua auctoritas ſacræ ſcripturę quæ expreſſe dicat quòd peccata alicuius in ſpeciali fiant aliis nota quanuis ſit expreſſa auctoritas beati Aug. quòd quilibet in ſpeciali ſua peccata cognoſcet, dicit enim. 20. de ciuitate dei ꝙ omnia mentis intuitu enumerabuntur. Quod autem cognoſcitur ſolum in genere nō enumeratur. Quæ iſtarum opinionū ſit verior non poteſt ſciri per certitudinem, vtraque tamen eſt poſsibilis quanuis ſit multum difficile videre qualiter mali poſſint ſingula peccata omnium cognoſcere, vt vno intuitu, vel pluribus in tam breuiſsimo tempore quo creditur iudicium terminari, nihilominus tamen non eſt magis difficile de malis quàm bonis, quia cum cognitio talium non pertineat ad viſionem diuinam ſic omnes illæ cognitiones poſſunt eſſe cōmunes bonis & malis, ideo idē iudiciū eſt de vtriſque.

7. AD PRIMVM argumentū dicendū quòd beati habebunt memoriam peccatorū non ad pœnam, ſed ad gloriam. Recordabuntur enim quòd euaſerunt pericula in quibus alij remanſerunt, & ex hoc gaudebunt & deū laudabunt, ſed niſi plus dicatur argumentū non erit ſolutū, quia ſi beatus habebit memoriā de peccato mortali quòd cōmiſit, quæro quę actum voluntatis habebit circa illud, vtrū actum cōplacentię an diſplicentiæ? Non cōplacentiæ, quia ille eſſet actus peruerſus, ergo diſplicentiæ, ſed omnis diſplicentia pœnam habet, quare &c. Dicendū ergo quòd beatus recordabitur peccatorū quæ fecit, & diſplicebunt ei, nec tamen triſtabitur vel habebit pœnam aliquam ex hoc, nam cauſa poteſt impediri à ſuo effectu producendo per cauſam contrariam efficacioré, quanuis ergo diſplicentia nata ſit cauſare & triſtitiam & pœnam, tamen ex præſentia dei in ratione ſummi boni beatificātis cauſabitur ſummū gaudiū in voluntate quod propter ſui magnitudinē excludet omnem triſtitiam, non ſolū contrariā, ſed etiam contingentem. 8. Ad ſecundm dicendum quòd multis aliis modis cognoſcitur aliquid quā in ſe, vel in ſua cauſa vel in ſuo effectu, cognoſcitur enim aliquid per ſuū ſimile, per ſuū contrarium, & per ſuum ſignū, & multis aliis modis quibus nō erit deo difficile reuocare vnicuique ad memoriam peccata ſua, talis enim cognitio (vt patet ex auctoritate Auguſtini prius allegata) fiet virtute diuina.

9. PRIMA AVCTORITAS quæ eſt in contrariū ab omnibus conceditur. Secunda etiā conceditur ab illis qui tenent quòd omnia erunt omnibus nota etiam in ſpeciali, qui autē tenent aliā opinionem exponunt eam de cognitione peccatorum aliorum in genere, & non in ſingulari, quare &c.

Quæſtio III.

Vtrum mundus ſit purgandus per ignem eiuſdem ſpeciei cum igne noſtro.

TErtio quæritur vtrum mundus ſit purgandus per ignem eiuſdem ſpeciei cum igne noſtro. Et videtur quod non, quia purgatio quæ fit ſecundū diuinam iuſtitiam reſpicit immundiciā culpæ, ſed in elementis huius mundi non poteſt eſſe aliqua culpæ infectio, ergo ipſa purgatione nō indigebūt. 2. Itē corpora ſimplicia quę ſunt eiuſdē ſpeciei habent eundem motum, ſed ignis ille non habebit talem motum qualem elementum ignis, quia ignis elementum mouetur ſurſum, ille autem ignis mouebitur circumquaque vt totum poſsit purgare ergo non erit ignis eiuſdem ſpeciei cum igne noſtro.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia omnis innouatio fit per aliquā purgationem, ſed elementa innouabuntur vt dicitur Apoc. 21. Vidi cælum nouū & terram nouam, ergo illa purgabuntur, & non niſi per ignem, ſecundum quod dicitur ſecundæ Petri vlt. Elementa ignis ardore tabeſcent, ergo &c.

4. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt tria. Primum eſt, an mundus ſit purgandus. Secundum eſt, vtrum iſta purgatio facienda ſit per ignem, & qualis erit ille ignis. Tertium eſt, an illa purgatio præcedat iudicium an ſequatur.

5. QVANTVM ad primum dicendum eſt quòd mundus purgabitur & innouabitur circa tempus iudicij, & illud magis tenetur auctoritate ſcripturæ & ſanctorum quàm ratione, nihilominus tamen poteſt ad hoc talis perſuaſio adhiberi, quia finis & ea quæ ſunt ad finem debent proportionari, ſed homo eſt quodāmodo finis omniū corporaliū ſaltem generabilium & corruptibilium, ergo illa debent homini proportionari, ſed homo in reſurrectione innouabitur & immutabitur in meliorem, puriorem & nobiliorem diſpoſitionem, ergo congruum eſt vt mundus corporalis qui factus eſt propter hominem innouetur, & immutetur in meliorem & puriorem, & nobiliorem ſtatum.

6. Hęc autem purgatio vocatur innouatio mundi, quę conſiſtit in duobus ſecundum duplicem impuritatem quæ reperitur in rebus corporalibus. Vna eſt impuritas commixtionis per mutuam actionem elementorum & aliam rerum adinuicem, & hæc eſt impuritas naturæ. Alia eſt impuritas prouenies ex culpa, quāuis enim res corporalis non poſsit eſſe ſubiectum infectionis culpæ, tamen ex culpa relinquitur in rebus corporalibus quædā incongruitas ad hoc vt ſpiritualibus dedicētur, vnde videmus quòd loca in quibus aliqua crimina ſunt commiſſa non reputantur idonea ad aliqua ſacramenta in eis exercenda niſi quadam purgatione præmiſſa, & ſecundum hoc pars mundi quæ in vſum noſtrum ex peccatis hominum contraxit quandam inidoneitatem reſpectu ſacramentorum, propter quod indiget purgari non ſolum à prima impuritate, ſed etiam à ſecunda. Ex quo patet quòd nō purgabitur totus mundus quantum ad quamlibet ſui partem, ſed ſolum quantum ad illam quæ ceſsit in vſum hominum, vel ad quem facta hominum quoquomodo pertingere potuerunt, & hæc eſt pars illa ad quam aquæ diluuij attigerūt propter eandem cauſam, & ideo cæli ſuperiores non purgabuntur, nec ſphera ignis, nec ſuperior pars aeris, ſed tantum inferior, vnde dicitur in Pſalm. quòd cæli peribunt, &. 2. Petri. 3. dicitur quòd cæli ardentes ſoluentur, quod intelligendum eſt de cælo aereo, vnde beatus Petrus exponit ſe de quibus cælis intelligatur, præmittit enim ante verba ꝙ cęli prius, & terra per aquam perierunt, cæli autem qui nunc ſunt & terra eodem verbo repoſiti ſunt ſeruati igni in diem iudicij. Illi igitur cæli per ignem purgabuntur, qui prius per aquā diluuij ſunt purgati, ſcilicet cæli aerei: & ſic patet primum.

7. QVANTVM ad ſecundum dicendum eſt quòd illa purgatio fiet per ignem conuenientiſsimè, quia per illud quod eſt purius debent impuriora purgari, ſed ignis inter omnia corporalia eſt purior puritate oppoſita duplici impuritati in elemētis purgandæ, ergo per ignem debēt illa purgari. Minor declaratur, quia ignis nō recipit permixtionem extranei propter ſuam maximam virtutem actiuam, ſicut cætera elementa, & ſphera ignis eſt etiam magis remota à noſtra habitudine, & ſi apud nos inueniatur eius vſus, tamen non eſt ita cōmunis ſicut aquæ, aeris, & terræ, & ideo non tantum inficitur, propter quod congruentiſsimè per eum fiet purgatio cæterorum. Qualis autem debet eſſe ille ignis aduertendum eſt, quòd ſi eſt verus ignis compoſitus ex materia & forma, tunc de nouo creabitur, vel ex præiacente materia generabitur, & quicquid horum detur oportet dicere quòd vel duo corpora ſint tunc ſimul, ſcilicet ignis & aer, vſque ad locum ad quem aquæ diluuij aſcenderūt, ſcilicet quindecim cubitis ſuper altitudinem mōtium, vel quòd tantum de aere corrumpatur, & quicquid ſit de primo, ſecundum conceditur ab omnibus tanquam poſsibile, veruntamen non cōcordat cum auctoritatibus ſanctorum, dicitur enim in gloſa ſuper illud. 1. Cor. 7. præterit figura huius mundi, quia pulchritudo non ſubſtantia huius mundi præterit, ſed conſtat quòd ſubſtantia elementorum pertinet ad perfectionem huius mundi, ergo elementa non conſumentur quantum ad ſuam ſubſtantiam. Et iterum, ſicut purgabitur aer per ignem, ita aqua & terra, ſed cōſtat quòd ſubſtantia aquæ & terræ non peribit in aliqua ſui parte, ergo & aeris. Propter quod videtur quibuſdam & probabiliter, quòd ille ignis non erit niſi quædam ignitio elementi purgandi, ſicut ferrum ignitur non recipiendo formam ſubſtantialem in ſe, ſed vehementem calorem, quæ quidem eius eſt ignitio, & ad hoc videtur communis doctor declinare, qui dicit quòd manebunt elementa quantum ad ſubſtantiam, nec efficientur materia ignis, ita vt à propria ſpecie corrumpantur, ſicut patet in ferro ignito. Si autem teneatur quòd ſit verus ignis, & non ſolum ignitio, oportet dicere quòd ſit eiuſdem ſpeciei cum igne noſtro. Quod perſuade-

tur

tur ſic, futura purgatio mundi erit per ignem ſicut prima fuit per aquam, & hæc corrumpantur adinuicem. 2. Pet. 3. ſed aqua illa fuit eiuſdem ſpeciei cum aqua elementari, ergo ille ignis erit eiuſdem ſpeciei cum igne noſtro.

8. QVANTVM ad tertium, ſcilicet an illa purgatio præcedat iudicium dei an ſequatur, dicendum quòd præcedet ſecundum illud Pſalm. Ignis ante ipſum præcedet, & hoc patet ſic, Reſurrectio mortuorum præcedet iudicium, ſimul autem erit reſurrectio mortuorum, & glorificatio corporum ſanctorum, reſurgent enim cum corporibus glorioſis, ſimul etiam glorificabuntur corpora ſanctorum, & renouabuntur elementa, cùm ergo purgatio mundi per ignem ſit diſpoſitio vel actio ad prædictam renouationem manifeſtè ſequitur q̃ hæc purgatio præcedit iudicium. Quid autem fiet de illo igne? dicitur quòd terminato iudicio inuoluet reprobos, & deſcendet cum eis in infernum. Sed hoc eſt valde dubium, quia ſecundum hoc oportet dicere quòd ille ignis duret ab ante iudicium vſque poſt, & cùm occupet totum ſpaciũ terræ habitabilis, & vicinam partem aeris vſque ad altitudinem quindecim cubitorum ſuper montes, conſequens eſt vt videtur, q̃ omnes iudicandi qui erunt in inferiori parte aeris ernnt in igne illo, quod licet non ſit deo impoſsibile, non apparet tamen qualiter ſit conueniens.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd licet creatura corporalis non ſit ſubiectum culpæ, contrahit tamẽ quandam incongruitatem ex culpis in ea commiſsis, propter quã indiget purgari. 10. Ad ſecundum dicendum quòd ignis ex propria natura fertur ſurſum, ſed ſequitur quandoque materiam quam incendit, & per hunc modum non eſt inconueniens quòd moueatur circunquaque iuxta terram, maximè cùm ille motus eius ſit quatenus eſt inſtrumẽtum diuinæ iuſtitiæ, & hic motus poteſt poni in illo igne ſi ſit aliquis paruus ignis qui habeat totum mundum purgare, ſi vero ſit ignis vel ignitio ſimul occupans tantum ſpacium quantum occupauerunt aquæ diluuij, non oportet ponere in eo aliquem motum.

Sententia huius diſtinctionis xlviij. in generali & ſpeciali.



OLet etiam quæri. In præcedentibus determinauit de iudicij modo. Hic determinat de iudicantis pſona. Et diuiditur in tres. Primo enĩ determinat de iudicãtis perſona. Secundo de iudicij loco ibi. putant quidam. Tertio de iudicij circunſtantiis ibi. veniente autem. Circa primum tria facit. Primo enim inquirit formam. Secundo qualitatẽ ibi. ſed cùm in forma. Tertio propoſita declarat per ſimilitudinem ibi. & ſicut dicitur. Secunda pars in qua determinat de circunſtantiis iudicij habet tres. Primo enim determinat de preſentia iudicis. Secundo de præcedentibus. Tertio de ſequentibus. Prima ibi. veniente autem. Secunda ante diem. Tertia cùm autem fuerit.

2. PROPONIT ergo magiſter q̃ Chriſtus ſecundum formam hominis iudicabit, quia deitas à malis videri non poteſt, ideo iudicabit in forma glorioſa, in qua à malis & bonis videbitur iudicabit autem virtute diuinitatis vnitæ, ſicut & corpora reſuſcitabuntur virtute diuinitatis, mediante tamen humanitate iudicabit in valle Joſaphat, quia in ſpacioſo loco illius aeris ſedebit, vel quia ad literam ibi. cum multis deceptabit. Deinde ſubdit quòd in iudicio ſol & luna dicuntur obſcurari propter claritatem iudicis ſuperuenientem, & virtutes cælorum moueri ex admiratione viſorum, poſt iudicium vero maiorem claritatem recipient, ſicut enim per peccatum hominis ſunt omnia deteriorata, ſicut ecõtrario poſt reparationem meliorabuntur, & ſi aliquæ auctoritates dicant ſolem & lunam ceſſare, intelligendum eſt quantum ad motum, & quia beati eorum lumine non indigebunt, &c.

Quæſtio I.

Vtrum Chriſtus iudicabit in forma humana.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur. Vtrum Chriſtus iudicabit in forma humana. Et videtur quòd non, quia aut iudicaret in forma infirma, aut glorioſa, non infirma, quia ille iam deus non habebit de cætero, nec glorioſa vt videtur, quia illa non poſſet videri à malis, quum oculus non glorificatus non habeat proportionẽ cum claritate corporis glorioſi, & quia viſio humanitatis Chriſti glorioſæ parit gaudium. Vnde & promittitur ſanctis in præmium, vt dicit Auguſtinus ſuper illud Ioan. 10. ingredietur & egredietur, & paſcua inueniet, ergo Chriſtus nullo modo iudicabit in forma humana.

2. Item iudex debet habere poteſtatem inuincibilem ſecundum illud Eccleſiaſtic. 7. Noli velle fieri iudex, niſi valeas virtute irrumpere iniquitates, ſed poteſtas inuincibilis non eſt in Chriſto ſecundum humanitatem, ſed ſecundum diuinitatem, ergo non iudicabit ſecundum quòd homo.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicitur Io. 5. dedit eis poteſtatem iudicium facere, quia filius hominis eſt, ſed eſt filius hominis ſolum ſecundum naturam humanam, ergo &c.

4. RESPONSIO Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt tria. Primum eſt, an Chriſtus ſit iudicaturus in forma humana. Secundum eſt, ſuppoſito quòd ſic, vtrum in forma infirma an glorioſa. Tertium eſt, an ſolus Chriſtus ſit iudicaturus, an alij homines cum ipſo.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd differt quærere vtrum Chriſtus ſit iudicaturus in forma humana, & vtrũ ſit iudicaturus ſecundum formam humanam, quia ad hoc vt dicatur iudicare in forma humana, ſufficit quòd iudicet habens talem formam, & in ea apparens, ſed ad hoc quòd dicatur iudicare ſecundum formam humanam, requiritur quòd non ſolum appareat in ea, ſed quòd ſit ei cauſa vel ratio habendi auctoritatem iudicãdi, vnde multæ propoſitiones verificantur de Chriſto primo modo, quę non verificantur de ipſo ſecundo modo, demõſtrato enim Chriſto in humana natura verum eſt dicere quòd ille homo creat animas, & gubernat mundum, ſed non eſt verum dicere quòd ipſe ſecundum quòd homo creat animas, vel gubernat mundũ, quia humanitas non eſt ratio ſeu cauſa quare tales actus ei conueniãt, ergo ſi ſic quæratur an Chriſtus iudicabit in forma humana, non eſt dubium quin ſic. Quod patet auctoritate ſcripturæ, & probabili ratione. Auctoritas ſcripturę habetur Ioannis. 19. videbunt in quem transfixerunt, ſed illud non poſſet verificari niſi viderent illum, & niſi Chriſtus appareret in forma humana in qua transfixus fuit, ergo &c. Ratio autem eſt ad hoc, quia iudex debet apparere principaliter iudicandis maximè quando in eo prætenduntur inſignia iuſtæ condemnationis malorum, ſed Chriſtus ſecundum diuinitatem non apparebit malis, quum in eius viſione conſiſtat beatitudo, vt infra patebit, ergo apparebit ſecũdum humanitatem in qua apparebunt inſignia paſsionis quam pro omnibus ſuſtinuit, & cuius beneficiis mali per ſuam culpam ſe reddiderunt indignos. d. 49. q. 4

6. Si vero quæratur an Chriſtus debeat iudicare ſecũdum humanam naturam, dicendum eſt quòd ly ſecundum poteſt deſignare auctoritatem primariam reſpectu iudicij, aut ſecundariam, & quaſi delegatam. Si primo modo ſic Chriſto non competit iudicare ſecundum humanam naturam, ſed ſolum ſecundum diuinam cum patre & ſpiritu ſancto. Cuius ratio eſt, quia illius ſolius eſt iudicare ſecundum primariam auctoritatem, qui poteſt efficaciter præmium reddere bonis, & infligere pœnam malis, ſed Chriſtus ſecundum quòd homo per poteſtatem humanæ naturæ non poteſt reddere bonis præmium, puta viſionem beatam, nec malis infligere pœnam damnationis, quia ſola virtute diuina poteſt cõmunicari viſio diuinæ eſſentiæ intellectui creato, & per eam ſolã poteſt fieri quòd ſpiritus à corpore ſeparatus (vt ſunt angeli) puniantur ab igne inferni, vel quòd corpora damnatorum ſemper affligantur, & nunquam corrumpantur, ergo Chriſtus ſecundum ſuã naturam non iudicabit per primariam auctoritatem, ſed ſolũ ſecundum diuinitatem. 7. Si vero ly ſecundm dicat auctoritatem ſecundariam, & quaſi delegatam, ſic Chriſto competit iudicare ſecundum humanam naturam. Primo quia per iudicium boni admittentur ad regnum, mali vero repellentur, ſed admiſſio bonorum ad regnum erit meritorie per beneficium redẽptionis, quod perceperunt & tenuerunt. Repulſio vero malorum à regno erit per hoc quòd beneficium redemptionis contempſerunt, vel eo abuſi ſunt. Et quia Chriſtus eſt redemptor ratione humanæ naturæ, in qua opus redemptionis exercuit, ideo ſecundum eam pertinet ſecũdaria auctoritas iudicandi, & hoc eſt quod dicit quędã gloſa ſuper illud Iob. 36. cauſa tua quaſi impij iudicata eſt (glo. à Pilato) ideo iudicium cauſamque recipiens (glo. vt iuſtè iudices) Secundo quia eodem modo competit alicui legem condere, & ſecundum eam iudicare, ſed Chriſtus ſecundum humanam naturam fuit conditor legis euangelicæ non quidem primaria auctoritate, ſed ſecundaria, & quaſi delegata, ergo eodem modo competit ipſi ſecundum eam obſeruatores & tranſgreſſores iudicare, & illũ ordinem iudiciariæ poteſtatis tangit expreſſe ſcriptura Dan. 7. vbi dicitur ſic, aſpiciebam donec throni poſiti ſunt, & antiquus dierũ ſedit per antiquum dierum intelligens deum, & maximè patrem, qui eſt fons totius deitatis, cui appropriatur primaria auctoritas iudicandi, & quia ab eo deriuatur poteſtas iudiciaria in filium, non ſolum ab æterno, & ſecundum diuinam naturam, ſed etiam in tẽpore ſecundum humanam, in qua poteſtatem iudicãdi meruit, ſed non eandem, nec æqualem, ideo ſubiungitur, aſpiciebam in viſu noctis, & ecce cum nubibus cæli quaſi filius hominis veniebat, & vſque ad antiquum dierum peruenit, & dedit ei poteſtatem & honorem, & regnum. In quo innuitur poteſtas iudiciaria Chriſto homini delegata.

8.

8. QVANTVM ad ſecundum dicendum quòd Chriſtus iudicabit in forma humana glorioſa. Quod patet primo, quia in illa forma veniet ad iudicium in qua aſcendit cælũ, vnde Actuũ .1. dixerunt angeli apoſtolis, hic ieſus qui aſſumptus eſt à vobis in cælum, ſic veniet quemadmodum vidiſtis eũ euntem in cælum, ſed Chriſtus aſcendit in cælũ cũ humanitate glorioſa, ergo in tali veniet ad iudiciũ. Secũdo, quia iudicare & iudicari ſunt actus oppoſiti, maximè cum aliquis iudicatur iudicio condemnationis, quia iudicare eſt poteſtatis, iudicari vero infirmitatis, ſicut autem Chriſtus in primo aduentu venit ad iudicandum paſsiuè, ſic in ſecundo aduentu veniet ad iudicãdum actiuè, ergo ſicut venit in forma infirma ſic veniet in forma glorioſa. Item iudex non debet eſſe ignobilioris conditionis quàm iudicandi, ſed aliqui iudicandi erũt glorificati ſecundum corpus, ſcilicet omnes boni, ergo multo magis Chriſtus, & hoc eſt quod dicitur Lucæ. 21. videbunt filium hominis venientem in nubibus cum poteſtate magna & maieſtate. Poteſtas autem & maieſtas ad gloriam pertinent, quare &c.

9. QVANTVM ad tertium ſciendum eſt quòd iudicare poteſt competere alicui multipliciter. Primo per modum priuilegiatæ auctoritatis, & ſic competit ſoli trinitati. Secundo per modum delegatę auctoritatis, & ſic competit ſoli Chriſto ſecundum humanitatem, de quibus duobus modis iam dictum eſt. Tertio per modum aſſeſſoriæ dignitatis & ſic iudicabunt ſancti perfecti, & eorum imitatores ſicut promittitur eis Mat. 19. Quarto per modum approbationis & ſic iudicabunt omnes ſancti Sapien. 3. iudicabunt ſancti nationes. Quinto per modum comparationis & ſic iudicabunt vel dicuntur minus mali iudicare magis malos in quantum eorum cõparatione condemnabiliores apparent, & ſic dicitur Matth. 12. q̃ viri diuinitè ſurgent in iudicio cum generatione hac & condemnabunt eam.

10. AD primum argumentum dicendum quòd Chriſtus iudicabit in forma humana glorioſa, & cum dicitur quòd oculus non glorificatus non poteſt videre claritatem corporis glorioſi. Dicendum eſt q̃ omnis oculus poteſt videre omnem claritatem eiuſdem generis cum claritate naturali niſi ſit defectus eius ex cõplexione organi quod propter ſui debilitatem reſoluitur ab excellenti claritate, ita vt non poſsit in eam fixe intendere, poteſt tamen eam in tranſitu percipere, & ſecundum hoc poteſt dici quòd cum oculus damnati poſt reſurrectionem ſit incorruptibilis quanuis ſit paſsibilis poterit in quodam tranſitu perpendere claritatem corporis Chriſti, licet non poſsit in eam fixè intendere. Vel poteſt dici quòd corpus glorioſum propter diuinam virtutem ſibi ad nutum aſſiſtentem poteſt moderari actionem claritatis ſuę in viſu ita vt poſsit perpendi ab oculo tam glorificato quàm non glorificato. Quod autem ſubditur quòd damnati de tali viſione gaudebunt. Dicendum eſt quòd non, quia ſicut gloria amici eſt delectabilis, ita poteſtas & gloria eius qui odio habetur maximè contriſtat propter quod ſicut viſio humanitatis Chriſti erit beatis in præmium, ita damnatis ad ſupplicium.

11. Ad ſecundum dicendum quòd procedit de illo qui habet primariam poteſtatem iudicandi quam non habet Chriſtus ſecundum quòd homo, ſed ſolum ſecundum quod deus.

Quæſtio. II.

Vtrum diuinitas poſsit videri à malis ſine gaudio.

SEcundo quæritur vtrũ diuinitas poſsit videri à malis ſine gaudio. Et arguitur quod ſic quia peruerſa voluntas damnatorũ non magis aduerſatur humanitati Chriſti q̃ eius diuinitati ſed viſio humanitatis cedet eis magis ad ſupplicium quã ad gaudiũ vt dictũ eſt in quęſtione præcedente, ergo & viſio diuinitatis magis cedet eis ad triſtitiam quàm ad gaudium.

2. Itẽ ſicut ſe habet delectatio ad triſtitiã, ita ecõuerſo triſtitia ad delectationem, ſed ſuperabũdans delectatio excludit triſtitiam non ſolũ oppoſitam, ſed contingentem, vt patet per philoſophum .4. Ethic. ergo ſequitur ſimiliter quòd ſuperabundans triſtitia excludit omnem delectationem non ſolum oppoſitam, ſed contingentem, ſed triſtitia damnatorum erit maxima, ergo excludet delectationem de viſione diuina ſi deum viderent.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicitur Ioan. 17. hæc eſt vita æterna vt cognoſcant te. Ex quo patet quòd eſſentia beatitudinis conſiſtit in viſione, ſed gaudium eſt de eſſentia beatitudinis vel ad ipſam neceſſario ſequitur, ergo impoſsibile eſt quòd videns deum non delectetur in ipſo.

4. RESPONSIO. cũ quæritur an diuinitas poſsit videri ſine gaudio vel ſine delectatione, aut quæritur de poteſtate dei, aut de natura rei ſi quæritur de poteſtate dei ſic dicendũ eſt q̃ deus de potentia abſoluta poſſet facere quòd intellectus creatus videret ipſum nudè & apertè, & tamen non delectaretur, nec gauderet. Cuius ratio eſt, quia quando duo actus ſunt ſub ordinati in ratione prioris & poſterioris, prior actus poteſt eſſe ſine poſteriore abſque aliqua conditione, ſed viſio diuinæ eſſentiæ, & quæcunque cognitio ſe habet ad gaudium vel delectationẽ voluntatis vt prior, quia voluntas non poteſt gaudere vel delectari in aliquo niſi præcognito, ergo non implicat contradictionem ponere viſionem ſine gaudio vel delectatione, ſed deus poteſt facere quicquid contradictionem non implicat, quare &c.

5. Si autem quæratur de natura rei, ſic dicendum eſt quòd impoſsibile eſt quòd ad viſionem diuinæ eſſentiæ nudam & apertam non ſequatur gaudiũ vel delectatio. Cuius ratio eſt, quia ſummum bonum præſens & cognitum, & nihil habens admixtum de ratione mali neceſſario delectat, loquendo de neceſsitate rei ſiue ordinis naturalis in rebus creatis, vnde & diffinitur delectatio per cauſam ſuam quòd eſt coniunctio conuenientis cum conuenienti cum eius perceptione, ſed deus viſus eſt ſummum bonum nihil habens de admixtione mali, cùm ipſe in eſſentia ſua ſit bonitas & eius viſio ſit ſumma & conuenientiſsima hominis perfectio vt infra patebit, ergo ipſe ſic cognitus neceſſario cauſat delectationẽ in cognoſcente. Et ad hanc intentionem procedit argumentum factum in contrarium, ſcilicet quòd viſio dei eſt beatitudo ad quã neceſſario ſequitur gaudium vel delectatio, quanuis quidam dicãt quòd per illud verbum Ioan. 17. allegatum, hæc eſt vita æterna, nõ intelligitur quòd viſio dei ſit beatitudo, vel pertinens ad beatitudinem, ſed ſicut dicunt, actio & intellectus eſt quædam vita vt dicitur. 12. Metaph. & per conſequens actio intellectus ſi ſit æterna, eſt vita æterna, ſed non oportet quòd ſit beatitudo, quia nomine vitæ æternę ſolum deſignatur ibi operatio vitalis ęterna, ſed illud non ſolum eſt abſurdum, ſed valde periculoſum, ſi enim nomine vitæ æternæ non deſignatur niſi actio vitalis æterna, & non beatitudo ipſa tunc poteſt dici quòd damnati habebunt vitam æternam, quia habebunt aliquam operationem vitalem æternam, puta dolorem, vel triſtitiam mentalem de amiſsione beatitudinis, & dolorem ſenſualem de afflictione corporis per ignem, quòd nullus dicit, ſcriptura etiam contradicit, quæ vitam æternam promittit ſolum bonis Matth. 25. Ibunt hi (ſcilicet mali) in ſupplicium æternum, iuſti vero in vitam æternam, in loco etiam prælegato, (ſcilicet Io. 17.) æterna vita promittitur iuſtis in præmium, vnde ante verba prædicta præmittitur, dediſti ei poteſtatem omnis carnis, vt omne quod dediſti ei det eis vitam ęternam. Et ſtatim ſubiungitur, hæc eſt autem vita æterna, &c. Conſtat autem quòd præmium bonorum eſt beatitudo, ergo viſio dei vel eſt beatitudo, vel pertinet ad beatitudinem.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd non eſt ſimile de viſione humanitatis & diuinitatis, quia viſio humanitatis non eſt ſumma hominis perfectio, poteſt etiam ſecundum ſe habere aliquod adiũctum ratione cuius ſit magis triſtabilis quàm delectabilis; ſicut quum videtur aliquòd excellens ſenſibile quod ledit organum, & illo modo nihil prohibet viſionem humanitatis Chriſti eſſe damnatis triſtabilem inquantum excellens eius claritas eſſet læſiua diſpoſitionis organi, ſed viſio deitatis eſt ſumma perfectio hominis, nec habet aliquod adiunctum quod cauſet triſtitiam, propter quod impoſsibile eſt quòd talem viſionem nõ ſequatur delectatio. 7. Ad ſecundum dicendum quòd inter delectationes & triſtitias illa quæ eſt maior expellit aliam, vel ſaltem minuit. Delectatio autem quę ſequitur diuinam viſionẽ maior eſt quàm quæcunque triſtitia damnatorum, propter quod ſi viderent deum, triſtitia non excluderet delectationem, ſed delectatio tanquam maior abſorberet triſtitiam.

Quæſtio III.

Vtrum motus cæli ceſſabit.

TErtio quæritur vtrum motus cæli ceſſabit. Et videtur quòd non, quia gloria non tollit perfectionem naturæ, ſed motus videtur dicere aliquam perfectionem mobilis cum ſit actus eius, ergo non tolletur quando alia glorificabuntur. 2. Item ceſſante fine debent ceſſare ea quæ ſunt ad finem, ſed omnia luminaria cæli facta ſunt finaliter, vt diuidant diem & noctem (vt habetur Geneſ. 1.) ergo ceſſante illo fine luminaria cæli deſinerent, ſed illa nunqnam deſinent, ergo nec ille finis propter quẽ ſunt eſſe, ſed ille finis non poteſt eſſe niſi per motum, ergo &c.

3. IN contrarium eſt quod dicitur Eſaię. 66. Non occidet vltra ſol tuus & luna non minuetur, ſed ſi motus cæli duraret, ſol tenderet ad occaſum, & luna minueretur quoad nos ſecũdum maiorem & minorem approximationem ad ſolem, ergo motus cæli ceſſabit. 4. Item Apoc. 10. dicitur quòd angelus iurauit per viuentem in ſecula ſeculorum quòd tempus non erit amplius, ſed ſi motus cæli non ceſſaret, tempus ſemper duraret, ergo

oportet

oportet dicere quòd motus cæli quandoque ceſſet.

5. RESPON. Tenendum eſt abſolutè ꝙ motus cæli ceſſabit poſt reſurrectionem, quanuis illud non poſſet clarè probari, nec per auctoritatem ſcripturæ, nec aliqua neceſſaria ratione, auctoritates enim inductæ in arguendo, quæ videntur expreſsius loqui de illa materia, poſſunt aliter intelligi quàm de ceſſatione motus cæli. Prima enim auctoritas quę eſt Eſaię fortè intelligitur ſecundum literam de proſperitate quam habituri erant filij Iſrael redeũtes de captiuitate Babilonis, vt per ſolem intelligatur maior proſperitas, per lunam vero minor, vt ſit ſenſus, non occidet, id eſt non amittetis proſperitatem maiorem & minorem, vel ſi intelligatur de ſtatu poſt reſurrectionem non eſt ſenſus quòd ſol materialis non tendat ad occaſum, vel quòd luna non minuatur in lumine, ſed eſt ſenſus quòd ſol & luna non lucebunt beatis ad aliquam neceſsitatem, quia Chriſtus ſecundum diuinitatem erit eis ſpiritualis lux. Secundum vero claritatem humanitatis illuminabit corporaliter locum bonorum perfectius quàm ſol. Quod patet per id quod præmittitur ante verba prædicta, non erit tibi amplius ſol ad lucendum per diem, nec ſplẽdor lunæ illuminabit te, ſed erit tibi dominus in lucem ſempiternam, & idem habetur Apoc. 21. quòd ciuitas illa non eget ſole neq; luna, quia claritas dei illuminabit eam, & lucerna eius eſt agnus, ſequens vero auctoritas quæ eſt Apoca. 10. eſt intelligenda quòd non erit tempus amplius ad implendũ prophetias & myſteria prænunciata per prophetas. Vnde ſubditur in diebus vocis ſeptimi angeli cũ cœperit tuba canere conſummabitur miniſterium dei ſicut euangelizauit per ſeruos ſuos prophetas. Ex illo autem non ſequitur quòd tempus abſolutè non ſit amplius, ſed ſolum quòd tempus implendi prophetias erit tunc totaliter tranſactum. Et nihilominus quanuis prædictæ auctoritates poſſent ſic exponi, communis tamen doctrina eccleſiæ tenet quòd motus cæli ceſſabit. 6. Et ad declarandam hanc opinionẽ procedetur ſic, quia primo ponentur quędam rationes propter quas Ariſtoteles videtur negaſſe ceſſationem motus cæli & ſoluentur, & ſecundo ponentur quædam perſuaſiones ad probandum directè ceſſationem motus cæli. Et reſpondebitur ad quaſdam inſtantias quæ fiunt contra eas.

7. QVANTVM ad primum ſciendum quòd Ariſtoteles negans ceſſationẽ motus cæli videtur fundaſſe ſe ſuper duas rationes, quarum prima ſumitur ex. 12. metaphyſicæ, & eſt talis, Inconueniens eſt ponere nobiliſsimam ſubſtantiam non ſortitã optimum finem, ſed intelligentiæ ſunt optimæ ſubſtantiæ & nobiliſsimæ. Optimus vero finis eſt communicare eſſe rebus, ergo ſubſtantiæ ſeparatæ ſemper eſſe rebus communicant, ſed hoc non poſſunt niſi per motum, ergo ſemper cauſant motum. Secunda talis eſt, inter perpetua & ſemper permanentia non poteſt eſſe difformis habitudo, quia difformitas non eſt ſine mutatione, ſaltem ex parte alterius, vbi autem eſt mutatio non poteſt eſſe perpetuitas, ſaltem quoad illa inter quæ mutatio attenditur. Sed tam angelus quàm cælum ſunt perpetua ſecundum ipſum, ergo inter ea eſt ſemper ſimilis habitudo, ergo ſi ſemel cauſant motũ in cælo oportet quòd ſemper cauſent motum in eo. 8. Sed illę rationes non cogunt, prima non, eo quòd falſum aſſumit, ſcilicet ꝙ optimus finis ſubſtantiæ ſeparatæ ſit dare eſſe rebus. Hoc enim non eſt verum, quum enim ſit duplex finis, ſcilicet finis cuius gratia & finis quo, finis cuius gratia eſt intelligentia non eſt niſi ipſe deus. Finis vero quo eſt operatio per quam finis cuius gratia potiſſimè acquiritur. Conſtat autem quòd potius attingitur deus ab intelligentia per intelligere & velle quæ tendunt in deum, ſicut in obiectum, & ſunt nobiliſsimæ perfectiones ipſius intelligentiæ q̃ attingatur per actionem, quæ dare eſſe rebus per quam non attingit ipſum deum ſecundum ſe, ſed ſecundum quãdam aſsimilationem extrinſecam. Et ſi dicatur quòd velle & intelligere ſint optimæ perfectiones intelligentiæ, ex iſtis tamen ſequitur ſecundum, ſcilicet dare eſſe rebus, nam per hoc quòd intelligentia intelligit & amat deum, per hoc deſiderat ei aſsimilari in hoc quod eſt eſſe cauſam rerum, & ideo mouet cælum mota à deo in ratione amati & deſiderati, ſicut dicitur duodecimo metaphyſicæ, ſed illud non valet, quia ille finis ſecundus non neceſſario ſequitur ad primum, nec ponit aliquam perfectionem in intelligentia, quum tranſeat in materiam exteriorem, ex nulla enim tali actione accreſcit agẽti aliqua perfectio, q̃uis per eã declararetur perfectio prędexiſtẽs.

9. Secunda vero ratio non cogit, quia duorum perpetuorum approximatorum adinuicem non poteſt eſſe difformis habitudo quum vnum agit in aliud ex neceſsitate naturæ, ſed ſi vnum agat in aliud voluntariè poteſt quandoque agere, & quandoq; nõ abſque ſui mutatione, quia voluntate æterna poteſt velle aliud nouum, & ſic in paſſo poteſt eſſe noua habitudo ex noua actione agentis, quæ non eſt in ipſo, ſed in paſſo, non per nouam voluntatem, ſed per antiquam.

10. NVNC reſtat probare concluſionem principalem directè, & primo probabitur quòd poſsibile eſt motum cęli ceſſare, & ſecundo quòd de facto ceſſabit. Primum patet ſic, omne mouens voluntariè & liberè poteſt quum voluerit à mouendo ceſſare, ſed intelligentia mouens cælum mouet voluntariè & liberè, cũ ergo voluerit poteſt à mouendo ceſſare. Maior patet, quia libertas arbitrij eſt ad oppoſita. Minor patet ſimiliter quantum ad alteram partem, ſcilicet quòd intelligentia mouet voluntariè, quia mouet vtamans & deſiderans, ſicut cauſa prima mouet vt amatum & deſideratum, ſed quòd moueat liberè probatur, quia voluntas non neceſsitatur ad volendum niſi reſpectu finis, vel eorum quæ habent neceſſariam connexionem adinuicem, & cum fine, quatenus finis non poteſt ſine his haberi vel conſeruari, ſed motus cæli non eſt finis intelligentiæ mouentis, ſed ſola cauſa prima cum qua motus cæli non habet neceſſariam connexionem, quin ſine eo intelligentia poſsit hunc finem conſequi per cognitionem & amorem & in eo permanere, ergo nullo modo neceſſarium eſt intelligentiam velle mouere. Secũdum ſic patet, habito fine ceſſant ea quæ ſunt ad finem ordinata quantum ad acquiſitionem finis tantum, ſed motus cæli tam primus quàm ſecundus qui eſt ſolis & planetarum, in aliquo circulo eſt propter continuationem & alternationem generationis & corruptionis, vt probatur in fine ſecundi de generatione, ergo completa generatione (quod fiet quando erit completus numerus electorum) ceſſabit omnis motus cæli.

11. Sed contra hanc rationem inſtant aliqui dicentes quòd motus cæli non eſt propter generationem & corruptionem iſtorum inferiorum tãquam propter finem, quia finis eſt nobilior his quæ ſunt ad finem, ſed nihil inferiorum eſt nobilius cęlo, ergo motus cæli non eſt propter iſta inferiora tanquam propter finem. Dicendum quòd hæc inſtantia non valet propter duo. Primum eſt, quia dato quòd cælum ſecundum ſuam ſubſtantiam eſſet nobilius omnibus iſtis inferioribus, & ob hoc poſſet dici quòd nõ eſſet propter hæc inferiora tanquam propter finem, tamen motus cæli nõ eſt perfectior iſtis inferioribus, immo eſt quid minus perfectum, & ideo poteſt eſſe propter ea tanquam propter finem, ſicut approximatio agentis ad paſſum, quæ eſt per motum localem eſt finaliter propter actionem vel propter ea quæ per actionem producũtur. Et ob hoc in arguendo eſt variatio medij per comparationem ad concluſionem, quia in minori aſſumitur quòd cælum non eſt minus nobil. immo magis quàm hæc inferiora, & ideo deberet cõcludi quòd cælum quantum ad ſuam ſubſtantiam non eſt propter hæc inferiora, & non de motu cæli, de quo nihil aſſumptum fuit in minori, & ſi aſſumptum fuiſſet, falſum fuiſſet aſſumptum, quia motus cæli ignobilior eſt iſtis inferioribus. 12. Secundus defectus eſt etiam de aſſumpto, ſcilicet quòd ſubſtantia cęli ſit nobilior iſtis inferioribus, & ob hoc non ſit propter ea tanquam propter finem, concluſio enim falſa eſt, vt patet Deuteronom. 4. vbi dicitur ſic, cuſtodite igitur ſolicitè animas veſtras. Et ſubditur, ne fortè oculis eleuatis ad cælum videas ſolem & lunam & omnia aſtra cæli, & errore deceptus adores ea & colas, quæ creauit dominus deus in miniſterium cunctis gentibus. Medium etiam quod aſſumitur eſt falſum, quia omne animatum & cognoſcens maximè cognitione intellectiua, eſt nobilius omni non cognoſcente, cælum autem non ponitur animatum, & per conſequens non eſt cognoſcens, homo autem eſt animatus & cognoſcens cognitione intellectiua, ergo eſt nobilior cælo. Nec obſtat quòd cælum eſt incorruptibile, quia diuturnitas, vel etiam perpetuitas non arguit maiorem perfectionem in gradu naturæ, & de diuturnitate patet, quia plus durat quercus vel elephas quàm homo, & tamẽ ſunt minus nobilia. De perpetuitate patet idem, quia ſecundum Philoſophum materia eſt ingenerabilis & incorruptibilis, totum autem compoſitum eſt generabile & corruptibile, & quælibet forma in compoſito præter animam rationalem, & tamen tam forma quàm compoſitum ſunt ſecundum gradum naturæ perfectiora quàm materia, quare patet quòd ex hoc quòd cælum eſt diutur nius vel incorruptibile, non poteſt argui quòd ſit perfectius ſecundum gradum naturæ quocunque corruptibili, & hoc ipſum dicit Philoſophus primo Ethicorum contra Platonem, quòd nihil eſt melius propter hoc quod eſt diuturnius, quod eſt verũ de bonitate eſſentiali.

13. AD PRIMVM argumentum dicendum eſt quòd motus localis non ponit aliquam perfectionem in mobili, immo fortè quies eſt maior perfectio quàm motus, non quidem prout quies importat priuationem motus, ſed prout dicit vniformitatem eſſendi. Et quum dicitur quòd motus eſt actus mobilis, verum eſt, ſed addendum eſt illud quod addit Philoſophus, ſcilicet quod eſt actus entis in potentia, ſecundum quòd huiuſmodi non eſt actus abſolutus, ſed modus ſe habendi, & ideo tam ex parte ſui quàm ex parte mobilis magis ſonat imperfectionem quàm in perfectionem. 14. Ad ſecundm argumentum dicendum quòd corpora cæleſtia quantum ad ſubſtantiam ſuam non ſunt facta, vt diuidant diem & noctem niſi mediante motu, & ideo ceſſante alternatione dierum & noctium ceſſabit motus, ſed nõ propter hoc ceſſabunt luminaria cæli quoad ſubſtantiam, & entitatem ſuã, quia ex eis ſine motu proueneniet aliud miniſterium ſeu alia vti-

litas

litashominibus inquantum ex conſideratione eorum conſurgent in laudem & gloriam dei, &c.

Diſtinctio XLIX.

Sententia huius diſtinctionis in generali & ſpeciali.

POſt reſurrectionem vero. In præcedentibus determinauit magiſter de pertinentibus ad iudicium. Hic determinat de finali remuneratione. Et primo ſpecialiter agit de gloria bonorum. Secundo de pœnis damnatorum de quinquageſima diſtiſtinctione hic oritur quæſtio. Prima eſt principalis lectionis, & diuiditur in tres. Primo enim tangit in generali fructum diuinæ remunerationis futuræ. Secundo ſpecialiter inquirit de appetitu beatitudinis ibi. ſolet etiam quæri de beatitudine. Tertio differentia modi beatitudinis ibi. ſolet quæri vtrum aliud. Et hæc diuiditur in tres. Quia primo inquirit differentiam beatitudinis quoad obiectum. Secundo quoad gaudium. Tertio quoad ſtatum. Secunda ibi. ſolet etiam quæri an in gaudio. Tertia ibi. poſt hoc quæri ſolet.

2. PROPONIT ergo magiſter poſt iudicium bonos in gloria, malos in pœna collocari. Deinde quærit quomodo intelligendum eſt quòd omnes appetunt beatitudinem, quum non omnes cognoſcant beatitudinem, & reſpondere videtur quòd omnes ſciunt quæ ſit beatitudinis ratio. Quum ratio beatitudinis non ſit habere quod delectat, ſed habere quod homo vult, & nihil mali velle. Deinde quærit vtrum vnus beatus alio plus cognoſcat. Et reſpondet quòd non de pertinentibus ad beatitudinẽ, ſed in modo cognoſcendi eſt differentia. In fine ſubdit quòd ſine dubio beatitudo ſanctorum poſt iudicium maior erit quàm ante, quia maius gaudium, & perfectior erit cognitio, quod probat auctoritate Auguſtini, &c.

Quæſtio I.

Vtrum beatitudo conſiſtat in bonis corporis.

QUærca diſtinctionem iſtam primo quæritur. Vtrum beatitudo conſiſtat in bonis corporis. Et videtur quòd ſic, quia quanto aliquod bonum eſt communius, tanto melius eſt, ſed bona corporalia ſunt communiora quàm bona ſpiritualia, quia corporalia extendunt ſe ad plantas & ad bruta animalia, ſpiritualia autem non, ergo bona corporalia ſunt meliora quàm ſpiritualia, ſed in perfectioribus bonis eſt ponenda beatitudo, ergo &c. 2. Item beatitudo eſt bonum hominis ſed homo conſtat ex anima & corpore, ergo beatitudo debet eſſe communis animæ & corpori, ſed nullum bonum ſpirituale eſt vtri que commune, bonum autem corporale eſt vtrique commune inquantum anima in bonis corporalibus delectatur, ergo videtur ꝙ beatitudo conſiſtat in bonis corporalibus.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia beatitudo eſt proprium bonum hominis, in quo non communicat cũ brutis ſed homines communicant in bonis corporalibus cum brutis, ergo in eis non conſiſtit beatitudo hominis.

4. RESPONSIO, PRIMO ponenda eſt quædam diſtinctio de beatitudine. Et ſecundo reſpondebitur ad quæſtionem.

5. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd cùm beatitudo nominet perfectum bonum illius qui dicitur beatus, ſicut aliquid dicitur bonum alicuius dupliciter, ſic beatitudo accipitur dupliciter. Aliquid enim dicitur bonum alicuius dupliciter. Vno modo ſolum extrinſecè per modum agentis vel obiecti, ſicut ignis dicitur bonus frigeſcenti per modum agentis vel efficientis, quia cauſat in eo calorem, qui eſt ipſi bonus formaliter & viror eſt bonus aſpicienti per modum obiecti. Alio modo dicitur aliquid bonum formaliter & intrinſecè, ſicut ſanitas eſt bonum hominis quoad corpus, & ſcientia, & virtutes, & earum actus (cu operationes ſunt bonum hominis quoad animam quam perficiunt formaliter. Similiter beatitudo dicitur dupliciter. Vno modo illud quod beatificat hominem ſolum extrinſecè per modum agentis vel obiecti. Alio modo illud quod beatificat ipſum formaliter, & intrinſecè tanquam perfectio ipſi inhærens, & quum ſic dicatur beatitudo dupliciter. Magis tamen propriè dicitur illud beatitudo hominis quod beatificat ipſum formaliter & intrinſecè quàm illud quod beatificat ipſum ſolum & extrinſecè. 6. Cuius rario eſt, quia illud magis propriè dicitur beatitudo noſtra quo magis propriè dicimur beati, ſed per illud quod formaliter nos beatificat magis propriè dicimur beati quã per quodcunque extrinſecum, ergo illud quod nos formaliter beatificat magis propriè debet dici beatitudo noſtra quàm quodcunque extrinſecum. Maior patet de ſe, ſed minor probatur tripliciter. Primo, quia denominatio formalis ſemper eſt magis propria quàm quæcunque alia. Cuius ratio eſt, quia ſic denominatur eſt vere & proprie res nominis ſicut animal prepriiſsimè dicitur ſanũ, quia in eo eſt ſanitas à qua denominatur ſanum, non autem ita propriè dicitur medicina ſana vt animal ſanum, ratione medicinę, ſed homo denominatur beatus formali denominatione à beatitudine quæ eſt perfectio in eo exiſtens, ab obiecto autem vel efficiente non dicitur beatus formali denominatione, quia beatitudo quæ eſt in homine obiectũ vel cauſa agens non eſt in homine ſed eſt eius denominatio ſolũ extrinſeca, ergo per beatitudinem quæ eſt in nobis formaliter magis propriè dicimur beati. 7. Secundo, quia illud magis propriè dicitur noſtrum quod nobis magis eſt vnitum, ſed beatitudo quæ eſt in nobis formaliter & intrinſecè eſt magis nobis vnita quàm beatitudo quę ſe habet ad nos ſolum obiectiue & extrinſecè, quia illa non attingitur à nobis niſi mediante beatitudine formali, ergo illa eſt magis proprie beatitudo noſtra.

8. Tertio, quia illo magis propriè dicimur beati qui poſito & omnibus aliis circunſcriptis eſſemus vere beati quàm quodcunque aliud, ſed poſita beatitudine formali, in nobis, & excluſo quocunque alio per poſsibile vel impoſsibile vere diceremur beati, quia forma ſemper denominat ſuum ſubiectum, excluſa autem formali beatitudine & poſitis quibuſcunque aliis nullus poſſet propriè dici beatus, ergo beatitudo formalis magis propriè dicitur beatitudo noſtra quæ ſumus beati quàm beatitudo obiectiua. Dico autem ꝙ magis propriè dicitur beatitudo noſtra & non beatitudo abſolutè, quia deus qui eſt obiectum beatitudinis noſtræ (vt infra patebit) magis propriè & vere eſt beatitudo quàm ſit noſtra beatitudo formalis, ſed non magis proprie dicitur beatitudo noſtra, immo minus.

9. RELICTA ergo pro nunc beatitudine obiectiua quęrimus de beatitudine formali, vtrum cõſiſtat in aliqua perfectione corporali an ſpirituali. Dicendum primo quòd non conſiſtit in aliqua perfectione corporali, quod patet ſic de ratione beatitudinis ſic acceptæ eſt quòd ipſa ſit optima perfectio hominis ad quã omnes aliæ perfectiones ordinantur ſicut ad finem, ſic enim nomine beatitudinis vel fælicitatis vtuntur tam philoſophi quã theologi, Dicit enim philoſophus primo ethicorum quòd fœlicitas eſt omnium operatorũ ſummum bonum, & infra eodem dicit quòd ipſam volumus propter ſe, alia autẽ propter ipſam. Ex quo poteſt ſic argui illa perfectio quæ non eſt ſummè bona nec propter ſe volita, ſed propter aliam meliorem nõ poteſt habere rationem beatitudinis, ſed omnis perfectio corporalis eſt huiuſmodi, ergo &c. Maior declarata eſt, ſed minor probatur, quia ſicut ſe habet corpus ad animam, ſic ſe habent petfectiones corporis ad perfectionem animæ, quia ſicut ſe habent perfectibilia adinuicem ſic ſe habent perfectiones eorum, ſed corpus eſt propter animam, & vniuerſaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius vt dicitur ſecundo phyſicorum, ergo omnes perfectiones corporis ſunt propter perfectiones animę tanquam propter aliquid melius & hæc fuit minor, ſequitur ergo concluſio. Ergo per idem patet ꝙ perfectiones animæ quantum ad partem ſenſitiuam quę eſt totius coniuncti non poſſunt habere rationem beatitudinis, quia ſicut ſe habet ſenſus ad intellectum, ſic ſe habet perfectio ſenſitiuæ partis & appetitus correſpondentis ad perfectionẽ intellectus & voluntatis, ſed in homine ſenſus eſt propter intellectum tanquã propter aliquid melius & nobilius, ergo perfectiones ſenſitiuæ partis ſunt propter perfectiones intellectiuę tanquam propter meliores & nobiliores, ergo in eis non poteſt conſiſtere beatitudo hominis. Ex quo ſequitur quòd (cum pars intellectiua prout diſtinguitur contra ſenſitiuam includat intellectum & voluntatem quibus nihil nobilius eſt in homine) beatitudo conſiſtit in optima perfectione intellectus vel voluntatis, vel vtriuſque ſimul.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd bonum communius eſt melius quàm minus commune ſi ſint eiuſdem rationis, ſed ſi ſint diuerſarum rationum nihil prohibet quòd illud quod eſt proprium paucioribus ſit melius quàm illud quod eſt cómune pluribus, immo ſic eſt neceſſarium, quòd illa in quibus perfectiora differunt ab imperfectioribus oportet illa eſſe nobiliora quàm ſint illa in quibus communicant cum eis, quia ratione illorum in quibus cõmunicant (vt ſic) vnum non eſt perfectius altero, ſed ſolum ratione illorũ in quibus differunt perfectiones autem corporales & ſpirituales non ſunt vnius rationis, & ideo nihil prohibet perfectiones ſpirituales quæ paucioribus conueniunt eſſe nobiliores perfectionibus corporalibus, quæ conueniunt pluribus. 11. Ad ſecundum dicendum quòd licet beatitudo ſit perfectio hominis non oportet tamen quod ſit perfectio eius ſecuudum totum quod eſt in ipſo, ſed ſecundum illud quod eſt nobilius & perfectius. Et illud eſt anima ſecundum ſuperiores

eius potentias,quæ ſunt intellectus & voluntas. Et ideo in perfectione alicuius iſtarum potentiarum conſiſtit beatitudo,& non in perfectione totius coniuncti immediatè.

Quæſtio II.

Vtrum aliquis iutellectus creatus poſsit videre deum clarè & manifeſtè viſione intellectuali.

SEcundo quæritur vtrum aliquis intellectus creatus poſsit videre deum clarè & manifeſtè viſione intellectuali, ſicut vnus homo videt alium in viſione corporali. Et arguitur ꝙ non,quia ſi hoc poſſet intellectus creatus,aut hoc poſſet ex naturalibus nullo ſibi ſuperaddito, aut hoc poſſet ad intus per aliquid ſupernaturale ſibi additum,ſed neutro iſtorum modorum poteſt intellectus creatus videre deum ſicut probabitur ergo &c. Minor patet,quia ſicut vult Philoſophus.3.de anima, ſicut ſe habent ſenſibilia ad ſenſum, ſic fantaſmata ad intellectum, ſed ſenſus nec virtute propria, nec aliqua virtute ſibi collata poteſt cognoſcere niſi ſenſibilia,ergo intellectus noſter, nec virtute propria,nec aliqua virtute ſibi ſuperaddita poteſt cognoſcere niſi fantaſmata,vel ea quæ ex fantaſmatibus deducuntur, quia eſt virtus collatiua, & in hoc excedit ſenſum, ſed ex nullo fantaſmate poteſt deduci clara & manifeſta cognitio dei,quare &c.

2. Item plus diſtat eſſentia diuina à quocunque intellectu creato,quàm diſtet ſubſtãtia ſeparata à ſenſu noſtro,ſed nulla virtute poteſt fieri quòd ſenſus noſter cognoſcat ſubſtantias ſeparatas, ergo nulla virtute poteſt fieri quòd intellectus noſter videat diuinam eſſentiam. 3. Item infinitum ſecundum ꝙ eſt infinitum eſt nobis ignotum,vt dicitur.3.phyſicorum,ſed deus ſecundum omnem modum eſt iufinitus, ergo ſecundum omnem modum eſt nobis ignotus. 4. Item ſuper illud Io.3. Deum nemo vidit vnquam, dicit Chryſoſtomus quòd nec cæleſtes eſſentiæ ipſa dico cherubin & ſeraphin deum vt eſt vnquam videre potuerunt, cherubin tamen & ſeraphin ſunt ordines beatorum & ſupremorum ſpirituum, ergo multominus poteſt in viſionem dei quicunque alius intellectus creatus.

5. IN CONTRARIVM eſt quod dicitur Mat. 18. de beatis angelis qui ſemper vident faciem patris qui in cælis eſt: & Apoſtolus.1. Cor.12.de nobis loquens dicit, videmus nunc per ſpeculum in ænigmate,tunc autem videbimus facie ad faciem, & 1. Ioan.3. dicitur quòd cùm apparuerit, ſimiles ei erimus quando videbimus eum ſicuti eſt. 6. Et arguitur per rationem, quia omnis potentia per actum ſuum poteſt tendere in omne illud in quo inuenitur per ſe ratio ſui obiecti, ſed ratio formalis obiecti intellectus eſt ens ſecundum quòd ens(ſecundum Auicen.)quæ ratio potiſsimè inuenitur in deo,ergo videtur quòd intellectus creatus propria virtute poſſet attingere ad intelligẽdum deum ſecundum ſe.

7. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam procedetur ſic,quia primo oſtẽdetur quid eſt illud vnde cauſatur in nobis cognitio confuſa,& ſecundo declarabitur propoſitum.

8. QVANTVM ad primum diſtinguendum eſt de cognitione confuſa,quia vno modo dicitur cognitio confuſa quando non peruenitur ad cognitionem rei quidditatiuam vel ſpecificam. Alio modo dicitur confuſa cognitio illa quæ eſt quidditatiua & ſpecifica per comparationem ad cognitionem intuitiuam,ſicut ille qui habet cognitionem quidditatiuam de roſa quam non videt dicitur habere confuſam cognitionem per comparationem ad illam quam habet de roſa quàm præſentialiter videt.

6. Primo ergo reddetur cauſa cognitionis confuſæ primo modo dictæ, & ſecundo reddetur cauſa cognitionis confuſæ ſecundo modo dictæ. Cauſa cognitionis confuſæ dictæ primo modo videtur eſſe ex hoc quòd res cognoſcitur per medium prius cognitum quod inſufficienter repꝛæſentat ipſam, quod fit maximè quando medium cognitum eſt inferioris gradus quàm res repꝛæſentata per ipſum. Et hoc patet ſic,quum enim ſit triplex medium in viſione,ſcilicet medium quo ſicut ſpecies in oculo,vel in intellectu ſpecies intelligibilis ſecundum ponentes ipſas, & medium ſub quo vt lumen corporale in viſione corporali,intellectuale vero lumen intellectus agentis ſecundum Ariſtotelem & ſequaces eius, neutrum iſtorum modorum impedit claram & manifeſtam cognitionem rei,nec quidditatiuam, nec intuitiuam: alioquin color qui videtur mediante lumine &ſpecie(vt dicitur communiter) non videretur clarè & manifeſtè, quod falſum eſt. Eſt autem tertium medium in quo dicitur res videri, ſicut in viſione corporali ponitur exemplum de ſpeculo in quo vel mediante quo videt aliquis faciem ſuam,in viſione vero intellectuali eſt tale mediũ quãdo cognoſcitur cauſa per effectum,vel aliquid huic ſimile, tale autem medium non eſt ſolum ratio cognoſcendi alterũ,ſicut de ſpecie dicitur,ſed eſt medium cognitum. Et hoc ſi ſit inferioris gradus cauſat cognitionem confuſam, vel ſi ex aliqua alia cauſa non ſufficienter repꝛæſentet alterum. Dico autem ſi ſit inferioris gradus, quia medium ſuperioris gradus non impedit claram cognitionẽ, alioquin deus qui per eſſentiam ſuam cognoſcit alia à ſe, de illis non haberet claram cognitionem,quod falſum eſt. Cauſa autem huius eſt,quia inferiora perfectè continentur in ſuperioribus ſaltem in cauſa prima,ſed ſuperiora continentur in inferioribus deficienter,& ideo per aliqua ſuperiora (vt per eſſentiam diuinam) perfectè repꝛæſentantur inferiora,& per conſequẽs per eam perfectè cognoſcuntur, ſed ea quæ ſunt inferioris gradus deficienter repꝛæſentant ea quæ ſunt ſuperioris gradus, & ideo ſuperiora cognoſcuntur imperfectè & confuſe per inferiora, quum igitur ſecundum curſum naturæ inditum cognoſcamus nunc ſolum deum, ſecundum quòd repꝛæſentatur nobis per creaturas quæ ſunt inferioris gradus,ideo cognoſcimus ipſum cõfuſe & in ænigmate,vnde cauſa eius quod dicit Apoſtolus.1.Corint.13.videmus nunc per ſpeculum & in ænigmate,aſsignatur Rom.1.quum dicitur ꝙ inuiſibilia ipſius(ſcilicet dei)per ea quæ facta ſunt,id eſt,per res creatas quæ ſunt inferioris gradus intellecta conſpiciuntur. Patet ergo cauſa confuſæ cognitionis primo modo dictæ.

10. Cauſa autem cognitionis confuſæ ſecundo modo dictę quòd res cognoſcatur per aliam rem præcognitam, vel ſi non præcognitam, tamen illam cognitionem præceſsit alia eiuſdẽ rei, verbi gratia quòd cognitio intellectiua quã habemus de roſa non ſit intuitiua,hoc eſt pro tãto, quia roſam cognoſcimus per aliquid aliud præcognitum, vel quia cognitio intellectualis quã habemus de roſa non eſt prima cognitio ſimpliciter quam habemus de ipſa,ſed eam præceſsit cognitio ſenſitiua.His enim duobus excluſis ſcilicet quòd aliqua res non cognoſcatur per aliam,nec cognitionem talem præcedat alia eiuſdem rei, talis cognitio neceſſario eſt intuitiua, nec oppoſitum videtur poſsibile ſecundum curſum naturæ,quicquid ſit de potentia diuina,& ſic patet primum.

11. QVANTVM ad ſecundum,ſcilicet qualiter deus poſſit cognoſci à nobis clarè & manifeſtè,non ſolũ cognitione quidditatiua,ſed etiam intuitiua eſt triplex modus dicendi. Vnus eſt eorum qui dicunt quòd deus tunc cognoſcetur non per medium cognitum, ſed per duplex medium, ſcilicet per ſpeciem, diuinam eſſentiam repꝛæſentantem,quæ eſt medium quo,& per lumen gloriæ quod eleuat intellectum. Secundus modus eſt eorum qui dicũt quòd diuina eſſentia videtur à beatis clarè & nudè, quia non repꝛæſentatur intellectui per aliquod medium cognitum, nec per aliquam ſpeciem,ſed immediatè per ſeipſam,requiritur tamẽ medium eleuans intellectum,& confortans ipſum quod eſt lumẽ gloriæ propter imperfectionem intellectus noſtri, & eius diſtantiam ab eſſentia diuina. Tertius modus eſt aliquorum qui dicunt quòd ad videndum diuinam eſſentiam clarè & nudè à beatis non requiritur ſpecies repꝛæſentans, nec aliquod lumen eleuans, ſed ſolum mutatio naturalis ordinis cognoſcendi. 12. Prima opinio probatur talibus rationibus. Primo quia nulli rei competit aliqua operatio,vt ipſa eſt in potentia,ſed ſolum vt eſt in actu per aliquam formam. (Secundus enim actus qui eſt operatio pꝛæſupponit primum qui eſt forma) ſed intellectus de ſe eſt in potentia ad intelligere, vt patet ex tertio de anima, ergo nullo modo poteſt in operationem intelligẽdi, niſi prius fiat in actu per aliquam formam,hoc autem non poteſt eſſe niſi ſpecies, quia eſſentia diuina non poteſt eſſe actus formaliter intellectum perficiens,quare, &c. Secundo quia nulla virtute poteſt fieri quòd ſenſus cognoſcat ſenſibile aliquod,niſi informatus aliqua ſpecie rei ſenſibilis, ergo ſimiliter nulla virtute fieri poteſt quòd intellectus intelligat aliquod intelligibile niſi informatus ſpecie rei intelligibilis. Tertio quia omnis cognitio fit per aliquam aſsimilationem cognoſcentis ad cognitum,ſed talis aſsimilatio eſt per ſpeciem quę eſt in cognoſcente, & eſt ſimilitudo rei cognoſcibilis,ergo &c. Et confirmatur per illud quod habetur.1. Ioan.3. Quum apparuerit ſimiles ei erimus,quoniam videbimus eum ſicuti eſt,& hoc modo dicunt iſti quòd intellectus creatus poteſt pertingere ad claram & intuitiuã cognitionem dei ratione ſpeciei ipſum immediatè repꝛæſentantis,vt ſtatim probatum eſt, & ratione luminis gloriæ intellectum eleuantis & confortantis,vt deducetur in ſecunda opinione, quæ habet illud commune cum iſta. 13. Quantum ad illud quod eſt huic opinioni proprium,ſcilicet quòd requiratur ſpecies repꝛæſentans diuinam eſſentiam,non videtur quòd hoc ſit verum. Primo quia vt multi opinantur,nulla cognitio fit per talẽ ſpeciem. Secũdo quia dato quòd aliqua cognoſcerentur per ſpeciem ea repꝛæſentantem, nullo tamen modo poteſt hoc dici de deo in viſione beata,quod patet ex natura ſpeciei repꝛæſentantis ſic,Species repꝛæſentans, & eſſentia per ipſam immediatè repꝛæſentata ſunt eiuſdem rationis ſecundum ſpeciem, licet differant in modo eſſendi, ſed nihil poteſt eſſe eiuſdem rationis ſecundum ſpeciem cum eſſentia diuina,ergo nulla ſpecies poteſt repꝛæſentare eſſentiam diuinam. Minor de ſe patet,ſcilicet quòd nulla res poteſt eſſe

In.2.d.3. q.6

eiuſdem

eiuſdem ſpeciei vel generis cum diuina eſſentia, quia ipſa eſt extra omne genus, ſed maior probatur in his quæ ſunt nobis notiora ſicut ſunt ſenſibilia, & maximè pertinentia ad viſum ex quibus videtur emanaſſe prima origo ponendi ſpecies repræſentantes, propter hoc quòd color videtur facere ſpeciem ſuam in medio & in organo ſicut ſenſibiliter nobis apparet in refractione quæ eſt à ſpeculo, niſi enim illud fuiſſet forſitan nunquam fuiſſet facta mentio de ſpeciebus requiſitis ad cognitionem. In his ergo ſenſibilibus probatur maior aſſumpta ſcilicet quòd ſpecies eſt eiuſdem rationis ſpecificę cum natura quam repræſentat. Primo ſic, ſicut ſe haber lux in corpore luminoſo ad lumen cauſatum in medio, ſic videtur ſe habere color in corpore terminato ad ſpeciem cauſatam in medio, quia ſicut proprium ſubiectum lucis ſecundum perfectum ſuum eſſe eſt corpus denſum (vnde & ſtella lucens dicitur eſſe denſior pars ſuæ ſphærę ſecundo cæli & mundi) ſic proprium ſubiectum coloris qui in ſe continet aliquid de natura lucis ſecundum perfectum ſuum eſſe eſt perſpicuum terminatum per opacũ ſubiectum autem vtriuſque ſecundum eſſe imperfectum eſt perſpicuum non denſum, nec terminatum, propter quod ſicut ſe habet lux ad lumen ſic color ad ſpeciem, ſed lux in corpore denſo & lumen in medio ſunt eiuſdem rationis ſpecificæ, licet differant in modo eſſendi ſecundum rationem perfecti & imperfecti propter diuerſitatem ſubiectorum recipientium, ergo ſimiliter color in corpore terminato & ſpecies eius in medio ſunt eiuſdem rationis ſpecificæ, licet differant ſecundum perfectum & imperfectum propter diuerſitatem ſubiectorum recipientium. Secundo probatur eadem maior ſic, actio omnium ſenſibilium in medio & organo eſt vnica, calor enim diſtans ad hoc vt ſentiatur oportet quòd calefaciat medium vſque ad organum, & ipſummet organũ vt experimur. Et idem eſt de ſapore & de quocunque alio ſenſibili, ergo à ſimili videtur quòd actio coloris in medium & organum ſit vniuoca quod non eſſet niſi color & ſua ſpecies eſſent vnius rationis ſpecificæ. Tertio patet idem ſic. alio modo repræſentatur res per medium cognitum & alio modo per medium quod eſt ratio cognoſcendi, quia medium cognitum poteſt ducere in cognitionem alterius ratione cuiuſcunque habitudinis, ſiue vt ſimile, ſiue vt contrarium, ſiue vt cauſa, ſiue vt effectus, vel qualitercunque aliter. Sed medium quod eſt ſolum ratio cognoſcendi non ducit in cognitionem alterius (vt videtur) niſi ratione ſimilitudinis, vnde vt ſimilitudo dicitur per quandam expreſsionem, ſimilitudo autem non eſt differentium ſecundum ſpeciem, ergo ſpecies quæ eſt medium quo res cognoſcitur, vt dicitur ſimilitudo rei non differt ſecundum ſpeciem à re quam immediate repræſentat & ſic probata eſt ſufficienter maior, ſequitur ergo concluſio principalis ſcilicet quòd deus non poteſt cognoſci immediate per ſpeciem ipſum immediate repræſantantẽ, & idem oporteret dicere de quacunque re quæ non poteſt habere ſpeciem repræſentantem ipſam quæ ſit eiuſdem rationis cum ea. 14. Veruntamen contra hanc opinionem obiicitur. Primo, quia formæ contrariæ non compatiuntur ſe ſimul in eodem ſubiecto, ſed ſi ſpecies repræſentans, & eſſentia repræſentata eſſent eiuſdem rationis ſpecificæ cõtraria eſſent ſimul in eodem ſubiecto, ergo &c. Minor probatur, quia ſi ſpecies repræſentans & natura repræſentata eſſent eiuſdẽ rationis ſpecificæ, cum album & nigrum cauſant ſpecies ſuas per totum medium tunc in eadem parte medij eſſet ſpecies nigri quæ ſunt contrarię ſicut album & nigrum ſi ſint eiuſdem rationis ſpecificæ cum albo & nigro vt ponitur. Secundo, quia omne accidens denominat ſuum ſubiectum, ſi ergo ſpecies coloris eſſet verus color quantum ad naturam coloris ſpecificam ſequeretur quòd aer, & quodcunque medium in quo recipitur ſpecies coloris diceretur coloratum hoc autẽ non dicimus, ergo &c. Tertio quia illud quod dicitur quòd ex quo ſpecies repræſentat naturam rei ſpecificæ vt ſola ratio cognoſcendi, ideo videtur eſſe eiuſdem ſpeciei cum ipſa re, non valet, quia non oportet quòd ſpecies repræſentans habeat conuenientiam ſpecificam cum re repræſentata quantum ad eſſe naturæ, ſed ſolũ in ratione repręſentandi, quia ſcilicet repræſentat naturam rei non ſolum ſecundum conditiones vniuerſales ſed etiam ſecundum rationem propriam, & ſpecificam.

15. Sed illa non valent. Primum enim argumentum eſt contra eos qui ponunt ſpeciem albedinis differre ſpecificè ab albedine ſicut contra nos qui ponimus vnum conuenire cum altero in ſpecie. Cuius ratio eſt, quia contrarium cauſarum immediatum & ſufficientium ſunt contrarij effectus, ſed albedo & nigredo ſunt contrariæ formæ, quarum immediati effectus ſunt ſpecies eorum in medio, ergo ſpecies albedinis & nigredinis ſunt contrariæ, ſiue ſint eiuſdem rationis cum ſuis cauſis, ſiue non, ergo eadẽ difficultas qualiter poſsint eſſe ſimul in medio ſiue differant ſpecifice à ſuis cauſis (vt illi dicunt) ſiue non differant, vt nos ponimus. 16. Argumentum ergo non eſt pro eis, nec contra nos, niſi quatenus petit quandam difficultatem hic ſolui (ſcilicet) qualiter duæ ſpecies (ſcilicet albi & nigri) cum ſint contrariæ poſsint ſimul eſſe in eadem parte medij. Et ad hoc dicendum quòd non ſunt ibi diſtinctæ naturæ contrariæ, nam ſicut calidum & frigidum in eodem ſubiecto non cauſant calorem, & frigus quæ ſunt contraria, ſed cauſant tepidum quod eſt qualitas media vno impediente puram actionem alterius, & econuerſo, ſic album & nigrum cauſant in eadem parte medij ſpeciem mediam continentem virtualiter vtrumque, ſicut tepidum continet calidũ & frigidum. 17. Ad ſecundum dicendum quòd albedo & nigredo non nominant naturam ſpeciei abſolutè, ſed ſecundum potiſsimum eius gradum, quæ ſolum reperitur in perſpicuo terminato per opacum, ſicut lux nominat formam dyaphani, ſecundum potiſsimum gradum quæ ſolum reperitur in dyaphano denſo, & quia ſecundum illum gradum nullus color eſt in medio, ideo medium non propriè poteſt dici coloratum, quia nec illa ſpecies propriè poteſt dici color, licet ſit eiuſdem naturæ ſpecificæ cũ colore à quo cauſatur, ſicut medium non propriè dicitur lucens, quia non habet lucem ſecundum perfectum gradum, ſecundum quem nominatur lux, quanuis habeat lumen quod eſt eiuſdem ſpeciei cum luce, licet in gradu remiſſo, dicitur tamen illuminatum, quia illi denominationi quam facit lumen eſt nomen impoſitum, ſed denominationi quam facit ſpecies in medio non eſt nomen impoſitum. 18. Quod autem tertio additur quòd ſufficit quòd ſpecies repræſentans ſit eiuſdem naturæ ſpecificę cũ re repræſentata in repræſentando, & non in eſſendo, friuolum eſt & ſola fuga difficultatis quoad hominem, ſi enim ſpecies repræſentans dicitur eiuſdem ſpeciei cum re repræſentata in repræſentando, aut intelligitur quòd illa identitas attendatur quantum ad repræſentationem, ita ſcilicet quòd ſicut vnum repræſentat aliquam rem, ita aliud repræſentat eandem rem ſecundum ſpeciem, & iſta idẽtitas non poteſt poni inter ſpeciem repræſentantem, & rem repræſentatam per ipſam, aut intelligitur quòd vnum repræſentat, & aliud repræſentatur, ſed dicere propter hoc eſſe identitatem ſecundum ſpeciem inter repręſentans & repræſentatum eſt abſurdum, quia cauſa repręſentat effectum, & econuerſo etiam in æquiuocis, & in multis aliis quantumcunque genere vel ſpecie differentibus, quæ tamen propter repræſentationem non dicuntur vnius ſpeciei cum eo quod repræſentant. Item repræſentatio cùm ſit habitudo rei repræſentantis ad illud quod repręſentatur habet aliquod fundamentum, ratione cuius conuenit ei repræſentare, & illud non poteſt eſſe niſi natura ſpeciei, non quatenus eſt effectus rei abſolutæ, quia multis effectibus non conuenit ſic repræſentare, deducendo etiam in omnibus aliis nunquam inuenitur ratio & fundamentum talis repræſentationis, non enim inuenitur in omni re, ſed in illa tantum quæ eſt effectus vniuocus deficiens tamen in tantum à perfectione ſpeciei quòd non terminat actum potentiæ, & ita non eſt obiectum cognitum, vt ſimile, ſed eſt ſolum ratio & medium cognoſcendi alterum, vt ſimilitudo, ſi enim talis ſpecies non eſſet eiuſdem rationis cum re quã repræſentat nullo modo poſſet eſſe ratio repræſentandi perfectè alterum cum ipſa ſit quid imperfectiſsimũ, quin potius res quæ ſunt naturæ perfectioris eſſent perfectioris repræſentationis. 19. Et iſtam rationem aſsignat frater Thomas. 4. lib. diſt. 49. vbi expreſſe dicit quòd ſimilitudo ſecundum ſpeciem requiritur inter repræſentans & repræſentatum, quanuis non ſit idem modus eſſendi vtrobique & per totam deductionem illius rationis in qua fundat poſitionẽ ſuam, apparet quòd ipſe intendit de identitate ſpecifica in eſſendo, & non in repræſentãdo, alioquin ratio eius non valeret vnam feſtucam. Dicit enim quòd propter hoc diuina eſſentia non poteſt repręſentari per ſpeciem, quia omnis ſimilitudo creata differt ab eſſentia diuina ſecundum genus, & non conuenit ei niſi ſecundum analogiam, ſi enim intelligat de differentia rei habetur propoſitum, ſi vero de differentia rationis in repræſentãdo petit principium, quia poteſt dici quòd quantumcunque ſpecies differt ſecundum genus in eſſendo, conuenit tamen ſecundum ſpeciem in repræſentando, quia repræſentat perfectè diuinam eſſentiam inquantum perfectè videtur ab intellectu creato: & ſic patet primus modus quantum ad primam partem ſui, quia ſecundam partẽ habet communem cum ſecunda opinione de qua ſtatim dicetur.

Hæc autem quæ dicta ſunt de ſpecie, quòd non poteſt eſſe mediũ repręſentans diuinam eſſentiam in viſione beata, dicta ſunt ſecũdum opinionem illorum qui credunt aliquam cognitionem fieri per ſpeciem quæ non eſt medium cognitum, ſed ſola eſt ratio cognoſcendi, quam opinionem non credimus eſſe veram, ſicut oſtenſum fuit lib. 2. diſt. 3. Sed quacunque opinione data nos habemus intentum, quia ſi nulla cognitio fit per talem ſpeciem, ergo nec cognitio beata de qua nunc agitur, nec aliqua cognitio angelica, de qua actum eſt in. 2. lib. nec vniuerſaliter aliqua alia. Si vero aliqua cognitio fiat per talem ſpeciem hoc eſt poſsibile ſolum quando ſpecies repræſentans, & res per ipſam repræſentata poſſunt eſſe eiuſdem ſpeciei ineſſe naturę, quod non eſt poſsibile in cognitione beata, nec in cognitione angelica, nec in aliqua cognitione intellectiua. 20. Secundus modus eſt eorum qui dicunt quòd ad videndum deum clarè & manifeſtè non requiritur quæſt. 6.

medium

medium cognitum, nec medium quod eſt ſolum ratio cognoſcendi vt ſpecies, ſed repræſentatur intellectui creato ipſa eſſentia diuina ſecundum ſe. Requiritur tamen medium eleuans & confortans quod eſt lumen gloriæ, & iſti variantur. Quia quidam vocant illam eleuationem confortationem potentiæ ad eliciendum actũ intelligendi reſpectu talis obiecti. Alij autem vocant iſtam eleuationem vel confortationem diſpoſitionem potentiæ intellectiuæ ad ſuſcipiendum actum intelligendi, ſecundũ duas opiniones quę currunt de modo intelligendi. Quia quidam dicunt quòd intelligere eſt exercere actiuè operationem. Alij autem dicunt quòd intelligere eſt eſſe perfectum quadam forma quæ dicitur operatio vt reſpicit obiectum. Vtriuſque autem opinionis poteſt duplex ratio aſsignari. Prima talis eſt, nulla virtus naturalis poteſt ſecundum ſe in operationem ſupernaturalem niſi confortata per aliquod ſupernaturale ſibi collatum, nec aliquod ſubiectum eſt ſuſceptiuum formæ ſupernaturalis niſi diſponatur diſpoſitione ſupernaturali per quam eleuetur. Vltima enim diſpoſitio ad formam & forma recipiuntur in ſubiecto ſecundum eandem rationem, ita quòd ſi vnum ſit naturale & reliquum, ſed viſio diuinæ eſſentiæ, vel eſt operatio elicita ab intellectu noſtro, vel eſt perfectio recepta in ipſo non quæcunque ſed ſupernaturalis, ergo non poteſt elici ab ipſo, nec recipi in ipſo abſque diſpoſitione ſupernaturali eleuante & confortante intellectum ad eliciendum ipſam actiuè, vel ad ſuſcipiendum ipſam paſsiuè, illa autem diſpoſitio vocatur lumen gloriæ, quare & cætera. Secunda ratio talis eſt maior eſt improportio cuiuſlibet intellectus creati ad diuinam eſſentiam quàm cuiuſcunque potentiæ ſenſitiuæ ad ſuum obiectum, ſed quædam potentia ſenſitiua (ſcilicet viſiua) non eſt apta elicere, vel ſuſcipere actum videndi niſi recepta quadam forma extrinſeca per quam ad talem actionem vel receptionem diſponitur, viſus enim non poteſt cognoſcere viſibile niſi prius recipiat lumen corporale ab extrinſeco, ergo multominus intellectus creatus poteſt elicere vel ſuſcipere actum intelligendi diuinam eſſentiam niſi diſponatur per formam ſupernaturalẽ quam vocamus lumen gloriæ. 21. Sed iſta non videntur ſufficere, Primo, quia neutra opinio dat poſsibilitatem cognoſcendi deum clarè & nudè, ſed ſolum oſtendit quòd talis cognitio non eſt poſſibilis per naturam, non ſequitur autem non eſt poſſibilis per naturam, ergo eſt poſſibilis per aliud additum naturæ, alioquin poſſet dici de omni impoſſibili etiam ſi contradictionem includeret quòd licet non eſt poſſibile per naturam, eſſet tamen poſſibile per aliquod ſuperadditum ſupernaturale. Neutra autem opinio, nec illa quæ dicit quòd lumen requiritur ad eliciendum actum nec illa quæ dicit quòd requiritur ad recipiendum, ipſum declarat quòd illud lumen ſupernaturale det poſſibilitatem videndi deum, ſed ſolum dicit quòd ſine aliquo ſupernaturali ſuperaddito non eſſet poſſibile deum videre. Secundo, quòd nec illud quod vtraque opinio dicit ſufficienter probatur. Quod patet de opinione quæ ponit lumen gloriæ requiri ad eliciendum actum intelligẽdi quia ꝙ intellectus noſter confortetur per lumen gloriæ, & confortatus eleuatur ad eliciendum actũ intelligendi viſionis beatæ non poteſt intelligi niſi dupliciter. Vno modo quòd per informationem intellectus noſtri à lumine gloriæ virtus eius intenditur & intenſa eleuetur ad viſionem eſſentiæ diuinæ, ad quam prius attingere non poterat. Alio modo quòd intellectus noſter & lumen gloriæ tanquam duo imperfecta agentia ſuppleant vicem vnius perfecti agentis reſpectu talis viſionis quemadmodum quando duo trahunt nauem quorum duorum neuter poſſet per ſe trahere, & duæ candelę cauſant intenſum lumen quod neutra per ſe ſufficeret cauſare. Primum non poteſt dici propter duo. Primũ eſt quia intellectus noſter non eſt forma ſuſcipiens magis & minus. Secundum eſt quòd omne intendens aliud per ſe eſt tale formaliter vel virtualiter ſicut illud quod intenditur, verbi gratia illud quod iutendit calorem eſt calidum formaliter vt ignis. Vel virtualiter, ſicut ſol intendit calorem aeris. Dico autem per ſe, quia contrarium per accidens confortat & intendit ſicut calidum circunſtans non comburit de quo nihil ad præſens, lumen autem gloriæ non eſt tale formaliter qualis eſt intellectus noſter, nec virtualiter, quia lumen gloriæ non eſt cauſatiuum virtutis intellectiuę, ergo lumen glorię non poteſt confortare intellectum noſtrum ipſum intendendo. Secundum etiam non poteſt dici, quia ſi intellectus creatus & lumen gloriæ ſupplerent vicem vnius perfecti agentis, tunc quodlibet eorum haberet ſimilem virtutem reſpectu actus intelligendi ſicut duo trahentes nauem reſpectu tractus nauis, & ſic lumen gloriæ eſſet quædam potentia intellectiua ſicut intellectus noſter, quod eſt inconueniens. 22. Et ſi dicatur quòd lumen corporale confortat viſum, & tamen viſus nõ intenditur nec remittitur per ipſum, nec etiam viſus & lumen corporale ſunt duo imperfecta agentia ſupplentia vicem vnius agentis perfecti, propter quod eodem modo vt videtur poteſt eſſe circa intellectum noſtrum & lumen gloriæ. Dicendum quòd non valet, quia lumen corporale non requiritur tanquam confortans viſum qui ſecundum ſe poteſt in obiectum ſibi repræſentatum, ſed requiritur vt diſpoſitio medij & organi ad ſuſcipiendum ſpeciem coloris ſecundum ponentes viſionem fieri per ſpeciem, quia medium vel organum non reciperet ſpeciem coloris, niſi eſſet actu illuminatum, quia color non eſt aptus natus facere ſpeciem ſuam in medio & in organo, niſi in illuminatis, igitur in viſione beata nõ requiritur lumen gloriæ, vt confortans intellectum, nec ex parte obiecti, quaſi dans ei virtutem mouendi intellectum, cùm eſſentia diuina poſſet hoc de ſe ſine quacunque virtute creata, ſi ergo aliquo modo requiritur hoc erit ad diſponendum intellectum ad ſuſcipiendum actionem obiecti, quemadmodum dictum eſt de lumine corporali reſpectu medij & organi, quod pertinet ad ſequentem articulum de quo ſtatim patebit. Secunda etiam opinio quæ dicit quòd lumen gloriæ requiritur ad ſuſcipiendum actum viſionis beatæ, quæ eſt forma ſupernaturalis & improportionata naturæ, non valet. Quum enim dicitur quòd nullum ſubiectum eſt ſuſceptiuum formæ ſupernaturalis, niſi diſponatur per aliquam diſpoſitionem ſupernaturalem, non eſt verum, quia diſpoſitio ſupernaturalis eſt quædam forma ſupernaturalis, illa ergo aut recipitur immediatè in natura, aut mediante alia diſpoſitione, ſi immediatè eadem ratione, & quælibet alia forma ſupernaturalis, ſi mediatè, aut diſpoſitio media erit naturalis aut ſupernaturalis, ſi naturalis habetur ꝙ natura ex naturalibus eſt capax formę ſupernaturalis, ſupernaturalis, quærã quomodo recipitur in ſubiecto aut mediãte diſpoſitione naturali aut ſupernaturali, & ſic procedetur in infinitum, niſi ſtetur in hoc quòd forma ſupernaturalis recipiatur in intellectu abſque diſpoſitione ſupernaturali. Item contra vtramque opinionem communiter poteſt ſic argui, quia ſi requiritur diſpoſitio ſupernaturalis ad eligendum actum intelligendi, aut ſuſcipiendum ipſum, hoc non eſt niſi propter exceſſum obiecti ſuper potentiam, vt per ipſam potentia ſit proportionata obiecto, quæ ſecundum ſe diſtat in infinitum ab ipſo, ſed propter hoc non oportet quòd requiratur diſpoſitio ſupernaturalis, quia ea addita adhuc tantum diſtat potẽtia ab obiecto prius ſicut ſcilicet in infinitum, ergo propter hoc non requiritur aliqua diſpoſitio ſupernaturalis, per hoc patet reſponſio ad duas rationes probantes vtramque opinionem. 23. Ad primam dicendum ꝙ nulla forma ſeu diſpoſitio ſupernaturalis poteſt eleuare intellectum ad illud ad quod non poteſt ſecundum ſeipſum, nec ad recipiendum formam ſupernaturalem, vel actum, oportet ſemper ponere diſpoſitionem ſupernaturalẽ, alioquin eſſet proceſſus in infinitum. Ad ſecundm patet reſponſio ex dictis in reprobatione opinionum vbi dictum eſt propter quid requiritur lumen in viſione corporali. Et quidquid ſit de facto an tale lumen gloriæ ſit in intellectu beato, tamen de poſsibili tenet frater Thomas libro quarto, diſtinctione quadrageſimapanona, quòd beata viſio poteſt communicari homini exiſtenti in puris diſpoſitionibus viæ, & ita non habenti lumen gloriæ. 24. Tertius modus eſt ꝙ ad videndum deum clarè & manifeſtè non requiritur ſpecies repręſentans diuinã eſſentiam, vt dicit prima opinio, nec aliquod lumen creatum eleuans intellectũ, vt dicit tam ſecunda opinio q̃ prima, ſed ſufficit quòd diuina eſſentia immediatè repræſentetur intellectui creato, quod vtique non poteſt fieri ſecundum ordinem naturæ quam experimur, ſecundum quem nihil intelligimus niſi ex ſenſatis & imaginatis. Sed poteſt hoc fieri ſecundum ordinem diuinæ gratiæ, & illud poteſt patere ſic, vbicunque natura & virtus potentiæ ſe extendunt ad obiectum, præſentato obiecto per ſe & immediatè, & excluſo impedimento omni cauſante ænigma neceſſario ſequitur cognitio clara & manifeſta, qualis eſt poſſibilis inter talem potentiam & obiectum ſecundum quemcunque modum, ſed noſter intellectus de ſe poteſt in eſſentiam diuinam tanquam in obiectum, & totum impedimentum clarè & manifeſtè cognitionis diuinæ eſſentiæ eſt, quia cognoſcitur per medium inferioris gradus quod eſt eſſentia creata, quod medium poteſt excludi vt probabitur, ergo hoc excluſo, & præſentata diuina eſſentia intellectui ſecundum ſe & immediatè ſequitur cognitio clara & manifeſta qualis poſsibilis eſt intellectui noſtro reſpectu diuinæ eſſentiæ. Maior patet, quia ex quo potentia poteſt in obiectum de natura ſua poteſt ipſum cognoſcere, & ſi impedimentum cauſans obſcuram cognitionem excludatur, conſequens eſt, quòd potentia cognoſcat obiectum clarè quantum eſt poſsibile. Minor probatur, quia intellectus noſter de ſe poteſt cognoſcere eſſentiam diuinã. Nam & philoſophi probauerunt deum eſſe quãdam naturã ſubſiſtentẽ intellectualẽ, & habentẽ omnẽ perfectionem, quòd autem huiuſmodi cognitio eſſet nobis obſcura & eis cauſa eſt, quia naturali ordine non cognouerunt, nec nos cognoſcimus deum niſi ex creaturis, quæ quum ſunt inferioris gradus, non repræſentant ipſum clarè & manifeſtè, hoc autem impedimentum poteſt amoueri virtute diuina, quæ poteſt omne quod non implicat contradictionem, quòd autem intellectus noſter qui ſecundum ordinem naturæ non conſurgit in cognitionem dei niſi ex creaturis poſſet ipſum habere præſentem ſecundum ſe, & ſic

eum

tradictionem implicat, quia in actionibus naturalibus videmus quòd deus poteſt modum agendi immutare. Hoc etiam atteſtatur omnis opinio circa materiam iſtam, quia omnes ponunt quòd deus in viſione beata immutabit illum ordinem quo nunc cognoſcimus ipſum ex creaturis, & repræſentabitur intellectui noſtro nullo alio præcognito, & hæc fuit minor, ſequitur ergo concluſio. Et hanc viam neceſſario habent tenere illi qui dicunt quòd deus poteſt viſionem immediatam ſuæ eſſentiæ communicare homini exiſtenti in puris diſpoſitionibus viæ, quia iſti excludunt ſpeciem repræſentantem, & lumen gloriæ à tali viſione. Ex quo poteſt ſic argui, quòd eſſentia diuina ſit præſens intellectui noſtro in ratione obiecti quæ prius non erat ei ſic præſens, oportet quòd hoc ſit vel ex mutatione ſui, vel ex mutatione intellectus, non ex mutatione ſui, quia ipſa eſt omnino immutabilis, nec ex mutatione intellectus per aliquod receptum quod eſt ſpecies, vel lumen, quia ſpeciem negant, lumen autem ponitur vt diſpoſitio patriæ, ipſi autem dicunt quòd talis poteſt communicari intellectui habēti ſolas diſpoſitiones viæ, oportet ergo ꝙ per hoc ſolū mutetur intellectus, quia mutatur ordo naturalis quem habet in intelligēdo, ſecundum quem non cognoſcit deum ex creaturis.

25. Inſurgit autem hic duplex dubitatio. Vna de concluſione, alia de ratione probante concluſionem. Contra concluſionem enim poteſt ſic argui, quia vnus intellectus humanus eſt beatior alio, etiam intellectus humanus poteſt eſſe æquè beatus ſicut intellectus angelicus, ſed illud non poteſt eſſe niſi ponatur in intellectu humano lumen gloriæ, ergo &c. Maior patet per illud quod dicitur Ioannis decimoquarto, In domo patris mei manſiones multæ ſunt, per quod innuitur quòd diuerſi homines habebunt diuerſos gradus beatitudinis: & Matthæi vigeſimoſecundo dicitur quòd erunt ſicut angeli dei in cælo. In quo promittitur hominibus æqualitas beatitudinis cum angelis, igitur ſecundum dictum ſcripturæ, vnus homo poteſt eſſe beatior altero, & etiam æquè beatus cum angelo, & beatior quibuſdam angelis, quia ſecundum beatum Gregorium, ad ſingulos ordines angelorum ſunt aliqui de hominibus aſſumendi, & ſic patet maior. Minor probatur, quia ſi non exigitur lumen gloriæ ad videndum deum, tunc inter homines non poterit eſſe diuerſus gradus viſionis, nec ex parte intellectus, quia inter intellectus humanos non poteſt eſſe gradus maioris & minoris perfectionis, nec ex parte eſſentię diuinę, quia ipſa eodem modo & æquè immediatè repræſentatur cuilibet intellectui beato, nec ex parte medij, quia nullum medium ponitur ſecundum hanc opinionem, ergo non poterunt eſſe diuerſi gradus in beatitudine hominum. Item nec homo poterit pertingere ad beatitudinem angelorum, quia intellectus angeli excedit ſecūdum naturam intellectum hominis. Ex quo ergo non ponitur aliquod medium eleuans intellectum noſtrum, conſequens eſt quòd beatitudo intellectus noſtri non poterit æquari beatitudini angelorum, cuius contrarium ſcriptura dicit. 26. Item contra rationem probantem cōcluſionem ſic poteſt obiici, ad hoc quòd potentia cognoſcat obiectum clarè & nudè non ſolum requiritur præſentia obiecti, & excluſio impedimenti (ſcilicet medij cauſantis confuſam cognitionem) ſed cum hoc requiritur proportio obiecti ad potentiam, ſed potentia intellectiua creata nullam proportionem habet cum eſſentia diuina à qua diſtat in infinitum, ergo aliis excluſis, & hoc ſolo remanente nunquam poterit obiectum cognoſci clarè & manifeſtè.

27. Ad primum iſtorum poteſt reſponderi dupliciter. Primo quòd ſicut aliquibus quandoque viſum eſt quantum ad viſionem diuinæ eſſentiæ, & eorum quæ in ipſa naturaliter videntur, non erit differentia inter homines beatos, immo ſic, omnes accipient vnum denarium, & erunt æquales in hoc primi nouiſſimis, & nouiſſimi primis, quantumcunque portauerunt pondus diei & æſtus, ſed differentia ſolum eſt quantum ad illa quæ reuelat deus voluntariè, quorum cognitio non pertinet ad beatitudinem eſſentialem, & etiam quantum ad dotes corporis, & quoſdam gradus dignitatis, in quibus quidam excedunt alios, & beata virgo & Chriſtus homo omnes angelos, & per idem patet quòd homo poteſt venire ad gradus angelorum, vel excedere aliquos, quia ordines angelorum non diſtinguntur penes viſionem diuinæ eſſentiæ, ſed penes modum recipiendi diuerſas illuminationes, in quibus homines poſſunt æquari angelis, vel eos excedere pro voluntate dei reuelantis. 28. Vel poteſt dici aliter & melius ac ſecurius ſecundum opinionem illorum qui dicunt quòd intelligere eſt quædam forma recepta in intellectu, quæ nata eſt recipere magis & minus, poſito enim quòd non ſit differentia ex parte intellectus recipientis, nec ex parte obiecti præſentati, nihilominus tamen deus poteſt perfectiorem actum intelligendi influere vni quàm alteri, & homini quàm angelo, & ſic poterit bonus homo eſſe beatior altero, & æquè beatus cum angelo, vel beatior ipſo, ſecundum diuerſitatem perfectionis actus intelligendi impreſſi huic vel illi. 29. Ad ſecundum dicendum quòd nihil cadens ſub formali ratione obiecti excedit proportionem potentiæ per ſe, licet poſsit excedere per accidens, ſicut claritas ſolis in ſe excedit viſum noctuæ, propter hoc quòd organum viſus in noctua læditur, & diſſoluitur à claritate ſolis in rota ſua, & ſi hoc non eſſet, viſus noctuæ poſſet clarè & manifeſtè videre ſolem, quod ſatis innuit Philoſophus in quodam ſimili, quum dicit, quòd ſi ſenex haberet oculum iuuenis, videret vtiq; ſicut & iuuenis, igitur exceſſus obiecti ſupra potentiam non poteſt eſſe cauſa cognitionis confuſæ & obſcuræ, niſi per accidens, vel ratione organi, vt in potentiis ſenſitiuis, vel ratione modi cognoſcendi, vt in potentia intellectiua, quæ non cognoſcit naturaliter deum, vel ſubſtantias ſeparatas, niſi per creaturas corporales, quæ ſunt inferioris gradus, nec perfectè poſſunt repræſentare eum, omnis enim potentia habet proportionem cum omni eo quod cadit ſub ratione ſui ſubiecti, deus autem cadit ſub ratione entis, quę eſt formalis ratio obiecti intellectus.

30. AD RATIONES principales dicendum. Ad primam concedo maiorem, & nego minorem. Et ad probationem quum dicitur, ſicut ſe habent ſenſibilia ad ſenſum, &c. Adhuc proceſſus totus concedatur, quia non concluditur niſi quòd intellectus noſter non poteſt intelligere niſi quod repręſentatur in fantaſmatibus, vel deducitur ex præſentatis. Conſtat autem quòd deum cognoſcimus ex repræſentatis à fantaſmatibus, quia ex rebus creatis conſurgimus in cognitionem dei. Si vero aliquis velit ex hoc concludere quòd non poſsit alio modo cognoſci quàm illo modo quo cognoſcitur ex creaturis, in arguendo eſſet fallacia figurę dictionis, mutando quid in qualiter, & in eodē ſenſu aſſumeretur falſum contra concluſionem, quia ſenſus poteſt cognoſcere ſenſibile abſque ſpecie recepta à ſenſibili ſi talis ſpecies fieret in ipſo virtute diuina, & eodem modo poteſt intellectus noſter diuina virtute cognoſcere deum ſibi repræſentatum alio modo quàm per creaturas corporales, quanuis deus non poſsit facere quòd potentia feratur in aliquid quod non cadit ſub ratione ſui obiecti, ſicut quòd viſus cognoſcat ſonum, quia hoc implicat contradictionem, poteſt tamen inter potentiam & obiectum mutare modum repræſentandi & cognoſcendi.

31. Ad ſecundum dicendum quòd eſſentia diuina non diſtat tantum ab intellectu creato quantum ad proportionem cognoſcentis, & cognoſcibilis quantum diſtat ſubſtantia ſeparata à ſenſu, quia eſſentia diuina cadit ſub ratione formali obiecti intellectus quæ eſt ens ſecundum communem rationem entis, ſubſtantia vero ſeparata non cadit ſub ratione formali obiecti ~~intellectus, quæ eſt ens ſecundum communem rationem entis, ſubſtantia vero ſeparata non cadit ſub ratione formali obiecti~~ ſenſus, quæ eſt qualitas ſenſibilis, quæ non poteſt eſſe niſi in corpore, per illud etiam argumentum, ſi valeret, poſſet æqualiter probari quòd deus non poteſt cognoſci ab intellectu noſtro cognitione confuſa, ſicut probatur quòd non poteſt cognoſci cognitione clara & manifeſta, quia cognitio ſenſus non ſe extendit ad cognitionem ſubſtantiarum ſeparatarum quoquomodo, & cauſa eſt, quia illæ non cadunt ſub formali ratione obiecti ſenſus.

32. Ad tertium dicendum eſt quòd infinitum priuatiuè ſecundum quòd huiuſmodi eſt ignotum, ſi cognoſcatur eo modo quo eſt infinitum, quia infinitum priuatiuè ſecundum appoſitionem & diuiſionem (vt determinatur libro tertio Phyſicorum) nunquam eſt totum acceptum, ſed ſemper reſtat aliquid accipiendum. Et ſi eo modo cognoſcatur, ſemper reſtat aliquid cognoſcendum, & quantum ad illud nondum eſt cognitum, & ſicut quòd acceptum eſt ſemper eſt finitum, ratione vero eius quod accipiendum eſt dicitur infinitum, ſic quòd cognitum eſt, eſt infinitum, quod autem reſtat cognoſcendum eſt infinitum, ſed infinitum negatiuè, cuiuſmodi eſt deus, qui non eſt infinitus, quia ei deſit aliquid quod in poſterum ſit ab eo accipiendum, ſed quia continet omnem perfectionem, vltra quam nihil eſt poſsibile accipere, tale ſecundum ſe eſt maximè cognoſcibile, & ſi non ſit maximè cognitum, hoc eſt ex defectu potentiæ, vel modi cognoſcendi. 33. Ad quartum dicendum eſt quòd illa auctoritas tripliciter poteſt intelligi, ſicut per beatum Auguſtinum patet in libro de videndo deum. Primo vt excludatur viſio corporalis, quia oculo corporali deum nemo vidit vnquam, nec viſurus eſt. Secundo vt excludatur viſio intellectualis naturalis à nobis dum viuimus in iſto mortali corpore, quia nullus vnquam ex naturalibus potuit attingere ad claram & manifeſtam viſionem dei per eſſentiam. Tertio modo vt excludatur viſio comprehenſionis ab omni intellectu creato: & ſic exponit Ioannes Chryſoſtomus dicens notitiam huius dicit euangeliſta certiſsimam conſiderationem & comprehenſionem tantam quantam habet pater de filio, per hoc tamen non excluditur quin beati tam homines quàm angeli videant deum clare, quanuis non comprehenſiuè.

Quæſtio III.

Vtrum beati videntes diuinam eſſentiam videant in ipſa omnia alia.



Ertio quæritur vtrum beati videntes diuinam eſſentiam videant in ipſa omnia alia. Et videtur quòd ſic, quia deus videndo ſuam eſſentiam videt in ipſa omnia alia, ergo ſimiliter beati videntes diuinam eſſentiam vident in ipſa omnia alia. Antecedens patet, probatio conſequentiæ, quia vtraque viſione non eſt differentia ex parte eſſentiæ in ſe, nec ex parte rerum quæ in ipſa repræſentantur, ex parte vero videntium, ſcilicet intellectus diuini & intellectus creati non eſt differentia quin ab vtroque totum poſsit videri, & de intellectu quidem diuino conſtat, de intellectu autem creato ſimiliter patet, quia ſi intellectus creatus poteſt in eſſentiam diuinam fortiori ratione poteſt in omnia creata per diuinam eſſentiam repræſentata cum illa non excedant nec æquentur eſſentiæ diuinæ, ergo non eſt differentia niſi in claritate intellectuum, ſed illa non ponit in intelligendo niſi diuerſitatem intenſionis, & non in pluralitate intellectorum, ergo & cætera. 2. Item Iſidorus dicit in libro de ſummo bono quòd angeli in verbo dei omnia ſciunt antequam fiant, & Gregorius quarto dyalogo, dicit quòd illi qui in claritate deum conſpiciunt quid eſt quod illi neſciant vbi ſcientem omnia ſciunt. Videtur ergo quòd beati tam angeli quàm homines videndo diuinam eſſentiam videant in ipſa omnia alia.

3. IN CONTRARIVM arguitur ſecundum Dionyſium in ſexto cæleſtis Hierarchiæ, Angeli ſuperiores purgant inferiores à neſcientia, angeli autem inferiores diuinam eſſentiã vident, ergo angeli videntes diuinam eſſentiam poſſunt aliqua neſcire, & fortiori ratione animæ ſeparatæ videntes deum.

4. RESPONSIO. quæſtio iſta non eſt vtrum intellectus beatus videns diuinam eſſentiam videat alia à diuina eſſentia quacunque viſione, quia viſio beata non excludet à beatis cognitionem naturalem quam habent de rebus, nec cognitionem reuelationis de aliquibus ſciendis quæ fit tam hominibus quã angelis, & ideo conſtat quòd beati videntes diuinam eſſentiam quadã alia viſione vident res creatas. Nec rurſus eſt quæſtio vtrum intellectus videns diuinam eſſentiam poſsit miraculoſè impediri quòd non videat aliquid in ea præter ipſam, hoc enim videtur quibuſdam poſsibile, quia obiecto repræſentato potentiæ creatæ ſtante illa diſpoſitione qua vnum eſt cognoſcibile & reliquum eſt cognitiuum adhuc deus poteſt ſuſpendere actum potentiæ reſpectu ſui obiecti, ſicut & in naturalibus videmus quòd combuſtiuum præſens combuſtibili poteſt impediri diuina virtute ne comburat, ſicut factum eſt de tribus pueris exiſtentibus in camino ignis vt legitur Daniel. tertio. Et eodem modo poteſt deus facere quòd præſentata diuina eſſentia intellectui noſtro diſpoſito ſiue ex ſe, ſiue per lumen gloriæ non videatur, & ſimiliter dato q̃ eſſentia videatur & res creatæ per eſſentiam diuinam repræſententur, poteſt deus facere quòd actus intelligendi non impeditus reſpectu eſſentiæ diuinæ impediatur reſpectu rerum repræſentatarũ in eſſentia. Intelligitur ergo quæſtio tertio modo ſcilicet vtrum intellectus beatus videns eſſentiam diuinam eadem viſione & ex natura eiuſdem viſionis videat omnia alia in ipſa.

5. Et ſic de hac quæſtione ſunt tres opiniones. Prima eſt q̃ intellectus videns diuinam eſſentiam ex natura talis viſionis videt ea quæ ſunt realiter in ipſa, vt ſunt perſonæ diuinæ, & relationes perſonarum, & modi emanationum, ſed res creatas non videt. Primum quidem ſupponitur tanquam clarum, quia viſa clarè aliqua natura videntur ea quæ ſunt naturaliter in ipſa, ſed in eſſentia diuina ſunt perſonæ & relationes earum, & origines, & modi emanationum, quare & cætera. Secundum autem quod eſt principale quæſitum probatur ſic, intellectus finitus & limitatus poteſt aliquid ſub ratione abſoluta cognoſcere abſque hoc quòd cognoſcat ipſum ſub ratione relata, ſed eſſentia diuina eſt ratio cognoſcẽdi ſeipſam ſub ratione abſoluta, eſt autem ratio cognoſcendi alia ſub ratione relata, ergo eſſentia diuina poteſt cognoſci ſecundũ ſe & abſolutè abſque hoc q̃ cognoſcatur in habitudine ad creaturas vt ratio cognoſcendi eas, & ita ex natura viſionis diuinæ eſſentiæ non eſt q̃ in ipſa videantur res creatæ. Item eſſentia diuina non ducit in cognitionem alicuius rei creatæ niſi accepta ſub ratione ydeæ, ſed non oportet q̃ intellectus videns diuinã eſſentiã videat ipſam ſub ratione ydeæ, ergo non oportet q̃ in ipſa videat aliquam rem creatam. Maior patet, quia idea ponitur ratio cognoſcendi rem, & fiendi. Minor ſimiliter probatur, quia eſſentia diuina non habet rationem ydeæ niſi vt eſt à deo apprehenſa obiectiuè vt apparet ex primo libro, ſed non oportet quòd intellectus videns diuinam eſſentiam in ſe videat eam vt apprehenſam à ſe, ergo non oportet quòd videns diuinam eſſentiam in ſe videat eam ſub ratione ydeæ, & hæc fuit minor. Item ſecundum Auguſtinum libro de videndo deum deus eſt ſpeculum voluntarium, ſed ſpeculum voluntarium non neceſſario repræſentat in ſe aliud à ſe, alioquin non eſſet voluntarium, ergo eſſentia diuina non neceſſario repræſentat in ſe aliud à ſe, ſed nihil cognoſcitur in diuina eſſentia niſi quod repræſentatur per ipſam, ergo in eſſentia diuina non neceſſario videtur aliud ab ipſa.

6. Sed illud non videtur, quia perfectior eſt cognitio quã habet beatus de diuina eſſentia clare & manifeſtè viſa quàm illa quam habemus ex naturalibus de quacunque ſubſtantia creata, vel ſaltem de ipſa eſſentia diuina, ſed ex naturalibus cognoſcimus ſubſtantias creatas, & etiam deum non ſolum in ſe & cognitione abſoluta, ſed etiam ſub ratione cauſæ quæ eſt ratio reſpecti ua, ergo fortiori ratione beatus non ſolum cognoſcit eſſentiam diuinam in ſe & abſolute, ſed ſub ratione cauſæ. Sed ſic intelligendo ipſam intelligit alia ab ipſa, quia non eſt cauſa ſui ipſius, ſed aliorum, quare & cætera. Item ſi beatus intelligeret diuinam eſſentiam ſolum ſub ratione abſoluta talem intellectionem non ſequeretur delectatio, ſed hoc eſt falſum, ergo & p[illegible]mum. Probatio conſequẽtię, quia voluntas non delectatur in aliquo niſi ſit apprã enſum ſub ratione boni, ſed ratio boni eſt ratio reſpectiua cum ſit ratio conuenientis, & per hoc delectatur vnuſquiſque in re apprehenſa, quia apprehendit eam in ratione boni conuenientis, ergo ſi res aliqua apprehenderetur ſolum abſolutè non ſequeretur delectatio, quod eſt falſum de apprehenſione diuinæ eſſentiæ.

7. ET AD RATIONES patet reſponſio. Ad primam, quia verum eſt quòd aliquid poteſt apprehendi ſub ratione abſoluta abſque reſpectu ad aliud, ſed illa eſt imperfectiſſima cognitio quæ poteſt haberi de re, quod non eſt ponendum de viſione diuinæ eſſentiæ. Ad ſecundum dicendum quòd eſſentia diuina ſub ratione ydeæ non ducit in cognitionem rerum creatarum, ſed ſequitur cognitionem earum, ille enim eſt proceſſus ſecundum rationem in cognitione diuina quòd deus primo cognoſcit eſſentiam ſuam, deinde res creatas repræſentatas per eſſentiam diuinam vt effectus per cauſam, deinde cognoſcit eſſentiam ſuam vt vario modo imitabilem à creaturis, & ſic cognoſcit eam ſub ratione ydeæ, propter quod cognitio eſſentiæ diuinæ ſub ratione ydeæ ſequitur cognitionem creaturarum, poſterius autem non eſt ratio prioris. & hæc manifeſtè declarata ſunt libro primo diſtinctione trigeſima quinta.

9. Ad tertium dicendum quòd eſſentia diuina in hoc poteſt habere rationem ſpeculi voluntarij quòd poteſt ſe oſtendere intellectui creato vel non, ſed ſuppoſito quòd oſtendat ſe clara & nuda viſione non eſt in poteſtate ipſius quòd nihil repræſentetur in ipſa ſicut patebit magis infra.

10. SECVNDA OPINIO eſt huic totaliter contraria, ponit enim quòd beati videntes diuinam eſſentiam vident omnia in ipſa ex natura talis viſionis. Et probatur primo, quia quando plura repræſentantur æqualiter per vnum & nullũ repræſentatorum excedit facultatẽ intellectus cui fit repræſentatio, nec omnia ſimul, qua ratione vnum cognoſcitur eadẽ ratione & omnia. Et hoc patet, quia nõ poteſt eſſe differentia ex parte repræſentantis cũ æqualiter repræſentet omnia ſimul, & ſingula per ſe nec ex parte intellectus cui fit repręſentatio, quia nec aliquid eorũ per ſe, nec omnia ſimul excedũt eius facultatẽ, ſed omnia creat. & creabilia repræſentantur in diuina eſſentia, alioquin deus qui non cognoſcit niſi per eſſentiã non cognoſceret omnia alia à ſe quod falſum eſt, repręſentãtur etiã æqualiter quo ad hoc q̃ clare & diſtinctè repræſentantur, alioquin diſtinctè nõ cognoſcerẽtur à deo Itẽ non excedunt facultatẽ intellectus diuinam eſſentiã videntis, quia nõ excedunt, immo nec attingũt ad infinitatẽ diuinę eſſentię quæ clarè & nudè videtur, ergo qua ratione vnum eorũ videtur, ea dẽ ratione & omnia, aut nullũ, ergo cum non ſic dicendum q̃ nullũ eorum videatur oportet q̃ videantur omnia alia. Nec valet ſi dicatur q̃ maius eſt videre diuinã eſſentiã & creaturam ſimul quã ſolam eſſentiã diuinam, & ideo licet eſſentia diuina per ſe, vel omnes creaturæ per ſe non excedant intellectum noſtrum beatum quin ab ipſo poſſint clarè videri, tamen eſſentia diuina cum vniuerſitate creaturarum excedit ipſum, & ideo intellectus videns diuinam eſſentiam non poterit videre omnem creaturam.

11. Iſtud autem eſt falſum, quia ex quo eſt idem medium videndi vtrumque, vel magis vnum eſt ratio videndi alterum, vt pote eſſentia diuina eſt ſufficiens ratio videndi creaturas, ſi eſſentia diuina quæ eſt medium cognitionis nõ excedit facultatem intellectus, quin ab eo poſsit clarè videri ipſa cum quocunque repræſentato per ipſam non excedet facultatem eiuſdem, vbi enim vnum propter alterum vtrobique tantum vnum. Secundo probatur idem ſic, in beatitudine quæ conſiſtit in viſione

diuinæ

diuinæ eſſentiæ terminatur capacitas intellectus, alioquin intellectus beatus remaneret imperfectus, quod eſt cõtra rationẽ beatitudinis quæ ſecundum Boetium eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus, ſed intellectus noſter eſt capax cognitionis omnium, eſt enim quo poſſibile eſt omnia fieri vt dicitur tertio de anima, ergo intellectus beatus videns diuinam eſſentiam videbit & omnia. Ex hoc tamen non ſequitur quòd intellectus beatus videndo diuinam eſſentiam & omnia alia in ipſa comprehendat ipſam ſicut intellectus diuinus, quia quantũcunque æquatur in multitudine intellectorum non tamen æquatur in lympiditate intelligendi, & penes hoc principaliter attenditur comprehenſio rei intellectę ab intellectu. Et ſic ponit hæc opinio quòd quilibet intellectus beatus videndo diuinam eſſentiam videt in ipſa omnia alia, ſicut intellectus diuinus, non tamen æquali lympiditate.

12. Sed nec iſta opinio videtur vera primo, quia non eſt concors ſcripturæ ſacrę quæ habetur Matthæi ſecundo. Vbi dicitur de die iudicij, de die autem illa nemo ſcit, neque angeli cælorum, & idem habetur Matthæi decimo tertio & ſi angeli beati neſciunt de die iudicij eadẽ ratione multa alia ſunt quæ neſciũt licet videant eſſentiam diuinam. Item nec concordat dictis ſanctorum qui dicunt reuelationes fieri ſanctis angelis, & animabus beatis, maximè beatus Dionyſius in libro celeſtis Hierarchię, fruſtra autẽ fierent eis reuelationes ſi omnia ſcirent. Apparet etiam, idem per rationem, quia non plus poteſt beatus videndo diuinam eſſentiam in cognitionem illorum quæ dependent ex libertate arbitrij diuini quàm poſſit viator cognoſcendo hominem cognoſcere ea quæ dependent ex arbitrio hominis quantum eſt ex natura vtriuſque cognitionis, ſed homo cognoſcendo naturam alterius hominis quantumcunque perfectè, ex hoc tamen non cognoſcet ea quæ dependent ex libero arbitrio eius, ſicut habetur primæ Corinthiorum ſecundo, quis enim ſcit hominum quæ ſunt hominis niſi ſpiritus hominis qui in ipſo eſt, ergo fortiori ratione beatus videns diuinam eſſentiam non propter hoc ſcit ea quæ dependẽt ex libero arbitrio diuino, talia autem ſunt omnes euentus rerum, ergo intellectus beatus videns deum non propter hoc ſcit quid ſit futurum. Ad rationes opinionis patebit poſtea reſponſio.

13. Tertia opinio eſt media inter duas præcedentes quæ ponit ꝙ beati videntes diuinã eſſentiam ex natura illius viſionis vident aliquas res creatas & aliquas nõ, vel vt magis propriè dicatur vidẽt omnes res creatas aliquo modo & aliquo modo non. Ad cuius intelligentiã ſciendum eſt ꝙ res creatæ poſſunt cognoſci dupliciter. Vno modo quid ſint. Alio modo an ſint & illę duæ cognitiones ſunt ſeparatæ, quia vna poteſt eſſe ſine alia, poteſt enim cognoſci de re quid ſit, ignorando an ſit, ſicut de roſa poteſt ſciri in hyeme quid eſt, & tamen ignoratur an eſt, & econtrario ſcitur de aliqua re an ſit, & tamen ignoratur quid ſit in ſpeciali, ſicut eſt etiam de multis rebus inuiſis ſi offerentur his qui alias eas non viderunt, nec audierunt, tales ſcient quia res illę ſunt, ſed neſcient quid ſunt. Ponit ergo hęc opinio quòd intellectus beatus videns diuinam eſſentiam cognoſcit in ipſa omnes res creatas & creabiles cognoſcendo quid ſunt, ſed de nulla cognoſcit an ſit quantum eſt ex natura cognitionis eſſentiæ diuinæ, ad cuius probationem præmittendum eſt qualiter res creatę repræſentantur intellectui per diuinam eſſentiam, quo viſo probabitur intentum.

14. QVANTVM AD PRIMVM ſciendum eſt ꝙ res creatæ non repræſentantur in diuina eſſentia ſicut res obiectę repræſentantur in ſpeculo, nec ſicut concluſio determinata in principio vniuerſali ſyllogiſtico, ſed ſolum ſicut cauſale in ſuo principio cauſatiuo. Primũ patet, quia illud quod repræſentatur in ſpeculo repręſentatur in ipſo, quia ab alio impreſſum, vel ab alio reflexum ſecundum duas opiniones, quæ ſunt de imaginatione ſpeculi, nam quidam dicunt quòd in ſpeculo eſt vere imago impreſſa ab obiecto. Alij vero dicunt quòd ſolum ab ipſo reflectitur imago, vel ſpecies ad oculum, ſed in diuina eſſentia nihil eſt impreſſum à creaturis, vel quocunque alio, nec ab ea eſt aliquid reflexum vt ſic per talem impreſsionem, vel reflectionem aliqua res creata poſsit videri, ergo res creatæ non repræſentantur in diuina eſſentia ſicut in ſpeculo accipiendo propriè ſpeculum, quia large aliquando vocatur ſpeculum omne illud in quo aliquid ſpeculatur qualitercunque, ſiue clare vt in filio cognoſcitur pater, vnde & filius ſpeculum patris dicitur Sapientiæ ſeptimo, candor eſt enim lucis æternæ & ſpeculum ſine macula, ſiue obſcurè ſicut in creaturis ſpeculamur deum de qua ſpeculatione primæ ad Corinthios decima tertia videmus nunc per ſpeculum in enigmate, ſed propriè accipiendo ſpeculum prout diſtinguitur contra alia repræſentatiua verum eſt quòd in eſſentia diuina non repræſentantur res creatæ ſicut in ſpeculo. Secundum patet ſcilicet quòd in ipſa non repræſentantur creatæ ſicut concluſio in principio vniuerſali ſyllogiſtico quia per principium vniuerſale & ſyllogiſticum non repræſentatur aliqua particularis concluſio non determinate niſi facta applicatione & aſſumptione ſub ipſo, ſed ſolum in vniuerſali & in potentia, ſed in eſſentia à diuina repræſentantur res aliæ determinatæ ſine quacunque deductione & applicatione, ergo non ſic repræſentantur res in diuina eſſentia ſicut concluſiones repræſentantur in principio vniuerſali. Ex quo ſequitur quòd licet clarius videns principium ſyllogiſticum poſsit per ipſum cognoſcere plures concluſiones, quia ſcit facere plures applicationes & deductiones, quàm videns minus clarè, tamen illud locum non habet in videntibus diuinam eſſentiam, quæ actu & determinatè repræſentat alias res abſque quacunque applicatione & determinatione.

15. Reſtat ergo tertium, ſcilicet quòd diuina eſſentia repræſentat res creatas, ſicut cauſa repræſentat effectum, & illud plenius probatũ eſt in primo libro, diſtinctione trigeſimaquinta. Ex hoc autem patet quod dictum eſt, ſcilicet quòd intellectus beatus videns diuinam eſſentiam videt in ipſa omnes res creatas, & creabiles quantum ad illud quod ſunt. Quod probari poteſt ſic, intellectus beatus videns clarè & nudè diuinam eſſentiam, videt in ipſa omnia quæ per ipſam naturaliter & ex neceſsitate repręſentantur, ſed diuina eſſentia repræſentat naturaliter, & ex neceſsitate omnes res creatas & creabiles quantum ad id quod ſunt, ergo &c. Maior patet, quia ex parte repræſentantis non eſt impedimentum quum repræſentet naturaliter & ex neceſsitate & determinatè, nec ex parte intellectus cui ſit repræſentatio, quia ex quo poteſt in eſſentiam repræſentantem poteſt in omnes res per eam repræſentatas vt dictum eſt prius. Minor probatur. Quod enim eſſentia diuina determinatè repræſentet omnes res eſſentiales & poſsibiles quantũ ad illud quod ſunt nõ eſt dubiũ, quia aliter deus non cognoſceret per eſſentiã ſuã omnes res exiſtẽtes & poſsibiles, ſed quòd repræſentet eas naturaliter & ex neceſsitate probatur ſic, quia diuina eſſentia repræſentat res creatas, ſicut cauſa repræſentat effectum, ſed diuina eſſentia eſt cauſa ſecundum potentiam omnium rerum quantum ad id quod ſunt naturaliter & ex neceſsitate, licet non ſit cauſa actu producens niſi liberè, eſt enim in poteſtate diuinæ voluntatis producere quamliber rem, ſed non eſt in libertate diuinæ naturæ habere potẽtiam producendi quãlibet rem, immo ex naturali perfectione eſſentiæ diuinæ eſt habere potentiam omnia producendi. Sicut autem cauſa ſecundum actum producit effectum quoad eius exiſtentiam, ita cauſa ſecundum potentiam reſpicit effectum ſecundum eſſentiam, vel quantum ad id quod eſt, quia ſicut ex parte cauſæ eſt productiuum & producens, ita ex parte effectus eſt producibile & productũ, quorum primum reſpicit eſſentiam abſolutè, ſecundum reſpicit eſſentiam ſub actuali eſſe, ſicut ex parte cauſæ productiuum reſpicit eſſentiam abſolutè. Producere autem reſpicit potentiam eandem cum actione actuali. Res ergo cauſales quantum ad id quod ſunt eſſentialiter repræſentantur neceſſario per eſſentiam diuinam, vt eſt virtus productiua, ſed quantum ad exiſtentiam actualem repræſentãtur liberè per eſſentiam diuinam vt eſt actu volens producere, & producens. Patet ergo minor, igitur ſequitur concluſio, ſcilicet quòd intellectus videns diuinam eſſentiam videt in ea omnia alia quantum ad illud quod ſunt, ſcit enim de quolibet ente poſsibili, ſiue ſit naturale, ſiue ſit ſupernaturale quid eſt perfectè, vt quid eſt homo vel aſinus, gratia, vel gloria, cogitatio, vel affectio, & ſic de ſingulis non ſolum in generali, ſed etiam in ſpeciali, immo in ſingulari, ſcit enim quilibet beatus non ſolum quid eſt homo, quia eſt aliquid compoſitum ex anima & corpore, ſed etiam quid eſt hic homo, hoc eſt, quia eſt quoddam compoſitum ex hac anima & hoc corpore, non tamen ſcit an homo vel hic homo ſit in rerum natura, quia hoc dependet ex voluntate diuina, nec repræſentatur neceſſario in eſſentia diuina. Deus tamen ſciens eſſentiam ſuam non ſolum ſcit de rebus cauſatis quid ſint, ſed an ſint, vel futuræ ſint. 16. Et cauſa aſſignatur à quibuſdam, quia deus non ſolum nouit eſſentiam ſuam, vt repræſentat res neceſſario quantum ad id quod ſunt, ſed etiam nouit plenè voluntatem ſuam, per quam res actu ſunt, vel futuræ ſint, vel præterierunt. Sed contra hoc inſtatur, quia voluntas non fertur niſi in præcognitum, ergo voluntas diuina non vult aliquid eſſe vel fore niſi ſit præcognitum ab intellectu diuino, igitur intellectus diuinus non accipit cognitionem de rebus ex hoc quòd cognoſcit actum voluntatis, ſed potius voluntas exit in actum volendi rem aliquam fore vel non fore ex præcognitione intellectus, quod concedendum eſt, intellectus enim diuinus nouit pleniſsimè eſſentiam diuinam, & ideo nouit de rebus creabilibus non ſolum quid ſint, vel quid eſſe poſsint, ſed qualiter ſe habent vel habere poſsint ad condecentiam bonitatis diuinæ, & ideo ſeipſo vt practicus eſt, dictat quid & quando aliquid ſit producendum ad manifeſtationem diuinæ bonitatis & perfectionis. Ad cuius dictamen ſecundum noſtrum modum intelligendi voluntas diuina inclinatur, & potentia exequitur, & ſic intellectus diuinus ſcit quid voluntas diuina vult fore vel non fore, & quid erit vel non erit, ſed talem cognitionem de exiſtentia rerum non habet ex hoc quòd cognoſcit actum voluntatis, ſed ſeipſo prius dictat quid erit vel non erit ſecundum decentiam bonitatis

nitatis diuinæ,& illud idem voluntas diuina vult, & potentia exequitur, & quanuis beati ex natura viſionis beatæ non videant res creatas, ita vt ſciant de eis an ſint vel non ſint, tamen hoc ſciunt per aliam cognitionem, ſcilicet per cognitionem naturalem, vel per reuelationem quantum ad eos attinet, & ita cognitio pertinet ad beatitudinem eorum accidentalem.

17. Per hoc patet reſponſio ad primam rationem ſecundę opinionis, quia res non repræſentantur in eſſentia diuina neceſſario quantum ad ſuam actualem exiſtentiam,ſed ſolum quantum ad ſuam eſſentiam, & ideo non oportet quòd per eam cognoſcantur quantum ad ſuum exiſtere,ſed ſolum quantũ ad ſuas quiddidates. 18. Ad ſecundum dicendum quòd in beatitudine appetitus intellectiuus erit perfectus & terminatus per hoc q̃ cognitione beata cognoſcet omnes res quantũ ad id quod ſunt, & de quibuſdam cognoſcet vtrum ſint vel non, quantum pertinebit ad quemlibet beatum,ſed hoc erit per aliam cognitionem pertinentem ad beatitudinem accidentalem, nec oportet q̃ quicquid pertinet ad beatitudinem hominis habeatur in viſione diuinæ eſſentiæ, ſed ſufficit quòd eam concomitetur, vt patet de dotibus corporis,& pluribus aliis quæ pertinent ad beatitudinem accidentalem.

19. AD RATIONES principales dicendum. Ad primum quòd inter viſionem quam habet deus de eſſentia ſua, & de rebus creatis, & quam habet intellectus beatus de eiſdem hoc intereſt,quia deus ſcit eſſentiam ſuam non ſolũ vt eſt potens producere res alias, ſed etiam vt eſt actu volens eas producere, propter quod cognoſcit actu omnes res quid ſint & an ſint,ſed intellectus creatus, quia non cognoſcit diuinam eſſentiam, vt eſt actu volens producere, ſed ſolum vt eſt virtus potens producere non cognoſcit de eis an ſint vel non,ſed ſolum quid ſint niſi inquãtum vnicuique bono reuelatur de exiſtentia rerũ prout ad ipſum pertiner. 20. Per illud patet reſponſio ad ſecundam,quia authoritates Iſidori & Gregorij ſunt intelligendæ de cognitione rerum,quantum ad eſſentias earum,non autem quantum ad actualem exiſtentiam niſi modo ſupradicto, ſcilicet per reuelationem eorum quæ ad vnumquemque beatum pertinent.

Quæſtio IIII.

Vtrum beatitudo noſtra conſiſtat principaliter in viſione diuinæ eſſentiæ.

Th.1.2.q.3.art.4.

QVarto quæritur vtrum beatitudo noſtra conſiſtat principaliter in viſione diuinæ eſſentiæ. Et arguitur quòd non,ſed quòd conſiſtat potius in aliquo actu voluntatis, quia beatitudo conſiſtit in nobiliſsimo actu, ſed actus voluntatis eſt nobilior actu intellectus, ergo &c. Maior patet ex.1. & decimo Ethicorum. Probatur minor, quia ille actus eſt nobilior in quo & ſecundum quem ſumus liberi quàm ille ſecundum quem non habemus libertatem,ſed ſecundum actum voluntatis ſumus liberi, non autem ſecundum actum intellectus qui neceſsitatur ab obiecto, ergo &c. 2. Item beatitudo conſiſtit in operatione, quæ elicitur à potentia perfecta per nobiliſsimum habitum, ſed voluntas perficitur nobiliori habitu quàm intellectus, ergo in operatione voluntatis magis conſiſtit beatitudo, quàm in opere intellectus. Maior patet vbi ſupra. Minor probatur,quia charitas eſt nobilior habitus quàm quicunque alius, vt patet per Apoſtolum.1. Corinthiorum decimo tertio. Charitas autem perficit voluntatem,quare &c. 3. Item in operatione illius potentiæ conſiſtit beatitudo principalius, quæ magis reſpicit obiectum ſub ratione beatifica,ſed talis eſt voluntas magis quàm intellectus,quare &c.Maior videtur manifeſta, quia operationes ſumunt rationẽ ex obiectis.Minor probatur,quia ratio obiecti beatifici eſt quòd ſit ſummum bonũ & perfectum,ſed ſub hac ratione voluntas potiſsimè reſpicit ſuum obiectum,quum ratio boni ſit ratio obiecti voluntatis, quare &c. 4. Item in illo actu principaliter conſiſtit beatitudo, per quem perfectius & intimius vnimur deo,ſed talis eſt actus volũtatis magis quàm actus intellectus,ergo &c.Maior patet, quia beatitudo noſtra cõſiſtit in vnione ad ſummũ bonum.Minor probatur, quia vnio animæ cum deo inchoatur in viſione, ſed conſumatur in delectatione quæ pertinet ad voluntatem, & iterum dicit Hugo de ſancto Victore ſuper 7.cap.cę.Hierar.quòd dilectio ſupereminet ſcientiæ, & maior eſt intellectiua, plus enim diligitur deus quàm intelligatur, & intrat dilectio vbi ſcientia foris ſtat. Item quod eſt poſterius generatione eſt prius perfectione.ſed actus voluntatis poſterior eſt actu intellectus, ergo eſt perfectior, ſed in perfectiore actu principalius conſiſtit beatitudo,ergo &c. 5. Item in optimo actu conſiſtit beatitudo ſeu fœlicitas,ſed actus voluntatis eſt melior actu intellectus,ergo &c.Maior patet,ſed minor probatur dupliciter.Primo quia ille actꝰ eſt melior quo efficimur meliores,ſed per actum voluntatis dicimur boni ſimpliciter loquendo & vnus melior altero, ſecundum autem actum intellectus nullus dicitur bonus nec vnus melior altero,loquendo ſimpliciter,ſed ſolum cũ determinatione,vtpote bonus clericus vel huiuſmodi,quare &c.Secundo quia ille actus eſt melior,cuius oppoſitum eſt peius, ſed dilectioni dei opponitur odium dei, quod eſt peius quàm ignorantia quæ opponitur cognitioni, ergo diligere deũ eſt melius quàm cognoſcere ipſum,& ſic patet minor,ſequitur ergo concluſio.

6. Item præmium correſpondet merito,ſed meritum conſiſtit magis in actu volũtatis quàm in actu intellectus,ergo &præmium,ſed beatitudo nominat finale præmium,ergo &c.

7. Item ſi in actu voluntatis nõ conſiſteret beatitudo tunc videns deum & non delectatus in ipſo eſſet beatus, hoc autem eſt falſum,ergo &c. Antecedens patet,probatio conſequentiæ,quia ſi videns deum nõ delectaretur poſſet triſtari,quia viſio dei non excludet triſtitiam, niſi quia cauſat delectationem, qui autem triſtatur miſer eſt,quia triſtitia quædam miſeria eſt, & ſic idem ſimul eſſet beatus & miſer,quod eſt impoſsibile.

8. IN CONTRARIVM arguitur,quia ſicut ſe habet viuens ad non viuens,ita cognoſcens ad non cognoſcens,ſed actus viuentis inquantum viuens eſt, eſt nobilior omni alio actu rei nonviuentis, ergo actus cognoſcentis inquantum cognoſcens eſt,eſt nobilior actu cuiuſcunq; non cognoſcentis, ſed intellectus eſt cognoſcens,voluntas vero non,ergo actus intellectus eſt nobilior quocunque actu voluntatis, ſed in nobiliſsimo actu conſiſtit beatitudo,ergo &c. 9. Item beatitudo eſt bonum in quo per ſe eſt ſufficientia, vt dicitur primo Ethicorum, ſed per ſe ſufficientia conſiſtit in viſione dei ſecundum illud Ioannis nono. Domine oſtende nobis patrem, & ſufficit nobis. Ad idem eſt hoc quod dicitur Ioan.17.Hæc eſt vita æterna vt cognoſcant te ſolum deum verum. Et Auguſt.dicit.1.de ciui.cap.penultimo, quòd ſumma merces eſt intueri deum, nomine autem mercedis beatitudo intelligitur,quare &c.

10. RESPONSIO, Præter diſtinctionem prius poſitam de beatitudine, per quam ſecluſimus beatitudinem obiectiuè dictã,adhuc beatitudo formaliter de qua quærimus poteſt accipi dupliciter. Vno modo prout includit omne illud quod pertinet ad perfectionem hominis,ſiue ſecundum corpus,ſiue ſecundũ animam,& ſic ſumitur ab Auguſtino.13. de trinitate, quòd beatus eſt qui habet quicquid vult,& nihil mali vult,conſtat enim quòd quilibet rectè vult non rantum vnam perfectionem,vel vnum bonũ, ſed omne illud quo indiget, & quod pertinet ad eius perfectionẽ, ſic etiam loquitur de beatitudine Boetius.3. de conſolatione, dicens quòd beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus, & ſic ad beatitudinem hominis pertinet quicquid pertinet ad eius perfectionẽ, ſiue ſecundũ animã, ſiue ſecundũ corpus, & hoc modo nõ intẽdimus quęrere de beatitudine,quia iã eſſet ſoluta quæſt.imo nulla eſſet quæſt.quia beatitudo illo modo cõplectitur omnẽ perfectionẽ intellectus & volũtatis & corporis, nec tota conſiſtit in aliqua dictarũ perfectionũ, & per cõſequens nec tota principaliter in aliqua earum. Alio modo dicitur beatitudo illud quod eſt optimum inter omnia bona, & omnes perfectiones humanas,& de iſta procedit quæſtio in quo actu vel in qua perfectione conſiſtat principalius. 11. Circa quam probabimus per ordinem quatuor concluſiones. Prima eſt,quòd beatitudo ſic accepta conſiſtat in aliqua operatione. Secunda eſt, q̃ cõſiſtat in vna tantũ,& non in pluribus. Tertia eſt quòd illa operatio eſt intellectus vel voluntatis diſiunctiuè. Quarta,q̃ eſt operatio ſolius intellectus pręciſe. Prima concluſio patet ſic,ſummum bonum intrinſecum hominis & formale à quo dependet totũ bonum hominis intrinſecum conſiſtit in coniunctione vel adeptione ſummi boni extrinſeci,ſed beatitudo formalis de qua loquimur, eſt ſummum bonũ hominis intrinſecũ,deus autem eſt ſummũ bonum hominis extrinſecum à quo dependet totũ bonũ hominis,ergo beatitudo hominis conſiſtit in attingendo ipſum deũ,ſed deus non attingitur à nobis niſi per operationem aliquam,ergo beatitudo hominis conſiſtit in operatione per quam potiſsimè deũ attingimus. 12. Secunda concluſio patet ſic,quia inter perfectiones ſpecie differentes impoſsibile eſt eſſe æqualitatem, ſed vna eſt neceſſario perfectior altera, quum ergo beatitudo conſiſtat in operatione perfectiſsima impoſsibile eſt q̃ conſiſtat in duplici operatione alterius & alterius rationis, quia vna earum neceſſario deficit à perfectione alterius,& ita non eſt perfectiſsima. 13. Tertia concluſio patuit ſupra, quæſt. prima huius diſtinct.quia cùm ſupremæ potẽtiæ animæ ſint intellectus,& volũtas,neceſſarium eſt nobiliſsimã operationẽ hominis eſſe operationem intellectus vel voluntatis. 14. Quarta autem concluſio de qua principaliter quæritur, probatur ad præſens dupliciter.

ter. Primo ſic, quãdo duæ operationes ſic ſe habent, quòd vna earum propter ſe quæritur, altera vero non propter ſe quæritur, ſed propter aliam finaliter, tunc illa quæ quæritur propter ſe habet rationem optimi & finis, & per conſequens rationem beatitudinis, ſed operationes intellectus & voluntatis quæ ſunt ſupremæ hominis perfectiones ſic ſe habẽt quòd operatio intellectus quæritur propter ſe, operatio autem voluntatis nunquam eſt propter ſe, ſed finaliter propter operationẽ intellectus, ergo operatio intellectus habet rationem optimi, & finis, & beatitudinis, & non operatio voluntatis. Maior patet ex conditione beatitudinis ſupra poſita, ſcilicet quòd beatitudo eſt optima perfectio hominis, quam propter ſe volumus, & alia propter ipſam. Minor probatur, quia ſicut ſe habet appetitus naturalis ad formam naturalem, ſic appetitus ſenſitiuus ad ſenſitiuam potentiam, & voluntas ſeu appetitus intellectiuus ad potentiã intellectiuam, ſed appetitus naturalis ſic ſe habet ad formam naturalem, quòd nec appetitus naturalis nec aliquis actus eius eſt propter ſe, ſed ordinatur finaliter ad aliquam perfectionem rei naturalis, ergo ſimiliter videtur de appetitu ſenſitiuo & intellectiuo, quia neuter eorũ nec actus eorum eſt propter ſe, ſed propter aliquam aliam perfectionem ipſius appetentis. Maior de ſe patet, ſed minor probatur, quia appetitus rei naturalis, puta grauis deorſum, & actus eius (ſcilicet motus ad locum non habitum) & quies in loco habito non ſunt propter ſe, & hoc ſatis clarum eſt quantum ad actum appetitus naturalis, qui eſt moueri ad locum non habitum, nunquam enim motus eſt propter ſe, ſed propter terminum, quum motus habeat rationem viæ, & non finis, idem ſimiliter patet de quiete in loco, quia propter eandem cauſam mouetur aliquid ad locum, & quieſcit in loco, & hæc cauſa eſt conſeruatio rei in loco naturali, quia res naturales perfectius conſeruantur in locis ſuis, & virtuoſius operantur, hoc etiam videtur ſatis clarum in appetitu ſenſitiuo, quia ad hoc videtur eſſe appetitus datus animalibus, vt proſequãtur conuenientia naturæ, & fugiant nociua, ita vt nunquam appetitus ſenſitiuus ſit propter actum ſuum, ſed ſemper propter aliam perfectionem acquirendam, & conſeruandam in appetente, appetunt enim animalia cibum non habitum propter conſeruationem naturæ, & delectantur in habito propter eãdem cauſam. Propter quod natura dhibuit delectationes talibus operationibus, vt animalia in his perſiſtant, conſequens ergo eſt quòd ita ſit in voluntate, ſcilicet quòd nulla eius operatio quæratur propter ſe, ſed propter aliquid melius, nulla autem perfectio nobis melior eſt voluntatis actu, quàm actus intellectus, ergo actus voluntatis eſt propter actus intellectus. Per idem patet quòd actus intellectus quæritur propter ſe, quia ſi quæreretur propter aliud, illud eſſet perfectius, ſed nihil in nobis poteſt eſſe perfectius actu intellectus, niſi illud eſſet actus voluntatis, de quo tamen oſtenſum eſt quòd non eſt perfectior, ergo &c. 15. Secunda ratio talis eſt, ſi beatitudo conſiſteret in actu volũtatis, hoc eſſet potiſsimè de delectatione quæ haberetur de deo viſo, ſed in delectatione non conſiſtit beatitudo vt probabitur, ergo fortiori ratione non conſiſtit in aliquo alio actu voluntatis. Maior patet, quia quicunque poſuerunt beatitudinem in actu voluntatis videntur eam poſuiſſe in delectatione conſequente viſionem dei, vnde Philoſophus decimo ethicorum de illo ſolo actu voluntatis mouet dubitationem, quærens vtrum fœlicitas conſiſtat in contemplatione, vel delectatione reſecans omnem alium actum voluntatis. Minor probatur, quia immediatum obiectum beatitudinis eſt deus, ſed immediatum obiectum delectationis non eſt deus, ergo beatitudo non conſiſtit in delectatione. Maior patet, quia quum beatitudo cõſiſtat in optima operatione, bonitas autem operationis dependeat ex obiecto, oportet quòd operatio in qua conſiſtat beatitudo habeat pro obiecto ſummum bonum quod eſt deus. Minor ſupponatur nunc, quia quanuis probata ſit primo libro, diſtinct. prima, nihilominus adhuc probabitur inferius. 16. Poſſet autem aliquis inſtare contra maiorem propoſitionem prædictæ rationis, dicendo quòd beatitudo non conſiſtat in delectatione ſequente viſionem, ſed potius in amore amicitiæ vel beniuolentiæ, cuius obiectum immediatum eſt ipſe deus, ſed nec illud valet. Primo quia ad deum non eſt amicitia propriè, non ſolũ propter inæqualitatem, ſed quia beniuolentia propriè non eſt ad illũ cui nihil poteſt acquiri, & qui nihil poteſt amittere, per amorẽ enĩ beniuolentię volumus amicis bona quę non habent, & gaudemus quando eis aduenĩũt, nullum autem bonum poteſt deo acquiri, vel ab eo amitti, ergo non eſt propriè beniuolentia ad eum, ſed dato ꝙ eſſet amor beniuolentiæ hominis ad deum qualitercũq; dictus, tamẽ in tali amore non poteſt cõſiſtere beatitudo. Primo, quia in eo ꝙ eſt debitũ & iuſtũ exhiberi alteri non cõſiſtit beatitudo: huius probatio eſt, quia tale magis habet rationẽ meriti quàm præmij, præmium enim eſt ab alio receptum, & non alteri exhibitum ſed amor beniuolentiæ qualis poteſt eſſe hominis ad deum eſt huiuſmodi, quia ex iuſtitia exhibendus eſt deo, quare &c. Et confirmatur per Anſ. de caſu diaboli. c. 4. vbi dicit ꝙ omnes affectiones voluntatis ſunt affectiones iuſti vel commodi, & ſubiungit quòd ex cõmodis conſtat beatitudo, igitur affectio vel actus voluntatis quæ eſt affectio iuſti non pertinet ad beatitudinem, ſed tantum illa quæ eſt commodi. Secundo, quia beatitudo non poteſt conſiſtere, in aliquo actu qui de ſe non requirit deum viſum & præſentem ſed amor beniuolentiæ quantumcunque perfectus ex ratione ſua non requirit deum viſum & præſentem, ergo in tali amore non cõſiſtit beatitudo. Maior de ſe patet, ſed minor probatur, quia amor beniuolentiæ poteſt æqualiter perfectus eſſe ad abſentem ſicut ad præſentem æqualem enim effectum & æquale bonum volo amico abſenti ſicut præſenti, & ſi volo eius præſentiam vt præſentia eſt hoc non pertinet ad amorẽ amiticiæ vel beniuolentiæ ſed concupiſcentiæ, quia non volo amico aliquod bonum ſed mihi volo inquantum præſentia eius eſt mihi delectabilis vel vtilis.

17. AD rationes in oppoſitum. Ad primã dicendũ eſt per interemptionem minoris, quia actus voluntatis non eſt nobilior quã actus intellectus immo econtrario vt probatũ eſt, & cũ dicitur ꝙ immo, quia actus voluntatis eſt liber non autẽ actus intellectus Dicendum ꝙ libertas poteſt ſumi dupliciter, vno modo prout opponitur coactioni & ſic intellectus eſt liber intelligendo ſicut voluntas in volendo, quod patet, quia illud ſolũ eſt coactũ quod eſt contra inclinationem rei, ſed nullũ intelligere eſt contra inclinationẽ intellectus immo eſt ſecundũ inclinationẽ eius, naturaliter enim intellectus inclinatur ad intelligendũ cũ intelligere ſit eius perfectio, ergo impoſsibile eſt ꝙ intellectus intelligẽdo cogatur ſicut nec voluntas in volendo immo breuiter nulla potentia cognitiua nec appetitiua cógitur reſpectu proprij actus, quia nec hoc inuenitur in potentiis naturalibus, non enim cogitur ignis ad calefaciandũ neque graue ad deſcendendũ, neque viſus ad videndũ ſemper enim coactio eſt contra naturã rei, & quia poteſt contingere ꝙ intellectus aſſentiat alicui cuius oppoſitũ voluntas magis acceptaſſet, ideo voluntas hic cogitur in actu imperato non tamen elicito quatenus hoc ſit contra eius inclinationẽ, non autem intellectus cuius inclinatio eſt ad omnia intelligere, & illud plenius declaratum eſt in. 2. libro. Alio modo ſumitur libertas prout opponitur neceſsitati, & ſic non oportet quòd actus ſit nobilior qui eſt liberior alioquin nobilius eſſet in deo velle aliqua à ſe quàm ſeipſum, & in nobis nobilior eſſet voluntas eorũ quæ ſunt ad finẽ quæ libere volumus quã voluntas finis quem neceſſario volumus quæ omnia ſunt falſa. Et iterum ſi propter libertatem poneretur fœlicitas in actu voluntatis deberet poni in actu libero & non in actu neceſſario ſed actus voluntatis reſpectu dei in patria erit neceſſarius & non liber ſiue in diligendo deum amore beniuolentiæ ſiue fruendo deo amore concupiſcentiæ, ergo in nullo actu voluntatis in patria conſiſtit beatitudo. Item nec illud eſt verum ꝙ intellectus non ſit liber ſicut & voluntas, licet enim intellectus neceſsitetur quo ad prima principia quæ de ſe continent claram veritatẽ nihilominus tamen non neceſſitatur reſpectu omnium quæ deducuntur ex primis principiis, ſed quibuſdam libere aſſentit exceptis his quæ habent connexionem & neceſſariam deductionem ex ipſis, ſimiliter voluntas neceſsitatur reſpectu finis ſed libertatem habet reſpectu eorum quæ ſunt ad finem niſi ſint talia quæ neceſſariam colligantiam habeant cum fine, ergo tot modis liber eſt intellectus tam ſpeculatiuus quàm practicus in iudicando quot modis voluntas libera eſt in eligendo. Quod autem conſueuit dici ꝙ voluntas imperat intellectui & omnibus viribus animæ, non eſt ſic intelligendum quòd imperat intellectui vt ſuperius ſuo inferiori, immo potius eſt inclinatio data intellectui ad proſecutionem ſuæ perfectionis ſicut dictũ eſt de appetitu rerũ naturaliũ qui datus eſt propter conſecutionẽ ſuę perfectionis naturalis, vnde ſicut ibi appetitus non importat formæ motũ, ſed eſt inclinatio conſequẽs rem propter conſequendã & conſeruandã eius perfectionem, nec propter hoc poteſt dici quòd ſi aliquid nobilius forma rei vel eius operatione ſic voluntas eſt inclinatio data intellectui ad proſequendam perfectionem quã intellectus iudicat ſibi conuenientẽ, nec propter hoc poteſt dici ꝙ ipſa ſit nobilior intellectu aut ꝙ imperet intellectui ſicut ſuperius inferiori ſed ſolũ quòd eſt inclinatio data menti ad proſecutionem eius, quod per intellectum dictatum eſt. 18. Ad ſecundum dicendum quòd non poteſt propriè comparatio fieri inter charitatem & cæteros habitus viæ quis eorum ſit nobilior, quia non ſunt habitus ſic diſparati quòd vnus poſsit eſſe ſine altero & econuerſo, quia charitas in via non poteſt eſſe ſine fide & ſpe, fides autem & ſpes poſſunt eſſe ſine charitate quanuis non ſufficiant ad meritum, & ſic loquitur Apoſtolus. 1. Cor. 13. vt patet ex textu circa principium illius capituli, & ſi comparemus has duas habitudines patet quòd fides & ſpes plus prę cellunt charitatem quã charitas fidem & ſpem, quia fides & ſpes ſine charitate ſunt aliquid licet non ſufficiant ad meritum, charitas autem ſine fide & ſpe omnino nihil eſt nec in ſe nec quo ad meritum. Et ad hoc poteſt dici quòd charitas inter habitus viæ nobilior eſt non tamen inter omnes habitus ſimpliciter, quia lumen gloriæ ſecundũ ponentes ipſum eſt nobilius cha-

d. 35. q. 3.

I. 2. d. 24 q. 2. & 3. Et diſt. 39. q. 4.

ritate nec oportet quòd habitus qui eſt præcipuus reſpectu meriti ſit præcipuus reſpectu præmij, quum meritum & præmium quaſi contrarias conditiones habeant quia meritum conſiſtit in exhibitione noſtra, præmium autem magis in receptione.

19 Ad tertium dicendum quòd voluntas non magis reſpicit obiectum ſuum vt beatificum quàm intellectus quia voluntas non poteſt ferri niſi in cognitum propter quod omne quod offertur voluntati & ſub omni ratione ſub qua offertur quæcunque ſit illa ſiue ratione beatificantis ſiue quæcunque alia, oportet quòd prius ſit oblatum intellectui & ab eo apprehenſum, & quod dicitur quòd obiectum habet rationem beatificantis inquantum bonum, bonum autem eſt obiectum voluntatis. Dicendum quòd bonum cadit per ſe & per prius ſub obiecto intellectus quàm voluntatis, ſed quia bonum eſt obiectum voluntati adæquatum non autem intellectui qui tendit in aliquid communius ſcilicet in ens & in totam rationem entis & ideo magis conſueuit dici quòd ſit obiectũ voluntatis quàm intellectus. Poſſemus autem in contrarium arguere quia potentia quæ fertur ad obiectum communius. & ſecundum rationem communiorem eſt nobilior, ſed intellectus reſpectu voluntatis eſt huiuſmodi, ergo intellectus eſt nobilior voluntate, & ſic in actu eius potius debet conſiſtere beatitudo.

20 Ad quartum cum dicitur quòd per actum voluntatis intimius vnimur deo quàm per actum intellectus, dicẽdum eſt quòd falſum eſt, actus enim voluntatis ſequens actum viſionis aut eſt amor beniuolentiæ aut concupiſcentiæ, ſi ſit amor beniuolentiæ per ipſum non vnimur deo intimius quàm per ſolum actum intellectus eo quòd amor beniuolentiæ eſt ad abſentem ſicut ad præſentem, & ſi ſit ad præſentem hoc eſt ratione viſionis totaliter: ſi autem ſit amor concupiſcentię idem ſequitur quia amor cõcupiſcentię nõ habet deum pro immediato obiecto vt declaratum eſt, ſed habet pro immediato obiecto aliquem actum per quem vnimur deo & deus nobis propter quod per amorem concupiſcentię nullo modo vnimur deo immediatè, ſicut per viſionem immediatè vnimur deo. Et cum probatur quòd immo, quia vnio animæ cum deo inchoatur in viſione & conſumatur in delectatione. Dicendum eſt quòd verum eſt conſummatione accidentali propter hoc enim delectationes adiunctæ ſunt operationibus vt permaneatur in eis & redundet in operationem diuturnitas, ipſa etiam delectatio eſt quædam accidentalis perfectio præcedentis operationis, eſſentialiter autem & immediatè vnimur deo tantum ſola viſione quantum viſione ſimul & delectatione, quia delectatio nõ eſt de deo immediatè ſed de viſione dei vt probatum fuit: ſed eſto quòd anima plus vniatur deo fruitione quàm viſione hoc erit pro tanto, quia vnio ſecundum fruitionem includit ſeu ſupponit eam quæ eſt ſecundum viſionem & non econuerſo. Maior autem eſt vnio ſecundum duo quàm ſecundum vnum, ex quo bene ſequitur quòd perfectius conſiſtit beatitudo in viſione ſimul & delectatione quàm in ſola viſione, quod vtique verum eſt quia in viſione & delectatione ſimul continetur illud quod pertinet ad beatitudinẽ eſſentialem & accidentalem, in ſola autem viſione continetur illud quod pertinet ad beatitudinem eſſentialiter, minimum autem bonum adiunctum beatitudine reddit ipſam eligibiliorem vt dicitur. 1. ethi. Ex hoc tamen non ſequitur quòd per ſolam delectationem plus vniamur deo quàm per ſolam viſionem, immo oppoſitum. 21 Dictum autem Hug. de ſancto Victore quòd delectatio ſupereminet ſcientiæ &c. intelligendum eſt pro ſtatu vię & quo ad rationẽ meriti quemadmodũ dictum eſt prius de charitate reſpectu fidei & ſpei, & pro eodem ſtatu verũ eſt quod plus diligitur deus quàm cognoſcatur quo ad intentionem actus, non autem quo ad conditionem obiecti, quia nihil poteſt diligi niſi cognitũ, nec ſic intrat charitas niſi vbi prius fuerit cognitio, ſed bene poteſt aliquid intenſius diligi quàm cognoſci, quia intenſio dilectionis eſt ſecundum rationem bonitatis obiecti, quod autem apprehenditur ſub ratione maioris bonitatis magis diligitur q̃ illud qđ appræhẽditur ſub ratione minoris boni, poteſt autẽ eſſe ꝙ maius bonũ minus cognoſcatur & minus bonũ magis, & tunc voluntas maioris boni eſt intenſior quàm cognitio, & voluntas minoris boni remiſſior quàm cognitio, & ſic eſt de cognitione dei in via reſpectu dilectionis eius, quia cognitio viæ licet ſit de ſummo bono non tamen eſt ſumma, in patria autem quando cognitio erit in ſummo ſine quocunque ænigmate non erit maior dilectio cognitione: & quod additur quod illud quod eſt poſterius generatione &c. Dicendum quòd illud quod eſt prius in generatione & ſe habet in ratione materiæ vel ſubiecti reſpectu alterius eſt imperfectius ſicut de materia reſpectu formę, ſed inter perfectiones terminates generationem prior eſt & perfectior, ſicut forma ſubſtantialis eſt perfectior qualibet ipſam conſequente ordine naturæ, quia illic ordinantur finaliter ad conſeruandam formã in materia ſicut qualitates præcedentes ordinantur ad ipſam acquirendam nunc eſt ita quòd viſio & dilectio conſequens non ſe habent vt materia & forma, ſed vt duæ perfectiones quarum ſecunda ordinatur ad primam, vt enim deſiderium ordinatur finaliter ad aliquid acquirendũ ſicut delectatio ad permanendũ in eo quãdo eſt acquiſitũ: & perfectior eſt viſio præcedẽs quàm delectatio ſequẽs.

22. Si dicatur autem iterum ſecundũ Dio. quòd amor tranſformat amantem in amatum non autem cognitio, & ita per amorem intimius vnimur deo quàm per cognitionem. Dicendum eſt quòd transformatio illa non eſt connerſio animæ vel alicuius pertinens ad animam in deum vel in quamcunque rem amatam, hoc enim eſt abſurdum, ſed eſt conformitas amantis ad amatum ſi ſit amor amicitiæ quatenus amicus eſt quaſi alter ipſe, & amicorum eſt conformiter viuere, vel eſt inclinatio ad cõſequendum rem amatam ſi ſit amor concupiſcentiæ, quocunque autem modo accipiatur tranſformatio, aliquid dicitur tranſformari dupliciter, ſcilicet inclinando vel formaliter, ſi inclinando ſic eſt amor, & ex amore enim inclinatur aliquis ad viuendum conformiter cum amico & ad conſequendam rem amatam, ſi formaliter ſic non eſt amor, ſed aliquid aliud ab amore ſicut conformitas amicorum vel eſt in ſimili habitu quo ad corp⁹ vel in ſimili actu puta ſtudio, meditatione vel quocunque alio, ſimiliter conſecutio rei amatæ amore concupiſcentiæ non eſt formaliter per actum amoris, ſed per aliquem aliũ actum, perfectius autem tranſformat illud quod tranſformat formaliter quàm illud quod tranſformat inclinatiuè, tunc ad propoſitum amor transformat animam in deum per modum inclinantis, incli nat enim ad hoc vt deus habeatur & vt ei ſimus ſimiles aliqualiter, ſed ipſa trãſformatio formaliter conſiſtit in habere deum & in aſſimilari deo quod fit per viſionem, cum enim apparuerit ſimiles ei erimus, quia videbimus eum ſicuti eſt vt dicitur infra Ioannis. 3. & quia ſecundum eſt perfectius quàm primum ideo perfectius transformamur in deum per intellectum in quo eſt talis transformatio formaliter quàm per voluntatem quæ ſolum inclinat ad talem transformationem. 23. Ad quintum dicendum quòd actus voluntatis non eſt melior quàm actu intellectus immo deterior vt probatum fuit, & cum probatur quòd immo, quia ille actus eſt melior quo efficimur meliores concedatur, & tunc ad minorem per interemptionem, poteſt enim aliquis dici bonus dupliciter & abſolutè quia eſt in ſe perfectius & talem bonitatem magis habet homo per intellectum quàm per voluntatem, vnde ſcientiæ ſunt ſimpliciter meliores habitibus perficientibus voluntatem. Alio modo poteſt aliquis dici bonus bonitate relata & ordinata ad aliquid acquirendum, & ſic aliquis homo dicitur magis bonus per voluntatem & per actus perficientes appetitum quàm per intellectum, ſed quia hæc bonitas habet rationẽ meriti reſpicit meritũ, prima autem magis reſpicit præmiũ, & ideo ſimpliciter & abſolutè meliores ſunt actus habitus intellectus q̃ voluntatis. Ad ſecũdam probationẽ eiuſdẽ minoris cũ dicitur q̃illud eſt maius bonũ cui opponatur maius malũ. Dicendũ q̃ ibi eſt duplex defectus. Primus quia illa propoſitio eſt intelligenda in bonis diſparatis quorum vnum non ſupponit alterum, vt ſi dicatur quòd iuſtitia eſt melior liberalitate & iniuſtitia peior illiberalitate, ſed inter bona quorum vnum ſupponit alterum non habet locum, ſicut non ſequitur euechia eſt maius bonum quàm ſanitas, ergo cacochia eſt maius malum quàm egritudo, quia euechia includit ſanitatem & non econuerſo vt apparet ex ſecundo ethicorum, ſimiliter in propoſito diligere includit cognoſcere & non econuerſo, & ideo non oportet quòd ſi odire eſt maius malum quã ignorare quod ipſum diligere ſit coniugiis bonum quàm cognoſcere. Secundus defectus eſt, quia ibi non eſt vtrobique vniformiter oppoſitio quia odium opponitur dilectioni contrarię ſed ignorantia non opponitur cognitioni contrariæ, ſed priuatiue vel contradictoriæ. 24. Ad ſextum dicendũ eſt ꝙ præmiũ correſpondet merito ſecundum quantitatem ſic quòd maius præmium debetur maiori merito, ſed non oportet quòd in eo præmietur in quo meruit, miles autem vincendo duellum meretur coronã vincit enim brachiis pugnando & tamen non coronatur in brachiis ſed in capite, & ratio huius eſt, quia per meritum acquiritur perfectio merenti cui non ſolũ poteſt deficere perfectio potẽtiæ quæ eſt elicitiua meriti ſed perfectio cuiuſcunque alterius potentiæ & ſi ſit ſuprema perfectio non poteſt pertinere ad potentiã in qua eſt meritũ cum illa ſecundem omnem actum ſuum ad aliquid perfectius ordinetur. 25. Ad vltimum dicendum quòd beatitudo prout includit omnem perfectionẽ hominis nata eſt totaliter quietare appetitũ humanum, ſed ſic non loquimur de beatitudine (vt dictũ fuit in principio quæſt.) ſed ſolũ vt includit vnicũ bonum ater alia perfectiſſimũ & illud bonum natum eſt quietare appetitum humanum non totaliter ratione ſui præciſè, ſed potiſsimè cõparatione cuiuſcunq; alterius boni ſingularis, quia ad ipſum ſequitur delectatio maior quacunq; alia, ſi ergo virtute diuina fieret quòd intellectus clarè videret deum & voluntas non delectaretur in ipſo, hoc non eſſet quia viſio intellectus non eſſet ſufficiens quantum eſt de ſe maximè quietare voluntatem, ſed quia prohibetur diuina virtute conſecutio talis quietationis & tunc homo beatus eſſet in habendo illud quod inter omnia bona humana eſt potiſsimum ſed non in habendo quicquid natum eſt conſequi

ad

ad ipſum. Et ad hoc quod dicitur ꝙ ſi videns deum poſſet nõ delectari ſequeretur ꝙ poſſet triſtari, & ſic eſſet miſer. Dicendum ꝙ non ſequitur, quia triſtitia non poteſt eſſe niſi de aliquo habito ap prehenſo ſub ratione mali & noliti, deus autem & viſio eius ſi po natur ſola non poteſt habere rationem mali & noliti, & ideo quãuis poſſet virtute diuina actus delectationis ſuſpendi ne ſequeretur ad viſionem, non tamen in videte deum cauſare triſtitiam neque de deo neque de viſione dei. Si autem de alio obiecto poſſet ineſſe triſtitia ſequæretur quòd idem homo ſimul eſſet beatus & miſer ſecundum aliud & aliud, hoc eſt habens optimam perfectionem quæ eſt eſſentialiter beatitudo & defectũ alterius perfectionis ratione cuius eſſet ſecundum quid miſer, & illa non repugnat.

Quæſtio V.

Vtrum deus poſſet eſſe immediatum obiectum delectationis.

QVinto quæritur de hoc quod ſuppoſitum eſt in quæſtione immediatè præcedente, vtrum deus poſſet eſſe immediatum obiectum delectationis. Et arguitur quòd ſic, quia ſi immediatum obiectum delectationis nõ eſſet deus, ſed viſio dei ſequeretur quòd inter viſionem & delectationem caderet actus medius reflexus, hoc autem eſt falſum vt probabitur, ergo &c. Maior patet, quia delectatio non eſt niſi de obiecto cognito, ſi ergo viſio dei eſſet immediatum obiectum delectationis ſequeretur quòd ipſa eſſet cognita, ſed viſio non poteſt eſſe cognita niſi per actum reflexum quo videmus nos videre, ergo &c. Minor probatur, quia bonitas dei ſumma & infinita eſt prius viſa à beato quã bonitas viſionis quæ eſt finita, ſed voluntas non poteſt non ferri, actu deſiderij in ſummum bonum ſibi præſentatum per modũ abſentis in via, ergo ſimiliter ipſa non poteſt non ferri actu delectationis in ſummum bonum ſibi præſens in patria, prius ergo delectatur voluntas in deo quàm cognoſcatur ipſa viſio, ergo cognitio viſionis non cadit media inter viſionem dei & delectationem ſequentem, & hæc fuit minor. 2. Item in omni acta dilectionis & delectationis alicuius habiti & habitionis quando habitum eſt magis dilectum quàm eius habitio tunc ipſum habitũ eſt obiectum immediatum tam dilectionis quàm delectationis & non habitio eius, ſed in delectatione & dilectione patrię quæ ſunt de deo habito ipſum habitum (ſcilicet deus) eſt magis dilectus quàm habitio eius ſcilicet viſio, ergo eſt immediatum obiectum dilectionis & delectationis & non viſio per quã habetur. Maior probatur dupliciter, ſcilicet ratione & exẽplo. Ratione ſic, illud quod magis amatur immediatius amatur ſicut finis magis amatur quàm ea quæ ſunt ad finem, ideo immediatius amatur quanuis in aſſecutione ſit omiſſum. Idem patet per exemplum, quia enim magis diligo guſtum vini quàm ipſum vinum, quia non diligo vinum niſi vt guſtem, ideo immediatum obiectum huius dilectionis eſt guſtus vini & non vinum, econtrario quando habeo amicum præſentem ipſe amicus eſt magis dilectus quàm eius habitio vel præſentia, & ideo immediatum obiectum dilectionis & delectationis & ſic patet maior. minor etiam patet, quia niſi deus habitus magis amaretur quàm habitio eius talis amor eſſet peruerſus qui in patria locum non habet, ideo &c. 3. Item illud quod eſt immediatum obiectum ſummæ cognitionis & ſummæ dilectionis eſt immediatum obiectũ ſummę delectationis, ſed deus eſt huiuſmodi & non aliquod cauſatum, ergo &c. Maior patet, quia voluntas & omnis appetitus delectatur in eo quod amat & ſummè in eo quod ſummè amat. Minor ſimiliter patet, ſcilicet quòd deus ſit immediatum obiectum ſummę cognitionis ſcilicet beatæ & ſummæ dilectionis. 4. Item illud eſt immediatum obiectum fruitionis quod eſt immediatum obiectum charitatis à qua fruitio elicitur cum idem ſit obiectum mediatum vel immediatum habitus & actus, ſed immediatum obiectũ charitatis eſt ſolus deus & non aliquid creatum tam in via quàm in patria, ergo immediatum obiectum fruitionis vel delectationis eſt ſolus deus.

5. IN CONTRARIVM arguitur, quia actus ille quo attingitur finis extra videtur eſſe immediatum obiectum fruitionis vel delectationis, ſicut enim finis eſt obiectum fruitionis ſic finis extra qui eſt finis mediatus eſt obiectum mediatum, finis vero intra qui eſt nobis immediatius eſt obiectum immediatum, talis autem finis eſt actus quo finis extra attingitur, ergo ipſe eſt immediatum obiectum fruitionis ſeu delectationis, ſed viſio dei eſt actus quo attingitur finis extra, ſcilicet ipſe deus, ergo viſio eſt immediatum obiectum delectationis & non ipſe deus.

6. RESPONDENDVM eſt ad quæſtionem iſtam quòd immediatum obiectum delectationis quam habent beati de deo viſo non eſt ipſe deus ſecundum ſe, ſed eſt viſio, & vniuerſaliter immediatum obiectum cuiuſcunque delectationis eſt operatio aliqua vel perfectio formalis per operationem acquiſita, & loquor de delectatione quæ eſt de re actualiter habita, quanuis etiam proportionabiliter ſit verum de delectatione quæ ſequitur ſpem vel memoriam, & quanuis illud alias fuerit probatũ, adhuc tamen poteſt probari aliis rationibus quarum prima talis eſt. Ad delectationem duo requiruntur ſcilicet conſecutio proprij boni & cognitio boni conſecuti. Ex hoc ſic arguitur. illud ſolum poteſt eſſe propriũ bonum & immediatũ obiectũ delectationis quod eſt vel poteſt eſſe ꝓpriũ bonũ illius qui delectatur, ſed deus & quecũq; res ſuppoſito diſtincta ab homine non poteſt eſſe proprium bonum eius immo non poteſt eſſe aliquod bonum eius niſi ratione operantis per quã attingitur, ergo nec deus nec aliqua res ſubiecto diſtincta ab homine poteſt eſſe immediatũ obiectum delectationis humanæ. Maior patet, quia nullus delectatur in quocunque bono niſi quatenus exiſtimat ipſum eſſe aliquo modo ſuum, vnde Philoſophus. 8. Ethicorum dicit quod amabile quidem bonum vnicuique autem proprium, ad cognitionem autem boni ſecundum ſe quæ eſt ſpeculatiua nulla affectio ſequitur. Hanc etiam poſitionem omnes doctores tenent & ſcribunt. Minor probatur, quia quando aliquis dicitur talis per denominationem extrinſecam, & alius dicitur talis per denominationem formalem, illud quod dicitur tale per denominationem extrinſecam nullo modo poteſt conuenire alicui niſi ratione formalis denominationis, verbi gratia ſanum dicitur de medicina & dieta per denominationem extrinſecam, de animali vero per prædicationem formalem, & ideo nec medicina nec dieta poteſt dici ſana homini niſi ratione ſanitatis quæ in ipſo eſt formaliter, ſimiliter aliquid poteſt dici bonum homini per denominationem extrinſecam, quia eſt cauſa alicuius bonitatis in homine, ſicut ſol eſt bonus frigeſcenti quia cauſat in eo calorem qui formaliter eſt ei bonus nec vnquam poſſet dici ſol bonus frigeſcenti niſi ratione caloris qui eſt ei bonus formaliter nunc eſt ita quod deus non poteſt dici eſſe bonum hominis formaliter, neque quæcunque res ab homine ſubiecto diſtincta, ſed ſolum per denominationem extrinſecam qualiſcunque ſit illa, ergo eſſe bonum hominis non poteſt competere deo niſi ratione bonitatis formalis quæ eſt in homine formaliter, immo plus quòd ſicut non eſt alia ſanitas numero ſanitas quę eſt in homine formaliter & ſanitas à qua denominatur medicina ſana, ſed eſt vna & eadem, ſic non eſt alia bonitas qua deus dicitur bonus beato homini, vel ignis bonus frigeſcenti quàm bonitas per quam beatus eſt bonus formaliter & bonitas qua frigeſcens dicitur bene ſe habere formaliter, & ſic patet minor, ſequitur ergo concluſio principalis. ſ. quod deus ſecundum ſe non eſt immediatum obiectum delectationis & in hoc confirmatur prima ratio poſita ad hoc primo libro prima diſt. quæ erat quòd immediatum obiectum amoris concupiſcentię ad quam pertinet delectatio non poteſt eſſe res ſubiecto diſtincta à concupiſcente. Contra tamen rationem iſtam opponuntur multa quæ ſunt ſoluta in primo lib. diſt. prima. Item quod delectatio pertineat ad amorem concupiſcentiæ probatur ſic, amor habens pro formali ratione obiecti bonum delectabile vel vtile eſt amor concupiſcentiæ, ſed delectatio eſt huiuſmodi, ergo &c. q.2.

9. Contra hoc inſtatur quia delectatio non ſolum habet pro obiecto bonum vtile vel delectabile immo etiam bonum honeſtum, ſed hæc inſtantia nulla eſt quia ſufficit ad propoſitum noſtrum quod ille amor qui habet bonum delectabile vel vtile pro obiecto ſit amor concupiſcentiæ, & voco bonum delectabile non quod delectat formaliter, quia hoc eſt delectatio, ſed illud quod delectat vt immediatum obiectum de quo habetur delectatio ſiue ipſa efficiatur ab obiecto ſiue non. Itẽ dato quod obiectum delectationis eſſet bonum honeſtum adhuc habemus propoſitum, quia bonum honeſtum non eſt aliquid bonũ per ſe ſubſiſtens, ſed eſt bonũ & perfectio alteri inherens ſicut virtus vel aliquid tale, & ſic redibit quod res ſubiecto diſtincta concupiſcente & maxime ſubſiſtens non poteſt eſſe immediatum obiectum delectationis, bonum enim vtile, delectabile, & honeſtũ ſunt obiectum concupiſcentiæ ſecundũ vnam cõmunem rationem repertam in eis quæ eſt ratio commodi, & quia nihil extrinſecum & maxime per ſe ſubſiſtens poteſt eſſe cũmodum alterius niſi ratione alicuius actus per quem attingitur qui eſt cõmodũ noſtrum formaliter, ideo nihil extrinſecũ & maxime per ſe ſubſiſtens poteſt eſſe immediatè bonum noſtrum vtile, delectabile vel honeſtum.

10. AD rationes principales. Ad primam dicẽdum eſt per interemptionẽ minoris. & cum probatur, quia banitas dei eſt prius viſa quã bonitas viſionis, concedatur, ſed non eſt prius viſa vt bona nobis in patria quàm bonitas viſionis ratione cuius deus eſt primo bonus beatis, & quia bonitas dei abſolute nec deſideratur a nobis nec in ea delectamur, nec in via, nec in patria, ideo viſio bonitatis diuinæ abſolute in patria vel cognitio eius in via non ſufficit ad deſiderium vel delectationem. 11. Ad ſecundam dicendũ quod maior propoſitio eſt falſa, quia quando bonum habitum eſt magis dilectũ quàm eius habitio illud quidem bonũ poteſt eſſe immediatũ obiectũ amoris amiciciæ ſicut eſt de deo vel de amico cui bonũ volumus, ſed eius habitio & non ipſum habitum eſt immediatũ

1. lib. d. 1. q. 2 & 3. d 26. q. 2.

immediatū obiectū amoris concupiſcentiæ ſiue quantū ad deſideriū ſiue quantum ad delectationē, verbi gratia in exemplo eorum amicus præſens eſt immediatum obiectum amicitiæ, ſed eius præſentia quam deſideraui dum eſſet abſens & in qua delector dum eſt præſens eſt immediatum obiectum concupiſcentiæ & non ipſe amicus qui eſt amicus ſiue ſit præſens ſiue ſit abſens, & quia quod amatur amore amicitiæ magis amatur quàm illud quod amatur amore concupiſcentiæ, ideo tale amatum quanuis ſit illud ſimplici ter magis quod amatur quā eius habitio, tamen non eſt immediatius amatum amore concupiſcentiæ ſed eius habitio, ſi autem tam habitum quā habitio pertineant ſolū ad amorē concupiſcētię tūc eſt vniuerſaliter rerū quod dicunt, quia illud quod eſt plus amatū, eſt immediatius amatum, vt patet in cibo & in potu, non autē quā do alterum pertinet ad amorem amicitiæ ſcilicet bonum habitum alterum vero ad amorem concupiſcentiæ ſcilicet habitio eius.

12. Ad tertiam patet reſponſio, quia illud quod eſt obiectū ſummè cognitionis & dilectionis non eſt immediatū obiectū ſum mè delectationis, quia obiectum ſummè dilectionis & ſumme delectationis quæ eſt dilectio amicitiæ eſt ſummū bonum ſecundum ſe, ſed obiectum ſummè delectationis eſt illud quod eſt ſummum bonum ei qui delectatur, illud autem non eſt deus ſecundum ſe vt probatum fuit, ſed viſio eius quę eſt ſummè bona inter ea quę ſunt nobis bona formaliter. 13. Ad quartam dicendum quòd maior propoſitio eſt falſa, quia cum charitas pertineat ad amorē amicitiæ obiectum eius eſt deus ſecundum ſe inquātum deū diligimus propter ſe, fruitio autem non pertinet ad amorem amicitiæ ſed concupiſcentiæ cuius deus non poteſt eſſe immediatum obiectum cum non ſit immediatè bonum noſtrum, & tamen fruitio beata dicitur elici mediante habitu charitatis, quia & viſionē dei quæ erit immediatum obiectum fruitionis & noſipſos referemus in deum tanquam in finem vltimum.

In prologo. q. 1.

Quæſtio. VI.

Vtrum viatori manenti in ſtatu viæ poſsit communicari viſio dei intuitiua quæ non ſit beatifica.

SExto quæritur vtrū viatori manenti in ſtatu viæ poſsit cōmunicari viſio dei intuitiua quę non ſit beatifica. Et arguitur q͗ ſic, quia cui poteſt cōmunicari viſio dei intuitiua abſque hoc q͗ cōmunicetur ei dilectio dei vel delectatio, illi poteſt cōmunicari viſio dei intuitiua quæ non eſt beatifica, ſed viatori poteſt cōmunicari viſio dei intuitiua abſq; hoc quòd cōmunicetur ei dilectio vel delectatio, ergo &c. Maior probatur, quia ad beatitudinem non ſolum requiritur cognitio dei intuitiua, ſed dilectio & delectatio ſequens illā cognitionem quæ ſe habet in beatitudinē ex æquo cum viſione (vt quidam dicunt) vel principalius quàm viſio (vt alij ſentiunt) vel minus principaliter quanuis eſſentialiter (vt tenent ſic arguentes) igitur cui cōmunicaretur viſio ſine dilectione vel delectatione talis viſio nō eſſet beatifica cum nulla res maneat ſubtracta quacunque eſſentiali parte ſui, & hęc fuit maior minor ſimiliter probatur, quia in habētibus ordinem deus poteſt facere prius ſine poſteriore, ſed viſio ſe habet ad dilectionē & delectationem ſicut prius ad poſterius, etgo deus poteſt cōmunicare alicui viſionem ſui intuitiuā abſque dilectione & delectatione, & hæc fuit minor, ſequitur ergo concluſio.

2. Ité cuicunque poteſt cōmunicari viſio dei per vnum inſtans illi poteſt cōmunicari per totum æternum, ſed viſio dei intuitiua non beatifica poteſt cōmunicari, & cōmunicata fuit alicui per vnum inſtans ſicut paulo in raptu qui vidit deum intuitiuè, nec tamen fuit beatus, ſed manſit viator, ergo illa viſio potuiſſet ei cōmunicari per totum æternum, nec feciſſet eum beatum. Maior patet, quia breuitas vel diuturnitas non facit poſsibilitatem vel incōpoſſibilitatem aliquorum, ſed oppoſitio vel repugnantia quæ ſi non ſit pro vno inſtanti non erit pro toto æterno. Minor declarata eſt. Et confirmatur hæc ratio, quia propter maiorem vel minorem permanentiam vel durationem non eſt aliquid melius eſſentialiter ſicut arguit Ariſtoteles primo ethicorum contra Platonem & ideo ſi viſio quā habuit Paulus in raptu fuiſſet ſemper in eo continuata non propter hoc fuiſſet, eſſentialiter perfectior, & ideo ſi non fuit beatifica in raptu non fuiſſet beatifica ſi ipſi ſemper fuiſſet continuata. 3. Item cui poteſt cōmunicari viſio dei intuitiua abſque hoc quòd ei communicetur viſio aliarum rerū quam habēt beati cōmuniter illa viſio non eſt beatifica, ſed alicui viatori poteſt communicari talis viſio & fuit communicata, ergo &c. Minor probatur vt prius in Paulo cui cōmunicata eſt viſio diuinæ eſſentiæ in raptu & tamen non fuit ei communicatum quod ſciret an fuiſſet in corpore an extra corpus ſicut dicitur. 1. Corinth. 12. quod tamen omnes beati communiter ſciunt, quare &c. Et ſi dicatur quòd viſio beatifica conſiſtit in viſione diuinæ eſſentiæ & non in cognitione aliarum rerum ſecundum illud Auguſtini li. confeſ. Infælix homo qui illa ſcit te autem neſcit, fœlix autem qui te ſcit etiam ſi illa neſciat, qui autem te ſcit & illa non propter illa, ſed propter te ſolum beatior, nō valet, quia illud ſolum intelligendum eſt de beatitudine viæ & non patriæ, & dato quod intelligeretur de beatitudine patriæ intelligendum eſſet ſecundum quod ly propter dicit cauſam vt ſit ſenſus quòd cauſa beatitudinis non ſit niſi viſio dei, ſed illa viſio non eſt beatifica ſine cognitione creaturarum, quia licet cognitio creaturarum non ſit cauſa propter quam aliquis eſt beatus, eſt tamen cauſa ſine qua nullus eſſet beatus.

4. IN CONTRARIVM arguitur, quia illud non poteſt communicari viatori propter quod ſtatus patriæ diſtinguitur à ſtatu viæ, ſed ſtatus patriæ diſtinguitur à ſtatu viæ per hoc quòd cognitio patriæ eſt intuitiua, cognitio vero viæ eſt enigmatica ſecundum illud 1. Corin. 13. Videmus nunc per ſpeculū in enigmate, tunc autem facie ad faciem, viſio ergo dei intuitiua non poteſt communicari viatori quin ſit beatifica, & per conſequens viator non erit ſimpliciter viator.

5. RESPONSIO. Sicut fuit prius dictum beatitudo accipitur dupliciter. Vno modo pro ſtatu compræhendente omnem perfectionem homini poſsibilē, & ſic definitur à Boetio quòd beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus, & hoc modo beatitudo non conſiſtit in aliquo vno bono vel in aliqua vna perfectione, ſed in omnibus ſimul. Alio modo accipitur beatitudo pro ſumma & optima hominis perfectione, & ſic beatitudo cō ſiſtit in optima hominis operatione quæ eſt optimæ potentiæ reſpectu optimi obiecti. Hoc ſuppoſito dicendum eſt quod aliud eſt quærere vtrum viſio dei intuitiua poſſet communicari alicui abſq; hoc quòd ſit beatus beatitudine primo modo dicta prout dicit ſtatum omnium bonorum aggregatione perfectum, & aliud eſt quærere vtrum poteſt communicari alicui abſque hoc quòd ſit beatus beatitudine quæ dicit potiſsimum actum & potiſsimam perfectionem, ſi primo modo intelligatur quęſtio nullo modo eſt dubia, quia conſtat quòd viſio dei intuitiua poteſt communicari alicui abſque hoc quòd habeat dotes corporis & multa alia quæ requiruntur ad ſtatum beatitudinis, ſic enim factum eſt in Chriſto, & in Paulo, & in Moiſe, ſicut dicit Auguſt. ſuper Gen. ad litteram, oportet ergo ſi quæſtio ſit dubia ſicut debet eſſe omnis quæſtio, quòd intelligatur ſecundo modo. I. vtrum viſio dei intuitiua poſsit communicari alicui viatori abſque hoc quòd ſit beatifica, hoc eſt, abſque hoc quòd beatificet ipſum formaliter vt ſupremus actus in quo conſiſtit beatitudo, & ſic intelligendo quæſtionem, dicendum eſt quòd non. Cuius ratio eſt, quia quando duo actus ſunt eiuſdem rationis ſpecificę & æquè perfecti in illa ſpecie neceſſarium eſt quòd perficiant ſuū ſubiectum æqualiter perfectione formali & ſpecifica, & oppoſitum huius videtur implicare contradictionem, ſicut contradictionem implicat quòd duarum albedinum vna faciat ſubiectum ſuum album & alia non, & ſi ſint æquè perfectę albedines implicat contradictionem quòd non æqualiter faciant ſubiecta ſua alba, ſed omnis cognitio dei intuitiua quæ poteſt communicari homini eſt vna ſecundum ſpeciem, & per conſequens vna poteſt æquari alteri in perfectione, ergo cum aliqua earum ſit beatifica (in aliqua enim eorum conſiſtit beatitudo ſecundum omnes) neceſſe eſt quòd quælibet talis ſit beatifica & beatificet ſubiectum ſuum formaliter. Maior iam patet, ſed minor declaratur, quia ſi non omnis viſio dei intuitiua eſſet eiuſdem ſpeciei hoc eſſet vel ex parte ſubiecti, vel ex parte obiecti, vel ex parte habitus ſcilicet luminis gloriæ ſecundum ponentes ipſum, non poteſt eſſe ex parte ſubiecti vel obiecti, quia idem ſubiectum vel obiectum eodem modo repræſentatum ſupponitur vtrobique, nec ex parte luminis glorię, quia vel tale lumen eſt neceſſarium ad viſionem dei intuitiuam vel non, ſi ſit neceſſarium tunc oportet quòd ſit in qualibet viſione, & ſic ex parte eius nulla eſt differentia, ſi vero non ſit neceſſariū, ſed poteſt adeſſe & abeſſe tunc non variat ſpeciem.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quòd maior eſt falſa, quia nos loquimur de beatitudine pro vt dicit ſupremam & perfectiſsimam operationem homini poſsibilē, talis autem non poteſt eſſe niſi vna, quia plures operationes ſpecie differentes non poſſunt eſſe eiuſdē graduś, & ita impoſsibile eſt quòd dilectio ſeu dilectio pertineant cum viſione ad beatitudinē prout de beatitudine nūc loquimur. Et iterū dato q͗ concurrerent ſimul ad beatitudinē adhuc maior eſſet falſa, quia viſio & delectatio nō cōcurrent ad beatitudinē tanquā partes vnius perfectionis, ſed concurrerent ſolum per modum cuiuſdam aggregationis ita quòd perfectior eſſet beatitudo aggregans vtrumque actum quām continens vnum ſolum. veruntamen ſiue hę duæ operationes ſint ſimul ſiue quælibet per ſe maxime viſio quę poteſt eſſe ſine delectatione, dummodo permaneant in ſua natura & in ſua intrinſeca perfectione tantum perficit quęlibet earum ſuum ſubiectum ſi per ſe ſit in ſubiecto quantum perficit quando eſt ibi cum alia, vnde videns deum & nō

diligens

diligens ita perfecte videt deum, & ita perfecte beatificatur beatificatione viſionis ſicut beatificatur beatificatione viſionis videns deum & diligens, quanuis videns deum & diligens pluribus beatificetur. ſ. viſione & delectatione, ſed non plus intenſiue ipſa viſione. 7. Ad ſecundum argumentum dicendum per interemptionem minoris, quia viſio quę fuit communicata Paulo in raptu fuit beatifica beatitudine quæ eſt per actum in quo principaliter & eſſentialiter conſiſtit beatitudo, vnde Aug. dicit quòd ipſe vidit deum ſicut & beati vident ipſum. Et ſi dicatur quòd non fuit beatifica, quia non fuit mediante lumine gloriæ, non valet, quia ſicut dictum fuit prius ſi lumen gloriæ eſſet neceſſarium ad viſionẽ diuinæ eſſentiæ intuitiuam illa reſponſio non haberet locum, quia oporteret dicere quòd illa viſio fuiſſet mediante illo lumine, ſi vero lumen gloriæ requiratur propter permanentiam actus propter quam Philoſophus dicit ad beatitudinem naturalem requiri habitum. Non valet, quia vbi obiectum ſecundum ſe ſemper eſt prę ſens potentiæ, & potentia nata eſt ferri in obiectum fruſtra poneretur aliquid cauſans permanentiam actus, quia illo excluſo adhuc ſemper eſſet actus permanens ex præſentia obiecti ad potentiam, vnde ſi in nobis pro ſtatu viæ ſemper eſſet obiectum prę ſens potentiæ cognitiuæ, non oporteret ponere habitum ad cognoſcendum vel conſiderandum obiectum, quia propter facilitatem conſiderationis ponitur habitus quo quis poteſt vti cum voluerit, & ratione cuius intellectus faciliter conuertitur ad fantaſmata quæ repræſentant ipſi obiectum ſuum. Cum igitur in viſione dei intuitiua obiectum ſecundum ſe ſit præſens potentię, & ſi eſſet abſens in ratione obiecti lumen glorię nihil faceret ad hoc vt obiectum haberetur principaliter, patet quòd tale lumen non eſt ponendum propter permanentiam actus, eſſet etiam repugnantia in dictis, quia ſecundum hoc viſio quæ fuit in raptu Pauli ſine lumine, & quę eſt in beatis cum lumine non differret quãtum ad aliquam intrinſecam perfectionem, ſed ſolum differret ſicut tranſiens & permanens excluſa. ergo hac differentia idem eſſet iudicium de vtraque. Si ergo viſio Pauli fuiſſet conſeruata in ſua permanentia fuiſſet beatifica ſicut eſt viſio beatorum cuius contrarium ipſi dicunt, & quia breuitas vel diuturnitas durationis non auget vel minuit eſſentialẽ perfectionem rei (vt ipſimet dicunt) ſequitur quòd viſio Pauli quę fuit in raptu Pauli fuit æquè beatifica ſicut ſi fuiſſet ſemper continuata, & ſi lumen glorię non requiritur niſi propter continuationem operationis non poteſt poni ſine contradictione quòd propter lumen glorię aliqua viſio intuitiua ſit beata quæ ſine ipſo non eſſet beata, & quod diuturnitas operationis nihil faciat ad perfectionẽ eius. 8. Ad tertium dicendum quòd maior eſt falſa. & minor ſimiliter, maior quæ dicit quòd cuicunque poteſt cõmuni cari viſio dei intuitiua abſque hoc quod cognoſcat alia quę beati cognoſcant illa viſio non eſt ei beatifica, falſa eſt, quia quilibet videns deum dato quod non videret alia eſſet beatus beatitudine eſſentiali, quod patet authoritate beati Aug. & Philoſophi, authoritate philoſophi qui dicit primo & .10. ethicorum quod fœlicitas cõſiſtit in operatione reſpectu obiecti. obiectum autem optimum eſt ſolus deus & non alia ab ipſo. Item authoritate Auguſtini prius allegata ex .5. lib. confeſ. Infelix homo &c. Nec valent duę reſponſiones prius datæ, prima quæ dicit quod illa authoritas intelligitur de beatitudine viæ & non patriæ, non valet, quia proportionabiliter videtur ſe habere cognitio dei in via ad beatitudinem viæ, & cognitio dei in patria ad cognitionem patriæ, ſi ergo ſecundum expoſitionem iſtam ad beatitudinem viæ ſufficeret cognitio dei in via ſine cognitione aliorum, videtur quòd viſio dei eſt in patria ſufficiens ad beatitudinem patriæ abſque hoc quod alia cognoſcantur i. deo, ipſa etiam expoſitio ſecundum ſe eſt falſa, quia cognitio aliorum à deo magis eſt neceſſaria in via ad cognitionem dei in qua conſiſtit naturalis beatitudo quàm ſit neceſſaria in patria, & ſi loquamur de beatitudine viæ non ſolum naturali, ſed etiam ſupernaturali quæ eſt ſecundum fidem & ſpem vt faciunt ad meritum adhuc expoſitio nulla eſt, quia ad illam beatitudinem magis eſt neceſſaria aliorum cognitio à deo quàm ad beatitudinem patriæ, quia ſola cognitio dei in via ſine cognitione aliorum quæ facienda ſunt propter deum circa ſe ipſum & proximum non ſufficeret ad meritum. Secunda etiam reſponſio quæ dicit quod ſi intelligatur de beatitudine patriæ tunc ly propter dicit cauſam, & ſic propter viſionem diuinæ eſſentiæ homo eſt beatus, ſed non ſine viſione aliorum. Non valet, quia verba Auguſtini contradicunt dicit enim ſic, beatus autem eſt qui te ſcit etiam ſi illa neſciat, ex quo patet quod ad beatitudinem non requiritur cognitio creaturarum neque ſicut cauſa propter quam neque ſicut cauſa ſine qua non. Minor etiam eſt falſa, quia nulli videnti deum communicatur viſio aliorum in deo quæ non communicetur omnibus videntibus deum etiam ſi in raptu & in tranſitu videant, quia viſio dei & aliorum in deo non eſt niſi eorũ quæ ex neceſſitate repræſentantur in diuina eſſentia, ſiue ſint intrinſeca (vt relationes) ſiue extrinſeca (vt quidditates rerum) & hæc nullum videntem deũ latent, nec forte latere poſſunt, quanuis quibuſdam videatur contrarium vt dictum fuit prius, cognitio vero de euentu rerum vtrum ſint vel non ſint, fient vel non fient variatur in diuerſis videntibus deum abſque præiudicio beatitudinis, quia cognitio talium non pertinet ad cognitionem beatam per quam quilibet beatus videt à principio quicquid videre poteſt, ſed pertinet ad aliud genus cognitionis quæ eſt per reuelationem per quam vnuſquiſque beatus cognoſcit illud quod ad ſe pertinet, & talis reuelatio non oportet quòd fiat viatori ſi raptur ad viſionem diuinæ eſſentiæ, quia nec fuit facta Paulo vt arguebatur. Reſponſio ad maiorem propoſitionem ſufficit & nihil dubij includit, ſed reſponſio ad minorem vnum dubium includit (hoc ſcilicet) quòd videns deum non poſsit non videre ea quæ ex neceſsitate in diuina eſſentia repræſentantur.

Quæſtio VII.

Vtrum beatitudo ſanctorum ſit futura maior poſt reſurrectionem quàm ſit modo.

Th. 12. q. 4. ar. 5.

SEptimo quæritur vtrum beatitudo ſanctorum ſit futura maior poſt reſurrectionem quàm ſit modo. Et videtur quòd ſic, quia ſicut ſe habet miſeria ad dãnatos reprobos ſic gloria ad bonos, ſed miſeria reproborũ nõ ſolum hominũ ſed etiã dęmonũ erit maior poſt reſurrectionẽ q̃ modo, ergo & gloria bonorũ. 2. Itẽ gloria perficit naturã, igitur natura exiſtente perfectiore erit gloria perfectior, ſed natura animę erit perfectior poſt reſurrectionẽ quã ſit modo, quia perfectiori modo exiſtet in toto quã ſeparata à toto, tunc vero exiſtet in ea & in toto cum ſit naturaliter pars totius hominis, ergo eius gloria erit perfectior. 3. IN CONTRARIVM arguitur, quia operatio quæ in nullo indiget corpore non perficitur in aliquo ex præſentia corporis, ſed operatio in qua conſiſtit beatitudo in nullo indiget corpore, ergo nullo modo perficietur gloria per reſumptionem corporis. Maior de ſe patet. ſed minor probatur, quia operatio in qua conſiſtit beatitudo non indiget corpore vt ſubiecto, quia nulla operatio intellectualis indiget corpore illo modo, nec indiget corpore vt obiecto, quia non fit mediante fantaſmate ſicut fiunt operationes naturales, quare &c.

4. RESPONSIO. Circa iſtã quæſtionem intelligendũ eſt quòd beatitudiné ſanctorũ augeri poſt reſurrectionem poteſt intelligi dupliciter. Vno modo extẽſiue quia erit in pluribus. Alio modo intenſiuè ita. ſ. quòd anima beata quę nunc videt deũ videat ipſum clarius & diligat eum intenſius reſumpto corpore, ſi loquamur de beatitudinis augmento extenſiuè, ſic clarum eſt quòd augebitur beatitudo poſt reſurrectionem, quia tunc homo beatificabitur non ſolum in anima quo ad vires ſuperiores quæ ſunt intellectus & voluntas ſed etiam quo ad vires inferiores ſenſitiuas, & etiam in corpore quantum ad dotes ſuas, ſicut e contrario damnati affligentur non ſolum in anima quo ad intellectum & voluntatem, ſed etiã in corpore quo ad ſenſualitatem, & ſic loquitur gloſa ſuper illud Apoc. 6. Vidi ſub altare dei animas interfectorum, quæ dicit quòd animæ ſanctorum modo ſunt in minori dignitate quã futuræ ſint poſt reſurrectionem, & Hieronymus qui dicit quod pe racto finali iudicio deus ampliorem gratiam monſtrabit ſanctis, hæc enim maior dignitas vel amplior gratia erit ſecundum extenſionem quæ erit quo ad plura. 5. Si vero loquimur de augumento beatitudinis intenſiuo modo quo expoſitum eſt. ſic eſt duplex modus dicendi. Primus eſt quòd beatitudo eſſentialis quæ conſiſtit in dei viſione augebitur intenſiue poſt reſurrectionem. Quod probatur dupliciter. Primo ſic & eſt ratio in arguendo tacta, operari ſupponit eſſe, ergo quod habet perfectius eſſe habet perfectius operari, ſed anima reſumpto corpore habebit perfectius eſſe quàm nunc habeat ſeparata cum ſit pars quę ſemper habet perfectius eſſe in ſuo toto quàm ſeparata ab ipſo, ergo habebit perfectius operari, ſed in operatione conſiſtit beatitudo ergo &c. Secundo ſic, delectatio ſequens viſionem dei proportionatur viſioni, ſed delectatio augebitur reſumpto corpore, ergo & viſio. Probatio minoris, quia ſicut ſe habet triſtitia ad minuendum delectationem, ſic delectatio ad augendum eam, ſicut enim vnumquodque minuitur per ſuum contrarium ſic augetur per ſuũ ſimile, ſed omnis triſtitia aduenies delectationi minuit eam, ergo omnis delectatio aduenies præexiſtenti delectationi auget ipſam, ſed reſumpto corpore delectationi quæ eſt de viſione dei aduenietne corpore adduntur complures aliæ de beatificatione corporis, ergo per eas augebitur præcedens delectatio de viſione dei, & ſic delectatio & viſio. 6. Sed illud non videtur valere, primo quia manente eodem principio formali æquè intenſo & in ſubiecto proximo manet æquè perfecta operatio excluſo

Th. Inſcripto. q. d. 49. q. 1. ar. 4. q. 1.

excluſo ſubiecto remoto, ſicut videmus quòd manente calore vel colore in quantitate excluſa ſubſtantia æquè poteſt calor calefacere & color ſeu ſicut albedo diſgregare ſi maneret ſubiectum remotum, ſed potentia intellectiua & lumen gloriæ manent æquè intenſa & perfecta in anima ſeparata ſicut poſt reſurrectionem, nullum enim iſtorum intendetur, ſunt etiam in anima ſeparata vt in ſubiecto proximo, ergo manet in anima ſeparata æquè intenſa & perfecta operatio. Secundo, quia videmus quod conditio ſubiecti remoti non variat operationem niſi varietur in aliquo immediatum principium operationis, quanuis enim natura humana ſit perfectior quàm natura aquilę, intenſius tamen videt aquila quàm homo. videmus enim quod variato principio operationis immediato variatur & operatio dato quod non varietur ſubiectum, & multiplicato multiplicatur abſque multiplicatione ſubiecti, propter quod tota conditio operationis videtur ſequi conditionem principij immediati ſecundum ſe, cum igitur immediata principia operationis in qua beatitudo conſiſtit ſit ſecundum ſe æquè perfecta in anima ſeparata ſicut in ea erunt reſumpto corpore, ſequitur quod eorum operatio eſt æquè perfecta prius vt eſt poſtea.

7. AD RATIONES opinionis patet reſponſio. Quod enim primo dicitur q᷑ anima habet perfectius eſſe reſumpto corpore quàm ſeparata. Dicendum q᷑ ly perfectius poteſt eſſe nomen vel aduerbium, ſi ſit nomen tunc falſum eſt quod anima coniuncta habet perfectius eſſe quàm ſeparata, quia perfectius eſſe habere eſt habere eſſe quod in ſe, & in ſua natura eſt magis perfectum, anima autem coniuncta non habet eſſe quod in ſe ſit magis perfectum quàm quando eſt ſeparata, ſed habet omnino idem eſſe nec intenſius nec remiſsius, & ſi haberet intenſius bene ſequeretur quod intenſius operaretur, ſed non habet vt dictum eſt. Si vero ly perfectius teneatur aduerbialiter ſic verum eſt quod anima coniuncta habebit perfectius eſſe, id eſt perfectiori modo quàm ſeparata, quia pars perfectiori modo exiſtit in toto quàm ſeparata ab ipſo, & ſimili modo poteſt dici quod habet perfectius operari non intenſiue, quia nec ſic habet perfectius eſſe, ſed perfectiori modo, quia eſt operatio perfectioris, ſcilicet compoſiti quod eſt perfectius qualibet ſui parte, ſed de hac perfectione non quærimus, ſed de illa quæ eſt per intenſionem.

8. Ad ſecundum dicendum quòd delectatio de viſione dei non augebitur reſumpto corpore. Et cum probatur quòd immo, quia omnis triſtitia minuit delectationem, ergo omnis delectatio auget eam. Dicendum quòd non ſequitur, cauſa enim quare triſtitia minuit delectationem non ſemper eſt contrarietas vnius ad alteram, quia non omnis triſtitia contrariatur delectationi, ſed hoc eſt quia omnes potentiæ animæ radicantur in vna eſſentia, propter quod quando intentio animæ vehementer trahitur ad operationem vnius potentiæ retrahitur vel minuitur ab operatione alterius, manifeſtum autem eſt quòd omnis triſtitia maxime trahit ad ſe intentionem animæ, quia vnumquodque naturaliter tendit ad repellendum contrarium, & ideo in omni triſtitia attrahitur intentio animæ à quacumque alia operatione propter quod minuit ipſam, & ſic eſt in delectatioue, quia enim intentio animæ tendit in id quod delectat, per conſequens retrahitur ab aliis operationibus, & ex hoc minuitur, & ideo delectatio minuit omnem aliam delectationem niſi quando eſt de eodem obiecto & ſecundum eandem operationem, vel quando vna ordinatur ad aliam vt in propoſito. 9. Secundus modus dicendi eſt quòd beatitudo erit perfectior reſumpto corpore quàm ante non quidem intenſiue (vt ponit præcedens opinio) ſed quia magis prompte ſeu expedite exercebit anima ſuam operationem reſumpto corpore quàm ante. Et ratio huius opinionis eſt, quia in anima ſeparata videtur eſſe quidam naturalis appetitus vt reuniatur corpori, & hic naturalis appetitus videtur animam impedire, ne ita libere & prompte feratur in deum tota intentione ſicut reſumpto corpore, & confirmatur per Auguſtinum duodecima ſuper Geneſim ad litteram cum enim ibi quereret vtrum ſpiritibus defunctorum ſine corporibus poſsit ſumma beatitudo illa præberi. Reſpondet quod non poſſunt ſic videre illam incommutabilem eſſentiam ſiue alia latentiore cauſa, ſiue ideo quia ineſt naturalis appetitus corporis adminiſtrandi quo appetitu retardantur ne tota intentione pergant in ſummum deum hoc eſt in trinitatem per cognitionem & amorem. 10. Sed nec illud valet, quia ſicut ſtatim dictum eſt diſtractio intentionis circa vnum minuit operationem circa alterum, ſed ſecundum illam opinionem anima ſeparata non ita expedite & libere fertur in deum, ſicut cõiuncta propter hoc ſolum, quia intentio eius diſtrahatur ad alterum, ſcilicet ad adminiſtrationem corporis vt patet plane ex verbis Auguſtini per eos allegatis, ergo propter hanc diſtractionem remittitur eius operatio circa deum & ita minor eſt eius beatitudo, quod tamen iſti negant. Item anima reſumpto corpore non magis expedite feretur in deum quàm ante niſi vel quia habebit plura adiuncta, vel quia non habebit tot impedimẽta, non quia habebit plura adiuncta, quia corpus & vires corporeę nihil cõferunt ad viſionẽ diuinæ eſſentiæ, nec ſubiectiuè, nec obiectiuè, potentia etiã intellectiua & volitiua ſupponũtur æquè perfectę. Si vero dicatur q᷑ nõ habebit tot impedimenta ſicut ſeparata, nõ ſtat cũ principali concluſione, quia illud quod eſt impedimentum nunquam ęquè intenſe operatur niſi magis conetur, ſi ergo anima ſeparata habeat plura impedimenta quàm coniuncta ſequitur quòd non ita intenſè videat deum ſicut coniuncta niſi magis conetur, fingere autem in ea maiorem conatum non eſt facile, ergo nullo modo ſtant ſimul quòd anima coniuncta liberius feratur in deum quàm ſeparata & non intenſius. Tenendum eſt ergo quòd ſicut anima ſeparata æquè intenſe fertur in deum vt cõiuncta, ſic fertur æque expeditè & libere.

11. NEC ratio in oppoſitum cogit, quia appetitus animæ ſeparaęt de amando corpus in nullo impedit vel minuit viſionem vel fruitionem diuinæ eſſentiæ, quia vel ille appetitus eſt naturalis qui competit animæ vt eſt forma, & talis non impedit, aut diſtrahit cognitionem, quia nec cognitionem exigit (eſt enim ſimilis appetitus in rebus cognitione carentibus) vel eſt appetitus ſequens cognitionem, vtpote quia anima ſeparata cognoſcendo ſuã naturã quo ad aliquid imperfectam quia nondum beatificatã quo ad vires ſenſitiuas quæ corpus perficunt appetit vniri corpori vt in ipſo perficiatur plenius, ſed nec ille appetitus minuit in aliquo aut retrahit viſionem diuinæ eſſentiæ nec fruitionem de viſione, quia duorum quorum ratio vnius ſumitur ex altero vnum non eſt impedimentum alterius, ſicut cognitio rerum in verbo non impedit aut diſtrahit cognitionem verbi, quia verbum eſt ratio cognoſcendi cætera in verbo, ſimiliter appetitus animæ videntis deum de adminiſtrando corpore regulatur ſecundum appetitum videndi deum & fruendi deo ſicut ea quæ ſunt ad finem, rationem & regulam ſumunt à fine, vnde anima non appetit reuniri corpori niſi ſicut placere videt diuinæ voluntati & diuinæ bonitati quam intuetur & qua fruitur, propter quod vnum non eſt diſtractiuũ vel impedimentum alterius. Aug. autem in authoritate allegata magis loquitur inquirendo quàm aſſerendo, vt patet ex verbis ſuis, dicit enim ſiue ex deo ſiue ex alia latentiore cauſa &c.

12. Tertius modus eſt q᷑ quòd anima reſumpto corpore non intenſius vidit deum nec expeditius quàm ſeparata, & licet hoc ſatis pateat ex reprobatione duarum opinionum præcedentium, tamen adhuc poteſt alia ratio adduci quæ eſt communis, & eſt ſatis efficax quæ eſt talis, ſi animæ beatorum reſumptis corporibus intenſius aut liberius viderent deũ quã ante, hoc eſſet vel ex parte potentię cognitiuę, vel ex parte luminis gloriæ ipſam eleuãtis, vel ex parte obiecti repræſentantis, vel ex parte alicuius impedimenti in anima ſeparata exiſtentis, non ex parte potentiæ cognoſcentis, quia illa remanet penitus eadẽ non intenſa neque remiſſa, neque ex parte luminis propter eandem cauſam, neque ex parte obiecti quia tunc non repræſentabitur aliter, nec ex parte alicuius impedimenti, quia nullũ eſt in anima ſeparata pluſquã in coniuncta, vt deductum eſt, ergo anima reſumpto corpore non videbit deum expeditius vel intenſius quàm ante. 13. Ad rationes in oppoſitum patet reſponſio, ſolum enim probant quòd beatitudo augebitur & reſumptis corporibus extenſiuè & non intenſiuè miſeria enim reproborum de qua procedit primum argumentum non erit intenſior reſumptis corporibus quantum ad dolorem quem habent de carentia viſionis diuinæ, qui dolor correſpondet viſioni & fruitioni diuinæ eſſentiæ, ſed erit in pluribus, quia torquebuntur non ſolum in anima ſed etiam in corpore, & proportionabiliter augebitur beatitudo in electis, miſeria vero dæmonũ non augebitur poſt iudicium quantum ad dolorem quem habent de amiſsione viſionis diuinæ eſſentiæ qui dolor correſpondet præmio eſſentiali bonorum angelorum, ſed augebitur accidentaliter in quibuſdã accidentibus ſicut beatitudo bonorum augebitur accidentaliter poſt iudicium propter meritum accidentale quod habent procurando hominum ſalutem, ſicut & ſimile demeritum habent dæmones procurando hominum damnationem.

14. Sub eodem ſenſu procedit ſecundum argumentum, quia natura humana reſumpto corpore erit perfectior eo q᷑ conſiſtet in omnibus ſuis partibus & in omnibus glorificabitur, ſed non erit perfectior quantum ad animam intrinſece nec ſecundum eam glorificabitur magis intenſiuè. Et ſic patet reſponſio ad obiecta in oppoſitum.

Quæſtio. VIII.

Vtrum omnes homines appetant ſummè & de neceſsitate beatitudinem.

Octauo

OCtauo quæritur, vtrum omnes homines appetant ſummè & de neceſsitate beatitudinem. Et arguitur quòd non, quia nullus appetit illud quod reputat ſibi impoſsibile, ſed reprobi ſciunt beatitudinem ſibi impoſsibilem, ergo eam non appetunt.

2. Item nullus appetit quod ignorat, quia appetitus ſequitur cognitionem, ſed multi ignorant quid ſit beatitudo, & in quo conſiſtit, vnde & circa hoc plures errauerunt, vt dicitur primo ethicorum, ergo non omnes appetunt beatitudinem. 3. Item meritum non conſiſtit in actu neceſſario, ſed aliqui merentur appetendo beatitudinem, ergo eam non appetunt ſaltem neceſſario.

4. IN CONTRARIVM arguitur per illud quod dicit Auguſtinus decima tertia de trinitate capitulo octauo quod omnes beatitudinem appetunt vt veritas clamat, & idem dicit Anſelmus de caſu diaboli capitulo. 4. ſed illud quod omnes appetunt videtur neceſſario appeti, nam contingentia inſunt vni & non alteri, ergo beatitudo neceſſario appetitur. 5. Item Auguſtinus in enchi. dicit quod miſeri eſſe nō ſolum nolumus, ſed nunquam velle poſſumus, ergo ex oppoſito ſic volumus eſſe beati quod neceſſario hoc volumus. Et probatur conſequentia, quia ſicut ſe habet nolle ad miſeriam, ſic velle ad beatitudinem. Et iterum omne nolle cauſatur ex aliquo velle, nec aliquod velle eſt ex quo cauſatur nolle eſſe miſerum, niſi velle eſſe beatum.

6. RESPONSIO, Circa quæſtionem iſtam primo ponetur quædam diſtinctio appetitus. Et ſecundo iuxta eam reſpondebitur ad quæſtionem.

7. QVANTVM AD PRIMVM ſciendum eſt quod quantum ad propoſitum pertinet, duplex eſt appetitus, ſcilicet naturalis & electiuus, accipiendo appetitum electiuum non ſolum pro appetitu conſequente cognitionem eorū quæ ſunt ad finem, ſed pro omni appetitu conſequente cognitionem intellectiuam quæ ſola fertur in beatitudinem. & differunt iſti duo appetitus quantum ad actus ſuos, quia actus appetitus naturalis nō eſt aliquis actus elicitus, ſed eſt ſola naturalis inclinatio ad illud quod appetitur, actus vero appetitus electiui (vt nunc loquimur) non eſt ſola naturalis inclinatio, ſed eſt quidam actus elicitus qui dicitur velle. Quod autē actus appetitus naturalis nō ſit aliquis actus elicitus probatur ſic, quia actus appetitus naturalis ſemper eſt ſtante natura cuius eſt appetitus, ſed nos non experimur quod aliquis actus elicitus ſit ſemper in nobis, maximè in intellectu & volūtate de quorū appetitu reſpectu beatitudinis agitur, ergo talis actus non eſt elicitus. Et confirmatur per illud quod dicit Philoſophus ſecundo poſteriorum contra Platonem quod inconueniens eſt in nobis eſſe nobiliſsimos habitus & quod lateant nos, & fortiori ratione eſt inconueniens nos habere nobiles actus qui lateant nos. Et iterum appetitus naturalis communis eſt omnibus cognoſcentibus & non cognoſcentibus, & non ſolum actui, ſed potentiæ puta materiæ, ſed conſtat quod actus appetitus naturalis in non cognoſcentibus non eſt aliquis actus elicitus ſed eſt ſola naturalis inclinatio rei, ſicut appetitus materiæ eſt eius inclinatio ad formā ſecundum quod Philoſophus dicit primo phyſicorum, quod materia appetit formam & actus appetitus grauis eſt inclinari deorſum moueri enim deorſum eſt actus generantis & non ipſius grauis vt determinat Philoſophus octauo phyſicorum, ergo ſimiliter actus appetitus naturalis in quacunque re non eſt aliquid elicitum, ſed eſt pura inclinatio rei naturalis ad ſuam perfectionem.

in 2.d.14. q.2.& ſecūda parte eiuſdē diſt.q.2.

8. HOC SVPPOSITO dicendum eſt ad quæſtionem quod ſi loquamur de appetitu naturali, ſic omnes homines de neceſsitate & ſummè appetunt beatitudinem. Quod de neceſsitate appetant, probatur ſic, quælibet res imperfecta nata perfici per aliam naturali appetitu ex neceſsitate appetit illam per quam formaliter perficitur. & hoc ſtatim patet, quia naturali appetitu quodlibet imperfectum appetit ſuam perfectionem cum talis appetitus non ſit aliud quàm naturalis inclinatio imperfecti ad ſuam perfectionem, eſt etiam hæc inclinatio neceſſaria cum non ſequitur cognitionē ſine qua non eſt libertas, ſed natura humana quantum eſt de ſe eſt imperfecta. ſumma autē perfectio ei poſsibilis eſt beatitudo, ergo omnes homines de neceſsitate appetunt beatitudinem. Quod autem ſummè appetant eam tali appetitu, ſcilicet naturali probatur ſic, illud in cuius poteſtate non eſt agere, in eius poteſtate non eſt remiſſe agere, ſed ſicut neceſſario agit, ita agit neceſſario toto conatu, ſed natura humana & quæcunque alia quantum ad appetitum naturalē non habet in poteſtate ſua appetere vel nō appetere, ſed neceſſario appetit quicquid appetit, ergo non eſt in poteſtate eius remiſſe appetere, ſed neceſſario appetit toto conatu, hoc autē eſt ſumme appetere, quare &c. Iſte autē appetitus non eſt appetitus voluntatis, ſed intellectus, quia ſicut probatum fuit beatitudo eſt actus & perfectio intellectus, appetitu autē naturali vnumquodque appetit ſuam perfectionem & non aliud & ideo appetitu naturali intellectus appetit beatitudinem & non voluntas niſi habitudinem accidentalem quæ poteſt eſſe perfectio eius. 9. Vtrum autem omnes homines appetant ex neceſsitate beatitudinem actu elicito qui eſt velle ſequens cognitionem. Duplex eſt modus dicendi. Vnus eſt quòd voluntas non vult neceſsitate beatitudinem ſibi propoſitam ſiue in vniuerſali ſiue in particulari ſed libere. Et illud probatur tripliciter. Primo ſic, nulla neceſſitas poteſt eſſe in actione potentiæ ſuperioris à neceſsitate actionis potentiæ inferioris, quia hoc iucludit contradictionem, quod enim neceſſitatur ab alio eſt inferius eo vt ſic & ideo ſi ſuperior potentia poteſt neceſsitari ab inferiori iam non eſſet ſuperior ſed inferior, ſed voluntas inter omnes potentias eſt ſuperior, ergo non poteſt neceſsitari in actione ſua ex actione cuiuſcunque alterius potentiç, ſi ergo in ea ſit neceſsitas oportet quòd illam habeat ex ſe. Tunc arguitur ſic, potentia ſuperior quç habet neceſsitatem reſpectu ſuę actionis eadem neceſsitate mouet potentias ſibi ſubiectas, ſed voluntas poteſt mouere omnes alias potentias, ergo ſi ipſa neceſsitatur ad aliquid volendum oportet quòd neceſſario moueat alias potentias ad oſtendendum ſibi ſuum volitum, hoc autem eſt falſum, quia ſi potentiç inferiores neceſsitarentur ad oſtendendum voluntati ſuum obiectum reſpectu cuius neceſsitatur ipſa ad volendum ſequeretur q illud obiectum ſemper eſſet oſtenſum & ſemper volitum, quod eſt manifeſtè falſum. Secundo, quia nullus habitus acquiſitus quantumcunque ſit intenſus poteſt tantum inclinare voluntatem quantum appetitus naturalis, ſed ſi voluntas neceſsitaretur ad aliquid volendum tunc tantum inclinaretur in obiectum ſuum per aliquem habitum acquiſitum quantum inclinatur per appetitum naturalem, quia vtroque modo inclinaretur ex neceſsitate, ergo voluntas nullo actu elicito etiam concurrente quocunque habitu acquiſito quantumcunque intenſo neceſsitatur ad aliquid volendum, ſed libere vult quicquid vult etiam beatitudinem tam in vniuerſali quàm in particulari. Tertio confirmatur hoc per authoritatem beati Auguſtini in enchiridio octauo capite vbi dicit ſic. Neque enim aut voluntas non eſt aut libera dicenda non eſt qua beati eſſe ſic volumus vt eſſe miſeri nō ſolum nolumus ſed nequaquam prorſus velle poſſumus. Ecce quòd liberam dicit voluntatem in volendo beatitudinem. Iſti autem dicunt quòd ſi voluntas habeat aliquem actum reſpectu beatitudinis ille actus erit velle, & reſpectu miſeriç erit nolle, ſed non eſt neceſſarium ſecundum eos quòd reſpectu beatitudinis vel miſeriç propoſitæ voluntas habeat aliquem actum poſitiuum, quia propoſito ſibi quocunque obiecto bono vel malo poteſt ſuſpendere omnem actum voluntatis.

10. ET PER HOC RESPONDENT ad rationes in oppoſitum dicentes quòd authoritates beati Auguſtini decima tertia de trinitate, & Anſelmi de caſu diaboli intelligūtur de appetitu naturali quo quælibet creatura rationalis neceſſario appetit beatitudinem, non autem de actu elicito.

11. Ad illud quod poſtea ſubiungitur de Auguſtino in enchiridio capite præallegato, dicunt quòd verum eſt quòd nos non poſſumus velle miſeriam, ſed non ſequitur ergo de neceſsitate nolumus miſeriam, quia poſſumus circa vtramque ſuſpendere omnem actionem tam nolendi quàm volendi, & ideo neuter eſt neceſſarius ſimpliciter & abſolutè ſed ſub conditione ſcilicet ſi habeamus aliquem actum poſitiuum circa aliquod eorum quia reſpectu beatitudinis non poſſumus habere poſitiuum actum niſi illum qui eſt velle, & reſpectu miſeriæ niſi nolle.

12. Quicquid de concluſione ſit rationes tamen non valent. Quod patet diſcurrendo per ſingulas, cum enim primo dicitur quòd potentia ſuperior non neceſsitatur ab inferiori. Poteſt dici quòd immo & ſi non cauſaliter tamen conſecutiue: ſicut intellectus neceſſario apprehendit primo quod primo ſibi offertur à ſenſitiuis viribus, & tamen intellectus eſt ſuperior potentia quàm ſit ſenſus. Item falſum eſt quod poſtea aſſumitur ſcilicet quòd voluntas eſt ſuperior intellectu, hoc enim non eſt verum immo potius contrarium, nam oportet quòd voluntas feratur in quodcunque fertur ſecundum naturam & dictamen intellectus cum ipſa non poſsit ferri niſi in cognitum: Ex quo ſequitur quòd propoſitio aſſumpta non eſt vera (hæc ſcilicet) quòd voluntas ea neceſsitate mouet potentias qua neceſsitate mouetur in ſuum obiectum. Hoc enim non oportet, ſed mouet eas ſolum eo modo quo intellectus iudicat eas eſſe mouendas, & ideo quantumcunque voluntas feratur neceſſario in ſuum obiectum, tamen non oportet quòd voluntas moueat alias potentias neceſſario ad ſemper ſibi oſtendendum ſuum obiectum niſi intellectus iudicaret quòd tale obiectum eſſet ſibi neceſſario oſtendendum quod non oportet. 13. Ad ſecundum cū dicitur quòd nullus habibus acquiſitus poteſt tantum inclinare voluntatem ad volendum aliquid quantum appetitus naturalis. Dicendum quòd nō eſt ad propoſitum, quia nos non loquimur

de

de inclinatione voluntatis in ſuum obiectum per aliquem habitum acquiſitum, ſed per ipſammet naturam potentię quæ habet neceſſariam habitudinem ad aliquod obiectum vt in ipſum feratur actu elicito, & illa inclinatio poteſt eſſe ita efficax ſuppoſita præſentia talis obiecti ſicut inclinatio talis appetitus naturalis, & iterum ſi intellectus qui dicitur habitus principiorum eſt aliquid acquiſitum conſtat quòd inclinat èquæ efficaciter potentiam intellectiuam ad aſſentiendum neceſſario primis principiis ſibi propoſitis ſicut appetitus naturalis ipſius intellectus inclinat ipſum ad intelligere. Et eodem modo poteſt eſſe in voluntate ſi habeat aliquem talem habitum. 14. Ad tertium de authoritate Auguſtini poteſt dici quod loquitur de libertate à coactione quæ coactio nunquam eſt in voluntate, non autem de libertate à neceſsitate immutabilitatis quæ eſt in voluntate reſpectu multorum vel ſaltem aliquorum vt infra patebit.

15. Reſponſiones etiam aliquæ ad argumenta non valent, cum enim dicunt primo quòd authoritates beati Auguſtini & Anſelmi intelliguntur de appetitu naturali non autem de actu elicito patet expreſſe quòd non eſt verum, dicit enim Auguſtinus decima tertia de trinitate capitulo tertio in fine quòd ille mimus qui promiſit ſe dicturum quid omnes vellent & dixit, vilè vultis emere & carè vendere, ſi inquam dixiſſet beati omnes eſſe vultis miſeri eſſe non vultis, dixiſſet aliquid quod nullus in ſua non cognoſceret voluntate, quicquid enim aliud quiſquam latenter velit ab hac voluntate tamen non recedit, conſtat quòd loquitur de voluntate vel actu voluntatis elicito de quo mimus dixerat vilè vultis emere & carè vendere, & non ſolum loquitur de appetitu naturali voluntatis. Item in quarto capitulo eiuſdem libri inquirit cum omnes velint beatitudinem, an omnes eam nouerint, conſtat autem quòd velle ſequens cognitionem eſt actus elicitus. Item in quinto capitulo dicit quod omnes homines beati eſſe volunt, idque vnum ardentiſsimo amore appetunt, & ſubiungit q̃ nullus poteſt amare quod omnino neſcit, & ita loquitur de amore ſequente cognitionem. Anſelmus etiam de caſu diaboli cap. 13. circa finem dicit. Omnes quippe volunt beati eſſe, & loquitur de beatitudine abſolutè quæ includit commodum de qua dicit quòd iuſtitiam non omnes volunt, commodum vero non ſolum omnis natura rationalis, ſed etiã omne quod ſentire poteſt vult, nam nullus vult niſi quod aliquo modo putat ſibi commodum, & ſic loquitur de velle quod ſequitur cognitionem quod velle eſt actus elicitus, & ſic expoſitio qua exponunt dicta Auguſtini & Anſelmi non eſt vera vt clariſsimè patet intuenti dicta eorum in prædictis locis. 16. Dicendum ergo aliter quòd voluntas eſt duplex, increata ſcilicet & creata. creata vero poteſt accipi ſecundum duplicem ſtatum, ſcilicet ſecundum ſtatum patriæ & ſecundum ſtatum viæ. ſi loquamur de voluntate increata ſeu diuina, patet quòd ipſa vult neceſſario ſuam beatitudinem, ſi enim poſſet eam non velle deus poſſet non eſſe beatus perfectè, delectatio enim perficit beatitudinem ſicut pulchritudo iuuentutem, vt dicitur. 10. ethicorum, ſi enim deus poſſet non velle ſuam beatitudinem poſſet non delectari de ea, quare &c. Item ſi deus poſſet non amare ſuam beatitudinem poſſet non amare ſe ipſum quia eſt ſua beatitudo quod eſt inconueniens, quare &c. Si autem loquimur de voluntate creata pro ſtatu patriæ adhuc talis voluntas neceſſario vult beatitudinem. Cuius ratio eſt, quia ſi talis poſſet non velle beatitudinem poſſet non delectari cũ delectatio ſit actus voluntatis & de bono volito, illud autem non eſt poſsibile ſecundum naturam ſcilicet quod videns deum (ſicut beati vident) non delectetur in deo viſo, quamquam forte deus de potentia abſoluta poſſet à tali viſione delectationem ſuſpendere hoc tamen non poteſt facere creatura. Itẽ beatus Auguſtinus probat decima tertia de trinitate cap. octauo quod non eſt beatitudo quam aliquis poteſt amittere volens aut nolens vel neque volens neque nolens, ſed ſi beatus non vellet neceſſario ſuam beatitudinẽ ſed poſſet eam nolle, aut ſuſpendere ſuum velle, ſequeretur quod poſſet amitti à volente vel à nõ volente, ergo impoſsibile eſt quod beatitudo non ſit neceſſario volita à beato. 17. Si vero loquamur de voluntate pro ſtatu viæ, ſic diſtinguendum eſt de beatitudine, quia beatitudo poteſt accipi vel in ſpeciali pro eo in quo verè conſiſtit ſicut eſt viſio diuina, vel poteſt accipi ſecundum communem & generalem rationem beatitudinis quæ eſt bene ſe habere & malo carere quam Anſelmus commodum vocat, ſi beatitudo accipiatur in ſpeciali pro eo in quo verè conſiſtit, ſic voluntas viatoris non neceſſario vult beatitudinem, ſed poteſt non velle negatiuè & etiam nolle. Quod poſſet non velle negatiuè patet, quia quod eſt omnino incognitum eſt omnino non volitum ſecundum Auguſtinum vbi ſupra, ſed beatitudo ſecundum illud in quo conſiſtit verè eſt multis incognita omnino & valde paucis nota, ergo eſt à multis non volita, quod autem poſsit eſſe nolita, patet ſic, omne illud cuius aſſecutioni eſt cõiuncta difficultas & multa quæ habent rationem mali poteſt eſſe nolitum, & ratio eſt, quia ſicut voluntas fertur in bonum per volitionem ita nata eſt ferri in malum per nolitionem, propter quod vbi malum eſt coniunctum bono voluntas poteſt ferri in illud volendo vel non volendo, ſed aſſecutioni beatitudinis eſt annexa multa difficultas, & multa mala pœnæ quæ horrent communiter homines, ergo in beatitudinem quanuis cognitam ſecundum propriam rationem poteſt ferri voluntas viatoris volendo eam vel nolendo non quidem propter ipſam, ſed propter mala pœnæ coniuncta.

18. Si autem accipiatur beatitudo ſecundum generalem rationem beatitudinis, ſic diſtinguendum eſt de appetitu, quia quidam eſt actus appetitus efficax qui eſt de re habita vt delectatio, vel eſt motus ad rem habendam, vt deſiderium efficaciter inclinans ad proſecutionem rei, & tali appetitu non neceſſario volumus beatitudinem propoſitam ſolum ſecundum communem rationem beatitudinis, quia tam delectatio quàm deſiderium efficacia ſunt reſpectu boni propoſiti in particulari de quo delectamur ſi ſit habitum, & in quod tendimus ſi ſit nõ habitum. habitio enim rei vel proſecutio ad eam reſpicit ſingularia. Alius eſt actus appetitus ſeu voluntatis qui non eſt velle efficax, ſed velle conditionatum ſeu quædam velleitas quo dicimur velle etiam ea quæ quando que ſunt nobis impoſsibilia, & hoc modo omnes volunt beatitudinem ſecundum communem rationem beatitudinis, propoſito enim cuicunque quod bonum eſt bene habere & malo carere, nullus eſt qui quadam velleitate non tendat in hoc, ſed quia non efficax eſt, ideo non euidenter experimur, quin potius videtur eſſe velle magis habituale quàm actuale, & forte eſt hoc in quo concordatur cum prima opinione quo ad illum articulum, & hæc videtur intentio beati Auguſtini decima tertia de ciuitate dei capitulo octauo qui probat quod ſicut omnes homines volunt eſſe beati ita immortales eſſe volunt, conſtat autem quod illud velle non eſt efficax, ſed ſolum quædam velleitas, quia ſicut nullus vellet bono carere, ſed potius ſemper bonum habere, ita vellet ſemper eſſe, quia ſine eſſe non poſſet bene habere.

19. AD ARGVMENTA in oppoſitum. Ad primum de damnatis dicendum quod cum natura remaneat in eis integra ipſi appetitu naturali appetunt beatitudinem. Et ſi dicatur quod appetitus naturalis non poteſt eſſe fruſtra. Dicendum quod verum eſt in tota ſpecie, nihil tamen prohibet quod in aliquibus indiuiduis ſpeciei fruſtretur appetitus naturalis, de appetitu autem qui eſt actus elicitus, dicendum quod damnati non appetunt beatitudinem in ſpeciali appetitu efficaci laborando vel conando ad acquirendum beatitudinem cum hoc ſciant ſibi eſſe impoſsibile, ſed appetitu conditionato appetunt eam inquantum habet rationem commodi, vellent enim ſi eſſet eis poſsibile eam habere quatenus eſt quoddam commodum, & ſimili modo appetunt beatitudinem in generali, ſcilicet bene habere.

20. Ad ſecundum dicendum quòd multi ignorant quid ſit beatitudo in ſpeciali, & ideo non appetitur à multis vt ſic, ſed rationem generalem beatitudinis omnes nouerunt & eam appetunt modo quo dictum eſt. 21. Ad tertium patet per idem quod beatitudinem impertiri quantum ad id in quo verè cõſiſtit non appetimus naturaliter ſed liberè, & ideo in eius appetitu poteſt eſſe meritum vel demeritum.

22. AVTHORITATES autem Auguſtini adiectæ pro altera parte, & authoritates Anſelmi intelligendæ ſunt de beatitudine in generali, & de appetitu qui eſt magis velleitas quàm velle.

Sententia huius diſtinctionis. L. in generali & ſpeciali.

Ic oritur quæſtio. Determinato de gloria ſanctorum, hic determinat de pœna malorum. Et primo quantum ad effectum. Secundo quantum ad cognitionẽ ibi. Hic quæri poteſt. Tertio determinata recapitulat ibi, de pedibus. Prima habet duas. Primo enim mouet dubitationem intentam. Secundo ſoluit ibi. Quidam autumãt. Secunda pars principalis in qua determinat de pœna damnatorum quantum ad cognitionem habet tres. Primo inquirit quomodo ſe habeant quantum ad cognitionẽ dei. Secundo quomodo ad cognitionem eorum quæ ſunt in mundo. Tertio quomodo ſe habeant quantum ad cognitionem ſanctorum. Prima ibi. Hic quæri poteſt. Secunda ibi. Præterea quæri ſolet. Tertia ibi. Quæri etiam ſolet.

2. PROPONIT ERGO primo magiſter quæſtionem, ſcilicet vtrum damnatis non erit facultas peccandi cum continuè malam habeant voluntatem. Et reſpondet ſecundum aliquos q̃ illa mala voluntas non erit culpa ſed pœna, ſecundũ alios culpa erit, ſed ſecundum eam nihil demerebuntur. Magiſter tamen primam opinionem approbat, quia ſicut ſanctis cedet ad gloriam quòd non poterunt habere malam voluntatẽ ita malis erit in pœnam

nam quòd bonam voluntatem habere non poterunt. Deinde quærit quare mali in tenebris exterioribus dicuntur esse. Et respondet quod hoc ideo erit, quia omnino pœnitus excluſi erunt à luce dei, tum propter perfectam malitiam voluntatis, tum propter obliuionem dei quam in eis cauſabit grauitas tormentorum. Deinde quærit vtrum damnati cognoſcant ea quæ in mundo geruntur. Et reſpondet quòd non, habent tamen aliquam curam de ſuis notis, quia non vident eos in tormentis ſecum, nec in gloria cum beatis. Ibi etiam incidenter ſubdit quòd animæ ſeparatæ à corporibus in locis corporalibus poſſunt detineri à pœna, & ponit exemplum de diuite damnato, licet quidem aliter intelligât. Deinde ſubdit quòd boni videbunt malos ante iudiciũ & econuerſo mali bonos. Quærit etiam quomodo boni poſſunt videre malos ſine compaſsione. Et reſpondet quòd ratio eſt, quia vita eorum perfecta & conformis erit diuinæ iuſtitiæ. Vltimo quærit vtrum pœna damnatorum cedat in gaudium bonorum. Reſpondet quòd ſic inquantum videt ſe ab illis malis liberatos, & in fine recapitulat quæ dixerat, & in hoc terminatur.

Quæstio. I.

Vtrum in inferno ſit tantum pœna ignis.

CIrca diſtinctionem iſtam primo quæritur vtrũ in inferno ſit tantum pœna ignis. Et arguitur quòd ſic, quia varietas pœnarum præſtat refrigerium, vt cum aliquis multũ eſtuans tranſfertur ad locum frigidum, ſed in inferno non erit aliquod refrigerium, ergo non erit ibi varietas pœnarum. 2. Item purgatorium dicitur quædam pars inferni, ſed in purgatorio nõ eſt niſi pœna ignis, ergo nec in inferno. Minor probatur per apoſtolum. 1. Corin. 3. Qui dicit omnia peccata venialia per ignem purgari vniuſcuiuſque opus qualis ſit ignis probabit.

3. INCONTRARIVM eſt quod dicitur Iob. 33. Tranſibunt ab aquis niuium ad calorem nimium.

4. Item Eſaias vltimo dicit de damnatis quòd vermis eorũ non morietur & ignis eorum non extinguetur, igitur in inferno non ſolum erit pœna ignis ſed & vermis.

5. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam ſunt duo videnda principaliter. Primum eſt de pluralitate pœnarum inferni. Secundum eſt de comparatione earum adinuicem ſecundũ grauitatem vel acerbitatem.

6. QVANTVM ad primum ſciendum eſt quòd quæſtio poteſt dupliciter intelligi. Vno modo vtrum in inferno præter pœnam ignis ſit abſolute alia pœna corporalis vel ſpiritualis. Alio modo poteſt intelligi ſpecialiter de pœna corporali, an aliqua talis ſit in inferno præter pœnam ignis, intelligendo primo modo quæſtionem. Dicendum eſt quòd præter pœnam ignis & quãcunque pœnam corporalem eſt in inferno quædam pœna ſpiritualis quæ dicitur pœna vermis. Quod patet ſic, pœna debet correſpondere culpæ, ſed culpa conſiſtit non ſolum in actu exteriore vel in delectatione ſenſuali, ſed potius & principalius conſiſtit in interiore actu voluntatis, vt patuit in ſecundo libro, ergo pœna damnatorum debet conſiſtere non ſolum in afflictione corporali & ſenſibili, ſed etiam in afflictione ſpirituali ſeu mentali, qualis autem ſit talis pœna aduertẽdum eſt quòd pœna ſeu punitio eſt perceptibilis priuatio boni conuenientis, nam ſi quis non perciperet priuationẽ boni conuenientis ſibi non eſſet propriè punitus, bonum autem cõueniens propriè creaturæ rationali & intellectuali eſt duplex in genere, ſcilicet bonum honeſtum & bonum commodi. Bonum enim honeſtum intellectualis creaturæ eſt virtus ſeu gratia Bonum autem commodi eſt beatitudo ſecundum Anſelmum qui dicit de caſu diaboli. 4. cap. quod omnis beatitudo conſiſtit ex commodis vtroque autem bono priuatur homo propter peccatum mortale, in præſenti quidẽ priuatur bono honeſto quod eſt gratia, quia gratia non ſtat cum peccato mortali, in futuro quidem priuabitur bono commodi quod eſt beatitudo quæ non datur niſi habenti gratiam ſecundum illud Ro. ſexto gratia dei vita æterna, priuatio autẽ primi boni non eſt perceptibilis ab eo cui abſtrahitur niſi fide & ideo non habet propriè rationem punitionis, ſed priuatio ſecundi boni .ſ. beatitudinis eſt maximè perceptibilis à damnatis, & ex hoc ſequitur in eis maxima triſtitia, quia ſicut maximè appetunt beatitudinem ita maximè dolent de carentia eius vt eſt bonum commodi, & quia non priuantur bono diuino niſi propter culpam ſuam, ideo valde dolent de culpa ſua, non quidem vt fuit actus deordinatus, & contra præceptum dei, ſed vt eſt impeditiua ſui commodi, & hæc triſtitia de carentia viſionis diuinæ propter culpam commiſſam vocatur vermis conſcientiæ inquantum oritur ex putrefactione peccati & animam affligit, ſicut vermis corporalis oritur ex putrefactione carnis & carnem affligit, vnde vermis damnatorum non eſt vermis corporalis ſed ſpiritualis, vt patet per Aug. 20. de ciui. qui dicit ſic, in pœna malorum inextinguibilis ignis & viuaciſsimus vermis, ab aliis aliter atque aliter eſt expoſitus, alij vtrumque ad corpus, alij vtrũque ad animã retulerũt, alij propriè ad corpus ignem, tropice autẽ ad animã vermen quod eſt crediblius.

7. Intelligendo autem ſecundo modo quæſtionem. Dicendum eſt quòd præter pœnam ignis erunt in inferno alię pœnę corporales, quod patet ſic, ſicut ſe habet gaudium ab bonos ſic pœna & miſeria ad dãnatos, ſed omnis creatura erit beatis materia gaudij, ergò omnis creatura erit damnatis materia pœnæ & afflictionis, & non ſolum materia, ſed cauſa aliquo modo effectiua, cui concordat illud Sapientię quinto. Pugnabit orbis terrarum contra inſenſatos. Pœnę autem illæ corporales erunt in duplici genere, quia affligent ab extrinſeco & ab intrinſeco. Ab extrinſeco erit quadruplex pœna, ſcilicet ignis, aquæ, aeris, & terræ, de primis duabus dicitur in Iob vt allegatum eſt in arguẽdo. De tertia in euangelio vbi præcipiuntur proiici in tenebras exteriores, tenebra autem eſt paſsio aeris, hæ autem non ſunt intelligendæ per carentiam omnimodam luminis, ſed per carentiam vt viſio eius eſt delectabilis, vnde tales tenebræ erunt in inferno, quia ibi nihil perſpicuè videbitur, ſed ſolummodo videbũt ibi ſub quadam tenebroſitate illa quę afflictionem cordi poſſunt ingerere, vnde damnati videbunt pœnas ſuas & illos quos ſecum per malum exemplum traxerunt de mundo quod totum cedet eis ad augmentum ſuppliciį, pœnam etiam habebunt ex elemento terræ ratione ſitus vbi infernus collocatus eſt ſcilicet circa centrum terræ vbi eſt locus infimus & viliſſimus. Sufficientia autem illarum pœnarum poteſt haberi ſic, omnis creatura corporalis erit damnatis ad pœnã (vt dictum eſt) ſed poſt reſurrectionem (vt dictum eſt) non remanebunt creaturæ corporales quæ poſſent hominem contingere & ipſum affligere niſi prædicta quattuor elementa, ergo ſolum ab eis patientur homines, patientur autem ſecundum prædictas pœnas, ergo &c. Minor declaratur, quia cum poſt reſurrectionem ceſſet generatio & corruptio nulla corporalia remanebunt niſi quæ habent ordinem ad incorruptionem, talia autem ſunt primo & principaliter corpora cæleſtia quæ ſecundum quodlibet ſui ſunt incorporalia, ſed ab iſtis non affligentur damnati pœna corporali, quia non contingentur ab eis, elementa autem ſunt incorruptibilia ſecundum ſe tota, ſic intelligendo quòd nunquam aliquod elementum ſecundum ſe totum fuit ſimul corruptum, nec vnquam ſic corrumpetur quantumcumque mundus duraret, quanuis quodlibet elementũ poſſet corrumpi & quotidie corrumpatur ſecundum aliquid ſui, ſcilicet ſecundum extremitatem qua contingit alterum elementum ſibi contrarium. Omnia autem mixta præter hominem ſunt ſecundum ſe tota, & ſecundum quodlibet ſui corruptibilia, & ideo nihil eorum remanebit poſt reſurrectionem niſi quæ dicta ſunt ſcilicet corpora cæleſtia, elementa, homo, & ſic ſolum ab elementis poterit homo affligi ſecundum prædictas pœnas. 8. Quod autem dicitur in pſalmo. Sulphur & ſpiritus procellarum pertinere ad pœnam damnatorum intelligẽdum eſt per adoptationem, quia locus inferni erit fœtidus & turbulentus, affligentur nihilominus damnati ab inferiori, quia ſecundum euangelium ibi erit fletus & ſtridor dentium, de ſtridore dentium qualiter poſſet eſſe ibi nõ eſt difficile, ſed de fletu aduertendum eſt quod cum in fletu ſint duo, .ſ. reſolutio lachrymarum & conturbatio capitis & maxime cerebri & oculorum propter humorum commotionem. Quantum ad primum non erit fletus in damnatis, quia cum corpora eorum ſint finita ſi ab eis continue reſoluerentur lachrymæ tandem totaliter conſumerentur cum non fiat in eis aliqua reſtauratio per ſumptionem alimenti, ſed quantum ad ſecundũ erit in eis fletus perpetuus & perpetua perturbatio capitis, cerebri, & oculorum ex inordinata humorum commotione, & ſic patet primum.

9. QVANTVM ad ſecundum, ſcilicet de comparatione illarum pœnarum dicendum eſt quod ſi comparemus pœnam ſpiritualem quæ dicitur pœna vermis pœnis corporalibus ſic ipſa eſt maior ſimpliciter & grauior cæteris, quia quanto bonum aliquod eſt maius & delectabilius tanto priuatio eius eſt peior & triſtabilior, ſed bonum quod priuatur per pœnam vermis (ſ. viſio dei) eſt maius & delectabilius quocunque bono corporali, & ad hoc ſunt authoritates Chryſoſtimi prius poſitę in queſtione qua quęritur de paſsione animę ab igne quanuis nobis nunc exiſtentibus in carne contrarium videatur, propter hoc quod magis nunc iudicamus ſecundum ſenſum quàm ſecundum intellectum. Si autem comparemus pœnas corporales adinuicem, ſic inter eas pœna ignis eſt maior, quia quod eſt magis actiuum eſt magis afflictiuum, ſed ignis eſt maximè actiuus, ergo maximè afflictiuus, & propter hoc cæterę pœnæ corporales frequenter tacentur in ſcripturis expreſſa ſola pœna ignis. quia in ea tanquam in grauiſsima, omnes aliæ intelliguntur.

10. AD ARGVMENTA IN oppoſitum. Ad primum dicendem quòd varietas pœnarum corporalium non præ-

ſtat refrigerium, ſed auget ſupplicium, & tales ſunt omnes pœnæ damnatorum excepta pœna ignis reſpectu pœnæ aquæ & ecõuerſo de quibus dicendum eſt quòd varietas talium pœnarum nõ præſtat refrigerium niſi quando paulatiuè receditur ab vna & trãsfertur ad alteram. Si autem ſubito vel quaſi ſubito tranſeatur de ſummo vnius pœnæ ad ſummum alterius pœnæ tunc non eſt refrigerium, ſed mutatio ſupplicij in ſupplicium. 11. Ad ſecundum dicendum quod non eſt ſimile de purgatorio & de inferno, quia pœna purgatorij ordinatur ſolum ad purgandum per ſatisfactionem pœnæ, quæ purgatio optimè poteſt fieri per ignem, quia maximè purgatiuus, ſed pœna inferni eſt ad affligendum damnatos propter executionem iuſtitiæ qui ſicut peccauerunt contra dominum omnium nec pœnituerunt, ab omnibus debent aliquo modo affligi quod ſit per pœnas ſupradictas.

Quæſtio. II.

Vtrum damnati vellent plus non eſſe quàm eſſe in miſeria pœnæ.

Th. in additionibus q. 89. ar. 3. De Gaud. q. 1. q. 20.

SEcundo quæritur vtrum damnati vellent plus non eſſe quàm eſſe in miſeria pœnæ. Et arguitur quòd ſic, quia miſeria damnatorum excedit omnem pœnalem miſeriam huius mundi, ſed ad vitandam miſeriam huius mundi aliqui appetunt rationabiliter non eſſe, ergo fortiori ratione damnati appetunt non eſſe ad fugiendum miſeriam ſuæ pœnæ. Minor probatur per illud quod habetur Eccleſi. quadrageſimoprimo. O mors quàm bonum eſt iudicium tuum homini indigenti & qui minoratur viribus & defecto ætate &c. 2. Item ſuper illud Hieremiæ vigeſimo. Maledicta dies in qua natus ſum, gloſa dicit quòd melius eſt non eſſe quàm male eſſe, & Mathei vigeſimo ſexto. De Iuda bonum illi eſſet ſi natus non fuiſſet quod dicitur propter miſeriam pœnæ ad quam reſeruatur, ergo videtur quòd damnati plus debeant velle omnino non eſſe quàm ſic eſſe.

3. Ad idem eſt quod dicitur Apoca. 9. In diebus illis deſiderabunt homines mortem & fugiet ab eis.

4. IN CONTRARIVM videtur per illud quod dicit Auguſtinus tertio de libro ar. Conſidera quàm bonum eſt eſſe quod etiam beati & miſeri volunt, maius enim eſt eſſe & eſſe miſerum quã omnino non eſſe, igitur non eſſe non eſt magis eligendũ quàm miſerum eſſe, ſed potius econuerſo. 5. Item de ciuitate dei dicit quòd hi qui ſibi plane miſerrimi videntur, & ſunt, ſi quis eis immortalitatem daret qua non ipſa miſeria finietur exultarentur letitia, & ſic potius eligerent eſſe quàm non eſſe, ergo idem eſt in damnatis.

6. RESPONSIO. Sciendum eſt quod duplex eſt miſeria, ſcilicet culpæ & pœnæ, & ſecundum vnumquemque modum quæſtio habet difficultatem, ſed de miſeria culpæ per comparationem ad non eſſe dictum fuit prius cum ageretur de contritione. Sup. d. 17. q. 5. De miſeria autem pœnæ licet aliquid prius dictum fuerit tunc, tamen hic amplius nunc dicetur. Eſt ergo aduertendum quod Auguſtinus tractat quæſtionem iſtam tertio de libero ar. vbi primo deſtruit quorundam ſententiam quam reputat falſam. Deinde determinat veritatem ſecundum opinionem propriam.

7. QVANTVM ad primum dicit quod aliqui dicebant quod non eſſe eſt magis eligendum quàm pœnale eſſe, ſed quod modo contrarium contingat ſcilicet quod aliquis magis eligat pœnale eſſe quàm non eſſe prouenit ex duplici cauſa. Vna quia diceret aliquis miſer exiſtens quod magis vult miſer eſſe quàm omnino non eſſe ne poſt non eſſe ſit miſerior quàm nunc, & ſic non præfert miſerum eſſe ei quod eſt non eſſe, ſed præfert maiorem miſeriam iam minori. Alia cauſa eſt, quia poſſet aliquis dicere malo me miſerum eſſe, quia iam ſum miſer, & non poſſum mihi aliter conſulere, ſi autem prius quàm fuiſſem potuiſſem mihi aliter conſulere, eligiſſem potius non eſſe quàm miſerum eſſe, nunc autem quia timeo nõ eſſe ad ipſam miſeriam pertinet, qua nunc illud quod velle non deberem magis volo, magis enim non eſſe quàm miſerum eſſe velle deberem. Nunc autem fateor me quidem malle miſerum eſſe quàm nihil, ſed tanto ſtultius illud volo quanto miſerius.

8. Contra hanc duplicem cauſam arguit Auguſtinus, & primo contra primam, quia miſeria poſt non eſſe non eſt aliquid aliud quàm non eſſe, & ideo qui vult potius eſſe miſerum quàm non eſſe ne ſit miſerior poſt non eſſe non vult aliquid aliud quàm miſerum eſſe ne omnino incurrat non eſſe, & ſic præfert miſerum eſſe ei quod eſt non eſſe ſecundum ſe & non propter aliud. Contra ſecundam cauſam arguit, quia ipſa ſeipſam interimit, qui enim dicit quod ſtulte magis vult miſerum eſſe quàm non eſſe oſtendit ſe errare quod eſt cuilibet fugiendum, ergo dicens ſe plus velle miſerum eſſe, quia iam miſer eſt, & hoc vitare non poteſt, quàm velle omnino non eſſe nullam aſſignat rationem quare miſer exiſtens plus vult ſic eſſe quàm omnino non eſſe, quàm ſi non exiſteret miſer, & poſſet ſibi contra miſeriam conſulere incurrendo non eſſe.

9. Poſtmodum Auguſtinus ponit ſententiam ſuam & diſtinguit de voluntate, vt. ſ. eſt natura & vt eſt deliberatiua voluntas, vt eſt natura nullo modo poteſt appetere non eſſe, & hoc eſt de ſe ſatis manifeſtum, quia deſiderium naturale eſt propter quietem, in non eſſe autem non poteſt eſſe quies naturę, quia non eſſe naturã interimit, & ideo naturali deſiderio nullus poteſt appetere nõ eſſe ad vitandum quodcunq; pœnale eſſe, quia natura non odit pœnale niſi propter deſideriũ quietis ab illa pœna, vnde dicit, ſi quis dicat non eſſe magis quàm miſerũ eſſe vellem. Reſpondebo, mentiris, quia cum eſſe miſerum nollis, eſſe tamen vis. Si autem voluntas eligat aliquid vt deliberãs, tunc aut ſequitur rationem rectam, aut rationem falſo errore deceptam, ſi ſequatur rationem rectam tunc dicendum eſt quòd miſerum eſſe quacunque miſeria pœnæ magis eſt eligibile quàm omnino non eſſe. Quod patet primo ſic, omne illud quod aliquis rectè præeligit, neceſſe eſt quòd cùm ad illud peruenerit quòd melior fiat quàm eſſet habendo aliud quod refugit, ſed ille qui peruenit ad omnino non eſſe, non eſt melior quàm ſi eſſet miſer, immo deterior, ſi rectè dici poſsit, quia miſeria non tollit omne bonum ſicut non entitas, ergo qui eligit non eſſe potius quàm eſſe miſerum, non eligit rectè. Item miſeria non eſt mala, niſi inquantum tollit aliquod bonum, ſed omnino non eſſe plus tollit de bono quàm miſerum eſſe, ergo peius eſt non eſſe ſimpliciter quàm miſerum eſſe & magis fugiendum. Item ſecundum Ariſtot. 9. Ethic. Amabile ſimpliciter quidem bonum vnicuiq; autem bonum proprium, nullus igitur amat ſeu eligit ſibi aliquid niſi exiſtimet illud bonum ſibi, ſed nullus poteſt rectè exiſtimare q̃ non eſſe ſit bonum ei, neque poſitiuè vt de ſe patet, neque priuatiuè ſeu negatiuè, ergo non eſſe nullo modo poteſt pro quocunq; elig. Minor probatur quantum ad partem dubiam, quia quod eſt bonum alicui quocunq; iſtorum modorum, ſupponit ipſum eſſe, aliter non eſſet bonum ei magis quàm cuicunq; alij, omnino autem non eſſe nihil ſupponit, ſed totum deſtruit, quare &c.

10. Si autem voluntas ſequatur rationem erroneam, ſic poteſt præeligere non eſſe ei quod eſt miſerum eſſe, quod poteſt contingere dupliciter. Vno modo quando propter vrgentem miſeriam aliqui non volunt eſſe in miſeria, & ideo ſe interimunt exiſtimantes ſe habere quoddam eſſe occultum, in quo non habeãt nec bona huius mundi, nec patiantur miſerias, quod putant quoddam melius eſſe, vnde Auguſtinus vbi ſupra dicit quòd aliqui vrgente miſeria ſeſe interimunt, eo quòd confugiunt vbi melius fore putauerint. Alio modo poteſt hoc contingere quando aliquis propter vehementiam miſeriæ incidit in tantam perturbationem, & obnubilationem rationis, quod credit omnino non eſſe melius fore quàm in miſeria eſſe, quod eſt abſurdum quum priuatio mali non ſit bona niſi propter aſſecutionem boni oppoſiti, non eſſendo autem non eſt aſſecutio alicuius boni qualitercunq; poſsit confingi, & ideo talis nihil elegit, propter quod erronea eſt electio ejus tãquam nihil eligentis, ſicut concludit Auguſtinus.

11. AD ARGVMENTVM in oppoſitum dicendum ad primum q̃ eligentes non eſſe propter miſeriam præſentis vitæ vel futuræ ſequuntur rationem erroneam, & quod dicitur in contrarium per illud Eccleſiaſt. 41. O mors, &c. dicẽdum eſt quòd ſcriptura loquitur de fidelibus qui poſt eſſe præſentis vitæ expectant eſſe in alia vita, & talibus ſi ſint in miſeria pœnę ſolum oportunum eſt non eſſe in hac vita vt habeãt melius eſſe in alia, vnde non deſiderant ſe non eſſe magis quàm miſeros eſſe, ſed deſiderant non eſſe in miſeria præſentis vitæ vt habeant eſſe quietum in alia vita, & hoc patet per idem quod alibi dicitur Eccleſiaſtici ſecundo, Melior eſt mors quàm vita amara, & ſubiungitur quaſi pro expoſitione & requies æterna quàm languor perſeuerans. Si verò ſint in miſeria culpę, & in ea perſeuerent (vt loquitur expreſſe authoritas) bona eſſet eis mors & eligenda, ne accumulatione delictorum mererentur maiorem miſeriam, & non propter hoc quod debeant magis omnino eligere ſe non eſſe quam miſeros eſſe.

12. Ad ſecundum dicendum quòd non omnes gloſæ tenentur, nec teneri debent, tamen illa gloſa Hiere. 22. poteſt exponi de malo culpæ & non de malo pœnæ, quanuis autem de malo culpæ & de ſimpliciter non eſſe, an ſit præeligendum vel æqualiter, an non prius dictum fuit. Quod autem additur de Iuda quod bonum illi erat ſi natus non fuiſſet, poteſt dici quòd verũ eſt ſub hoc ſenſu, quòd ſi natus non fuiſſet, ſed ſolũ conceptus non habuiſſet niſi peccatum originale, nec meruiſſet niſi pœnam damni puerorũ, quæ eſt mitiſsima, meruit autem poſtea per peccata ſua actualia grauiſsima grauiſsimam pœnam ſenſus damnatorum. Si quis vero dicat quòd non ſolum intelligitur de natiuitate, ſed de cõceptione, ac ſi Iudas omnino nihil fuiſſet, & quodammodo melius fuiſſet

ei omnino

ei omnino non eſſe quàm ſic peccaſſe aduertat primo an chimere poſsit aliquid melius eſſe quàm cuique miſero, & ſecundo quia non loquitur de miſeria culpę de qua euangelium loquitur, de qua dictum fuit prius, ſed de miſeria pœnę pro qua Iudas non fuiſſet deterior quantamcunque ſuſtinuiſſet quàm ſi omnino nihil fuiſſet. 13. Ad aliud dicendum quòd damnati deſiderant mortem ſeu non eſſe, ſicut in Apocalipſi dicitur, tamen hoc eſt ſecundum rationem errroneam & obnubilatam quod coceſſum eſt prius.

Quæſtio III.

Vtrum beati videant pœnas damnatorum.

TErtio quæritur vtrum beati videant pœnas damnatorum. Et videtur quòd non, quia mali non vident gloriam bonorum, ergo beati non vident pœnas malorum. Conſequentia patet per ſimile. Probatio antecedentis, quia quod conceditur ſanctis in hac vita pro ſpirituali gratia non videtur concedi dānatis, ſed Paulo pro magno munere & ſpeciali gratia fuit conceſſum vt videret illam vitam in qua ſancti beatè viuunt vt dicitur in glo. primo Corrin. 12. ergo non conceditur damnatis videre gloriam bonorum, & hoc fuit antecedens.

2. Item ſi beati viderent pœnam damnatorum, aut eis compaterentur, aut de eis gauderent. Primum non poteſt dici (vt videtur) quia omnis compaſsio includit paſsionem, ſed in beatis nulla erit paſsio, quia paſsio pœnam habet, ergo nec erit in eis cō paſsio. nec ſecundum poteſt dici, quia gaudere de malo alterius videtur eſſe contrarium charitati, ſed beati ſunt perfecti in charitate, ergo non poſſunt de pœnis beatorum gaudere, igitur nullo modo vident pœnas eorum.

3. IN CONTRARIVM eſt quod dicitur Eſaiæ vltimo. Egredientur & videbunt cadauera eorum qui prævaricati ſunt in me, vbi dicit gloſa quòd electi egredientur intelligentia vel viſione manifeſta ad videndum pœnas damnatorum vt ad laudem dei magis accendantur.

4. RESPONSIO. Circa quæſtionem iſtam videnda ſunt duo. Primum eſt vtrum beati videant pœnas damnatorum. Secundum eſt vtrum de eis doleant an letentur.

5. QVANTVM AD PRIMVM ſciendum eſt quòd duplex eſt viſio, ſcilicet corporalis & intellectualis, & vtramque viſionem poſſunt habere beati, & probabile eſt ꝙ quamcunque viſionem habeant de pœnis malorum, ad viſionem enim corporalem non requiritur niſi præſentia obiecti & diſpoſitio medij & organi, ſed illa poſſunt concurrere reſpectu viſionis corporalis in beatis reſpectu pœnæ damnatorum, ergo talis viſio eſt poſsibilis. Minor declaratur, quia conſtat quòd organum viſus in beatis eſt optimè diſpoſitum, ipſi etiam poſſunt appropinquare ad locum vbi puniuntur damnati, & probabile eſt quandoque appropinquent vt habeant de punitione eorum non ſolum ſimplicem intelligentiam, ſed viſionem manifeſtam, medium etiam quod ſufficit damnatis ad hoc vt alter alterum videat ſufficit beatis ad hoc vt videant eos in pœnis, quare &c. Sed quia hanc viſionem corporalē non habebunt beati in cœlo propter diſtantiam localem quæ eos impediet, ideo oportet ponere in eis alteram viſionem ſcilicet intellectualem. Quod patet ſic, nihil quod eſt perfectionis ſubtrahendum eſt beatis & maxime ſi ordinatur ad laudem dei, ſed quòd beati cognoſcant pœnas malorum hoc pertinet ad perfectionem gloriæ eorum, quia vnumquodque ex comparatione ſui contrarij magis cognoſcitur, & ſi ſit bonum & contrarium ſit malū amplius commendatur, eſt etiam materia laudis diuinæ dum ſancti per gratiam dei euaſerunt pœnas quas miſeri incurrerunt, ergo vt beatitudo ſanctorū eis magis placeat & vt de eis vberiores gratias deo agant rationabile eſt quòd pœnas malorum cognoſcant.

6. QVANTVM AD ſecundum dicendum quòd beati nullo modo compatiuntur pœnæ damnatorum quia omnis cōpaſſio vel eſt ſecundū paſsionem, vel ſecundū electionē, ſed nullo iſtorū modorū erit compaſsio in beatis de pœnis malorū, ergo &c. Maior patet, compaſsio enim dicta ſecundum paſsionem eſt motus appetitus ſenſitiui præueniens rationem per quam aliquis cōdolet alteri quaſi ſimul patiens cum eo, paſsio autem dicta ſecundum electionem eſt actus voluntatis ſequens rationem per quam volumus ſubueniri alterius miſeriæ & hæc compaſsio poteſt eſſe ſine aliquo motu appetitus ſenſitiui conſequente, ponitur enim in deo & in angelis in quibus non eſt appetitus ſenſitiuus & poteſt eſſe cū motu appetitus ſenſitiui ſicut eſt in nobis in quibus appetitus ſenſitiuus frequēter ſequitur imperiū rationis & volūtatis, & præter hos duos modos non eſt dare tertiū. Minor declaratur. ſ. ꝙ ſecundū neutrum iſtorum modorum ſit compaſsio in beatis reſpectu pœnæ malorum non primo modo, quia in beatis appetitus ſenſitiuus eſt plene ſubiectus rationi ita quod nunquam peruertat imperium rationis, & ideo non erit in eis aliqua compaſsio dicta ſecundum paſsionem primo modo nec ſecundo modo, quia ſolum compatimur illis compaſsione dicta ſecundum electionem quorum malum repellere volumus, ſed mala vel pœnas reproborum beati repellere nolunt, quia quanuis pro ſtatu præſentis vitæ homines poſsint abſque præiudicio diuinæ iuſtitiæ transferri à ſtatu miſeriæ & peccati, & ideo beati poſsint ad eos habere compaſsionem dictam ſecundum electionem, tamen damnati abſque præiudicio diuinæ iuſtitiæ non poſſunt transferri à miſeria, & ideo ſecundum rectam rationem non poteſt ad eos haberi compaſsio ſecundum electionem quin potius beati non ſolum eis non compatiuntur, verum etiam de pœnis eorum gaudent non ſecundum ſe, quia gaudium non poteſt eſſe de malo vt ſic, ſed ratione diuinæ iuſtitiæ quam vident in eis impleri, ſecundum illud pſalmiſtæ, Letabitur iuſtus cum viderit &c. & ratione ſuæ liberationis.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quod antecedens non eſt verum. videbunt enim mali gloriam beatorum & viſione corporali quantum ad gloriam corporis. Probabile enim eſt quod in die iudicij beati appareant in aliqua claritate inſinuante gloriam corporis & hanc poterunt videre mali, & quia corpus non glorificabitur niſi anima prius & principaliter glorificetur, ideo perpendent cognitione intellectuali bonos eſſe in quadā gloria ineſtimabili quantum in ſpeciali non cognoſcent, poſt diem etiam iudicij quanuis damnati corporaliter non videant beatos exiſtentes in cœlo recordabuntur tamen gloriæ tam corporis quàm animæ quam in eis viderunt & cognouerunt, & hoc erit eis ad tormentum. Nec valet quod dicitur de Paulo, quia illi communicatū fuit videre gloriam bonorū experimentaliter, habuit enim in tranſitu eandem viſionem quam habent beati quod fuit maximæ gratiæ, ſed damnati non habebunt talem cognitionem, ſed ſolum cognoſcent in generali quod beati ſunt in quadam gloria ineſtimabili, conſequentia etiam non valet, quia cum cognitio pertineat ad perfectionem, non oportet ſi cognitio pœnæ damnatorum concedatur beatis qui erunt perfectiſsimi, quod etiam cognitio gloriæ bonorum concedatur damnatis qui erunt imperfecti & miſerrimi.

8. Ad ſecundum dicendum eſt quod quantum eſt ex forma arguendi non oportet quod ſi beati videant pœnas damnatorum quod eis compatiantur, vel de eis gaudeant, multorum enim pœnas videmus de quibus nihil curamus, concedendum eſt tamen ꝙ beati gaudent de pœnis damnatorum modo quo dictum eſt, nec illud eſt contrarium charitati, quia non gaudent de pœnis eorum ſecundum ſe, ſed quia vident in eis impleri ordinem diuinæ iuſtitiæ cui ſunt perfectè & toraliter addicti, charitas autē reſpicit principalius deum quàm proximum, quia obiectum eius eſt ſummum bonum quod eſt principium à quo ſumus, & finis ad quem tendimus, qui eſt deus benedictus in ſecula.

AMEN.

CONCLVSIO OPERIS ET DE modo ac tempore quo Auctor opus hoc præſcripſit.

SCripta ſuper quattuor ſententiarum libros iuuenis inchoaui, ſed ſenex cõpleui, ſiquidem quod in primis dictaueram & ſcripſeram fuit à quibuſdam curioſis mihi ſubreptum antequam fuiſſet per me ſufficiẽter correctum, propter quod hoc opus ſolum quod per omnes libros incipit. Eſt deus in cœlo reuelans &c. Tanquam per me editum & correctum approbo. Proteſtationem quoque in principio primi libri poſitam per ſingulos tres conſequentes libros, & in ſingulis cõtentis in eis pro repetita haberi volo, quæ incipit circa finem illius principii, vbi dicitur & hunc modum deo adiuuante tenere volumus, & durat vſque in finem. Si autem in hoc opere aliquid digne laudabilitérque ſcriptum ſit, illi ſoli ſit laus & gloria per quem mundo data eſt gratia, & veritas patefacta, ſi vero aliquid minus digne laudabilitérque ſcriptum ſit, meæ aſcribatur imperitiæ & non malitiæ, quia ſtudium meum ſemper fuit inquirere veritatem, ſed quia homo ſum parui ingenii, & exigui temporis non dubito, immo veriſsime præſumo quòd in dictis meis multa poterunt inueniri quæ meliori iudicio poterunt corrigi & melius emendari, quod opto, & oro fieri per talem qui ſit veritatis amator & non æmulus reprehenſor, vt tam opus meũ quàm correctio operis cædat ad honorẽ Ieſu chriſti qui dicit ego ſum veritas. Et in hoc natus ſum, & ad hoc veni in mundum, vt teſtimonium perhibeam veritati qui eſt deus benedictus in ſæcula ſæculorum Amen.

Finitur ſcriptum ſuper quartum, & ita ſuper omnes quattuor libros ſententiarum, cõpilatum & diligenter recognitum finalíque manu impoſita conſummatum & editum per F. Durandum de ſancto Portiano doctorem ſacræ theologiæ ordinis celeberrimi fratrum prædicatorũ & Meldunen. Acnicien. eccleſiarum epiſcopum & rectorem.

Deo ſit laus & gloria.

Tabula Diſtinctionum & Quæſtionum in tertium lib. ſententiarum.

SEQVITVR TABVLA Diſtinctionum & Quæſtionum libri tertij ſententiarum.

Diſtinctio prima.
Quæſtio prima.



Trum incarnatio ſit poſsibilis.
Quæſtio ſecunda.
Vtrũ vna perſona potuerit incarnari ſine alia
Quæſtio tertia.
Vtrum plures perſonæ poſsint aſſumere vnã naturam. Quæſtio quarta.
Vtrum circũſcriptis proprietatibus perſonalibus diuinis poſsibile eſſet naturam aliquã aſſumi. Quæſtio quinta.
Vtrum natura humana poſsit ſubſiſtere in alieno ſuppoſito creato puta angelico.

Diſtinctio ſecunda.
Quæſtio prima.
Vtrum perſona diuina poſſet aſſumere naturam irrationalem.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum filius dei aſſumpſerit naturam humanam quo ad totum & partes ſimul vel ordine quodam.
Quæſtio tertia.
Vtrum natura humana fuerit aſſumpta mediante gratia.

Diſtinctio tertia.
Quæſtio prima.
Vtrum beata virgo ſanctificatione indiguerit.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum ſanctificata fuerit ante natiuitatem ex vtero.
Quæſtio tertia.
Vtrum per primam ſanctificationem fuerit liberata à fomite.
Quæſtio quarta.
Vtrum poſt primam ſanctificationem peccare potuerit.

Diſtinctio quarta.
Quæſtio prima.
Vtrum Chriſtus debeat dici filius ſpiritus ſancti.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum beata virgo poſsit dici mater dei.
Quæſtio tertia.
Vtrum gratia fuerit Chriſto connaturalis.

Diſtinctio quinta.
Quæſtio prima.
Vtrum naturæ diuinæ conueniat aſſumere naturam humanam.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum terminus aſſumptionis ſit natura vel perſona.
Quæſtio tertia.
Vtrum vnio incarnationis ſit maxima vnionum.

Diſtinctio ſexta.
Quæſtio prima.
Vtrum in Chriſto ſit tantum vnum compoſitum an plura.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum in Chriſto ſit tantum vnum eſſe. Quæſtio tertia.
Vtrum verbi perſona poſt incarnationem fuerit compoſita.
Quæſtio quarta.
Vtrum natura humana fuerit vnita filio dei accidentaliter.

Diſtinctio ſeptima.
Quæſtio prima.
Vtrum iſta ſit vera deus factus eſt homo.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum hæc ſit vera homo factus eſt deus.
Quæſtio tertia.
Vtrum hæc ſit vera filius dei prædeſtinatus eſt eſſe homo.

Diſtinctio octaua.
Quæſtio prima.
Vtrum naſci competata naturæ, an perſonæ.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum in Chriſto fuerint duæ natiuitates.
Quæſtio tertia.
Vtrum in Chriſto ſint plures filiationes.

Diſtinctio nona.
Quæſtio prima.
Vtrum latria ſit virtus.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum ſit ſoli deo exhibenda
Quæſtio tertia.
Vtrum dulia diſtinguatur à latria.

Diſtinctio decima.
Quæſtio prima.
Vtrum Chriſtus ſecundum quòd homo ſit perſona.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum conueniat aliquẽ adoptare in filium.
Quæſtio tertia.
Vtrum prædeſtinatio Chriſti ſit cauſa noſtræ prædeſtinationis.

Diſtinctio vndecima.
Quæſtio prima.
Vtrum Chriſtus poſsit dici ſimpliciter creatura.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum ea quæ ſunt humanæ naturæ poſsint dici de filio dei.

Diſtinctio duodecima.
Quæſtio prima.
Vtrum hæc ſit vera Chriſtus vel iſte homo demonſtrato Chriſto inceperit eſſe. Quæſtio ſecunda.
Vtrum Chriſtus potuerit peccare,
Quæſtio tertia.
Vtrum filius dei debuerit aſſumere naturã humanã ex ſtirpe Adæ.

Diſtinctio decima tertia.
Quæſtio prima.
Vtrum in Chriſto fuerit gratiæ plenitudo.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum Chriſtus ſecundum quod homo ſit caput eccleſiæ.

Diſtinctio decima quarta.
Quæſtio prima.
Vtrum anima Chriſti perfectius videat diuinam eſſentiam quàm quæcunque alia creatura.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum anima Chriſti videndo deum videat in Chriſto omnia.
Quæſtio tertia.
Vtrum præter cognitionem rerum in verbo fuerit Chriſto infuſa alia rerum cognitio in proprio genere.
Quæſtio quarta.
Vtrum in Chriſto fuerit aliqua ſcientia humanitus acquiſita.
Quæſtio quinta.
Vtrum anima Chriſti habuerit omnipotentiam.

Diſtinctio decima quinta.
Quæſtio prima.
Vtrum Chriſtus debuerit aſſumere naturam humanam cum defectibus corporalibus. Quæſtio ſecunda.
Vtrum anima Chriſti fuerit compaſsibilis.
Quæſtio tertia.
Vtrum dolor paſsionis Chriſti fuerit maximus.

Diſtinctio decima ſexta.
Quæſtio prima.
Vtrum neceſsitas moriendi fuerit in Chriſto.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum claritas transfigurationis fuerit glorioſa.

Diſtinctio decima ſeptima.
Quæſtio prima.
Vtrum voluntas humana in Chriſto ſemper fuit conformis voluntati diuinæ. Quæſtio ſecunda.
Vtrum conueniens fuerit Chriſtum orare.

Diſtinctio decima octaua.
Quæſtio prima.
Vtrum in Chriſto fuerit tantum vna actio.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum Chriſtus meruerit ab inſtanti conceptionis.
Quæſtio tertia.
Vtrum Chriſtus per ſuam potentiam aliquid meruerit.

Diſtinctio decima nona.
Quæſtio prima.
Vtrum per paſsionem Chriſti ſumus liberati ab omni peccato.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum talis liberationis noſtræ Chriſtus debeat dici redemptor.

Diſtinctio vigeſima.
Quæſtio prima.
Vtrum natura humana debuerit reparari per ſatisfactionem.
Quæſtio ſecunda.
Vtrũ aliqua pura creatura potuerit ſatiſfacere pro natura humana

Diſtinctio vigeſima prima.
Quæſtio prima.
Vtrum in morte Chriſti diuinitas ſeparata fuerit ab humanitate.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum corpus Chriſti debuit poſt mortem diſſolui vel incinerari.

Diſtinctio vigeſima ſecunda.
Quæſtio prima.
Vtrum Chriſtus in triduo mortis fuerit homo.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum totus Chriſtus fuerit in ſepulchro
Quæſtio tertia.
Vtrum Chriſtus ſecundum animam deſcendit in infernum.
Quæſtio quarta.
Vtrum Chriſtus deſcendit in infernum damnatorum.
Quæſtio quinta.
Vtrum conueniens fuerit Chriſtum tertia die reſurgere.

Quæſtio ſexta.
Vtrum Chriſtus debuerit probare reſurrectionem ſuam.
Quæſtio ſeptima.
Vtrum conueniens fuerit Chriſtum aſcendere ſuper omnes cælos.
Quæſtio octaua.
Vtrum Chriſtus aſcenderit ſuper connexum cæli empyrei.

Diſtinctio vigeſima tertia.

Quæſtio prima.
Vtrum indigeamus habitibus.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum habitus faciat aliquid ad ſubſtantiam actus.
Quæſtio tertia.
Vtrum habitus faciat aliquid ad determinationem actus.
Quæſtio quarta.
Vtrum habitus faciat aliquid ad facilitatem actus.
Quæſtio quinta.
Vtrum præter habitus acquiſitos indigemus habitibus theologicis
Quæſtio ſexta.
Vtrum fides ſit habitus virtuoſus.
Quæſtio ſeptima.
Vtrum actus fidei ſit certior quàm actus ſcientiæ, an econuerſo.
Quæſtio octaua.
Vtrum charitas ſit fidei forma.
In quo ſit fides vt in ſubiecto.

Diſtinctio vigeſima quarta.

Quæſtio prima.
Vtrum deus ſit obiectum fidei.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum fidei poſsit ſubeſſe falſum.
Quæſtio tertia.
Vtrum ratio inducta ad ea quæ ſunt fidei diminuat meritum fidei.

Diſtinctio vigeſima quinta.

Quæſtio prima.
Vtrum ſemper fuerit neceſſarium ad ſalutẽ habere fidem explicitã
Quæſtio ſecunda.
Vtrum articuli fidei conuenienter ponantur in ſymbolo.
Quæſtio tertia.
Vtrum fides infuſa ſufficiat ad eliciendum actum fidei.

Diſtinctio vigeſima ſexta.

Quæſtio prima.
Vtrum ſpes ſit virtus.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum ſit virtus theologica.
Quæſtio tertia.
Vtrum habeat certitudinem.

Diſtinctio vigeſima ſeptima.

Quæſtio prima.
Vtrum amor prout eſt paſsio appetitus ſit principalis paſsio.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum amor dei habeat modum.
Quæſtio tertia.
Vtrum modus diligendi deum poſsit in via impleri

Diſtinctio vigeſima octaua.

Quæſtio prima.
Vtrum omnia ſint ex charitate diligenda.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum homo ex charitate debeat ſeipſum diligere.

Diſtinctio vigeſimanona.

Quæſtio prima.
Vtrum in charitate ſit ordo.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum teneamur diligere deum pluſquam nos.
Quæſtio tertia.
Vtrum in dilectione dei poſsit haberi reſpectus ad aliquã mercedẽ
Quæſtio quarta.
Vtrũ extranei meliores ſint magis diligẽdi q̃ propĩqui minus boni.

Diſtinctio trigeſima.

Quæſtio prima.
Vtrum de neceſsitate ſalutis ſit diligere inimicos.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum diligere amicũ ſit magis meritoriũ quàm diligere inimicos

Diſtinctio trigeſima prima.

Quæſtio prima.
Vtrum charitas ſemel habita poſsit amitti.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum lapſus ex gratia vel charitate per peccatũ mortale, & exurgens per pœnitentiã reſurgat ad æqualẽ charitatẽ an ad maiorẽ.
Quæſtio tertia.
Vtrum habitus fidei remaneat vel poſsit remanere in patria.
Quæſtio quarta.
Vtrum actus fidei poſsit remanere in patria.
Quæſtio quinta.
Vtrum imperfectio ſit de eſſentia actus fidei.

Quæſtio ſexta.
Vtrum charitas euacuetur in patria.
Quæſtio ſeptima.
Vtrum ſcientia euacuetur in patria.

Diſtinctio trigeſima ſecunda.

Quæſtio prima.
Vtrum deus æqualiter diligat omnia.

Diſtinctio trigeſima tertia.

Quæſtio prima.
Vtrum virtutes inſint nobis à natura
Quæſtio ſecunda.
Vtrum virtutes cauſentur ex actibus. Quæſtio tertia.
Vtrum virtutes conſiſtant in medio.
Quæſtio quarta.
Vtrum virtutes morales remaneant in patria.
Quæſtio quinta.
Vtrum ſint tantum quattuor virtutes cardinales.
Quæſtio ſexta.
Vtrum præter virtutes morales acquiſitas oporteat ponere aliquas virtutes morales infuſas.

Diſtinctio trigeſima quarta.

Quæſtio prima.
Vtrum dona ſint eadem cum virtutibus, an diſtin. ab eis.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum ſint tantum ſeptem dona.
Quæſtio tertia.
Vtrum dona remaneant in patria. Quæſtio quarta.
Vtrum timor ſeruilis ſit bonus.
Quæſtio quinta.
Vtrum timor ſeruilis differat à timore caſto ſecundum eſſentiam.
Quæſtio ſexta.
Vtrum creſcente charitate decreſcat timor.

Diſtinctio trigeſima quinta.

Quæſtio prima.
Vtrum vita conuenienter diuidatur per actiuam & contemplatiuã
Quæſtio ſecunda.
Vtrum vita actiua ſit nobilior quàm contemplatiua, an econuerſo.
Quæſtio tertia.
Vtrum vita actiua ſit maioris meriti quã cõtẽplatiua, an econuerſo

Diſtinctio trigeſima ſexta.

Quæſtio prima.
Vtrũm virtutes morales acquiſitę ſint connexę cum theologicis.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum virtutes morales habeãt connexionem cũ intellectualibus.
Quæſtio tertia.
Vtrum virtutes morales ſint connexæ inter ſe.
Quæſtio quarta.
Vtrum vitia ſint connexa. Quæſtio quinta.
Vtrum omnes virtutes habeantur æqualiter.

Diſtinctio trigeſima ſeptima.

Quæſtio prima.
Vtrum præcepta decalogi conuenienter enumerentur.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum tradere mutuum ſub vſura ſit licitum.
Quæſtio tertia.
Vtrum vſurario non repetenti aliquid vltra ſortem vel ſi recipiat poſtea reſtituit teneatur ille qui ab eo mutuũ recipit facere aliquam curialitatem. Quæſtio quarta.
Vtrum liceat accipere pecuniam mutuo ſub vſuris.

Diſtinctio trigeſima octaua.

Quæſtio prima.
Vtrum omne mendacium ſit peccatum.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum omne mendacium ſit peccatum mortale.

Diſtinctio trigeſima nona

Quæſtio prima.
Vtrum iuramentum ſit licitum. Quæſtio ſecunda.
Vtrum coactum iuramentum ſit obligatorium.
Quæſtio tertia.
Vtrum iuramentum incautum ſit obligatorium.
Quæſtio quarta.
Vtrum iuramentum promiſſorium factum ſub conditione inhoneſta ſit obligatorium. Quæſtio quinta.
Vtrum periurium ſit peccatum mortale.

Diſtinctio quadrageſima.

Quæſtio prima.
Vtrum illa duo præcepta non deſiderabis vxorem proximi tui & non concupiſces rem proximi tui bene aſsignentur.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum lex vetus cohibeat ſolum manum, an etiam animum.
Quæſtio tertia.
Vtrum lex vetus occideret, an iuſtificaret. FINIS.

Tabula Distinctionum & Quæstionum in quartum lib. sententiarum.

SEQVITVR TABVLA Distinctionum & Quæstionum libri quarti sententiarum.

Præfatio.

Distinctio prima.

Quæstio prima.



Vid sit sacramentum vbi præmissa ratione nominis ponuntur tres descriptiones Augustini, Hugonis de sancto victore, & magistri sententiarum.

Quæstio secunda.

Vtrum genus humanum indiguerit sacramentis, vbi determinatur de tempore indigentiæ.

Quæstio tertia.

Vbi sacramenta consistant in rebus & verbis.

Quæstio quarta.

Vtrum in sacramentis nouæ legis sit aliqua virtus inhærens causatiua gratiæ, characteris ornatus, vel cuiuscunque alterius dispositionis.

Quæstio quinta.

Vtrum sacramenta veteris legis conferebant gratiam.

Quæstio sexta.

Vtrum circuncisio fuit conuenienter instituta, vbi agitur de tempore & populo, & de ritu circuncisionis.

Quęstio septima.

Vtrum circuncisio auferret culpā originalē, & conferret gratiam.

Quæstio octaua.

Vtrum ante circuncisionem ad salutem paruulorum sufficeret sola fides interior parentum an requireretur signum exterius.

Quæstio nona.

Vtrum sacramenta legalia cessauerint in aduentu Christi.

Distinctio secunda.

Quæstio prima.

Vtrum omnia sacramēta nouæ legis fuerint immediatè à deo instituta.

Quæstio secunda.

Vtrum sint plura vel pauciora sacramenta quàm septem, & de ordine sacramentorum.

Quæstio tertia.

Vtrum baptismus Ioannis fuerit sacramentum à deo institutum, vbi dicitur qualis fuit ille baptismus quantum ad materiam & ad formam, & à quo fuerit institutus.

Quæstio quarta.

Vtrum baptizati baptismo Ioannis debuerint rebaptizari baptismo Christi.

Distinctio tertia.

Quæstio prima.

Vtrum forma baptismi Christi, videlicet hæc, Ego te baptizo in nomine patris & filij & spiritus sancti, sit vera forma baptismi.

Quæstio secunda.

Vtrum circa formā baptismi possit aliquid immutari saluo sacramento.

Quæstio tertia.

Vtrum plures possint simul vnum baptizare.

Quæstio quarta.

Vtrum baptismus debeat fieri in aqua.

Distinctio quarta.

Quæstio prima.

Vtrum character sit aliquid in anima.

Quæstio secunda.

Vtrum per baptismum remittatur omne peccatum ad culpam.

Quæstio tertia.

Vtrum per baptismum deleatur omnis pœna.

Quæstio quarta.

Vtrum recedente fictione ab eo qui fictè baptismum suscepit, talis consequatur baptismi effectum.

Quæstio quinta.

Vtrum carentibus vsu rationis conferendus sit baptismus.

Quæstio sexta.

Vtrum filij infidelium debeant baptizari inuitis parentibus eorū.

Quæstio septima.

Vtrum paruuli infidelium baptizati inuitis parentibus suscipiant verum sacramentum.

Quæstio octaua.

Vtrum baptismus flaminis & sanguinis suppleat vicem baptismi aquæ.

Distinctio quinta.

Quæstio prima.

Vtrum à malis ministris possit conferri verus baptismus.

Quæstio secunda.

Vtrum malus minister baptizando peccet.

Quæstio tertia.

Vtrum Christus secundum q̄ homo, habuerit potestatem operandi interiorem effectum sacramentorum.

Quæstio quarta.

Vtrum Christus potuit dare hominibus potestatem dimittēdi peccata.

Distinctio sexta.

Quæstio prima.

Vtrum aliquis possit sanctificari ante natiuitatem ex vtero.

Quæstio secunda.

Vtrum ad baptismum requiratur intentio ministri.

Quæstio tertia.

Vtrum catheciſmus debeat præcedere baptismum.

Quæstio quarta.

Vtrum exorcismus debeat præcedere baptismum, & vtrum sit alicuius efficaciæ.

Distinctio septima.

Quæstio prima.

Vtrum confirmatio sit sacramentum.

Quæstio secunda.

Vtrum chrisma sit materia conueniens huius sacramenti cōfirmationis.

Quæstio tertia.

Vtrum aliquis non ordinatus possit sacramentum confirmationis conferre.

Quæstio quarta.

Vtrum ex commissione papæ sacramentum confirmationis possit ab alio quàm ab episcopo conferri.

Distinctio octaua.

Quæstio prima.

Vtrum eucharistia sit sacramentum.

Quæstio secunda.

Vtrum formæ consecrationis panis & vini sint conuenientes.

Quæstio tertia.

Vtrum formæ consecrationis corporis & sanguinis Christi sint connexæ.

Quæstio quarta.

Vtrum corpus Christi possit licitè sumi post medicinam, vel post cibum sumptum per modum medicinæ.

Distinctio nona.

Quæstio prima.

Vtrum sint duo modi manducandi hoc sacramentum.

Quæstio secunda.

Vtrum manducatio eucharistiæ sit homini de necessitate salutis.

Quæstio tertia.

Vtrum solius hominis sit sumere sacramentum eucharistiæ.

Quæstio quarta.

Vtrum peccator sumens hoc sacramentū eucharistiæ peccet mortaliter.

Quæstio quinta.

Vtrum liceat sacerdoti dare eucharistiam illi quem sit esse in peccato mortali.

Distinctio decima.

Quæstio prima.

Vtrum corpus Christi natum de virgine sit realiter in sacramento eucharistiæ.

Quæstio secunda.

Vtrum totus Christus sit in eucharistia.

Quæstio tertia.

Vtrum corpus Christi moueatur ad motum hostiæ.

Quæstio quarta.

Vtrum corpus Christi in eucharistia possit videri ab oculo glorificato.

Distinctio vndecima.

Quæstio prima.

Vtrum corpus Christi sit in eucharistia per conuersionem panis in ipsum, vel vtrū cum corpore Christi remaneat substantia panis.

Quæstio secunda.

Vtrum deus possit conuertere quodlibet in quodlibet.

Quæstio tertia.

Qualis sit conuersio substantiæ panis & vini in corpus & sanguinem Christi.

Quæstio quarta.

Vtrum panis de frumento & vinum vitis sint conueniens materia eucharistiæ.

Quæstio quinta.

Vtrum aqua miscenda sit vino in sacramento eucharistiæ.

Quæstio sexta.

Vtrum sacerdos possit consecrare panem & vinum in quacunque quantitate.

Quæstio septima.

Vtrum sacerdos intendens consecrare tantum decem hostias, si

inueniat vndecim,an vndecima ſit conſecrata

Diſtinctio decima ſecunda.

Quæſtio prima.

Vtrum deus poſſit facere quodlibet accidens ſine ſubiecto.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum ſpecies ſacramentales poſſint aliquid naturaliter immutare.

Quæſtio tertia.

Vtrum deſinat eſſe ſanguis Chriſti per admixtionem noui vini ſpeciebus vini conſecrati.

Quæſtio quarta.

Vtrum effectus euchariſtiæ ſit augmentum gratiæ ſeu charitatis.

Quæſtio quinta.

Vtrum ſit laudabile ſumere ſacramentum euchariſtiæ omni die.

Diſtinctio decima tertia.

Quæſtio prima.

Vtrum conſecratio huius ſacramenti propriè conueniat ſacerdotibus.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum liceat ſacerdotibus pœnitus ceſſare à celebratione miſſæ.

Quæſtio tertia.

Vtrum plures ſacerdotes poſſint eandem hoſtiam conſecrare.

Quæſtio quarta.

Vtrum ſolis ſacerdotibus liceat ſacramenta euchariſtiæ populo miniſtrare.

Quæſtio quinta.

Vtrum hæretici ſint tolerandi.

Diſtinctio decima quarta.

Quæſtio prima.

Vtrum pœnitentia ſit virtus.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum pœnitentia ſit virtus generalis.

Quæſtio tertia.

Vtrum pœnitentia ſit ſacramentum.

Quæſtio quarta.

Vtrum pœnitentia debeat ſolennizari.

Quæſtio quinta.

Vtrum effectus pœnitentiæ bene aſſignentur.

Quæſtio ſexta.

Vtrum aliquis poſſit excidere à vera pœnitentia.

Diſtinctio decima quinta.

Quæſtio prima.

Vtrum homo poſſit ſatiſfacere deo de aliquo peccato mortali.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum aliquis poſſit ſatiſfacere de vno peccato non ſatiſfaciendo de altero.

Quæſtio tertia.

Vtrum bona opera facta extra charitatem ſint alicuius boni temporalis meritoria.

Quæſtio quarta.

Vtrum bona opera facta extra charitatem mereantur diminutionem pœnæ inferni.

Quæſtio quinta.

Vtrum ſatiſfactio debeat fieri per opera pœnalia.

Quæſtio ſexta.

Vtrum eleemoſyna ſit pars ſatiſfactionis.

Quæſtio ſeptima.

Vtrum eleemoſynæ ſpirituales ſint potiores corporalibus an econtrario.

Quæſtio octaua.

A quibus perſonis debeat fieri eleemoſyna & quibus perſonis ſit danda,& de quibus rebus ſit facienda.

Quæſtio nona.

Vtrum ieiunia per eccleſiam inſtituta ſint ſub præcepto.

Quæſtio decima.

Vtrum omnes teneantur ad ſeruandum ieiunia ab eccleſia inſtituta.

Quæſtio vndecima.

Vtrum comedens tempore ieiunij plus quam ſemel qualibet vice peccet mortaliter.

Quæſtio decima ſecunda.

Vtrum oratio ſit in præcepto.

Diſtinctio decima ſexta.

Quæſtio prima.

Vtrum contritio,confeſsio & ſatiſfactio ſint partes pœnitentiæ.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum peccatum veniale poſſit remitti ſine mortali.

Quæſtio tertia.

Vtrum circunſtantiæ poſſint mutare ſpeciem peccati,vel eam intendere ſeu minuere.

Quæſtio quarta.

Vtrum omnes circunſtantiæ peccatorum ſint confitendæ.

Quæſtio quinta.

Vtrum ludi,ſpectacula,militia,negociatio,impediant pœnitentiã.

Diſtinctio decima ſeptima.

Quæſtio prima.

Vtrum illa quæ concurrunt ad iuſtificationem impij ſint ſimul,vel habeant ordinem quo vnum præcedat alterum.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum in contritione ante confeſsionem & ſatiſfactionem remittatur culpa.

Quæſtio tertia.

Vtrum per contritionem dimittatur aliquid de pœna culpæ ſeu peccato debita.

Quæſtio quarta.

Vtrum dolor contritionis debeat eſſe maximus.

Quæſtio quinta.

Vtrum vere contritus plus debeat eligere pœnã inferni aut omnino non eſſe quàm peccare.

Quæſtio ſexta.

Vtrum fortis ſecundum fortitudinem virtutis moralis debeat vel ei liceat in quocunque caſu eligere mortem.

Quæſtio ſeptima.

Vtrum culpa ſit magis odienda fideli quia eſt offenſiua dei,quàm quia eſt nociua ſibi.

Quæſtio octaua.

Quo iure confeſsio ſit introducta.

Quæſtio nona.

Vtrum confeſsio ſit ad ſalutem neceſſaria.

Quæſtio decima.

Vtrum peccator poſtquam peccauit,ſtatim tenetur conteri & cõfiteri habita copia ſacerdotis.

Quæſtio vndecima.

Vtrum ſit neceſſarium confiteri ſacerdoti, an ſufficiat alteri confiteri?

Quæſtio decima ſecunda.

Vtrum neceſſarium ſit confiteri proprio ſacerdoti & non alij etiã habenti priuilegium vel mandatum.

Quæſtio decima tertia.

Vtrum confeſsio facta ab illo qui non pœnitet valeat, an oporteat eum iterum confiteri.

Quæſtio decima quarta.

Vtrum confitens & non pœnitens impleat præceptum eccleſiæ de confitendo ſemel in anno.

Quæſtio decima quinta.

Vtrum confeſsio debeat fieri integraliter vni & eidem.

Diſtinctio decima octaua.

Quæſtio prima.

Vtrum claues ſint in eccleſia.

Quæſtio ſecunda.

Quid ſit vſus clauium.

Quæſtio tertia.

Vtrum eccleſia debeat vti excommunicatione.

Quæſtio quarta.

Vtrum ſententia excommunicationis iniuſtè lata liget.

Quæſtio quinta.

Vtrum ſcienter participans cum excommunicato peccet immortaliter.

Diſtinctio decima nona.

Quæſtio prima.

Vtrum ſoli ſacerdotes noui teſtamenti habeant claues.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum quilibet ſacerdos poſsit vti claue in quemlibet.

Quæſtio tertia.

Vtrum correctio fraterna cadat ſub præcepto.

Quæſtio quarta.

Vtrum in correctione fraterna debeat ſecreta mentio præcedere denuntiationem.

Diſtinctio vigeſima.

Quæſtio prima.

Vtrum ille qui implet pœnitentiam à ſacerdote ſibi iniunctam ſit totaliter liberatus.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum vnus poſsit pro alio ſatiſfacere.

Quæſtio tertia.

Vtrum indulgentiæ aliquid valeant.

Quæſtio quarta.

Vtrum indulgentiæ tantum valeant quantum ſonant.

Quæſtio quinta.

Quis poſſet dare indulgentias.

Diſtinctio vigeſima prima.

Quæſtio prima.

Vtrum poſt hanc vitam peccata aliqua remittantur quo ad culpam.

Tabula Diſtinctionum & Quæſtionum in quartum lib. ſententiarum.

Quæſtio ſecunda.
Vtrum veniale adiunctum mortali in damnatis puniatur pœna æterna.
Quæſtio tertia.
Vtrum confeſsio generalis aliquid valeat.
Quæſtio quarta.
Vtrum in quolibet caſu teneatur ſacerdos cęlare peccata quæ audit in confeſsione.

Diſtinctio vigeſima ſecunda.
Quæſtio prima.
Vtrum peccata dimiſſa per pœnitentiam redeant per ſequentem culpam.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum hęc forma ſit conueniens ſacramento pœnitentiæ, Ego te abſoluo, &c.

Diſtinctio vigeſima tertia.
Quæſtio prima.
Vtrum extrema vnctio ſit ſacramentum.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum oleum conſecratum per epiſcopum ſit conueniens materia huius ſacramenti.
Quæſtio tertia.
Vtrum ſacerdos ſit proprius miniſter ſacramenti extremæ vnctionis.
Quæſtio quarta.
Vtrum hoc ſacramentum debeat dari ſanis.

Diſtinctio vigeſima quarta.
Quæſtio prima.
Vtrum ordo ſit ſacramentum.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum ſint tantum ſeptem ordines.
Quæſtio tertia.
Vtrum in ſingulis ordinibus imprimatur character.
Quæſtio quarta.
Vtrum corona ſit ordo.
Quæſtio quinta.
Vtrum in eccleſia ſit aliqua poteſtas maior ſacerdotali.

Diſtinctio vigeſima quinta.
Quæſtio prima.
Vtrum omnis epiſcopus poſsit conferre ordines.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum mulier vel puer poſsint ordinari.
Quæſtio tertia.
Vtrum ſit licitum ſpiritualia vẽdere vel emere precio temporali.
Quæſtio quarta.
Vtrum ſimonia committatur illis tribus modis conſuetis aſsignari, ſcilicet per munus à manu, per munus à lingua, & per munus ab obſequio.
Quæſtio quinta.
Vtrum prælatus aliquis poſſet excuſari à vitio ſimoniæ conferendo pro pecunia ſimplicem canonicatum, vel ſimplex beneficium, cui non ſit annexa cura animarum, vel ſacer ordo.

Diſtinctio vigeſima ſexta.
Quæſtio prima.
Vtrum matrimonium ſit licitum.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum matrimonium cadat ſub præcepto.
Quæſtio tertia.
Vtrum matrimonium ſit ſacramentum.

Diſtinctio vigeſima ſeptima.
Quæſtio prima.
Vtrum conſenſus expreſſus per verba de præſenti cauſet matrimonium.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum matrimonium ſoluatur per religionis ingreſſum.
Quæſtio tertia.
Vtrum conuenienter aſsignetur tempus ſponſalium, ſcilicet quòd poſsint contrahi poſt ſeptennium.
Quæſtio quarta.
Vtrum cum bigamo liceat diſpenſare.

Diſtinctio vigeſima octaua.
Quæſtio prima.
Vtrum conſenſus de futuro cum copula carnali ſequente ſufficiat ad matrimonium.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum conſenſus de preſenti conditionatus faciat matrimonium.

Diſtinctio vigeſima nona.
Quæſtio prima.
Vtrum conſenſus poſsit eſſe coactus, vel vtrum voluntas poſsit cogi ad conſenſum, vel ad quemcunque alium actum.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum ſenſus coactus ſufficiat ad matrimonium contrahendum.

Diſtinctio trigeſima.
Quæſtio prima.
Vtrum error impediat matrimonium.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum decuerit beatam virginem matrimonio copulari.

Diſtinctio trigeſima prima.
Quæſtio prima.
Vtrum matrimoniũ indigeat aliquibus bonis excuſantibus ipſum.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum prædicta bona ſint de neceſsitate ſacramenti matrimonij.
Quæſtio tertia.
Vtrum fides, proles & ſacramentum ſufficienter excuſent actum coniugalem.
Quæſtio quarta.
Vtrum ſine prædictis bonis poſsit actus matrimonij à præcepto totaliter excuſari.

Diſtinctio trigeſima ſecunda.
Quæſtio prima.
Vtrum quilibet coniugum teneatur alteri ad redditionem debiti ex neceſsitate præcepti.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum vnus coniugum ſine licentia alterius poſsit continentiam vouere.

Diſtinctio trigeſima tertia.
Quæſtio prima.
Vtrum licitum ſit vel aliquando fuerit habere plures vxores.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum fornicatio ſimplex ſit peccatum mortale.
Quæſtio tertia.
Vtrum in veteri lege licitum fuerit viro vxorem repudiare.
Quæſtio quarta.
Vtrum virginitas ſit præferenda matrimonio.

Diſtinctio trigeſima quarta.
Quæſtio prima.
Vtrum matrimonio ſint aſsignanda aliqua impedimenta.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum impotentia ad actum matrimonij impediat matrimonium.

Diſtinctio trigeſima quinta.
Quæſtio prima.
Vtrum liceat vxorem dimittere cauſa fornicationis.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum dimittens vxorem ob fornicationem poſsit alteram ducere.

Diſtinctio trigeſima ſexta.
Quæſtio prima.
Vtrum ſeruitus impediat matrimonium.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum ſeruus poſsit contrahere matrimonium ſine conſenſu domini ſui.

Diſtinctio trigeſima ſeptima.
Quæſtio prima.
Vtrum ſacer ordo impediat matrimonium.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum occiſio vxoris impediat matrimonium.

Diſtinctio trigeſima octaua.
Quæſtio prima.
Vtrum votum ſolenne impediat matrimonium contrahendum, & dirimat contractum.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum in ſolenni voto continentiæ poſsit papa diſpenſare.
Quæſtio tertia.
Vtrum omne ſcandalum ſit peccatum.
Quæſtio quarta.
Vtrum bona ſpiritualia ſint dimittenda propter peccatum.

Diſtinctio trigeſima nona
Quæſtio prima.
Vtrum fidelis poſsit contrahere matrimonium cum infideli.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum coniunx conuerſus ad fidẽ poſsit dimittere infidelem nolentem cohabitare cum eo ſine contumelia creatoris, & abſq; eo quòd pertrahat ad errorem.

Diſtinctio quadrageſima.
Quæſtio prima.
Vtrum conſanguineitas impediat matrimonium.

Diſtinctio quadrageſima prima.
Quæſtio prima.
Vtrum affinitas impediat matrimonium.
Quæſtio ſecunda.
Vtrum ex ſponſalibus trahatur aliquod vinculum attinẽtiæ quod poſsit matrimonium impedire.
Quæſtio tertia.
Vtrum aliqua proles ſit illegitima.

Magiſtri Durandi de ſancto Portiano Tabula Diſt. & Quæſt. in quartum lib. Sent.

Quæſtio quarta.

Vtrum matrimonium cõtractum inter affines vel conſanguineos ſit derimendum.

Diſtinctio quadrageſima ſecunda.

Quæſtio prima.

Vtrum ſpiritualis cognatio impediat matrimonium.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum cognatio legalis impediat matrimonium.

Quæſtio tertia.

Vtrum ſecundæ nuptiæ ſint licitæ.

Diſtinctio quadrageſima tertia.

Quæſtio prima.

Vtrum idem homo poſsit reſurgere.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum aliquid corruptum poſsit per naturam idem nnmero reparari.

Quæſtio tertia.

Vtrum illud cuius eſſentia totaliter perit vel per annihilationem, vel per corruptionẽ poſsit virtute diuina idem numero reparari.

Quæſtio quarta.

Vtrum reſurrectio mortuorum fiet in inſtanti, an in tempore.

Diſtinctio quadrageſima quarta.

Quæſtio prima.

Vtrum ad hoc quòd idem homo reſurgat, requiratur quòd formetur corpus eius eiſdem pulueribus in quos fuit reſolutum.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum omnes tam boni quàm mali integraliter reſurgent.

Quæſtio tertia.

Vtrum corpora reſurgant ſine deformitatibus quas habuerũt hic.

Quæſtio quarta.

Vtrum corpora bonorum ſint futura impaſsibilia per aliquam formam ſibi inexiſtentem.

Quæſtio quinta.

Vtrum per aliquam formam ſibi inhærentem corpus glorioſum poſsit ſimul eſſe cum alio corpore glorioſo vel non glorioſo.

Quæſtio ſexta.

Vtrum virtute diuina corpus glorioſum poſsit eſſe cum alio corpore glorioſo vel non glorioſo.

Quæſtio ſeptima.

Vtrum corpora glorioſa ratione ſuæ agilitatis poſsint moueri in inſtanti de loco ad locum.

Quæſtio octaua.

Vtrum corpora glorioſa habeant claritatem.

Quæſtio nona.

Vtrum ignis inferni ſit corporeus.

Quæſtio decima.

Vtrum corpora damnatorum poſt reſurrectionem patiantur ab igne paſsione propriè dicta,

Quæſtio vndecima.

Vtrum animæ damnatorum ante reſurrectionem corporum patiantur ab igne.

Diſtinctio quadrageſima quinta.

Quæſtio prima.

Vtrum ſuffragia viuorum proſint defunctis.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum ſuffragia proſint exiſtentibus in inferno.

Quæſtio tertia.

Vtrum ſuffragia facta pro aliquo ipſi ſoli valeant, & non aliis pro quibus non fiunt.

Quæſtio quarta.

Vtrũ ſancti cognoſcant orationes noſtras, quas ad eos dirigimus.

Diſtinctio quadrageſima ſexta.

Quæſtio prima.

Vtrum iuſtitia ſit in deo.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum pœna æterna debeatur peccato mortali.

Quæſtio tertia.

Vtrum in punitione malorum concurrant diuina miſericordia & iuſtitia.

Diſtinctio quadrageſima ſeptima.

Quæſtio prima.

Vtrum generale iudicium ſit futurum.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum in generali iudicio quilibet cognoſcat peccata ſua, & peccata aliorum.

Quæſtio tertia.

Vtrum mundus ſit purgandus per ignem eiuſdẽ ſpeciei cum igne noſtro.

Diſtinctio quadrageſima octaua.

Quæſtio prima.

Vtrum Chriſtus iudicabit in forma humana.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum diuinitas poſsit videri à malis ſine gaudio.

Quæſtio tertia.

Vtrum motus cæli ceſſabit.

Diſtinctio quadrageſima nona.

Quæſtio prima.

Vtrum beatitudo conſiſtat in bonis corporis.

Quæſtio ſecunda.

Vtrum aliquis intellectus creatus poſsit videre deum clarè & manifeſtè viſione intellectuali.

Quæſtio tertia.

Vtrum beati videntes diuinam eſſentiam videant in ipſa omnia alia.

Quæſtio quarta.

Vtrum beatitudo noſtra conſiſtat principaliter in viſione diuinæ eſſentiæ.

Quæſtio quinta.

Vtrum deus poſsit eſſe immediatum obiectum delectationis.

Quæſtio ſexta.

Vtrum viatori manenti in ſtatu viæ poſsit communicari viſio dei intuitiua, quę non ſit beatifica.

Quæſtio ſeptima.

Vtrum beatitudo ſanctorum ſit futura maior poſt reſurrectionem quàm ſit modo.

Quæſtio octaua.

Vtrum omnes homines appetant ſummè & de neceſsitate ſalutem.

Diſtinctio quinquageſima.

Quæſtio prima.

Vtrum in inferno ſit tantum pœna ignis.

Quæſtio ſecunda.

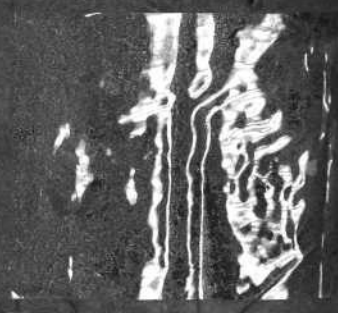
Vtrum damnati vellent plus non eſſe quàm eſſe in miſeria pœnæ.

Quæſtio tertia.

Vtrum beati videant pœnas damnatorum.

Finis tabulæ Diſtinctionum & Quæſtionum quarti libri Sententiarum.







2262

DAVID